

ARTIGO

Revolução e descolonização em Ruanda: entre projetos étnicos e projetos de classe

Revolution and decolonization in Rwanda: between ethnic projects and class projects

Danilo Ferreira da Fonseca*

Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO), Irati, PR, Brasil

RESUMO: O presente artigo visa refletir acerca do modo que as relações étnicas de hutus e tutsi são afloradas também por questões classistas na turbulenta década de 1950 de Ruanda, principalmente devido ao processo de independência frente à Bélgica que foi concretizado em 1962. O foco principal está no modo como tutsis e hutus são apresentados e divulgados nas fontes a partir de diferentes faces, envolvendo a relação construída entre os dois grupos, o seu sentimento de pertencimento e as suas práticas sociais. O movimento emancipatório de Ruanda possibilita novas reflexões acerca do pertencimento étnico e das classes sociais que os ruandeses constroem acerca de si mesmos e acerca dos outros, em um movimento que funde elementos a partir dos costumes locais e da inserção de instituições ocidentais no país. Tais elementos são fundamentais para a construção da Revolução Hutu de 1959 que encerra a dominação monarquista dos tutsis e traz marcas profundas que são revividas em diferentes momentos da história ruandesa, inclusive no genocídio de 1994.

PALAVRAS-CHAVE: Ruanda. Descolonização. Revolução Hutu.

ABSTRACT: This article aims at reflecting on the way in which the ethnic relations of Hutus and Tutsi are also touched by class issues in Rwanda's turbulent 1950s, mainly due to the process of independence from Belgium that took place in 1962. The main focus is on the so that Tutsis and Hutus are presented and disseminated in the sources from different faces, involving the relationship built between the two groups, their sense of belonging and their social practices. The emancipatory movement of Rwanda enables new reflections on ethnic and social class membership, and Rwandans build on themselves and others in a movement that fuses elements from local customs and the insertion of Western institutions in the country. These elements are fundamental to the construction of the Hutu Revolution of 1959, which ends with the monarchist domination of the Tutsis and brings deep marks that are revived at different moments in Rwandan history, including the 1994 genocide.

KEYWORDS: Rwanda. Decolonization. Hutu Revolution.

* Professor da Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO). Doutor em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). E-mail: daniloffonseca@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6887-612X>

Introdução

Em 1959, Ruanda passou por um processo revolucionário fundamental para o desenvolvimento histórico do país, o que marcou os caminhos seguidos na luta por sua independência política, conquistada efetivamente em 1962 frente à Bélgica. A Revolução de 1959 foi um levante popular realizado majoritariamente por uma população campesina de origem hutu, daí também o processo ficar conhecido como a Revolução Hutu.

Apesar da referência étnica exposta para designar o processo revolucionário, temos que ter em mente que tal movimento foi muito mais complexo, possuindo diferentes projetos políticos frente ao turbilhão de processos de independência que o continente africano vinha atravessando desde a década de 1950 e que se intensifica com a década de 1960.

Frente a tais processos, Ruanda possui diversas particularidades e especificidades que tornam a Revolução Hutu, e a subsequente independência do país, como um importante objeto de pesquisa que nos ajuda a elucidar melhor, inclusive, o traumático genocídio de tutsis e hutus moderados em 1994, mas que também nos possibilita reflexões acerca de resistências e assimilações que ocorreram no continente africano, no decorrer do século XX.

O processo revolucionário ruandês e a independência estiveram intimamente interligados e tiveram como principal foco a construção de uma crítica e a superação da monarquia local constituída por uma aristocracia tutsi em que orbitava a figura real do *Mwami*. É interessante notar, neste movimento, que a construção da revolução e da independência não estiveram diretamente ligadas a uma crítica aos colonizadores belgas, mas, sim, a uma estrutura de poder monárquica que era sustentada por uma elite local proprietária de boa parte das terras ruandesas.

Tal elite foi parcialmente sustentada e elevada pelo próprio poder colonial belga, mas ao começar a ventilar possibilidades de se emancipar diante da metrópole, foi abandonada pelos colonizadores que, por sua vez, apoiaram a própria revolução e uma saída negociada para a independência. Esse cenário nos possibilita pensar os limites entre as relações étnicas construídas no decorrer da colonização ruandesa e a nascente Primeira República, e como tais relações também estão parcialmente correlacionadas a projetos de classes.

Desta forma, no presente artigo questionamo-nos acerca dos limites e correlações entre as identidades étnicas e as classes sociais no decorrer do processo revolucionário de Ruanda e como tal processo encaminhou a independência.

Para construir tal problematização sem reducionismos e de maneira simplista, precisamos edificar a pesquisa a partir de uma base conceitual mais sólida, o que nos possibilita um maior embasamento na construção argumentativa das questões levantadas acima. Com isso, construímos a pesquisa com base em um dos mais importantes intelectuais do século XX: Walter Benjamin.

Benjamin nos ajuda a perceber que a tarefa de um historiador é sempre de “escovar a história a contrapelo” (BENJAMIN, 1993, p. 225), procurando as evidências que não corroboram o “*continuum* da história”, pois este *continuum* faria com que “[...] o ‘estado de exceção’ em que vivemos seja a regra geral” (BENJAMIN, 1993, p. 226). O entendimento de que o mundo contemporâneo vive uma crise constante, e não diversos momentos de exceção, é de fundamental importância para se entender a história de Ruanda.

Precisamos dimensionar também a colaboração intelectual que as pesquisas de Beluce Bellucci permitiram, já que nos possibilita uma reflexão mais aguçada acerca da natureza do processo colonial em África e os caminhos traçados na busca por uma independência.

Com o intuito de elucidar melhor tal processo histórico, encontramos evidências principalmente no documento intitulado “Manifesto Hutu” de 1957, que também é conhecido como “Notas sobre o aspecto social do Problema racial nativo de Ruanda”, assim como no *Dixième Session du Conseil Supérieur du Pays du 16 au 22 Février 1957*. Tais documentos podem ser obtidos a partir do projeto Rwandapedia,¹ que constitui um rico acervo histórico digital que possui centenas de diferentes fontes históricas ruandesas, que vão desde documentos oficiais, assim como fotografias, vídeos e áudios que envolvem a história de Ruanda.

Antes de entrarmos mais diretamente em uma reflexão que envolva o colonialismo em Ruanda e a sua decadência que levam à Revolução e à Independência, precisamos, em um primeiro momento, entender melhor a constituição de uma sociedade doméstica ruandesa em um período pré-colonial, tendo em mente que tais sociedades possuem um papel central dentro da formação de uma modernidade africana, construindo amplas comunicações. Diferentes questões que aparecem como centrais no decorrer da Revolução Hutu são referências que envolvem diretamente o passado pré-colonial dos ruandeses.

De modo algum, podemos colocar o poder colonial em África como um poder que teria a capacidade de apagar e reescrever ao seu gosto o passado das sociedades africanas, de modo a redefini-las, muito pelo contrário, pois é a partir de tal passado pré-colonial que os africanos escrevem a sua própria história frente a uma cruel dominação estrangeira, que busca lhes impor uma ocidentalização em diferentes frentes de suas vidas.

