

Identidades Étnicas e Violência:

uma aproximação teórica ao caso Hutu-Tutsi

Patrícia Magalhães Ferreira

Instituto de Estudos Estratégicos e Internacionais (IEEI) &
Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas (ISCSP)

Os conflitos que nas últimas décadas têm marcado a história política, económica e social burundesa e ruandesa são usualmente classificados de «étnicos» devido ao facto de a violência se desenvolver em geral entre os grupos sociais hutu e tutsi. A divisão entre estes grupos, considerados «etnias», constitui hoje a principal força estruturante das duas sociedades «nacionais», possuindo as identidades sociais étnicas uma saliência muito forte que aparentemente se sobrepõe às outras identidades sociais existentes, particularmente em momentos de crise (económica, política ou outra). Esta dimensão atravessa os diferentes sectores da sociedade, revelando-se na análise como a face mais visível de uma multiplicidade de factores que estão no cerne do conflito e são fundamentais para compreender as sociedades ruandesa e burundesa actuais.

The conflicts which have marked the political, economic, and social history of Burundi and Rwanda over the last decades are usually classified as «ethnic», due to the fact that violence develops generally between Hutu and Tutsi, i.e. social groups considered as «ethnic». In fact, the division between these two groups constitutes today the main structuring force of the social formations in both countries where ethnic social identities are highly salient and appear to superimpose themselves on the other existing social identities, particularly in moments of (political, economic, and other) crisis. This dimension in all social fields, but appear in the analysis as the most visible aspect of a multiplicity of factors which are at the origin of the conflicts, and which are fundamental for understanding the contemporary societies in Rwanda and Burundi.

Les conflits qui ont marqué l'histoire politique, économique et sociale du Burundi et du Rwanda pendant les dernières décennies sont habituellement classifiés d'«ethniques» dû au fait que là violence se développe en général entre les groupes sociaux hutu et tutsi. Lá division entre ces deux groupes, considérés comme des «ethnies», constitue aujourd'hui lá principale force structurante des deux sociétés «nationales» où les identités sociales ethniques prédominent au point de se sur-imposer aux autres identités sociales existantes, particulièrement dans des moments de crise (politique, économique ou autre). Cette dimension traverse les différents secteurs de la société, mas se révèle dans l'analyse comme la face la plus visible d'une multiplicité de facteurs que sont au coeur du conflit et sont fondamentaux pour comprendre les sociétés contemporaines au Rwanda et au Burundi.

«Men don't allow themselves to be killed for their interests; they allow themselves to be killed for their passions». Chateaubriand.

Introdução

Os conflitos que nas últimas décadas têm marcado a história política, económica e social burundesa e ruandesa são usualmente classificados de étnicos devido ao facto de a violência se desenvolver no geral segundo linhas étnicas, entre os grupos sociais hutu e tutsi. Consta-se actualmente que a divisão entre hutus e tutsis constitui uma força estruturante destas duas sociedades e que as identidades sociais étnicas possuem uma saliência muito forte que aparentemente se sobrepõe às outras identidades sociais existentes, particularmente em momentos de crise (económica, política, etc). Este é um elemento que atravessa transversalmente vários sectores da sociedade, revelando-se a face mais visível de uma multiplicidade de factores que estão no cerne da natureza profunda do conflito e que se revelam fundamentais para compreender as sociedades ruandesa e burundesa actuais.

De entre estes, podemos sucintamente referir aqueles que se reportam a (i) uma dimensão económica (incluindo as questões da terra e da distribuição dos recursos, da pressão demográfica e da crise económica); (ii) uma dimensão política (a luta pelo poder político e consequentemente económico, a competição pelo controlo dos recursos estatais, as clivagens entre elites, a discriminação e manipulação do factor étnico, a natureza do regime e visão absolutista do poder, a existência de grupos políticos radicais com uma forte base étnica); (iii) uma dimensão institucional (com aspectos tão diversos como a erosão do sistema tradicional de regulação de conflitos, a ineficácia do sistema judicial e a cultura de impunidade subjacente, ou o peso do Exército na sociedade em geral e no poder político em particular); (iv) uma dimensão regional (a existência de bases de apoio e solidariedades regionais importantes, as repercussões dos acontecimentos num país, quer em termos de movimentos populacionais e criação de problemas de cariz regional, quer em termos de comparações históricas e identitárias); e ainda (v) uma dimensão psicológica, ou seja, ao nível do pensamento social. Assim, este *paper* propõe-se analisar, de forma inevitavelmente sucinta, esta última dimensão, com especial relevo para as interligações mútuas entre a violência, utilizada em certos períodos da história ruandesa e burundesa como modo de discurso e de acção política, e a cristalização das identidades sociais hutu e tutsi.

Grupos sociais Hutu e Tutsi: uma questão de terminologia

Não existe consenso entre os cientistas sociais relativamente ao conceito a utilizar na distinção entre «hutus» e «tutsis», os dois grupos sociais que constituem, juntamente com os Twa (cerca de 1% da população), o tecido social burundês e ruandês¹. O termo que em Kinyarwanda ou em Kirundi serve para os designar – *ubwoko* – pode significar simultaneamente «raça», «etnia», «tribo», «casta» ou «classe social», pelo que a sua utilização isolada se revela inadequada para a captação da realidade social, senão vejamos:

O conceito de «raça» põe o acento tónico nas semelhanças das características físicas de determinado grupo, o que é, em muitos casos, dificilmente identificável entre hutus e tutsis, dado os séculos de miscigenação. Considerá-los como «tribos» também não parece adequado, uma vez que ambos os grupos têm desde há muito uma organização social e política comum, fruto da convivência ao longo da História. Denominá-los de «castas», enquanto grupos sociais fechados, parece um erro, face à mobilidade social que desde o período pré-colonial parece ter existido entre os dois grupos, sobretudo em resultado de uma alteração na condição económica ou através do casamento. Afirmar que se tratam de duas «classes sociais», mesmo tendo em conta alguma diferenciação económica ou o conceito marxista de «luta de classes», não capta também a totalidade da realidade social². Se olharmos para o conceito saído da Revolução Francesa que afirma a classe como «um conjunto de pessoas da mesma condição ou nível social que têm uma certa conformidade de interesses e de costumes»³, verificamos que ao contrário desta definição, os grupos sociais hutu e tutsi tem no seu seio grande heterogeneidade, p.ex. de interesses, como ilustra a existência de uma elite⁴ hutu ou a diferenciação entre os tutsis abastados e os «pequenos tutsis» ou tutsis criadores de gado.

Apesar disto, hutus e tutsis constituem de forma inegável grupos sociais distintos. As variadas definições de grupo social destacam no geral as ideias de interacção, de interdependência e de consciência mútua. Enquanto Cartwright e Zander colocam o acento tónico na existência de interacção e de uma interdependência de funções na busca de um objectivo comum, Zavalloni (1972) associa o conceito de grupo a um conjunto de elementos que participam na identificação dos seus membros e

¹ Os dois países possuem uma composição similar em termos «étnicos»: geralmente considera-se que cerca de 85% da população é hutu e aproximadamente 15% tutsi.

² Torna-se necessário referir, que apesar de distintos em termos analíticos, o conceito de «classe social» e «grupo étnico» podem estar estreitamente ligados em determinadas formações sociais. «both can be criteria for rank, and ethnic membership can be an important factor in class membership». John Hutchinson, Anthony Smith (ed.), 1996, *Ethnicity*, Nova Iorque, Oxford University Press, p. 31. Isto está também ligado à percepção da existência de uma injustiça social, que conduz à acção de grupos étnicos no sentido de evitarem privações e discriminações (em termos de vantagens profissionais e funcionais) através de uma política defensiva, que estabelece uma ligação dialéctica entre a formação de classes e a consciência étnica. Harvey Glickman, 1995, *Ethnic Conflict and Democratization in Africa*, Atlanta, EUA, The African Studies Association Press, p. 389.

³ Pierre Erny, 1994, *Rwanda 1994: Clés pour comprendre le calvaire d'un peuple*, Paris, Éditions l'Harmattan.

⁴ O conceito de «elite» é utilizado neste trabalho para designar os grupos que combinam o controlo do poder político e o poder económico. Solofo Randrianja, 1995, «Nationalisme, Ethnicité et Démocratie», in Stephen Ellis, *L'Afrique Maintenant*, Paris, Éditions Karthala, p. 53.

Tajfel (1972) salienta a interdependência na medida em que os elementos que permitem a identificação dos membros dos grupos só adquirem significado pela comparação social. Já por exemplo Deschamps (1982) situa esta interdependência em relação a um universo simbólico comum, que determina as posições relativas dos grupos⁵.

Os indivíduos, podendo pertencer a vários grupos simultaneamente e relacionando-se não só como indivíduos ao nível interpessoal mas também como membros de grupos sociais mais ou menos nítidos e distintos, vêem as suas relações serem influenciadas por esta pertença, sendo que a influência é tanto mais forte quanto maior for o grau de inserção dos indivíduos nesses grupos. Assim, Sherif fala de relações inter-grupais quando os indivíduos se relacionam individual ou colectivamente com outro grupo ou com os seus membros, em termos de identificação de grupo⁶. Numa perspectiva psico-social, o critério essencial para a pertença a um grupo é que os indivíduos em questão se definam a si próprios e sejam definidos pelos outros como membros desse grupo⁷.

Os estudos sobre os esquemas comportamentais ligados à pertença a um grupo procuraram sobretudo entender o comportamento conflitual e discriminatório entre grupos, sendo que, em certas ocasiões, a vertente inter-pessoal das relações é subordinada a uma vertente inter-grupal, num acto contínuo e não perceptível empiricamente⁸. Segundo a perspectiva de Tajfel, para que isto aconteça é tão somente necessário que haja uma ideia de pertença reflexiva, que o sujeito se auto-defina como pertencente a uma dada categoria e encare o «outro» como pertencendo a outra categoria social. Em função do processo de categorização, existe uma previsão do comportamento do «outro» que dá origem a que da parte do sujeito se desencadeie um esquema de comportamento adequado à atitude que o seu grupo de pertença adota quando se relaciona com o grupo do «outro».

Se hutus e tutsis constituem grupos sociais, serão também «etnias»? O uso dos termos «tribo», «etnia» ou «grupo étnico» nem sempre tem sido o mais adequado nos variados estudos antropológicos que ao longo do tempo se têm debruçado sobre este tema, dando origem a múltiplas significações e também a confusões, dado os ténues limites que separam estes conceitos de outros como «povo», «nação», «raça», etc. Para além disto, constituíram conceitos com um substrato político-ideológico muito forte, pela sua especificação tardia e coincidente com um determinado período histórico (o começo do período colonial). Assim, as noções de «etnia» e «tribo» encontram-se ligadas a outras distinções que marcaram os estudos antropológicos e sociológicos, como é o caso de sociedade sem história/sociedade com história; sociedade pré-industrial/sociedade industrial; comunidade/sociedade; tradição/modernidade.