Nesse sentido, posicionamo-nos aqui de maneira oposta a outros pesquisadores sobre a história ruandesa, como é o caso de Philip Gourevitch, em que para o qual: “o que quer que a identidade hutu e tutsi tenha significado na situação pré-colonial não importava mais” (GOUREVITCH, 2006, p. 56) diante da interferência belga.

O passado pré-colonial Ruandês presente na Revolução

A Ruanda pré-colonial foi marcada pela sociedade Banyarwanda que, assim como diferentes sociedades domésticas africanas, possuía uma organização baseada em questões patriarcais e castas que tinham como seus elementos definidores a função social, ou o ofício que o indivíduo possuía em sua sociedade, e não necessariamente questões que envolvessem o nascimento.

Conforme podemos observar a partir de Mamdani (2002), a sociedade Banyarwanda foi constituída a partir de três grupos distintos (colocados majoritariamente pela literatura especializada como três castas), sendo eles os tutsis, os hutus e os tuás,² em que cada qual possuía diferentes locais e deveres sociais frente ao coletivo. Tais grupos compartilhavam uma única língua (o Kinyarwanda) e diversos elementos culturais coletivos que os tornavam uma sociedade coesa.

De um modo geral, podemos afirmar que os elementos definidores que separavam tais castas estavam baseados principalmente em suas atividades, em que a população tutsi era em sua grande maioria constituída de pecuaristas, enquanto que os hutus eram agricultores. O ofício ligado ao gado que era realizado pelos tutsis era um trabalho que trazia mais prestígio frente à sociedade como um todo, dando-lhes um maior domínio político e social frente aos outros Banyarwandas. Esse elemento de prestígio que envolve o gado também ocorre em outras sociedades africanas, em que o tamanho do rebanho de um determinado grupo estava diretamente ligado aos seus privilégios e ao seu domínio político e social.

Assim, o gado não era criado com a finalidade do abate e da comercialização do couro e da carne, mas, sim, com o imperativo da acumulação, em que, quanto maior o rebanho de um determinado tutsi, melhor seria a sua posição na sociedade Banyarwanda, tendo em vista que o gado também estava atrelado a diferentes formas de tributos entre os grupos dominantes locais. Em terras escassas como eram as terras dos Banyarwandas, a possibilidade de conseguir acumular gado para a pastagem acabava se configurando como um elemento central de poder (FONSECA, 2015, p. 82).

A relação do gado como uma forma de poder de grupos dominantes fica evidente na própria Revolução Hutu de 1959, em que a população local, ao se rebelar, abate o gado de seus senhores e distribui a carne para alimentar o povo ruandês, conforme veremos mais adiante.

Já os hutus, por sua vez, tinham como um de seus elementos definidores a atividade da agricultura, em que lhes cabia produzir boa parte dos alimentos que seriam consumidos por toda a sociedade Banyarwanda, inclusive os tutsis que acabavam se configurando como seus senhores que, inclusive, eram aqueles que disponibilizavam aos hutus os terrenos que garantiam o seu sustento.

O poder político e social da sociedade Banyarwanda era um desdobramento de tais configurações do ofício de tutsis e hutus, em que toda a alta estrutura política tinha como foco principal a figura dos tutsis, gestando uma forma de aristocracia local que orbitava principalmente em torno da figura do *Mwami*, um monarca que em cuja liderança estavam a manutenção da sociedade Banyarwanda e todo o seu equilíbrio político, social e econômico, pautada em um relação de domínio da minoria tutsi frente aos hutus, que configuravam como a maioria da sociedade.

Essa relação de dominação entre tutsis e hutus era constituída principalmente a partir de diferentes práticas sociais costumeiras que determinavam diferentes responsabilidades e deveres para tutsis e hutus, de modo que não era necessário que os tutsis exercessem violência na forma de uma coerção física para manterem o seu domínio social. De acordo com Mahmood Mamdani (2003, p. 63), as principais práticas costumeiras que seriam responsáveis por regular e trazer legitimidade na relação entre tutsis e hutus eram principalmente as práticas do *umuheto*, o *ubuhake*, e também a *Ubureetwa*.

A estrutura política ruandesa e suas relações de poder tinham como principal relação mediadora a prática do *Umuheto*, que era uma forma de estabelecer uma grande rede de trocas, em que a principal delas seria ceder uma quantidade específica de gado para o seu superior, o qual ficaria responsável pela segurança de seus subordinados (MAMDANI, 2002, p. 64). Essa corrente de doação de gado garantia que as famílias mais poderosas conseguissem manter uma quantidade maior de gado frente àqueles que lhes eram subordinados. No topo dessa rede, estava a figura do *Mwami*, seguido dos *Inkotanyis*³, que eram outros nobres aristocratas mais próximos da monarquia.

Já a mediação de trocas entre os hutus e os seus senhores tutsis estava regulada pela prática do *ubuhake*, que era uma relação de troca direta entre duas pessoas (e não uma rede de trocas como o caso do *umuheto*), em que na maioria das vezes poderia envolver a troca entre o leite do gado de um tutsi ou uma proteção direta a um hutu que ficava sujeito a “[...] formas arbitrárias de exploração” (MAMDANI, 2002, p. 65).

Dentre as “formas arbitrárias de exploração”, não estariam estabelecidas situações que envolvessem o trabalho e/ou o cultivo nas terras destinadas aos senhores, já que tais relações estavam mais diretamente direcionadas à prática da *ubureetwa*. A partir da *ubureetwa*, os hutus recebiam de algum tutsi um pedaço de terra para uma produção voltada ao seu próprio sustento, e, em

contrapartida, os hutus cultivavam parte da terra do senhor tutsi, principalmente a parcela de terra que não estaria destinada à produção de gado (MAMDANI, 2002, p. 64).

A partir daí, buscava-se um equilíbrio nas horas de trabalho e também no acesso às terras, as quais poderiam ser divididas pelos Banyarwandas em duas categorias: as *igikingis* e as *ubukondes*. As *igikingis* seriam terras exclusivas da aristocracia tutsi (os *Inkotanyis*), enquanto que as *ubukondes* eram as terras que estariam destinadas ao restante da população, de modo a buscar sempre um equilíbrio entre tais terras, em que, dependendo da situação, o *Mwami* teria o poder de decretar novas *igikingis*, na mesma medida em que poderia reverter as *igikingis* existentes em *ubukondes*, principalmente em situações de fragilidade alimentar da população local, que poderia estar atrelada à quantidade de chuva de uma dada temporada, a fluxos migratórios, ao nascimento de novos rebanhos de gado, ou, ainda, ao aumento populacional entre os ruandeses (MAMDANI, 2002, p. 66).