⁵ Lúcia Amâncio, in Jorge Vala & Maria Benedicta Monteiro, 1993, *Psicologia Social*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

⁶ Henri Tajfel, 1978, *Differentiation between Social Groups*. European Monographs in Social Psychology 14, Londres, Academic Press.

⁷ *Idem*.

⁸ Lúcia Amâncio, *op. cit.*, p. 296.

Apesar do seu uso corrente nos trabalhos antropológicos a partir da década de 60, não existe ainda actualmente um significado constante e unívoco para o conceito de etnia enquanto sistema de organização social. A maior parte dos autores, como P. Mercier (1961), G. Nicolas (1973), J. Honigmann (1964) ou Anthony Smith salientam a existência de um território comum, uma tradição de descendência comum ou um passado mítico e memórias históricas partilhadas, uma comunhão de cultura, costumes, valores, língua e um nome próprio colectivo. Estes elementos objectivos não contribuem, na sua maioria, para distinguir hutus e tutsis, uma vez que tirando alguns, sempre questionáveis, traços físicos próprios e uma certa diferenciação, embora não sistemática, em termos ocupacionais, as outras características – língua, cultura, espaço geográfico – são comuns aos dois grupos. É, porém, possível que um grupo social particular se identifique a si próprio e seja identificado pelos outros como tendo uma identidade étnica sem possuir nenhum dos atributos referidos, desde que essa distinção exista ao nível do pensamento social, como referem S.F.Nadel (1971) ou F. Barth (1969)⁹. Os grupos sociais hutu e tutsi existem enquanto grupos étnicos na medida em que estes se pensam e reconhecem como tal, existindo um sentido de distintividade e de pertença, independentemente de ser uma «comunidade imaginada», artificialmente criada ou produto de um processo de construção e reconstrução histórica. A interiorização de uma distinção materializa-se, portanto, numa diferenciação real, parte integrante do pensamento social dos indivíduos. Este sentido de pertença radica em grande parte numa comunidade de memória diferenciada, isto é, em tradições de memória colectiva (tradições históricas, mitos fundacionais) que são divergentes no pensamento social de hutus e tutsis, constituindo um elemento fundamental da existência de dois grupos sociais distintos.

Conflitos «étnicos»

A motivação étnica de um conflito não radica na existência por si só de uma diversidade étnica ou de uma diferenciação cultural, como comprova a existência de numerosas sociedades multiétnicas que não degeneram em conflitos violentos. Com efeito, a expressão «conflito étnico» tem sido utilizada frequentemente para nomear uma vasta variedade de conflitos intra-estatais que não são étnicos na sua natureza, mas apenas nas suas manifestações. Isto leva-nos a concluir que existem outros factores que contribuem para o exacerbar das tensões sociais que adquirem contornos étnicos, sendo a diversidade étnica uma causa necessária mas não suficiente.

⁹ S. F. Nadel: «On appelle tribu ou peuple un groupement unitaire dont les membres revendiquent leur appartenance à un tel groupement. F.Barth: Dans la mesure où les acteurs utilisent des identités ethniques pour se catégoriser eux-mêmes et les autres dans des buts d'interaction, ils forment des groupes ethniques au sens organisationnel du terme»; Jean-Loup Amselle & Elikia M'Bokolo, 1985, *Au couer de l'ethnie: Ethnie, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte/Poche, pp. 16 e 18.

As diversas teorias explicativas situam-se em três níveis principais de análise: o nível sistémico, o nível doméstico e o nível perceptivo¹⁰. O primeiro nível foca as preocupações de segurança por parte dos grupos étnicos, normalmente coabitando ou interagindo em grande proximidade. Num sistema em que as autoridades locais e nacionais não têm a capacidade de assegurar essa segurança, um grupo étnico pode sentir-se compelido a agir para responder ao que percebe como ameaças evidentes à sua segurança. O segundo nível enfatiza factores ao nível interno, como a eficácia dos Estados em equacionarem as preocupações e necessidades dos seus cidadãos, o impacto do nacionalismo e da democratização nas relações interétnicas. O terceiro nível reporta à percepção subjectiva da história, lendas e mitos, reinterpretação de eventos, estereótipos e representações do «outro».

Violência, competição e discriminação inter-grupos

A existência de disparidades gritantes ao nível sócio-económico (e assimetrias de poder) e a competição entre grupos sociais por recursos escassos, a que estão associados comportamentos discriminatórios e de marginalização (política, económica e/ou cultural), parecem conduzir a um acentuar da divisão entre grupos sociais de cariz étnico.

Vários autores enfatizaram estes factores e a sua percepção pelos grupos sociais como determinantes para a existência de conflitos intergrupais. A importância da dimensão cognitiva na gênese destes conflitos é especialmente enfatizada pela *teoria da privação relativa* (Runciman, 1966), cujo conceito pode ser definido como «o sentimento de injustiça associado à percepção de ausência de um recurso (poder, prestígio, dinheiro) a que se julga ter direito, por comparação com a posse do mesmo recurso por parte de um 'grupo de referência'» (Merton, 1957)¹¹. Outros autores como Gurr (1970) acrescentam a esta definição o papel fundamental da disparidade entre o que se tem e o que se esperaria ou deveria ter, como motor do sentimento de injustiça social e de ilegitimidade, que está na base da reivindicação da mudança social (nomeadamente através da violência colectiva). Verifica-se também que não é a posição social objectiva que determina o sentimento de privação, já que grupos objectivamente dominantes podem sentir-se insatisfeitos com o sistema de privilégios e de recompensas numa sociedade, quer em relação a outros membros do seu próprio grupo, quer em relação a membros do grupo objectivamente dominado. O facto de a privação ter um carácter relativo permite, assim, perceber que um grupo privilegiado, ao ter a percepção que a sua situação de dominância está ameaçada, reaja em relação ao grupo dominado para reforçar a estrutura da sua dominância, como aconteceu durante décadas de regime tutsi no Burundi e hutu no Ruanda.

¹⁰ Ver Montserrat Guibernau & John Rex, (1997): *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*. Polity Press, Reino Unido, pp. 83-89.

¹¹ Monteiro, 1996, «Identidade, Estruturas Cognitivas e Transformações Culturais», Jorge Vala, *Dinâmicas Multiculturais, novas faces, novos olhares*. Estudos e Investigações 5, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais, p. 322.

Sherif (1967) veio reformular teoricamente esta problemática para um nível de análise mais posicional, considerando que os comportamentos intergrupais dos membros de cada grupo são a expressão dos interesses objectivos do seu grupo numa determinada situação, e daí que a mais importante das variáveis seja a compatibilidade, real ou imaginada, dos objectivos de diferentes grupos. Assim, Sherif pretende comprovar na sua «*realistic group conflict theory*» que sempre que os interesses forem divergentes mas os grupos precisem de interagir para os atingir, ou sempre que os interesses, apesar de convergentes estejam ligados a recursos limitados como o poder, o prestígio ou a riqueza (o que implica que só um grupo os atinja, que haja vencedores e perdedores), é previsível que surja uma situação conflitual através de atitudes competitivas que podem atingir formas de discriminação, de hostilidade ou mesmo de agressão, como meio para atingir os objectivos. As experiências empíricas levadas a cabo por Sherif demonstraram mesmo que para além do surgimento de um conflito intergrupar, aumentaram simultaneamente no interior dos grupos os índices de cooperação, coesão e solidariedade¹² e foram reforçadas as fronteiras entre grupos¹³. No entanto, embora o conflito aumente a coesão intragrupo, não está empiricamente comprovado de que essa coesão por sua vez contribua para intensificar a competição entre grupos¹⁴ nem quais as variáveis que detrmnam o grau de hostilidade daí resultante.

As ligações entre a marginalização / exclusão e a violência são importantes, embora não necessariamente causais, uma vez que a existência de um grupo socialmente discriminado não desemboca inevitavelmente num conflito violento. Contudo, no processo de constituição de bodes expiatórios, os actores sociais têm tendência a deslocar para os grupos estigmatizados, para o «outro», a responsabilidade e a culpa da sua decadência ou daquilo que parecem ser as causas dos problemas sociais que os afligem¹⁵.

A relação entre violência e a existência de desigualdades sociais está bem patente na análise de Johan Galtung, que desenvolve o conceito de «violência estrutural», por oposição à violência pessoal e como sinónimo de injustiça social¹⁶. Este autor afirma que a violência existe quando os indivíduos «são influenciados de tal modo que a sua realização actual, somática e mental é inferior à sua realização potencial». É, assim, definida como a causa da diferença entre o «potencial» e o «actual», sendo que o nível potencial de realização consiste no que é possível face a um dado nível de conhecimentos e de recursos. «Se os conhecimentos, ou os recursos, ou os dois juntos, são monopolizados por um grupo ou por uma classe, ou se são utilizados para outros fins, então o nível actual cai abaixo do nível potencial e a violência está presente no sistema».

¹² Monteiro, *op. cit.*, pp. 329-331.

¹³ Henri Tajfel, 1978, *Differentiation between Social Groups*. pp. 172:173.

¹⁴ Rupert Brown, 1988, *Group Processes, Dynamics within and between Groups*, Reino Unido, Basil Blackwell, p. 219.

¹⁵ João Filipe Marques, 2001, «Racismo, Etnicidade e Nacionalismo», *Que Articulação? Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 61, Dezembro, p. 130.

¹⁶ Johan Galtung, 1969, «Violência, Paz e Investigação sobre a Paz», in Philippe Braillard, 1990, *Teorias das Relações Internacionais*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

Elaborando uma tipologia da violência, Galtung faz diversas distinções interessantes para o nosso estudo. Nomeadamente, distingue entre a violência manifesta e a violência latente. Esta última é aquela que ainda não está presente mas pode facilmente surgir, verificando-se normalmente quando existe um caso onde o nível actual de realização se vai reduzindo ou se pode reduzir facilmente (por exemplo a perspectiva de determinado grupo poder vir a perder o poder político e/ou económico).

Outra distinção situa-se no plano do sujeito, diferenciando entre a violência pessoal, quando existe um agente que a exerce, e a violência na qual não existe um actor que a exerça directamente, que pode ser qualificada de «indirecta» ou «estrutural», uma vez que se encontra inscrita na estrutura e se manifesta por um poder (e oportunidades) desiguais. Diz o autor que «os recursos estão desigualmente distribuídos, por exemplo, quando a repartição dos rendimentos é muito desigual, quando as possibilidades de formação são desigualmente repartidas e quando os serviços médicos não existem senão em certas regiões e somente para certos grupos. Sobretudo, o poder de decisão no que aos recursos concerne está desigualmente repartido»¹⁷. As causas de uma situação em que a realização actual da população se encontra muito abaixo da sua realização potencial têm certamente uma dimensão endógena importante, relacionada com uma luta pela apropriação do aparelho de Estado e com uma utilização da divisão identitária como base de apoio às aspirações políticas e económicas de determinadas forças. A violência estrutural, existindo em todas as sociedades com maior ou menor grau, assume no Burundi e no Ruanda especial relevância, devido à existência de duas elites correspondentes a dois grupos sociais que pretendem aceder ao poder, excluindo-se mutuamente.

A politização da etnicidade

Vários autores salientam o elemento étnico como algo usualmente e facilmente instrumentalizado com vista a atingir diversos fins, normalmente associados ao poder político, militar ou económico. A identificação com determinado grupo étnico não significa necessariamente a existência de uma acção política baseada nesse factor; as actividades dos líderes governamentais (locais e nacionais) e a natureza de determinado assunto são fundamentais para determinar se a etnicidade se tornará saliente na acção política¹⁸.

O grau de politização da heterogeneidade étnica das construções estatais antigas e modernas é, na África Subsaariana, muito variável de país para país, embora quase nunca esteja ausente da esfera política. Essa instrumentalização pode ser realizada de variadas formas, nomeadamente através do discurso político, de actos legislativos e administrativos, da distribuição de recursos através de redes de clientelismo, etc¹⁹.

¹⁷ *Idem*, p. 340.

¹⁸ Glickman, *op. cit.*, p. 397.

¹⁹ John Hutchinson & Anthony Smith (ed.), 1996, *Ethnicity*, Nova Iorque, Oxford Readers, Oxford University Press, p. 68.

A etnicidade constitui neste sentido um quadro, entre outros, da luta social e política, sendo a comunidade étnica um canal através do qual é reivindicada a redistribuição dos recursos e do poder, bem como um instrumento de acumulação, riqueza, poder e estatuto, através daquilo a que Baird apelida de «elite-outbidding»²⁰.

Neste sentido, a etnicidade é frequentemente utilizada quer nos processos de dominação e exclusão por parte do(s) grupo(s) dominantes de determinada formação social, quer como meio de resistir a essa dominação e exclusão (como forma de resistência a um Estado «predador»). Quanto maior fôr a disparidade entre as expectativas e capacidades de um grupo, quanto mais sólidos forem os valores ameaçados por essa incapacidade e quanto menor o leque de outras vias que possam compensar essa situação, mais receptivas as populações serão às tentativas de manipulação das identidades étnicas.

A maior ou menor saliência de uma identidade social relativamente às outras pode, portanto, ser reforçada e consolidada pelos actores sociais, apresentada como um bem comum, como um quadro de explicação da realidade social ou como um dogma. Neste sentido, a etnicidade, que engloba uma manipulação do sentimento étnico com objectivos materiais concretos, pode tornar-se numa autêntica «ideologia», na medida em que é utilizada para mudar a sociedade e se serve do poder político como instrumento, implicando não só uma determinada maneira de ver o passado, mas também de perspectivar o futuro. A acção de alguns actores sociais na criação, manipulação e auto-regulação do sentimento étnico manifesta-se de várias formas, nomeadamente através de reconstruções da História e reinvenções do passado, por forma a que este se adapte às necessidades presentes.

O entendimento das dinâmicas da violência enquanto discurso («discourse theory») tem por objectivo analisar de que forma os movimentos e actores que pretendem estar no cerne da mudança social reconstituem temas passados que expressem as características e situação de uma determinada comunidade (étnica, religiosa, etc), tais como a marginalização, a exploração ou a perda de privilégios, utilizando-os para mobilizar sentimentos de obrigação, solidariedade, apoio e coesão intragrupal. A forma como o passado é interpretado fornece uma base de acção para atingir um determinado objectivo, o qual pode incluir a restauração de direitos ou de status, a consolidação ou legitimação do poder, etc. O discurso utilizado pelos actores políticos justifica, portanto, o uso da violência, utilizando a história e as tradições para criar mitos que são transformados em verdades lógicas (aceites pelo grupo)²¹. A questão permanece porém: porquê manipular a etnicidade e não outros factores ou

²⁰ «Political leaders use ethnic extremism to amass power by branding other moderate leaders' accommodations to other ethnic groups as a sell-out of group interests. They play up the image of an external threat (other ethnic groups) to scare people away from moderates and toward the extremists. In order to gain power, they champion themselves as the only saviors of their ethnic group. In this way they also incite conflict», Anthony Baird, 1999, «An Atmosphere of Reconciliation: a Theory of Resolving Ethnic Conflicts Based on the Transcaucasian Conflicts», *The Online Journal of Peace and Conflict Resolution*, Issue 2.4, November, p. 13.

²¹ Yusuf Bangura, 1994, «The Search for Identity: Ethnicity, Religion and Political Violence», *Occasional Paper*, n. 6, World Summit for Social Development; United Nations Research Institute for Social Development (UNRISD), p. 24.

aspectos da vida social para aceder e consolidar o poder? Russell Hardin fornece uma tentativa de resposta. O interesse particular do líder político pode aliar-se instrumentalmente ao interesse do grupo, existindo uma identificação que, sendo contingente e não-essencial, é suficiente para despoletar a mobilização étnica²².

Identities étnicas

Perspectiva primordialista e instrumentalista

No âmbito de todas as abordagens explicativas da etnicidade está o conflito entre duas perspectivas diametralmente opostas, mas possivelmente complementares, de pensar esta temática. Por um lado, uma abordagem primordialista ou essencialista que tende a enfatizar o carácter fixo, natural e inato, inabalável e irreduzível, essencialmente imutável da etnicidade e, por outro lado, a perspectiva instrumentalista que encara a etnicidade como uma construção ideológica criada historicamente, um processo socialmente construído, situacional e circunstancial.

A posição primordialista (Clifford Geertz), afirma a etnicidade como característica da «estrutura social», como um aspecto fundamental da natureza humana e a consciência de si mesmo («self-consciousness») como algo constante e inalterável nas fronteiras que cria entre os grupos. Pelo contrário, a abordagem instrumentalista ou situacionista (Barth) aborda a etnicidade como um aspecto da «organização social» e salienta o grau de plasticidade da identificação étnica e da composição dos grupos étnicos, defendendo que estes aspectos são definidos situacionalmente, construídos socialmente na sua totalidade, flexíveis e «negociáveis», estrategicamente manipulados e capazes de mudar tanto ao nível individual como grupal. Se a primeira abordagem conduz à explicação dos conflitos identitários como expressões inevitáveis de rivalidades ancestrais, a segunda coloca o acento tónico no contexto em que o sentimento étnico emerge ou é mobilizado politicamente, manipulado e instrumentalizado de diversas formas.

O debate tem tendido a exagerar as diferenças entre Geertz e Barth, extremando as posições. Os dois modelos são, na realidade, parcialmente verdadeiros e complementares na análise do tecido social. Se é hoje indiscutível que existe uma fluidez na identificação étnica e nos diferentes graus em que a etnicidade organiza a vida social em diversos contextos, é também de referir a longevidade e permanência de certas lealdades étnicas. No processo de aprendizagem, a etnicidade pode ser adquirida pelo

²² «L'identification au groupe est alors est alors profitable soit parce que 'ceux qui s'identifient fortement au groupe peuvent avoir accès à des positions contrôlées par celui-ci', soit parce que 'le groupe offre un environnement relativement sûr et confortable'». Russell Hardin, 1995, *One for All: The Logic of Group Conflict*, citado em Ashutosh Varshney, 1999, «'Choix Rationnels', conflit ethnique et culture», *Critique Internationale*, n. 5, Outono, p. 53.

indivíduo como uma parte integrante da sua personalidade, constituindo assim uma dimensão primária (não primordial) da identidade individual. No entanto, a sua saliência, força e susceptibilidade de manipulação são uma eventualidade situacional, ligada às contingências locais em cada lugar e em cada época²³.

Não podemos esquecer que a identificação colectiva em termos étnicos é sempre socialmente construída na articulação de diferenças e similaridades culturais percebidas. Nesta linha de pensamento, os grupos étnicos constituem aquilo que Benedict Anderson designa de «comunidades imaginadas», no sentido de que, contrariamente às representações dos seus membros, não possuem nenhum fundamento natural ou biológico e porque os indivíduos que se incluem nessas comunidades não podem, regra geral, interagir concretamente de modo a formar uma comunidade real ou mesmo conhecer-se uns aos outros²⁴. Por outro lado, a etnicidade não pode ser inventada ou imaginada a partir do nada; isto é, podendo ser manipulada, explorada, exacerbada, reforçada ou alterada, tem de estar ligada a um laço pré-existente entre uma determinada população (criado seja por endogamia preferencial, seja por uma experiência histórica comum, ou outro factor). A etnicidade é simultaneamente «ser» (*being* – atributos objectivos), «fazer» (*doing* – comportamento) e «conhecer» (*knowing* – percepção subjectiva) e neste sentido, é primordial e instrumental²⁵.

A questão fundamental permanece como e porquê as etnicidades são mais ou menos flexíveis e mais ou menos salientes em diferentes locais e épocas. Torna-se, portanto, necessário abordar os discursos e práticas daqueles que subjectivamente se reclamam pertencentes a um grupo étnico e se mobilizam colectivamente em torno destas ideias.

Saliência das identidades nas relações intergrupais

A identidade a qualquer nível – pessoal, tribal, racial e civilizacional – só pode ser definida em relação a um «outro», a uma diferente pessoa, tribo, raça ou civilização, isto é, os que são «como nós» e os «outros». Constitui, portanto, um fenómeno eminentemente relacional, sendo a sua emergência e permanência fruto da comunicação e interacção recíprocas, num determinado contexto. Neste sentido, a identidade nunca é unilateral, uma vez que identificamo-nos a nós próprios mas também identificamos os outros e somos identificados por eles, na dialética interna-externa entre uma auto-imagem (interna) e a imagem «pública» (definida externamente)²⁶. Isto é válido para diversas situações; p.ex. a privação económica de um dado grupo só adquire importância nas atitudes sociais, intenções e atitudes quando constitui uma privação relativa, isto é, quando a dificuldade de acesso aos meios de produção, ao

²³ Richard Jenkins, 1997, *Rethinking Ethnicity, Arguments and Explorations*, Londres, SAGE Publications, p. 47.

²⁴ João Filipe Marques, *op. cit.*, p. 104.

²⁵ Hutchinson e Smith, *op. cit.*, pp. 63-67.

²⁶ Richard Jenkins, 1996, *Social Identity*, Routledge, Londres e EUA, p. 22.

consumo e a diversas oportunidades se torna psicologicamente saliente em relação à comparação com outro(s) grupo(s).