É possível perceber que, na sociedade Banyarwanda pré-colonial, as principais distinções estão intimamente atreladas às questões étnicas e de castas, baseando-se principalmente no modo como se obtém o acesso à terra, o posicionamento dentro de uma divisão social do trabalho, além da posse de alguns bens, como é o caso do gado. Assim, tutsis e hutus acabam possuindo uma distinção plural, mas que encontrava um determinado equilíbrio dentro das situações possivelmente previstas dentro de seu modo de vida.

No entanto, a chegada de estrangeiros europeus e o desenvolvimento do colonialismo (primeiro pelos alemães e depois pelos belgas) acabaram alterando as práticas e os significados existentes na sociedade Banyarwanda, possibilitando uma interação distinta entre estes e os ruandeses.

A relação entre a Monarquia Tutsi e o Colonialismo Belga

Ruanda possuiu um contato tardio com o homem europeu, na medida em que, apenas no final do século XIX, o homem branco chegou à região das “mil colinas”. Desta forma, as relações entre a sociedade Banyarwanda e os europeus só começam a estabelecer-se efetivamente em um contexto de um imperialismo colonialista. Esse contato entre os europeus e os Banyarwandas marcou de maneira profunda o modo como o povo da região passou a entender as suas diferentes castas de sua sociedade, além de também reconstruir a sua própria prática social e o lugar de cada um nesta sociedade.

É importante deixar claro que a presente pesquisa se posiciona opostamente a estudos acerca do colonialismo em Ruanda (e também acerca do colonialismo em África), em que o sujeito histórico africano é quase que apresentado como um sujeito passivo frente ao colonizador europeu, o qual conseguiria reconfigurar a seu bel prazer os homens colonizados, conforme já comentamos anteriormente.

Assim, no presente texto, procuramos entender o colonialismo a partir de uma perspectiva vista de baixo, ou seja, buscamos como a própria sociedade Banyarwanda compreendeu, resistiu e/ou consentiu ao domínio dos alemães e belgas, dando ênfase à sociedade pré-colonial, já que seria o próprio suporte para realizar tal contato e a abordagem frente à sociedade colonial.

Na sociedade colonial ruandesa, um ponto central na construção de relações entre os Banyarwandas e os estrangeiros está no processo de racialização das diferentes castas desta sociedade, em que tutsis e hutus começam a ser entendidos cada vez mais a partir de pontos fenotípicos e também hereditários, em que tais elementos também pesavam não apenas nas características físicas

da população, mas também nas capacidades intelectuais e sociais de cada indivíduo (FONSECA, 2015, p. 85).

Esse entendimento de uma separação física entre tutsis e hutus está diretamente vinculado aos estudos eugênicos e antropométricos realizados por europeus em boa parte do mundo, em que médicos e cientistas saíam da Europa para medir homens de diferentes regiões e proclamar a partir de tais estudos uma suposta superioridade biológica do homem europeu frente aos outros homens, o que servia como forma de legitimar e também impulsionar o avanço e o domínio europeu por boa parte do globo. É sempre importante deixar claro que tais estudos já foram por diversas vezes desmentidos e negados pela ciência contemporânea e que não possuem qualquer validade biológica, mas tal pensamento, infelizmente, ainda persiste em parte do mundo atual e serve apenas para legitimar algumas formas autoritárias de dominação, assim como se dera no final do século XIX e na primeira metade do século XX.

A autoproclamação de uma suposta superioridade por parte do homem europeu frente a outros homens de diferentes sociedades foi um elemento fundamental na consolidação do colonialismo que a Europa realizou no continente africano e em parte do asiático. Essa “superioridade” europeia não adviria apenas da já comentada suposta superioridade biológica, mas também de questões culturais e religiosas, já que a cultura europeia e a religiosidade cristã eram postas como pontos melhores e mais desenvolvidos do que a cultura e a religiosidade de outros continentes. Tais questões são visíveis nos estudos de Uzoigwe (2010, p. 23), em que o autor aponta como tais discursos foram fundamentais para dar o suporte teórico e intelectual à empreitada prática do imperialismo.

No caso do colonialismo em Ruanda, podemos observar tanto uma dominação com um discurso voltado para questões físicas, assim como por questões religiosas, o que foi fundamental para a constituição de novas classes e a reconfiguração que os próprios ruandeses fizeram frente às categorias de tutsis e hutus.

A dominação religiosa cristã em Ruanda foi brutal e encontrou uma forte base construída por dezenas de missões europeias que construíam hospitais e escolas com o intuito de catequizar a população local, o que acabou concretizando uma grande conversão religiosa no país e levando à constituição de um dos países mais católicos de todo o continente africano (RICART, 1998, p. 71). A doutrina cristã agradou particularmente à aristocracia Banyarwanda, já que esta foi posta, por padres e bispos das missões europeias, como superior e mais bem quista por Deus frente ao restante da população local (MAMDANI, 2002, p. 80).

A origem de tal percepção está diretamente vinculada às relações construídas entre o mito Hamítico da Bíblia e a sociedade cristã, em que são feitas relações entre os tutsis e os hutus e, respectivamente, os irmãos Abel e Caim. Dentro de tal relação, os tutsis seriam descendentes diretos de Abel, enquanto que os hutus seriam descendentes de Caim. A construção de tal relação remonta aos primeiros contatos entre os Banyarwandas e os primeiros exploradores ocidentais que chegaram à região, em especial John Speke que, ao conhecer o povo das mil colinas em uma expedição que buscava a nascente do rio Nilo, relacionou a organização social dos Banyarwandas com os irmãos Caim e Abel. Tal relação adviria do fato de a grande maioria dos hutus ser formada por agricultores como Caim, e a grande maioria dos tutsis ser formada por pecuaristas como Abel, e, somada à tal coincidência, o observador estrangeiro entendeu que o poder político e social que os tutsis possuíam seria uma espécie de benção divina, já que Abel seria mais querido por Deus, enquanto que os hutus seriam preteridos, o que faz com que, no mito Hamítico, Caim assassine o seu irmão Abel (GOUREVITCH, 2006, p. 56).

Essa visão de uma suposta superioridade religiosa por parte dos tutsis frente aos hutus foi amplamente difundida pelas missões católicas estabelecidas entre os Banyarwandas, inclusive, com a permissão do *Mwami*, o que fortalecia uma legitimação da dominação dos tutsis frente aos hutus. No entanto, tal superioridade dos tutsis também foi interpretada e difundida pelos ocidentais de outras maneiras além da religiosa, como é caso de versões biológicas pautadas em um darwinismo social.

No início do século XX, colonizadores começam a divulgar a visão de que tutsis e hutus seriam raças distintas, no entanto, apesar das aproximações entre a aristocracia tutsi e os colonizadores a partir da década de 1920, o *Mwami* Yuri IV mantinha ressalvas quanto aos estrangeiros.