Sendo um processo essencialmente cognitivo, a identidade social supõe, assim, a determinação de diferenças que especificam – identificam e categorizam – o grupo ou categoria social em relação aos restantes, uma certa coerência e permanência no tempo, envolvendo avaliações e valorizações, positivas ou negativas. As conotações valorativas associadas a essas categorias sociais são preservadas através: do tratamento dos critérios classificatórios, como hutu / tutsi, enquanto dimensões descontínuas; da selecção de características que confirmam o efeito preditivo da categoria; e da instrumentalidade dos conteúdos categoriais, sob a forma de estereótipos, uma vez que a identificação da categoria de pertença e das outras é facilitada pela visibilidade do critério que a define (por exemplo, o facto de a maioria dos tutsis ser, em geral, mais alta que os hutus). Os estereótipos sociais são, nesta perspectiva, formas específicas de organização subjectiva da realidade social.

Situando o modelo da identidade social no pólo intergrupar do *continuum* interpessoal-intergrupar do comportamento social, Tajfel estabelece duas condições para que essa passagem se verifique: a existência de uma dicotomização do mundo social em categorias distintas e a grande dificuldade ou impossibilidade de se passar de um grupo para o outro. O *modelo da diferenciação categorial* aperfeiçoado por Doise salienta que a discriminação entre grupos não resulta apenas de uma mera categorização classificatória, mas de uma associação entre critérios classificatórios e conteúdos significativos, ou seja, dimensões que adquirem significados subjectivos para os sujeitos. O favorecimento do grupo de pertença e o comportamento discriminatório em relação a um dado grupo social depende sobretudo da associação que é feita à categorização e que atribui um significado subjectivo aos olhos do sujeito, como por exemplo «*ser alto é bom, ser baixo é mau*».

Tajfel afirma também que: «*the more intense is an intergroup conflict, the more likely it is that the individuals who are members of the opposite groups will behave toward each other as a function of their respective group memberships, rather than in terms of their individual characteristics or interindividual relations*»²⁷. As ondas sucessivas de violência que têm marcado a história de hutus e tutsis teriam, assim, contribuído para uma polarização dos grupos, cujos indivíduos passaram a actuar em situações de tensão enquanto membros de um grupo e não com base nas suas relações interindividuais.

Com base nisto, Tajfel vai predizer a existência de um outro *continuum*, de variabilidade-uniformidade do comportamento dos membros do grupo em relação ao outro grupo, exacerbando as diferenças intergrupais e minimizando as intragrupais. Por exemplo, hutus e tutsis percebem-se mutuamente como grupos sociais distintos, com base em critérios e imagens estereotipadas do outro, apesar da heterogeneidade existente dentro de cada grupo.

²⁷ Henri Tajfel & John Turner, 1986, *The Social Identity Theory of Intergroup Behavior*, In Worchel; *Psychology of Intergroup Relations*, Chicago, p. 8.

Quando o grupo possui uma identidade social considerada «negativa» ou que está naquele momento ameaçada, as reacções podem ser variadas, desde a mobilidade individual (alguns indivíduos tentam dissociar-se do grupo, como aconteceu com certos hutus que se tornaram tutsis no Burundi), passando pela criatividade social (redefinindo ou alterando elementos da situação comparativa por forma a atingir uma distinção positiva), até à competição social (tentando reverter as posições relativas através da competição directa com o outro grupo).

Tajfel refere, a este propósito, que «é a relação entre uma pertença grupal socialmente saliente e as crenças que os membros do grupo têm sobre as características do sistema social em que estão inseridos, e da legitimidade ou ilegitimidade da posição social do seu grupo, que permite prever o tipo de estratégias, individuais ou colectivas, que os membros do grupo desenvolverão para mudar a sua situação e que se traduzirão, no primeiro caso, em formas de mobilidade 'psicológica' e, no segundo, em contribuições para a mudança social, como a tentativa de reinterpretar positivamente o conteúdo dos estereótipos associados ao grupo de pertença, ou mesmo de associar novos conteúdos ao grupo de pertença, a fim de obter uma identidade positiva»²⁸. Ao falar da situação dos grupos sociais e da previsão de estratégias que os grupos adoptam para alterar a sua «posição social» relativa, Tajfel fornece um instrumento importante para a percepção da realidade social nos Grandes Lagos. A reinterpretação positiva dos estereótipos ligados ao grupo de pertença, nomeadamente através de reconstruções da História, da procura de outras dimensões de comparação intergrupala, ou da mudança de valores atribuídos às características do grupo, tem estado bem presente no período pós-colonial burundês e ruandês, quer em relação a hutus quer em relação a tutsis.

A existência de uma competição social, aliada a uma situação de discriminação e/ou de ilegitimidade são elementos directamente relevantes para o comportamento dos grupos sociais envolvidos relativamente à possibilidade de mudança social. Quando o grupo dominante²⁹ não contesta a legitimidade da sua posição, o mais provável é reagir de uma forma altamente discriminatória a qualquer tentativa do grupo subordinado de mudar a situação intergrupala. Os casos de «identidade social insegura» («insecure social identity») do grupo dominante são especialmente preocupantes, verificando-se quando o seu status superior está ameaçado (ou é assim percebido) por outro grupo e/ou quando o status superior está relacionado com um conflito de valores, ou seja, é baseado em vantagens injustas, várias formas de injustiça, uso ilegítimo da força, etc. Este conflito de valores só pode ser resolvido encontrando novas justificações para a manutenção do status quo, conduzindo à criação e adopção de novas «ideologias» (por ex. a superioridade inerente e histórica dos tutsis), as quais representam uma tentativa do grupo em reforçar a sua distintividade

²⁸ Lígia Amâncio, *op. cit.*, p. 297.

²⁹ O conceito de «grupo dominante» é aqui utilizado de acordo com a definição de Hutchinson e Smith: «dominant group signifies that collectivity within a society which has a preeminent authority to function both as guardians and sustainers of the controlling value system, and as prime allocators of rewards in the society. It may be [...] a restricted elite, incumbents of a governmental apparatus, an ethnic group [...]», in John Hutchinson & Anthony Smith, *op. cit.*, p. 17.

psicológica. Ao nível do grupo «inferior» verifica-se igualmente esta tentativa, reinterpretando as características «negativas» do grupo por forma a criar uma distintividade positiva, criando novas características ou identificando as características do outro grupo com valores negativos (ex: tutsi = arrogante).

É igualmente fundamental compreender as próprias condições sociais de emergência de uma identidade social positiva, que, segundo Billig (1976), não pode existir independentemente da estrutura e ideologia sociais³⁰. Para Breakwell (1978), a identidade social não pode ser a variável privilegiada de explicação da discriminação intergrupos, sem analisar processos que lhe estão associados, num quadro de relações interpessoais e de poder, uma vez que os estereótipos aparecem muitas vezes como suportes ideológicos de relações de poder entre grupos sociais. Assim, no caso de hutus e tutsis, o facto de os últimos dominarem ou serem os detentores do poder durante décadas no Burundi (e também actualmente no Ruanda) conduziu a tentativas de justificar isto na base de uma ideologia de superioridade, de uma «tradition of inequality» e a acções promotoras de uma diferenciação social maior possível³¹.

Os estudos de Deschamps (1982) e de Lorenzo-Cioldi (1988), operacionalizando uma relação de dominação intergrupos, concluem que o «grupo dominante» tem a prerrogativa de poder dominar os conteúdos simbólicos e conferir-lhes um significado universal que lhe serve para salientar a sua distintividade, ou conferir-lhe dado significado categorial, e para salientar as diferenças entre os grupos³². Outros estudos vêm salientar e reforçar o peso do universo simbólico-ideológico na identidade social, referindo que as diferentes posições e funções sociais dos grupos não são meramente situacionais, mas também históricas. Todos estes modelos teóricos, mais recentes, fazem uma integração e articulação entre os níveis de análise interindividual, posicional e ideológico, permitindo questionar a oposição entre o individual e o colectivo que está na base da distinção entre identidade pessoal e social, entre individualização e discriminação intergrupos.

Identities, conflitos e regimes políticos no Burundi e no Ruanda

A cristalização de identidades étnicas em África em geral e nos Grandes Lagos em particular e o seu papel determinante na existência de conflitos violentos é um fenómeno relativamente recente, uma vez que «*la plupart des situations où la structuration du champ politique contemporain semble s'énoncer dans les termes préférentiels de l'ethnicité mettent en jeu des identités qui n'existaient pas il y a un siècle ou, tout au moins, qui n'étaient pas aussi nettement cristallisées*»³³. Se é certamente excessivo e simplista defender que os grupos étnicos contemporâneos são produtos do período colonial, a verdade

³⁰ Michael Billig, 1976, *Social Psychology and Intergroup Relations*. European Monographs in Social Psychology, 9, Londres, University of Birmingham, Academic Press, pp. 325-326

³¹ Billig, *op. cit.*, 363.

³² Amâncio, *op. cit.*, p. 306.

³³ Bayart, Jean-François (1989): *L'État en Afrique: La politique du ventre*. Librairie Arthème Fayard, Paris, p. 77.

é que o processo de cristalização das etnicidades é incompreensível se o isolarmos desse contexto.

Relativamente ao período pré-colonial, a importância da etnicidade e a natureza das relações entre as comunidades hutu e tutsi tem sido objecto de interpretações divergentes, quer devido à falta de informações escritas quer como resultado das numerosas reconstruções históricas efectuadas externamente e até pelos dois grupos sociais. Assim, enquanto a maioria da elite hutu contemporânea encara o conflito como um produto de inimizades históricas ancestrais e de uma opressão que dura desde há séculos, a posição normalmente expressa pela elite tutsi burundesa é de que o conflito inter-étnico foi criado artificialmente pelo colonizador para dividir uma sociedade anteriormente homogénea e pacífica.

A maioria dos estudos etnográficos e históricos concluíram que a tensão hutu/tutsi no Burundi e no Ruanda é um fenómeno relativamente recente, não se conhecendo relatos de conflitos violentos entre os dois grupos até 1965³⁴. Com efeito, a história do período pré-colonial parece indicar que os confrontos se registavam unicamente entre unidades políticas ou no seio dos clãs e linhagens existentes. Já as relações sociais entre hutus e tutsis suscita maior controvérsia. As análises da sociedade tradicional ruandesa e burundesa, descrevem-nas das mais variadas formas, desde «interdependente» a «hierárquica». Enquanto alguns especialistas «*ênfatizam a troca harmoniosa de bens e serviços na qual se baseava a estabilidade da comunidade, outros argumentam que os hutus carregavam um pesado fardo na sociedade, devido aos produtos e força de trabalho que eram obrigados a fornecer aos tutsis, para além das humilhações do dia-a-dia e das limitações a que estavam sujeitos*»³⁵. Ambas as perspectivas parecem nos seus extremos simplificadoras, uma vez que se por um lado, é uma realidade que no geral os tutsis detinham mais poder (em especial no Ruanda), por outro lado, as relações entre as duas comunidades assentavam numa complexidade de trocas económicas, definição de funções sociais e regras de mobilidade, alianças políticas, interligações entre clãs, etc, com mecanismos de regulação e de equilíbrio variados.