A visão racial acerca dos Banyarwandas colocava o tutsi como sendo biologicamente superior ao hutu. Podemos refletir mais acerca dessa concepção a partir do seguinte trecho de um documento colonial belga produzido em 1925:

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

A partir da fonte acima, podemos observar como o poder colonial belga construía as distinções físicas entre a população tutsi e a hutu, em que “os tutsis são outra gente”, que não possuiriam proximidades e semelhanças com os hutus. No entanto, a fonte aponta que existiam processos de miscigenação entre as “raças” dos Banyarwandas, o que é evidenciado pelos *declassés*, “cujo sangue não era mais puro”. A própria concepção da pureza de sangue nos traz indícios de uma noção racialista bastante típica da primeira metade do século XX, em que a hereditariedade das características físicas seria transmitida pelo sangue, e com o processo de miscigenação o sangue ficaria de alguma forma contaminado.

Porém, um ponto bastante intrigante do documento é o entendimento acerca do “tutsi de boa raça”, ou seja, o tutsi sem traços do sangue dos hutus, ou com o “sangue mais puro”, era colocado como uma figura muito próxima do colonizador, em que se não fosse pela cor de sua pele, este poderia ser um branco, o que é reforçado pelo paralelo feito entre os tutsis e a múmia de Ramsés II.⁴

A aproximação entre a população tutsi e o homem branco possuía o propósito de construir uma relação mais estreita e legítima entre o poder colonial e a monarquia tutsi. Tal proximidade da aristocracia com os estrangeiros europeus no âmbito racial também traz possibilidades maiores de trocas no âmbito político, já que a superioridade divina e biológica coloca os tutsis como “conquistadores” que “foram destinados a governar”. Veremos mais adiante como tal relação colabora significativamente para a gestão de uma classe dominante local que não consegue sustentar o seu poder frente às classes dominadas da população colonial de Ruanda.

É importante destacar que, com a concepção racialista (e racista) que vigorava na primeira metade do século XX, as distinções entre diferentes grupos raciais não se davam apenas por questões que remetiam ao porte físico dos indivíduos, mas também estava diretamente ligada às próprias capacidades cognitivas, intelectuais e políticas, o que influenciava também no próprio mundo do trabalho.

Essas diferenças cognitivas apontadas como naturais e hereditárias também seriam postas (ou impostas) para tutsis e hutus. O observador belga E. Everaerts publica em 1947 o seu trabalho *Monografia agrícola de Ruanda-Urundi*, no qual nos traz evidências de como a divisão de tutsis e hutus era posta durante o período colonial. Segundo Everaerts, os integrantes da raça tutsi seriam “[...] inteligentes, ambiciosos, diplomatas [...]” (EVERAERTS, 1947, p. 36), enquanto que os integrantes da raça hutu teriam como uma de suas características naturais serem mais “[...] tímidos, obedientes, brutos” (EVERAERTS, 1947, p. 38).

A distinção natural de capacidade e habilidades entre tutsis e hutus trazia aos poucos uma mudança na sua forma de exercer o poder, já que o seu domínio e compromissos costumeiros começam a ficar cada vez mais de lado para estabelecer uma sociedade com rígidas divisões raciais, em que a suposta natural diplomacia e intelecto superior fariam com que os tutsis fossem governantes e líderes políticos naturais, enquanto que a suposta brutalidade e rusticidade dos hutus fariam com que esses fossem destinados a serem os trabalhadores braçais da sociedade ruandesa, o que aos poucos irá moldar as características das classes dominadas da sociedade ruandesa colonial.

A divisão racial e religiosa entre tutsis e hutus construída com o início da colonização não trouxe mudanças tão significativas na divisão do trabalho da sociedade Banyarwanda, tendo em vista que os tutsis foram mantidos como senhores, enquanto que os hutus continuaram como subordinados. Mas, por outro lado, os Banyarwandas mudaram durante a colonização o modo como tais grupos passaram a legitimar as suas diferentes posições sociais, já que antes seriam pautadas por um equilíbrio costumeiro, enquanto que no período colonial iniciou-se uma legitimação pautada principalmente em questões raciais. A centralidade em tais questões raciais faz com que a relação entre a aristocracia e o restante da população fique cada vez mais fragilizada, trazendo novas práticas sociais e, conseqüentemente, novas formas de entendimento acerca das identidades locais.

Tais mudanças ficaram ainda mais sensíveis a partir do momento em que o governo ruandês atrelado ao poder colonial realizou uma institucionalização das identidades raciais a partir de documentos de identidades que separavam tutsis e hutus enquanto grupos raciais distintos que possuíam diferentes locais na sociedade Banyarwanda. Desta forma, o ruandês ficou legalmente marcado como um tutsi ou um hutu a partir da década de 1930 (FONSECA, 2015, p. 118).

Tais mudanças realizadas pela monarquia ruandesa em parceria com o colonialismo estão diretamente vinculadas a um processo de estabelecer uma produção econômica voltada quase que exclusivamente para a exportação de café, conjuntamente com um projeto de “modernização” (ou destradicionalização) do modo de vida dos Banyarwandas. Em um primeiro momento, esse processo atinge principalmente a elite local (os *Inkotanyis*). No entanto, o *Mwami* Yuri IV tinha reservas quanto às intencionalidades dos colonizadores belgas. Essa postura reticente do *Mwami* pode estar relacionada com a sua própria morte, tendo em vista que especulações apontam que Yuri IV pode ter sido envenenado, dando lugar ao seu filho e sucessor Mutara III, que, ao contrário de seu pai, era um grande entusiasta das ações belgas no Reino dos Banyarwandas, possibilitando diversas mudanças em sua sociedade.

A própria figura do *Mwami* passou por alterações significativas, tendo em vista que Mutara III se converteu ao catolicismo e mudou diversos comportamentos, como é o caso de suas vestimentas, em que este adota como traje oficial uma vestimenta militar de gala com características ocidentais, abandonando suas antigas roupas tradicionais (FONSECA, 2015, p. 111). O *Mwami* Mutara III também deixa de lado a tradicional residência da aristocracia para se mudar para um novo palacete. Tais posturas não podem ser entendidas apenas como preciosismos por parte do monarca, mas,

sim, como parte de um novo sentido para a política e a sociedade de Ruanda, já que esta passa cada vez mais a procurar referenciais ocidentais, abandonando parte de seus costumes locais.

Essa postura por parte da elite causa um estranhamento por parte da população local, ainda mais se pensarmos que a figura que se torna a ponta de lança da “modernização” de Ruanda foi justamente aquela que representava e era o sustentáculo das tradições e dos costumes locais (FONSECA, 2015, p. 112).

Dentre as diversas mudanças realizadas por Mutara III, a que nos apresenta como mais importante é a implementação das carteiras de identidade raciais (utilizadas até o genocídio de 1994), pois, a partir de tal política, diversas relações sociais estabelecidas e sustentadas por plurais e complexas relações passaram a ser pautadas por questões documentais e que não fazia muito sentido para boa parte da população que trabalhava no mundo rural ruandês, principalmente os hutus.

Tais carteiras de identidade racial também estão atreladas a um novo direcionamento econômico de Ruanda frente à metrópole belga, em que o país começou a produzir bens agrícolas em larga escala para a exportação. Dentre tais produtos, em maior destaque estava o café, que teve um aumento rápido de sua produção, em que, a partir de 1936, Ruanda passou de uma pequena produção de 450 toneladas para a impressionante marca de 10.000 toneladas em 1943, ou seja, tal produção aumentou mais de vinte vezes em apenas sete anos (EVERAERTS, 1947, p. 82).