Certamente que hutus e tutsis denotavam algum grau de identidade distinta. Mas qual a natureza dessa identidade grupal? Alguns autores salientam a divisão de ocupação como o factor mais relevante, uma vez que a maioria dos hutus dedicavam-se a actividades agrícolas enquanto a generalidade dos tutsis eram pastores e criadores de gado³⁶. Isto está relacionado com uma «identidade de classe» ou de «status social»,

³⁴ Ao contrário de muitos países africanos, o Ruanda e o Burundi existiram durante séculos como unidades políticas integradas, apesar de não corresponderem à delimitação geográfica actual. Na realidade, o território que constitui hoje estes dois países englobava pequenas unidades políticas dirigidas por um *umwami* (chefe tutsi) ou um *umuhinza* (chefe hutu), sendo que os nomes dos actuais países correspondiam à designação de duas unidades políticas dominadas por tutsis. No final do século XVII o *mwami* Ntare Rushatsi unificou sob sua tutela diversas unidades políticas no Burundi. Esta sempre foi, no entanto, uma unidade política com um grau de centralização muito menor do que o Ruanda, no qual a expansão registou a partir de um centro de poder forte e por aglomeração das unidades políticas vizinhas, tendo constituído a partir do século XVII um sistema político monárquico centralizado e hierárquico.

³⁵ Patrícia Magalhães Ferreira, 1998, *O Conflito na Região dos Grandes Lagos*, Lisboa, ISCSP, Universidade Técnica de Lisboa, p. 16.

já que o gado era associado à acumulação de riqueza, o que favorecia a comunidade tutsi. As próprias palavras «hutu» e «tutsi» encerram em si a ideia de «clientes/servos», por um lado, e «patronos/senhores», originando por exemplo que no período pré-colonial todos fossem considerados hutus relativamente ao *mwami* (rei). «*A Tutsi cast in the role of a client vis-a-vis a wealthier patron would be referred to as a 'hutu' even though his cultural identity remained tutsi*»³⁷. Esta distinção não era estática ou rígida, uma vez que o grau de mobilidade social existente permitia que uma pessoa nascesse, por exemplo, hutu (o que era determinado pela sua linhagem patrilínea) e se tornasse tutsi por casamento ou por ter acumulado riqueza, existindo uma cerimónia que reconhecia a passagem de um grupo a outro. Os seus filhos seriam então tutsis. Isto significa que a distinção não era étnica ou biológica, uma vez que se podia nascer membro de um grupo e morrer membro de outro. No entanto, também não se pode considerar uma distinção puramente de «classe», uma vez que continuavam a existir tutsis pobres («pequenos tutsis») e hutus com um grau de riqueza assinalável.

A hierarquização social em termos de funções e de status era, portanto, atenuada por uma forte mobilidade social, resultante de alianças matrimoniais, de evolução ocupacional ou acumulação de riqueza, ou até de estratégias sociais de redefinição de linhagens. As estruturas sociais que designamos habitualmente de «clãs» englobavam indiferentemente linhagens hutus e tutsis³⁸, para além de que certas linhagens tutsis possuíam fundadores hutus.

Isto está relacionado também com a divisão do poder no seio das unidades políticas então existentes. No Ruanda, o principal chefe era um tutsi e estava rodeado por membros da «aristocracia» tutsi, mas o controlo do *mwami* não se estendia a todo o território, onde existiam vários principados chefiados por hutus, muitos dos quais apenas foram assimilados depois da chegada dos Europeus. No Burundi, o grau de descentralização de poder era maior e, tal como no Ruanda, sem administração homogénea. O facto de existirem áreas geográficas com maior número de tutsis ou de hutus constituía um elemento a não descurar na distribuição do poder no seio das unidades políticas. Para além disso, verificava-se uma diversificação dos poderes, existindo vários tipos de chefes consoante a área de acção, que se completavam, se controlavam e equilibravam mutuamente. Assim, cada localidade era governada por três chefes, responsáveis pelos homens – *mutwale wa ingabo* –, pelas pastagens – *mutwale wa inka* – e pela terra – *mutwale wa butaka* –, sendo este último cargo usualmente ocupado por um hutu. A maior parte das instituições e das práticas sociais (econó-

³⁶ Esta divisão ocupacional não era linear em todo o território. Por exemplo, dentro do Ruanda, em algumas áreas, «*significant numbers of tutsi and hutu lived similar lifestyles, keeping cattle and cultivating their fields – many hutu (but not all) in pre-colonial Rwanda owned cattle, and many tutsi (but not all) practiced agriculture*», Catherine Newbury, 1998, «*Ethnicity and the Politics of History in Rwanda*», *Africa Today*, Jan-Março, n. 1, p. 9.

³⁷ René Lemarchand, 1996, *Burundi: Ethnic Conflict and Genocide*, Cambridge University Press, p. 10.

³⁸ Tor Sellstorm & Lennart Wohlgenuth, 1996, *The International Response to Conflict and Genocide: Lessons from the Rwanda Experience – Study 1: «Historical Perspective, Some Explanatory Factors»*, Steering Committee of the Joint Evaluation of Emergency Assistance to Rwanda, *Journal of Humanitarian Assistance*.

micas, sociais e religiosas), são testemunho de uma interligação entre hutus e tutsis, funcionando mesmo, na opinião de diversos autores, como «coagulantes sociais»³⁹, ou seja, promovendo a coesão social. Três exemplos que ilustram as afirmações: as trocas económicas, a guerra e a religião.

As actividades económicas, estando ligadas a uma divisão ocupacional entre hutus e tutsis, revelam a existência de uma interdependência, em que os produtos agrícolas eram trocados por produtos ligados à pastorícia. O sistema de clientela e os meios contratuais de controlo económico (*ubuhake* no Ruanda, *ubugabire* no Burundi) permitiam, mais no segundo do que no primeiro, a mobilidade social e a existência de uma interdependência fomentadora da coesão, envolvendo laços recíprocos de lealdade e troca de bens e serviços⁴⁰.

A guerra com unidades políticas vizinhas estava na maior parte das vezes associada a uma luta largamente simbólica, confinada a alguns guerreiros seleccionados (tutsis), mas os hutus tomavam a liderança sempre que fosse necessário existirem combates mais fortes. No Ruanda, as diversas milícias existentes tinham não só funções militares fundamentais nas acções de conquista e de defesa, mas desempenhavam também um papel económico, social e cultural importante, sendo mistas e não invulgarmente comandadas por um hutu⁴¹.

Também o culto religioso *Kubandwa* incluía membros dos três grupos sociais – tutsis, hutus e twas – apesar de ser, provavelmente, um culto de origem hutu.

No Burundi, o tecido social revelava uma complexidade acrescida, com a existência de uma dinastia real *ganwa*, que se orgulhava de ser originária da união de um hutu com um tutsi e que ocupava os lugares cimeiros do poder político. Aqui a distância social entre os dois grupos, hutu e tutsi, era menor do que no Ruanda, a capacidade de mobilidade social e o grau de homogeneidade social maiores. O *mwami* era considerado como o «Pai de todos os burundeses» e não se identificava com nenhum grupo étnico. No nível imediatamente abaixo da estrutura social, os administradores ou chefes poderiam ser hutus ou tutsis, o que permitia a certos membros da comunidade hutu possuir um estatuto social mais elevado do que certos clãs tutsi. Os conflitos registavam-se na maioria dos casos entre membros da elite *ganwa* ou entre estes e *mwami* (rei), sendo que a identidade familiar e regional desempenhava um papel muito importante na política burundesa pré-colonial.

Podemos, assim, considerar que as relações tradicionais entre hutus e tutsis eram de uma tal complexidade, que a etnicidade constituía apenas uma das formas de identidade social, sendo as diferenças de classe, clânicas e regionais mais salientes⁴².

Por um lado e em parte, a etnicidade constituiu na África Subsaariana e nos países em análise um movimento «top-down», uma construção social criada e/ou refor-

³⁹ Charlie Kimber, 1996, «Coming to Terms with Barbarism in Rwanda and Burundi», *International Socialism*, 73, Reino Unido, p. 2.

⁴⁰ Jason S. Abrams, 1995, «Burundi: anatomy of an ethnic conflict», *Survival* 37, n. 1, p. 145.

⁴¹ Michael Dravis, 1996, *Tutsi and Hutu in Rwanda*, (<http://www.bsos.umd.edu/icons/399/tutsi.htm>), p. 5.

⁴² Chris Lipski, 1999, *Rwanda Paper*. Denison University Discussion Groups, Political Science 222.

çada no período colonial. As burocracias coloniais⁴³, defrontadas com uma realidade social em muitos aspectos diferente e desconhecida, desempenharam um papel essencial no desenvolvimento de um novo tecido social, na denominação e classificação (várias vezes arbitrária ou baseada em factores históricos ou geográficos) dos grupos sociais. A necessidade de categorização da população conduziu ao surgimento da referência à pertença étnica em todos os cartões de identidade em 1933, anulando a mobilidade social anteriormente existente. O período colonial introduziu elementos novos que vieram alterar significativamente as relações de poder, as formas de dominação, o alcance e grau de centralização do Estado e a natureza da competição política, com repercussões ao nível das relações entre os dois grupos sociais.

Não podemos afirmar que o colonizador criou a desigualdade entre hutus e tutsis, uma vez que o período pré-colonial já é testemunho da existência de uma certa hierarquização social com base no significado atribuído aos termos «hutu» e «tutsi», embora esta fosse bastante mais rígida no Ruanda do que no Burundi e sempre com a ressalva de existirem mecanismos de regulação, factores de equilíbrio e elementos promotores da coesão social. Ora foi ao nível destes mecanismos, factores e elementos que a acção colonial se veio revelar desestabilizadora.

É também necessário enfatizar as diferenças entre a sociedade burundesa e ruandesa pré-coloniais, que se acentuaram particularmente no final do período pré-colonial. Na segunda metade do século XIX, a administração do rei tutsi Rwabugiri (1860-1895) introduziu no Ruanda algumas medidas que se revelaram especialmente discriminatórias para os hutus, desenvolvendo esforços para quebrar o carácter hereditário das funções políticas e desrespeitar a autoridade das linhagens influentes hutus e tutsis, ampliando os sistemas feudais de trabalho e introduzindo uma certa diferenciação étnica das duas comunidades com base em posições sociais historicamente ocupadas.

Inicialmente o poder colonial, estabelecendo um sistema de «governança indirecta», tentou administrar o então Ruanda-Urundi através daquilo que considerava ser a estrutura política tradicional dos dois territórios. No entanto, a estrutura tradicional de poder que serviu de modelo baseou-se nas interpretações coloniais das estruturas monárquicas do centro do Ruanda, sendo encarada como válida para as restantes zonas periféricas e para todo o território do Burundi. Foi com base nessa interpretação que se desenvolveu uma política administrativa com resultados importantes ao nível da standartização e categorização de relações sociais heterogéneas e do reforço do poder tutsi.

Jean Pierre Chrétien sumarisa a acção do colonizador em três vectores fundamentais: «feudalização», «política de raças» e «segregação cultural»⁴⁴. Estes três vectores

⁴³ Ruanda e Burundi estiveram sob domínio colonial alemão durante menos de duas décadas (de 1899 a 1916), após o que passaram a ser administrados pela Bélgica sob mandato da Sociedade das Nações e, após a II Guerra Mundial, das Nações Unidas.

⁴⁴ Jean-Pierre Chrétien, «Hutu et Tutsi au Rwanda et au Burundi», in Amselle, *op. cit.*, p. 142.

materializaram-se nas medidas de reorganização política, económica e social que ficaram no seu conjunto conhecidas como Reformas Voisin⁴⁵, implementadas a partir de 1926. Estas tiveram repercussões mais evidentes no Ruanda do que no Burundi, quer por terem sido implementadas no primeiro de forma mais sistemática, quer devido ao menor grau de centralização e de hierarquização social do segundo. No entanto, as estruturas sociais, económicas e políticas burundesas sofreram também alterações significativas: o cristianismo impôs-se como a principal religião e como uma alternativa de educação para a comunidade hutu, as actividades mineiras e a cultura do café foram introduzidas na economia, o sistema contratual *ubugabire* foi substituído por salários pagos aos que trabalhavam na administração, e os principais cargos administrativos foram atribuídos a *ganwa* ou *tutsis*⁴⁶. O facto de o colonizador conceder privilégios à elite tutsi e trabalhar simultaneamente em conjunto com um grupo que era hostil a hutus e tutsis, conduziu a várias revoltas anti-coloniais no Burundi: Rubengebenge (1912-1922), Inamuvyeyi Nvavyinshi (1922), Runyota (1922) e Inamujandi (1934).

O Grupo Escolar de Astrida que em 1932 foi formado em Butare, no Ruanda, desempenhou um papel importante na formação de muitos futuros agentes da administração, na esmagadora maioria tutsis. Toda a legislação e actuação belgas levaram a transformações no sentido de uma «nova ordem», as quais tendem a beneficiar os mais próximos do poder político, neste caso concreto, os tutsis.

Por um lado, o estabelecimento de novas estruturas judiciais e administrativas significou uma erosão dos poderes de governação das autoridades tradicionais; por outro lado, a necessidade de racionalização da administração e de extensão do poder colonial à totalidade do território levou a uma concentração dos cargos de chefia, suprimindo os numerosos postos tradicionais que anteriormente eram partilhados pelos dois grupos. Assim, por exemplo, os três cargos locais de chefia («chefe dos homens», «chefe das pastagens» e «chefe da terra») foram fundidos num só, atribuído a um tutsi ou ganwa. Em termos de organização territorial foram eliminadas certas bolsas de autonomia, algumas das quais controladas por hutus, em nome de um sistema territorial uniforme⁴⁷.

No resultado de todas estas medidas, evoluiu-se para uma situação em que «*there was an intensification of ethnic identification and the creation of separate elites, of which two (the ganwa and the tutsi) dominated the political and economic system, and the third (the hutu) was smaller, significant under-represented in positions of power and increasingly resentful of the dominance of the two other groups*»⁴⁸. Isto teve repercussões importantes ao nível do grupo social hutu: «*colonial discrimination against hutus created what had not*

⁴⁵ Do nome do governador belga da altura, Charles Voisin.

⁴⁶ A dinastia real ganwa no Burundi foi encarada como um clã tutsi. «[...] *des princes du sang qui, quasi-seuls, gouvernement. De type physique, ils sont Tutsi*». Texto Colonial Belga, «Le Ruanda-Urundi», p. 21

⁴⁷ No Ruanda em 1959, 43 chefes num total de 45 e 559 sub-chefes num total de 559 eram tutsis. No Burundi, entre 1929 e 1954, a taxa de chefes hutus passa de 10% para 0%, a dos chefes tutsi de 20% para 26%, sendo a maioria dos cargos de chefia atribuídos aos ganwa. Jean-Pierre Chrétien, *op. cit.*, p. 145.

⁴⁸ Jason Abrams, *op. cit.*, p. 146.

existed before, a collective hutu identity, a Hutu cause»⁴⁹. Mais uma vez, o efeito na sociedade ruandesa foi mais profundo, tendo as missões da Igreja Católica, enquanto fonte de educação, contribuído de forma importante para a formação de uma pequena elite hutu que esteve depois no centro da «Revolução Social Hutu» de 1959. As divisões políticas no Burundi continuaram a verificar-se principalmente intra-ganwa (entre os clãs Bezi e Batare)⁵⁰, sendo que no seio dos grupos hutu e tutsi também se encontravam clivagens segundo linhas regionais e linhageiras. A existência de um clã real separado de hutus e tutsis foi fundamental para impedir nesta altura que a divisão entre esses dois grupos sociais evoluísse para uma bipolarização da sociedade, uma vez que não constituía o principal elemento definidor da sociedade burundesa.

Ao nível do pensamento social, a acção colonial parece ter contribuído, não só por meio de medidas discriminatórias com base em pressupostos raciais mas também pela introdução de mitos que ainda hoje povoam o imaginário das duas comunidades, para uma evolução, em termos de conteúdo e de saliência, nas identidades sociais hutu e tutsi. Gerard Prunier fala-nos, a este propósito, em «racialização das consciências».

Esta influência está relacionada também, por um lado, com a categorização biológica que foi feita, associada a características psicológicas e morais (propensão para a chefia dos tutsis, carácter reservado e educado, como referiam diversos textos coloniais, etc) e, por outro lado, com a criação de teorias sobre a origem dos tutsis.

Os relatos dos primeiros exploradores, bem como os estudos biológicos e antropológicos posteriores, concluíram pela divisão da população em três grupos distintos em termos somáticos e sociais: a «raça» nilo-hamita superior dos pastores tutsis, de porte elegante, estatura elevada, pigmentação clara, rosto angular e nariz fino; a «raça» bantu inferior dos camponeses hutus, mais baixos, escuros e robustos; e a «raça» pigmóide Twa, caçadores, oleiros ou criados do rei, constituindo um grupo minoritário que ocupava o último lugar na escala social. A análise científica que foi realizada, em termos de antropologia física, dos três grupos, marcada pela herança do positivismo evolucionista e das teorias raciais da História (Gobineau, etc) contribuiu, assim, para a transformação formal da distribuição funcional da sociedade em categorias étnicas rigidamente delimitadas, determinadas biologicamente e não como algo socialmente construído e historicamente variável.

A avaliação das origens dos tutsis serviu também para consolidar esta ideia de superioridade. A tese de que existia uma relação clara nos reinos interlacustres entre as instituições monárquicas e a chegada de uma «raça» superior, portadora de uma civilização também ela superior (os Galla do sul da Etiópia, antepassados dos tutsis que terão chegado à região dos Grandes Lagos entre 1400-1700 d.c.) foi elaborada por

⁴⁹ John Bowen citado em Chris Lipski, (1999), *op. cit.*,

⁵⁰ O partidos políticos de pendor nacionalista que se fundaram no Burundi alguns anos antes da independência agrupavam indiferentemente hutus e tutsis, sendo as principais divisões determinadas por antigas rivalidades entre linhagens ganwa.

John Hanning Speke e partilhada por diversos exploradores do século XIX (Sir Samuel Beker, Gaetano Casati) e missionários do século XX (Padre Van den Burgt, Padre Gorju e John Roscoe). A existência de um grau de sofisticação considerável ao nível da organização política, social e religiosa conduziu estes exploradores a defenderem que o povo tutsi teria que ser originário de uma região geográfica, cultural e racialmente mais próxima da Europa. Na verdade, as actuais evidências históricas são insuficientes para confirmar se a divisão hutu-tutsi se baseia numa migração e conquista ou se emergiu apenas por diferenciação social em resposta aos desenvolvimentos económicos e políticos internos⁵¹.

Apesar de hoje se pensar que a instituição monárquica se formou localmente entre a população hutu e de alguns autores recentes considerarem até que hutus e tutsis pertencem ao mesmo stock «étnico» (como J. C. Desmerais ou J. P. Harroy, que atribuem as diferenças de estatura à alimentação ou a técnicas respiratórias e outras utilizadas durante a infância), a teoria dominante de que os tutsis provêm de uma área exterior aos Grandes Lagos, veio introduzir o estereótipo de uma «etnia» superior tutsi que conquistou a região e de uma «etnia» hutu predestinada para a submissão, o que terá tido consequências ao nível da auto-estima social, do significado emocional e avaliativo da pertença grupal. Tutsi, hutu e twa foram encarados como grupos internamente homogéneos, tratados de forma diferente pelo poder colonial, com base naquilo que Catherine Newbury apelida de «*corporate vision of ethnic groups*», confundindo e misturando características raciais, culturais e históricas⁵².

Este e outros autores salientam, porém, o facto de esta ideologia não ter sido construída apenas pelos Europeus mas antes emergir de uma combinação entre os interesses da autoridade colonial e da elite tutsi. «*It was a collaborative enterprise, involving European administrators, missionaries, and scholars as well as Rwandan chiefs, poets, and historians at the royal court*»⁵³.

Sendo o veículo privilegiado de distribuição de benefícios proporcionados pelo colonizador, estes líderes locais vão eles próprios utilizar a etnicidade para tirar benefícios da estrutura social e política colonial. É a etnicidade que lhes vai permitir alargar a comunidade que depende deles e onde o seu poder é exercido, tornando-se a sua base social de apoio⁵⁴. A noção de etnia foi uma das permissas ideológicas da transformação das realidades sociais em formas coloniais mais facilmente administráveis, tornando-se depois num meio de afirmar uma existência própria⁵⁵. A figura

⁵¹ Esta é a teoria preconizada por Kashamura, explicada em Pierre Erny, *op. cit.*, pp. 27-29.

⁵² Catherine Newbury, 1998, «Ethnicity and the Politics of History in Rwanda», *Africa Today*, Jan-Março, n. 1, p. 10.

⁵³ Alison Des Forges, 1995, «The Ideology of Genocide», *A Journal of Opinion* 23, no.2, p. 45.

⁵⁴ Como refere Jean-François Bayart, «*la force contemporaine des consciences ethniques provient bien plus de leur réappropriation par les acteurs autochtones dès qu'elles circonscrivent l'allocation des ressources de l'État. [...] Ces rémunérations [...] incitaient ses titulaires à fabriquer de l'éthnicité, arguments historiques et généalogiques à l'appui. Plus en profondeur, des interactions identitaires se sont nouées entre les instances significatives de pouvoir et de répartition des ressources, d'une part, et, de l'autre, les populations auxquelles elles s'appliquaient*», Jean-François Bayart, 1989, *L'État en Afrique: La politique du ventre*, Paris, Librairie Arthème Fayard, pp. 77-78.

⁵⁵ *Idem*, p. 78.

do «agente étnico», onde se inserem também estes líderes locais que constituíam agentes da etnicidade ao serviço do poder colonial, não desaparece com o fim do período colonial, antes adaptando e alargando as suas formas de acção, com consequências desestabilizadoras em várias sociedades africanas.