Um crescimento em tal escala e em pouco tempo só foi possível devido a uma mudança significativa na forma de se entender a função social da terra e do trabalho, pois estes começam a ser utilizados com o propósito de produzir excedentes, de modo que foi necessária cada vez mais terra destinada à produção de café e também mais tempo de trabalho dos hutus com o intuito de produzir tais mercadorias, aumentando significativamente a exploração desta parcela da população, o que, conforme veremos, será um elemento fundador para o início de uma formação de trabalhadores rurais na sociedade ruandesa, o que é expresso na Revolução de 1959.

Uma mudança radical no entendimento acerca da função social do trabalho e da terra só foi possível e concretizado em pouco tempo devido a um processo de resignificação das práticas sociais dos próprios Banyarwandas, principalmente aquelas vinculadas aos já citados *ubureetwa*, *ubukondes* e *igikingis* (FONSECA, 2015, p. 116).

Frente à necessidade de se conseguir dar conta da demanda que os belgas possuíam de café, os nobres tutsis começaram a cada vez mais demandar mais terras para as suas produções (e também seus rebanhos, já que estes não foram abandonados, tendo em vista que continuaram sendo um símbolo de prestígio), fazendo com que ocorresse um aumento progressivo das *igikingis* (terras destinadas aos tutsis nobres) em detrimento das *ubukondes* (terras destinadas ao restante da população), conforme é destacado por Takeushi e Marara (2009, p. 8). Tais mudanças quebraram o equilíbrio existente entre estas duas formas de utilização de terra, fazendo com que essa perdesse a característica de usufruto para ficar próxima de uma propriedade privada, o que levou a uma escassez de terra para as camadas mais pobres da população, conforme veremos mais adiante.

O aumento da produção de café também demandou um aumento das horas de trabalho por parte da população hutu nas terras dos tutsis, o que foi concretizado a partir da prática da *ubureetwa* (trabalho agrícola que o hutu realizava na terra de seu senhor), levando a uma série de abusos cometidos por parte dos monarcas sem as devidas e esperadas trocas, em que cada vez mais os hutus não encontravam terras para a sua própria produção ou ainda não tivessem tempo necessário para se dedicarem a sua própria produção.

Em tempos pré-coloniais, tais abusos cometidos a partir de privilégios não seriam possíveis, tendo em vista que um *Mwami* que não respeitasse um equilíbrio nas relações de trabalho e de acesso à terra poderia ser destituído e substituído por um monarca que respeitasse tais relações. No entanto, com a colonização belga e o enrijecimento da sociedade Banyarwanda, tais mudanças não poderiam ser feitas mais a partir de uma via tradicional.

Tais desequilíbrios mudam radicalmente as práticas sociais dos ruandeses e a própria percepção acerca da sua sociedade, o que faz com que alguns setores da sociedade ruandesa comecem a propor profundas alterações na organização de sua sociedade, o que culmina com o processo revolucionário de 1959. Mas, afinal de contas, como se constituem as relações de classe e as relações étnicas em tal processo revolucionário?

Projetos de independências: entre a Monarquia tutsi e a Revolução hutu

No decorrer da década de 1950, a África e também parte da Ásia começam a produzir questionamentos quanto ao domínio dos impérios europeus em parte do terceiro mundo, o que possibilita grandes mobilizações e problematizações políticas no que tange à busca de atingir uma independência frente aos dominadores estrangeiros.

Dentro desse contexto, Ruanda não foi exceção. Novas mobilizações de grupos políticos começaram a questionar a dimensão do colonialismo belga, o modo de concretizar uma efetiva descolonização e quais seriam os procedimentos a seguir com a saída dos estrangeiros. Frente a esse cenário, duas manifestações políticas produzidas pela população ruandesa apresentam-nos informações fundamentais para se compreender este período: *Dixième Session du Conseil Supérieur du Pays du 16 au 22 Février 1957* (de agora em diante chamado de *Dixième Session*) e o “Manifesto Hutu” (1957).

O *Dixième Session*, publicado no ano de 1957, é uma das mais importantes manifestações políticas da elite ruandesa ligada à monarquia, na qual podemos observar a sua concepção acerca do colonialismo e o tipo de sociedade independente que os monarquistas ligados ao *Mwami* gostariam de consolidar. Em contrapartida, o “Manifesto Hutu”, publicado pela primeira vez em 1957 com o título de “Notas sobre o aspecto social do problema racial nativo de Ruanda”, é um fundamental documento da crítica social ruandesa do período pré-revolucionário, ajudando-nos a compreender melhor a Revolução Hutu de 1959, nos evidenciando questões que envolvem o trabalho excessivo e forçado, falta de acesso à saúde, educação e a representatividade política.

Uma análise mais cautelosa dos documentos supracitados indica-nos que estes podem nos trazer uma boa comunicação com os setores que as produziram em seu período. No caso do *Dixième Session*, boa parte da aristocracia tutsi está vinculada a este, enquanto que o “Manifesto Hutu” faz coro com setores hutus dos pequenos meios urbanos ruandeses, e parece-nos emblemático que tanto Gregoire Kayibanda como Joseph Habyarimana (o primeiro presidente de Ruanda e o pai do segundo presidente de Ruanda) tenham assinado o manifesto. Desta forma, é interessante notar não só o que o documento quer nos mostrar, mas também aquilo que foi omitido, ou que está nas entrelinhas da fonte histórica.

Um primeiro ponto que nos parece fundamental na forma que os documentos buscam analisar a necessidade de independência é o modo que o colonialismo belga é interpretado. Segundo

o “Manifesto Hutu” existiria supostamente um “[...] grandioso trabalho que a Bélgica realiza em Ruanda [...]”, em que a “[...] autoridade tutelar [...]”, ou “[...] a generosa Bélgica [...]” nos termos apresentados, seriam os responsáveis por trazer os “[...] benefícios da civilização” (RWANDAPEDIA, 1957).

Já para o *Dixième Session*:

A Bélgica, ao aceitar a tutela do nosso país, atribuiu uma tarefa pesada, mas nobre, da qual ela sempre cumpriu fielmente. Os beneficiários de seus esforços civilizadores permanecerão agradecidos por tanta solicitude. Não mencionamos as áreas em que se materializou; Os fatos e as realizações são mais eloquentes (RWANDAPEDIA, 1957).

Ambos os documentos parecem tratar o colonizador belga de maneira respeitosa e com certa cautela. Ao classificar os europeus como uma “autoridade tutelar”, os documentos evidenciam-nos uma concepção acerca do colonizador que o entende como o sinônimo do “progresso” frente ao “atraso” que a sociedade Banyarwanda viveria, em que o europeu seria uma espécie de agente tutelar que deveria ensinar uma criança a como chegar a sua fase adulta com mais segurança. Nesse sentido, ambos os documentos parecem apresentar uma gratidão frente ao processo colonial, mas entenderiam que já seria a hora de os ruandeses seguirem os seus próprios caminhos, sem a necessidade da tutela.

Esse posicionamento diante do dominador estrangeiro flerta com as posições mais conservadoras acerca do colonialismo, e distancia-se das posições mais críticas que entendiam que o grande inimigo das sociedades colonizadas seria principalmente o próprio colonizador, e que a descolonização só se daria combatendo e expulsando este de seu território.⁵

No entanto, a postura e o projeto diante do rompimento com a “autoridade tutelar” para se atingir a independência são bastante distintos entre a elite monarquista e a parte da população hutu. No *Dixième Session*, o processo de independência estaria vinculado a um projeto de emancipação social que deveria ser conduzido pela elite local, a qual teria a maturidade para seguir com tal projeto. Segundo o documento:

É um erro acreditar que o reconhecimento dos direitos políticos deve ser recusado a uma Elite que tenha uma maturidade política suficiente, mas ainda não possui capacidade administrativa suficiente. É também a única maneira de conseguir a emancipação do nosso país em estágios de transição, [as elites] são os únicos capazes de evitar os confrontos que seriam inevitavelmente provocados pela passagem repentina da tutela à liberdade (RWANDAPEDIA, 1957).

O rompimento cordial entre as autoridades tutsis e o poder colonial belga ocorreu à medida que as elites locais ruandesas acreditavam que possuíam a maturidade e legitimidade para assumir a política do país e também a produção local (FONSECA, 2015, p. 136). Para realizar tal projeto, os monarquistas tutsis contavam com o apoio da população hutu, acreditando que esta lutaria ao seu lado na busca da independência, o que evitaria a possibilidade de ocorrer confrontos internos no país.

Já para uma parcela da população hutu, esse projeto de unidade nacional para a independência proposto pela elite local não encontrava coro, muito pelo contrário, já que para alguns setores representados no “Manifesto Hutu”, o verdadeiro inimigo para se atingir a independência não eram os estrangeiros belgas, mas, sim, um inimigo local: a elite tutsi. Segundo o “Manifesto

Hutu”, “muitos pensam que o governo belga está relacionado à nobreza e à sua exploração” (RWANDAPEDIA, 1957), mas “[...] sem o europeu estaríamos [os hutus] condenados a uma exploração mais desumana do que antes [...]” (RWANDAPEDIA, 1957), ou que “[...] a partida do europeu poderia levar a uma escravidão pior que a anterior” (RWANDAPEDIA, 1957). Tal posicionamento está vinculado a uma tentativa de se aproximar do poder colonial belga de modo a conseguir seu apoio para o projeto de independência dos hutus, de maneira contrária ao projeto posto pelas autoridades tutsis vinculadas ao *Mwami*.

Assim, a grande maioria dos ruandeses não seguiu seus líderes tradicionais, buscando o apoio dos colonialistas belgas para realizar uma forma de “transição transada” e conseguindo inclusive suporte militar por parte dos belgas, corroborando assim com a revolução e a expulsão dos monarquistas tutsis (conforme veremos mais adiante), dando fim, assim, ao colonialismo belga em Ruanda. No entanto, os belgas continuaram com uma ampla influência e inserção na política e também na economia ruandesa mesmo durante o período independente.

Esse racha entre parte da população hutu com a elite tutsi é o ponto inicial do “Manifesto Hutu”, em que o problema de Ruanda estaria principalmente na relação “tutsi-hutu” e não na relação “tutsi-belga”, ou como expõe a própria fonte: “Não resolveríamos de modo duradouro o problemas tutsi-belga se deixarmos o problema fundamental tutsi-hutu” (RWANDAPEDIA, 1957). A partir de tal dualidade, o documento posiciona-se acerca dos problemas sociais e políticos de Ruanda, apontando também as soluções para tais tensões.

Nesse sentido, o “Manifesto Hutu” realiza uma série de críticas à organização social ruandesa em meio ao turbulento processo político que o país percorria no decorrer da década de 1950. As principais críticas pautam o lugar que a população hutu possui na sociedade ruandesa, em que este é posto muitas vezes como um grupo que é dominado e explorado em diversas esferas por um restrito grupo dominante local que é entendido como um grupo sem legitimidade para tal posto. Assim, o documento indica-nos diversos dilemas enfrentados por uma parcela significativa da população hutu ruandesa, que vivenciava uma relação de poder em diferentes instâncias, conforme é apontado pelo próprio documento:

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

O ponto em destaque acima nos mostra que o hutu é posto como um sujeito que não possui muita mobilidade e manobra dentro da sociedade colonial ruandesa, seja em âmbitos políticos ou sociais, o que é evidenciado pelas baixas opções no que tange ao mundo do trabalho, à educação, e também a uma alienação política por parte da população ruandesa. Tal situação de subjugação por parte do hutu é entendida como produto de um monopólio em que as instituições ruandesas favoreciam em múltiplas instâncias a população tutsi, que era sustentada, dentro da concepção dos monarquistas, pela legitimidade das tradições locais dos Banyarwandas, que deixaria a elite tutsi como sendo a mais preparada para governar o país.

No entanto, pressupõe-se que, para aqueles que redigiram o “Manifesto Hutu”, a tradição local também está diretamente relacionada às tensões entre tutsis e hutus e não seria um sustentáculo para unir todo o povo ruandês, conforme propunham os monarquistas tutsis. Nesse sentido, para a fonte, as tensões gestadas e a exploração entre a sociedade ruandesa foram:

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

Para os hutus, as tradições locais, como é o caso do citado *Buhake*, também foram elementos que corroboraram a situação de exploração construída no decorrer da primeira metade do século XX durante o colonialismo, porém, tais hutus não se posicionam de maneira contrária às tradições de sua sociedade, mas sim o caminho que esta tomou com o início da colonização. No documento, vemos que as tensões entre tutsis e hutus também se deram devido à ausência de algumas tradições que foram escamoteadas ou marginalizadas dada a necessidade do aumento produtivo por parte dos sistemas produtivo colonial. Tais tradições seriam as principais responsáveis pelo equilíbrio das relações entre tutsis e hutus em tempos pré-coloniais, mas o que o documento propõe não é a volta de tais tradições, e muito menos lamenta o fim destas, já que o que lhe parece mais sensato seria a consolidação de instituições com um caráter ocidental que considerassem parte dos costumes locais.