Assim, por outro lado, a etnicidade é também uma resposta das populações relativamente ao sistema político, económico, administrativo e de poder instituído e, neste sentido, constitui simultaneamente um movimento «bottom-up». Está, portanto, relacionada com a emergência de formas de resposta e de adaptação a uma nova realidade social e política, em que o objectivo é obter benefícios das oportunidades e vantagens da nova situação ou encontrar uma forma de «sobrevivência» quando os processos de reprodução social se viam ameaçados por este novo poder.

Discriminação e violência no período pós-colonial

Nas sociedades africanas, a etnicidade, enquanto processo de estruturação cultural e identitária, é inseparável de um outro processo de estruturação, este político, no campo estatal. A menos que digam respeito a um projecto irredentista ou separatista (fenómeno muito raro na África pós-colonial), as pertenças étnicas fazem parte por definição de um «universo de significações partilhadas», que é o do Estado. Com efeito, nas sociedades não ocidentais, a etnicidade teve uma influência muito mais directa na criação de nações e na distribuição dos recursos nos Estados pós-coloniais.

Com a independência, houve uma primeira fase em que o imperativo de construção nacional levou muitos líderes a rejeitarem ou negligenciarem o carácter multiétnico das suas sociedades, encarando até a etnicidade como um anacronismo que deveria desaparecer com o «progresso». No entanto, cedo os grupos «privilegiados» ficaram expostos ao perigo de perderem o poder entretanto adquirido, enquanto os grupos menos favorecidos se mobilizavam também na luta pelo poder. O assassinato de Louis Rwagasore em 1961, considerado o pai da Nação Burundesa, e a revolução hutu de 1959 no Ruanda, tiveram repercussões fundamentais a este nível. Esta luta estava ligada ao controlo de novas posições e recursos estratégicos do poder, como empregos na máquina estatal, fundos para o desenvolvimento, receitas de impostos, posições políticas, etc. Em vários países, como no Burundi e no Ruanda, as possibilidades de capturar estes recursos variavam entre os grupos étnicos, pelo que as clivagens daí resultantes se desenvolveram em torno de linhas étnicas. As novas e urbanizadas elites locais passaram a competir pelo poder e a organizarem-se politicamente, utilizando, assim, os símbolos e pertenças étnicas como bases de apoio e reorganizando a seu favor os laços intergrupais, naquilo a que vários autores denominam de «dividir para reinar».

Tanto no Ruanda como no Burundi, vamos encontrar no período pós-colonial e em especial até aos anos 90, elites políticas (hutu no primeiro caso e tutsi no segundo) que utilizaram o factor étnico como meio de aceder ao poder, como estratégia legitimadora da governação, como factor de coesão intragrupo, como catalizador de discriminação e violência contra o outro grupo «étnico».

O segmento social dominante que passou a controlar o aparelho de Estado e a utilizar a máquina estatal como instrumento de mobilização de recursos destinados ao desenvolvimento e à sua própria reprodução correspondeu no Burundi, após um período de instabilidade política, à monopolização do poder durante décadas (de 1966 a 1993) por um pequeno grupo, de base étnica tutsi, originário do mesmo clã e da mesma região burundesa, o Bururi. Com efeito, Micombero, Bagaza e Buyoya são os três membros de um grupo consideravelmente discriminado pelos clãs tutsis dominantes da província Muramvya, estes partidários do regime monárquico e portanto hostis à tentativa de tomada violenta do poder por parte desse clã e à consolidação de um poder republicano e militar no país. Isto obrigou Micombero e Bagaza a desenvolverem esforços para o alargamento da sua base de apoio, o que foi feito através de uma tentativa de mobilizar a comunidade tutsi e promover a sua coesão por meio da utilização da clivagem étnica como estratégia ao nível do discurso e da acção política. A ameaça de uma possível insurreição hutu similar à que tinha acontecido no Ruanda anos antes, com todas as consequências que a revolução tinha significado para os tutsis ruandeses, muitos dos quais refugiados no próprio Burundi, foi sistematicamente lembrada. A divisão entre os vários clãs tutsi foi, assim, em grande medida atenuada por meio da confrontação com a etnia hutu, acentuando e enfatizando a diferenciação entre os dois grupos por forma a aumentar a coesão intra-grupal. Os últimos anos da Primeira República e toda a Segunda República foram marcados não só por uma acentuada discriminação étnica, mas por um verdadeiro etno-regionalismo, que se materializou numa marginalização dos indivíduos que não eram originários do sul do país, em termos de acesso aos cargos da administração e, principalmente, do Exército⁵⁶.

No Ruanda, o fenómeno foi similar mas em sentido contrário. O regime de Habyarimana (1973-1994) discriminou fortemente não só toda a comunidade tutsi (originando o seu êxodo para os países vizinhos), mas também especificamente a região sul do país. Também aqui houve a tentativa de minimizar a heterogeneidade dentro de cada grupo étnico, através de um discurso que tende a bipolarizar a sociedade segundo linhas étnicas. É curioso verificar que a Revolução Social Hutu no Ruanda em 1959 constituiu não um levantamento popular em resultado das medidas discriminatórias que vinham a ser tomadas em relação àquele grupo, mas sim a tomada de poder por uma pequena elite hutu recentemente formada, a qual utilizou o facto de pertencer à etnia maioritária em termos demográficos para falar em nome de «todos os hutus» e assim legitimar a revolução.

Neste sentido, a etnicidade é utilizada como mecanismo e instrumento de alinhamento político, acabando as clivagens étnicas por estar associadas a clivagens

⁵⁶ Foi apenas no primeiro regime de Pierre Buyoya (1988-1993) que se assistiu a uma tentativa de alteração da maneira como o Estado se relacionava com os diferentes segmentos da sociedade, através da tentativa de democratização da vida política, o que implicava necessariamente a atenuação da clivagem étnica. Para a prossecução destes objectivos, Buyoya enfrentou a desconfiança e hostilidade das franjas radicais hutu e tutsi, bem como os obstáculos criados por uma estrutura de poder solidamente edificada e consolidada em privilégio da elite tutsi.

políticas. A etnicidade politizada transforma um grupo étnico numa espécie de coligação que utiliza a predação e redistribuição dos ganhos para a sua própria reprodução⁵⁷. O Estado em si mesmo torna-se, após a independência, um espaço de disputa de solidariedades verticais manifestas em termos de clientelismo ou de grupo étnico, sendo a população, na maioria dos casos, mais uma vítima do que um actor consciente⁵⁸. Os actores políticos apoiam-se, portanto, numa clientela de base étnica que lhes permite formar uma rede de consolidação do seu controlo sobre os recursos do Estado.

Isto está relacionado também com o tipo de regime vigente nos dois países. O tipo de regime tem influência na estruturação das relações intergrupais de diversas formas: concedendo ou limitando o espaço para a agregação de necessidades colectivas; facilitando ou obstruindo a canalização destas exigências para os decisores, reagindo ou não às reivindicações legítimas das elites estatais, implementando ou não políticas de inclusão. Os sistemas hegemónicos (utilizando a expressão de Rotchild) e autoritários tendem a combinar baixos níveis de participação da sociedade com a repressão dos dissidentes e opositores, defendendo normalmente a estabilidade política à custa da democracia política⁵⁹. O resultado é a inexistência de incentivos internos à cooperação intergrupar, desencorajando a emergência de interacções estáveis e persistentes ao longo do tempo.

Um regime de natureza autoritária baseia-se na capacidade da elite política dominante em impor as suas preferências à sociedade, actuando na linha de um poder decisório centralizado e fechado e gerindo as situações de conflito étnico e/ou regional através de cinco mecanismos básicos⁶⁰: a sujeição (medidas coercivas para assegurarem a implementação dos interesses dominantes; o isolamento; assimilação cultural; evitamento; e deslocamentos (movimentação forçada da população de dada etnia, por exemplo através da transferência de enclaves, reagrupamento local, emigração assistida ou deportações). Os regimes burundês e ruandês utisaram durante bastante tempo o primeiro e último destes mecanismos para proteger os interesses da elite governante. No Burundi, e em resultado do actual processo de paz, foram finalmente desmantelados os chamados «campos de reagrupamento», para onde eram deslocadas comunidades hutu com o pretexto de assegurar a sua protecção.

O modo de reprodução das elites africanas aprisionadas num quadro de etnicidade politizada constitui por si só um obstáculo à democratização, uma vez que favorece a incapacidade de partilhar realmente o poder com o(s) outro(s) grupo(s). Na perspectiva de um acordo político que atravessasse transversalmente as clivagens

⁵⁷ Randrianja, *op. cit.*, p. 73.

⁵⁸ Esta não é uma perspectiva consensual, existindo autores (p.ex. Muigai) que encaram a dialéctica da solidariedade étnica em termos políticos como uma confluência de interesses das elites e das massas, salientando a avaliação racional que é feita pela população relativamente aos seus interesses e à maneira de os prosseguir através do factor étnico. Glickman, *op. cit.*, pp. 386:388.

⁵⁹ Donald Rothchild, 1997, *Managing Ethnic Conflicts in Africa: Pressures and Incentives for Cooperation*, Washington, Brookings Institution Press, p. 47.

⁶⁰ *Idem*, p. 41.

étnicas, vários activistas étnicos têm tentado fomentar a polarização social (e até mobilizado apoios para acções genocidárias) por temerem a marginalização e a perda de status político nos novos arranjos institucionais. Isto foi evidente em alguns acontecimentos da história do Ruanda e do Burundi. No primeiro, após a assinatura de um acordo de paz em 1993, os militantes extremistas hutus, antecipando a sua exclusão do poder político, planearam deliberadamente o assassinato dos líderes hutus moderados e levaram a cabo uma campanha genocidária contra Tutsis, com as conhecidas consequências. No Burundi, a acção de grupos extremistas tem criado instabilidade à actual governação e prejudicado as negociações de paz em curso.

Isto não significa, porém, que as ligações entre etnicidade e democracia sejam necessariamente negativas; a maior parte das análises conclui pela possibilidade de existência de efeitos negativos ou positivos. Isto leva-nos a considerar que as condições sócio-económicas e políticas – «intervening variables»⁶¹ – são fundamentais para impulsionar a preponderância de um tipo ou outro de efeitos. Estas variáveis dizem respeito ao papel do Estado na sociedade, à natureza da liderança nacional e à história das relações interétnicas naquela sociedade (em especial a presença de um momento crítico de irreversibilidade das tensões étnicas). Ora no Burundi todos estes elementos são desfavoráveis, quer pelo poder quase ilimitado do Estado (cujo controlo é o melhor instrumento de defesa de um grupo étnico e de dominação, repressão ou eliminação do outro grupo), quer pela natureza narcadamente étnica da liderança, quer pela existência de momentos históricos marcantes para a relação interétnica – do qual o exemplo paradigmático são os acontecimentos de 1972.