Essa preocupação com os costumes locais, ou o que é posto no documento como o *Umuco w'igibugu* (o respeito pela cultura e pelos costumes do país) isenta parte das práticas costumeiras como sendo responsáveis pela dominação ilegítima dos tutsis. Porém, o documento também alerta que “[...] a defesa ríspida dos costumes do país, por seus interesses monopolistas, não é propício para a confiança ou para estabelecer a justiça e a paz em face das aspirações atuais da população” (RWANDAPEDIA, 1957), pois se enxergava um determinado abuso por parte das elites monarquistas quando estas se utilizavam das tradições (conforme foi posto anteriormente), ainda mais quando esta buscava articulações com instituições com um caráter ocidental que acabava por excluir ainda mais o hutu da sociedade ocidental. Essas tradições são postas no documento como uma forma de “resquício do feudalismo”⁶, gestavam uma negatividade nos próprios hutus, já que estes ficavam com “[...] o medo, o complexo de inferioridade e a necessidade de guarda ‘atávica’ atribuída à essência do hutu [...]” (RWANDAPEDIA, 1957), deixando o tutsi ser classificado como “[...] um *natus ad imperium* (nascido para governar) [...]” (RWANDAPEDIA, 1957), o que dava a sustentação para o abuso de autoridade por parte dos tutsis frente aos hutus.

Por outro lado, podemos observar no *Dixième Session*, que uma parte considerável das preocupações da elite local estava mais atrelada a se garantir e até ampliar os investimentos econômicos no país, possuindo este tanto uma estabilidade por parte do investimento público como também pelo privado, o que é visível no documento, principalmente no tópico “C”, intitulado *Uma política econômica-social mais bem orientada* (RWANDAPEDIA, 1957).

Já para o hutu, não existia um projeto nacional de crescimento econômico, mas, sim, a exploração de seu trabalho. É recorrente no decorrer do “Manifesto Hutu” o aprofundamento em questões que estão ligadas à exploração do trabalho hutu por parte dos tutsis, em que a ordem social vigente faria com que os hutus fossem “[...] condenados a permanecer para sempre trabalhadores manuais subalternos” (RWANDAPEDIA, 1957), o que seria decorrente de uma “[...] inferioridade

econômica imposta aos hutus pelas estruturas sociais, em que são requisitados sistematicamente às funções subordinadas [...]”, deixando que a “[...] pobreza seja a sua participação no atual sistema social [...]”, em um contexto em que os “[...] pais de família mal consigam alimentar seus familiares” (RWANDAPEDIA, 1957).

Assim, é recorrente no “Manifesto Hutu” que os hutus sejam classificados como os ruandeses que mais vivem em uma situação de pobreza e subordinação, que os leva a uma vida de privações, em que tai ruandeses hutus seriam uma forma de “[...] trampolim para um monopólio que tem eternamente lhe dado uma inferioridade social e política insuportável [...]”, que “[...] sempre contribuíram para elevar os bens dos tutsis” (RWANDAPEDIA, 1957).

Por sua vez, os tutsis são postos no “Manifesto Hutu” como sendo exploradores dos hutus, em que a sua administração “parece querer ver o hutu permanecer na pobreza e, portanto, na impossibilidade de exigir o exercício efetivo de seus direitos em seu país” (RWANDAPEDIA, 1957).

A posição exposta no documento encontra um grande respaldo, principalmente, entre os hutus camponeses, que compunham a grande maioria da população ruandesa, e que estavam submetidos a condições de trabalho precárias. Tais condições de trabalho ficam evidentes na pesquisa de Catharine Newbury (1997), em que a pesquisadora consegue uma série de relatos esclarecedores de ruandeses que fugiam de seu país no período próximo ao da independência. Em tais relatos, podemos encontrar afirmações como: “[...] eu saí porque em Ruanda, um homem e sua mulher têm que trabalhar de manhã cedo até tarde da noite para o seu chefe [...]”; ou ainda: “[...] saí de casa porque queria um emprego sem agressões” (NEWBURY, 1997). Além de nos evidenciar o trabalho exaustivo, ao qual os ruandeses estavam submetidos, tais falas também apontam para a existência até de castigos físicos no decorrer do trabalho.

Também é interessante notarmos como foram realizadas as propostas para a superação dos impasses existentes em Ruanda. No “Manifesto Hutu”, entende-se que Ruanda deveria “[...] acabar com tradições ultrapassadas e respeitar tradições positivas [...]”, em que “[...] os costumes que ainda tenha força útil, razoável e não impermeável à democratização do país sejam identificados por um código que pode ser regularmente revisto e alterado, dependendo do grau de evolução” (RWANDAPEDIA, 1957). Tal situação seria o caso dos “[...] igikingis (pastagens) da burguesia, [que] seriam suprimidos, pelo menos no sentido que o costume entende e protege [...]” (RWANDAPEDIA, 1957), de modo que, ao acabar com as tradições que subjagam os hutus, poder-se-iam realizar as “codificações das tradições”.

A tensa década de 1950 de Ruanda, expressa tanto no “Manifesto Hutu” de 1957 como no documento *Dixième Session*, fica com circunstâncias ainda mais insustentáveis com o amadurecimento de uma possível independência diante da metrópole belga. Toda essa tensão é canalizada e expressa na chamada Revolução Hutu de 1959, na qual a população local saiu às ruas pedindo o fim da monarquia baseada em uma elite local de tutsis, e também de todo o seu sistema de dominação que estava enrijecido por preceitos que determinavam o local e as funções de cada ruandês a partir de sua suposta origem étnica, ou seja, se ele fosse tutsi ou hutu.

O processo revolucionário de 1959 consegue colocar um fim em tal sistema, ainda mais pela falta de legitimidade que o sistema monárquico ruandês possuía frente à população. Tal falta de legitimidade não pode ser entendida apenas como uma questão étnica, pois entre os revoltosos também podemos encontrar revolucionários tutsis, além de forças coloniais belgas, que passaram a apoiar os revolucionários ruandeses com o intuito de poderem participar de uma maneira mais ativa na sociedade ruandesa pós-colonial que já se desenhava, participando do processo de transição.

A pluralidade dos diferentes segmentos ruandeses da década de 1950 fez com que a sociedade ruandesa não fosse mais aquela em que o *Mwami* e a aristocracia local edificaram o seu poder. No período pós Segunda Guerra Mundial, as cidades ruandesas tiveram um significativo desenvolvimento, fazendo emergir uma classe média urbana que se fazia presente no processo revolucionário e também no próprio “Manifesto Hutu”, em que podemos encontrar trechos em que são reivindicadas questões que envolvem a “liberdade de iniciativa”, ou a “liberdade de empreender”, ou ainda a necessidade “[...] promover ainda mais a iniciativa privada [...]” (RWANDAPEDIA, 1957), com ambições típicas de uma classe burguesa que não encontra respaldo frente a monarcas para construírem e ampliarem os seus negócios.

Tal classe média urbana não possuía uma composição étnica específica, sendo formada tanto por tutsis como por hutus. No caso dos hutus que eram membros de tal classe, em sua maioria foram sujeitos que conseguiram acumular um pequeno capital (principalmente ao trabalharem em países vizinhos) e abriram pequenos negócios em Astrida ou Kigali, ou também poderiam ser profissionais liberais (jornalistas e advogados em sua maioria), que puderam estudar fora do país ou em escolas missionárias (MAMDANI, 2002, p. 111). Por outro lado, os tutsis que participaram do processo revolucionário foram sujeitos que tiveram desavenças políticas com a aristocracia, ou perdas financeiras, que acabaram decaindo socialmente e deixaram de fazer parte da elite do país, e formaram um grupo chamado de *petit tutsis* (MAMDANI, 2002, p. 122), que também viraram comerciantes ou profissionais liberais, mas que mantinham o seu registro de tutsi.

No entanto, é importante destacar que boa parte dos revoltosos durante o processo revolucionário fazia parte das classes mais populares, compostas quase que exclusivamente por hutus, os quais sentiam a exploração do trabalho e as suas dificuldades em se sustentar de um modo mais constante, o que, conforme vimos, também é expresso no “Manifesto Hutu”.

A união de tais classes sociais contra a monarquia no decorrer da revolução nos indica que esta não pode ser entendida como um mero processo de hutus contra tutsis, mas, sim, como um processo com um caráter revolucionário antimonárquico, com o intuito de acabar com uma estrutura de poder que sustentava uma estrutura endurecida que estava em contradição com as transformações e a nova dinâmica da sociedade ruandesa, o que corroborou ainda mais para a falta de apoio e legitimidade do governo do *Mwami* Mutara III, fazendo com que o país pudesse estourar a qualquer momento.

O início da explosão para o processo revolucionário deu-se em 1959, quando um líder popular hutu foi espancado por jovens tutsis atrelados à aristocracia local. Com a agressão, correram boatos de que a vítima teria falecido, o que fez com que a população saísse às ruas em uma série de protestos para pedir o fim dos privilégios da aristocracia tutsi.

Os protestos dos ruandeses duraram meses e tiveram alguns episódios de violência, principalmente a partir da invasão dos *igikingis* (propriedade pertencente à aristocracia, conforme vimos anteriormente), em que os proprietários eram agredidos e expulsos de suas terras. No entanto, o que é mais significativo neste processo de invasão das propriedades dos aristocratas foi o fato de os manifestantes também abaterem o gado dos tutsis, de modo a distribuir a carne para o restante da população, o que também liberava espaço destinado para a pastagem e acúmulo de gado para a população local produzir os seus alimentos. O ato de abater o gado tornou-se bastante simbólico, na medida em que o acúmulo de gado era um dos maiores símbolos de poder dentro de Ruanda, e, desta forma, o abatimento do gado também simboliza a tentativa de acabar com uma sociedade a qual não parecia mais fazer sentido para boa parte da população ruandesa.

Mesmo com tais episódios de violência, os militares coloniais belgas não intervieram para ajudar os seus antigos aliados locais, ainda mais pelo fato de seu “governo tutelar” estar sendo colocado em xeque pela elite local. Em alguns casos, os belgas chegaram até a ajudar no processo emancipatório ruandês, em que uma figura como o Coronel Belga Guy Logiest chegou a descrever o movimento como sendo “[...] sem dúvida o anseio de devolver ao povo sua dignidade” (GOUREVITCH, 2006, p. 59). O envolvimento do Coronel em tal processo foi tamanho que este chegou a ajudar na construção de um exército revolucionário composto por 650 combatentes (composto tanto por tutsis como por hutus), que lutaram conjuntamente pela a independência de Ruanda, e contra a aristocracia do *Mwami* Mutara III.

Diante de tal processo, o *Mwami* foge do país, ficando de fora das negociações de independência, em que diversos valores tradicionais foram abolidos, mas manteve as identidades étnicas da população, trazendo para as próximas décadas uma colaboração decisiva para os episódios de violência entre tutsis e hutus.

Considerações finais

A partir das evidências traçadas no decorrer do presente artigo, pudemos observar a complexidade envolvida na chamada Revolução Hutu de 1959 e em boa parte do processo de descolonização de Ruanda frente à Bélgica. No decorrer de tal processo, as práticas tradicionais dos Banyarwandas fundiram-se com práticas introduzidas pelo poder colonial, de modo que se gestaram identidades híbridas, em que as identidades étnicas de tutsis e hutus fundiam-se com questões classistas.

A partir das evidências abstraídas de documentos como o *Notas sobre o aspecto social do Problema racial nativo de Ruanda* (o “Manifesto Hutu” de 1957) e o *Dixième Session du Conseil Supérieur du Pays du 16 au 22 Février 1957*, é possível afirmar que os ruandeses tutsis, além de serem uma tradicional liderança política, tornaram-se também uma elite local no âmbito econômico a partir de sua articulação com os colonialistas belgas. Por outro lado, os ruandeses hutus tiveram a sua função de grupo étnico laborioso da sociedade Banyarwanda transformada em uma condição de maior exploração, próximos ao de uma classe trabalhadora assalariada. No entanto, tal exploração fora realizada a partir da própria tradição local, mas sem contar com os seus próprios sustentáculos tradicionais.

As tensões postas nessa sociedade híbrida, e com agentes sociais híbridos, resultaram em conflitos que possibilitaram o próprio processo revolucionário de 1959, assim como a descolonização que teve o seu fim com a proclamação da independência de Ruanda em 1962.

Referências

- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História. In: ROUANET, Sérgio Paulo (org.). *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- EVERAERTS, Edouard. *Monographie Agricole du Ruanda-Urundi*. Bruxelas: Direction de l'Agriculture et de l'évage, 1947.
- FONSECA, Danilo Ferreira da. *África entre classes e etnias: África do Sul (1948-1994) e Ruanda (1959-1994)*. Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas, 2015.

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

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

NEWBURY, Catharine. Ethnicity and the politics of history in Rwanda. *Africa Today*, v. 2, n. 44, p. 211-222, 1997.

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

RWANDAPEDIA (Ruanda). *Dixième Session du Conseil Supérieur du Pays du 16 au 22 Février 1957*. 1957. Disponível em: www.rwandapedia.rw. Acesso em: 20 abr. 2018.

RWANDAPEDIA (Ruanda). *Manifesto Hutu*. 1957. Disponível em: www.rwandapedia.rw. Acesso em: 20 abr. 2018.

TAKEUSHI, Shinichi; MARARA, Jean. *Conflict and Land tenure in Rwanda*. Tokyo: Jica Research, 2009.

UZOIGWE, Godfrey. Partilha europeia e a conquista da África: apanhado geral. In: BOAHEN, Adu (coord.). *História Geral da África*. v. VII. Brasília, DF: UNESCO, 2010.

Notas

¹ Disponível em: www.rwandapedia.rw. Acesso em: 20 abr. 2018.

² Não trataremos mais diretamente sobre os tuás no presente trabalho.

³ Do Kyniaruanda intocáveis.

⁴ Neste momento, Ramsés II era entendido como um branco, assim como a civilização egípcia, que dada a sua magnitude, era erroneamente mais associada aos europeus e não aos africanos.

⁵ Tal perspectiva é mais evidente nos processos de independência da Argélia e outras colônias francesas que possuíram uma grande influência de intelectuais como o Frantz Fanon.

⁶ Como se o período pré-colonial fosse feudal.

Data de recebimento: 18/11/2018

Data de aprovação: 20/04/2019