Para além disso, a luta pelos escassos recursos, a coincidência do poder político e económico, e a existência de pretensões não-conciliáveis entre os grupos, conduz normalmente à exclusão dos perdedores e ao poder absoluto dos que legitimamente acederam ao poder. Sempre que os líderes de um único grupo étnico tomaram o controlo das instituições estatais, excluindo os representantes dos restantes grupos dos centros de poder, os custos em termos de conflitos interétnicos foram invariavelmente elevados, como demonstram os casos da África do Sul no *apartheid*, da Etiópia, ou do Ruanda e Burundi. O grupo que detém o poder político tende a considerar a manutenção deste como essencial à sua sobrevivência (particularmente se existe um passado histórico de violência e exclusão), enquanto o grupo excluído de uma participação efectiva no poder decisório tende a encarar as políticas estatais como lesivas para os seus interesses e ameaçadoras até para a sua segurança, o que pode em última instância contribuir para uma perda da legitimidade do Estado e para a instigação de rebeliões e golpes de Estado – conduzindo a mais e mais repressão. Aquilo que constitui o chamado «dilema da segurança» para as duas elites faz com que estas encarem a tomada de poder e o estabelecimento de um regime autoritário como a

⁶¹ Okwudiba Nnoli, 1994, *Ethnicity and Democracy in Africa: Intervening Variables*, Nigéria Centre for Advanced Social Science, Occasional Monograph, 4, Malthouse Press, pp. 23:32.

única forma eficaz de impor uma hierarquia, de garantir o controlo sobre interesses divergentes e de evitar os custos de negociação com o outro grupo.

No contexto actual burundês, aceder e manter o poder tornou-se na única forma de ter acesso aos escassos recursos económicos (a economia de guerra tornou-se o meio de sobrevivência de uma certa classe política e militar) e, mais do que isto, no único meio de evitar a discriminação e a exclusão. Segundo a perspectiva de alguns altos oficiais tutsis, perder o poder é algo ligado à possibilidade de aniquilação. A restrição do acesso a cargos nas estruturas económicas do Estado, que continua a ser o principal empregador, através de uma prática de exclusão política e portanto também material, constitui um elemento fomentador de tensões nas duas sociedades em análise, tanto mais que os critérios de adesão, quando não são étnicos ou baseados em solidariedades pessoais, assentam nas habilitações educacionais, sendo que o sistema de educação é, também ele, discriminatório.

A luta pelo controlo do poder político e consequente acesso aos recursos estatais é agravada em situações de bipolaridade, como no Burundi e no Ruanda, em que apenas dois grandes grupos competem entre si. Nestas condições, o espaço para flexibilidade de negociação e de formação de alianças é extremamente reduzido, uma vez que cada grupo acredita num plano hegemónico do outro, fácil de implementar dada a natureza bipartida de todas as disputas. Nestas condições, só é possível evitar o conflito se um dos grupos aceitar um posição subordinada em termos políticos em troca de maiores benefícios económicos ou outros⁶². Se isto aconteceu por exemplo na Malásia (existindo uma espécie de acordo tácito entre chineses e malaios), não é certamente o caso do Burundi e do Ruanda, onde as fracas perspectivas económicas e a natureza do poder pós-colonial leva a uma maior identificação entre o poder político e económico.

O problema central está, portanto, em facilitar a transição de uma estratégia de monopolização do poder (numa lógica de «zero-sum» ou «the winner takes it all») para estratégias mistas de partilha de poder e de proporcionalidade⁶³.

Daí que as soluções actualmente preconizadas para a maioria dos conflitos onde a divisão grupal se efectua ao longo de linhas étnicas, acentuem o carácter inclusivo da governação, prevendo a implementação de soluções que permitam a participação dos diversos grupos no processo decisório, tal como acontece nos actuais acordos de paz para o Burundi. É o caso do estabelecimento do princípio da proporcionalidade dos cargos, de uma alocação mais equitativa dos recursos ou da inclusão dos vários grupos em esquemas de partilha de poder. A representação e participação dos diversos grupos e dos seus interesses na governação, seja por via formal (como na África do Sul) ou informal (como os acordos de partilha de poder na Zâmbia, Quénia, Costa do Marfim ou Camarões), permite ultrapassar os receios de exclusão e conduz à

⁶² Bangura, *op. cit.*, p. 12.

⁶³ Rotchild, *op. cit.*, p. 18.

necessidade de canalizar os conflitos intergrupais para vias de cooperação contínua e de negociação constante de interesses e políticas. Isto parece particularmente importante em casos como o Burundi e o Ruanda, onde não existe uma concentração dos grupos em áreas específicas do país (o que leva à irrelevância de possíveis estratégias de descentralização ou autonomia regional) e onde a bipolarização da sociedade acentua o carácter exclusivista dos regimes. A inclusão dos interesses étnicos no processo político torna-se, assim, essencial para a criação de mecanismos de reforço da confiança e para uma maior previsibilidade das regras das relações sociais, as quais são fundamentais para uma gestão eficaz do conflito⁶⁴. Torna-se necessário, porém, referir que estas soluções são, para além de transitórias na sua natureza, apenas um dos elementos a ter em conta na resolução destes conflitos. A partilha do poder político tem de ser acompanhada por outro tipo de medidas e de evoluções.

Uma delas tem claramente a ver com os padrões de distribuição dos recursos públicos. A ligação entre regimes hegemónicos e uma distribuição desigual da riqueza em termos regionais ou étnicos – a favor da elite estatal – contribui para a insatisfação da elite discriminada e também para a coesão do grupo, uma vez que a mobilização dos membros do grupo para a competição fortalece a unidade e o sentido de objectivo comum a atingir, contribuindo assim para o reforço da identidade grupal. A implementação de políticas redistributivas ou de medidas que preconizem uma maior igualdade na distribuição do poder e dos recursos, como tentou Pierre Buyoya a partir de 1988, pode, contudo, ser encarada pelos membros mais radicais desse grupo e pelos mais privilegiados (por exemplo os militares) como uma ameaça à sua segurança pela possibilidade de reversão do *status*. A consciência que a elite governante tem da sua própria fragilidade pode originar reacções – incluindo o uso da força – na tentativa de manutenção do *status quo*. Com efeito, as políticas de proporcionalidade (quotas) e equidade no acesso a empregos, bens e serviços sociais parecem resultar melhor em situações de crescimento da economia e em que a redistribuição é menos susceptível de conduzir a um sentimento de perda por parte dos grupos dominantes⁶⁵, pelo que devem ser acompanhadas de medidas de fundo em termos económicos.

Outro tipo de medidas tem a ver com a política cultural e de educação. Sendo o conflito burundês sustentado por estereótipos, mitos e preconceitos que reforçam sentimentos de medo e ódio entre grupos, a implementação de políticas que visem de uma forma criativa desconstruir esses estereótipos e permitir um melhor conhecimento e compreensão mútuas é de maior importância. Isto pode ser feito através quer do discurso político, quer de acções de sensibilização, quer da utilização do humor como instrumento de reconciliação, quer ainda de políticas educativas mais inclusivas. Estas políticas têm de assentar numa reposição prévia da verdade histórica e reflectir a estrutura social da sociedade burundesa.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 61.

⁶⁵ *Idem*, p. 27.

Identities e violência

A evolução dos tecidos sociais está intimamente ligada aos processos de construção e reconstrução de identidades sociais, as quais constituem uma dimensão importante desse pensamento social. A maior ou menor saliência de determinadas identidades relativamente a outras, em determinados contextos espaciais e temporais, são fenómenos que não constituíram ainda objecto de uma análise totalmente esclarecedora.

Possuindo simultaneamente diversas identidades – que podem competir ou reforçar-se simultaneamente –, o sujeito terá tendência a assumir um comportamento baseado na identidade mais saliente em determinado contexto, adoptando muitas vezes uma atitude não baseada em raciocínios de ordem pessoal mas sim assumindo as componentes de valor e de emotividade associados ao grupo a que pertence, por contraposição a outro(s) grupo(s) e outra(s) identidade(s). Neste sentido, Handelman distingue as identidades de natureza «hierárquica» das de natureza «lateral», tendo estas últimas um significado mais ou menos semelhante, o que permite que os indivíduos sejam categorizados de forma diferente em situações diversas: a sua ocupação ou classe social pode ser o mais importante numa determinada situação, a sua religião noutra, e a sua etnia noutra⁶⁶.

A noção tradicional de que num conflito existe sempre um conflito de interesses objectivos dominante, descarta a existência de elementos subjectivos que desempenham, em muitos conflitos violentos, um papel determinante. O receio que uma parte tem acerca das intenções da outra, as imagens ou representações sociais desenvolvidas relativamente à outra parte e ao conflito em si, são dimensões que podem reforçar o carácter conflitual das relações intergrupais e funcionar como elemento impeditivo de um processo bem sucedido de resolução pacífica do conflito. Em que medida o conflito se deve a falsas percepções das motivações da outra parte e a uma previsão errada dos custos (isto é, de falsas avaliações da tenacidade do sentimento da outra parte) em relação aos valores pretendidos⁶⁷?

A violência pode desempenhar um papel preponderante no modelar de identidades, na construção de laços de solidariedade, de um sentido de autoconfiança entre os grupos em conflito e no estabelecimento das fronteiras entre grupos, como demonstra a existência de um largo número de movimentos sociais que se fortaleceram e adquiriram legitimidade social e influência política exactamente através do recurso à violência.

O modelo explicativo de enfoque racionalista e instrumentalista encara a violência como um instrumento, entre outros, utilizado por actores racionais para prosseguir os seus objectivos. Neste contexto, a violência tem uma lógica política, subordinada aos objectivos e estratégias políticas dos movimentos sociais, na linha clausewitziana da «continuação da política por outros meios». A este propósito, Max Weber preconiza uma

⁶⁶ John Hutchinson & Anthony Smith, *op. cit.*, pp. 20:21

⁶⁷ John W. Burton, 1972, «A resolução dos conflitos», in Philippe Braillard, 1990, *Teorias das Relações Internacionais*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, p. 547.

abordagem mais alargada, ao acrescentar o conceito de racionalidade em termos de valores («rationalité en valeur»). Neste sentido, um comportamento que não for racional-instrumental não é necessariamente emocional ou irracional. Se a racionalidade instrumental de uma determinada actividade social comporta um cálculo estrito de custos-benefícios relativamente a um objectivo preciso (implicando o seu abandono ou ajustamento no caso deste cálculo ser negativo), já o comportamento racional em termos de valores é produto de uma crença consciente – étnica, religiosa, ou outra – que pode implicar sacrifícios pessoais elevados em nome de valores que não são negociáveis⁶⁸ (como por exemplo a segurança colectiva de um grupo étnico). Isto está ligado à natureza das exigências e necessidades de cada grupo étnico: quando estas são moderadas e os grupos partilham percepções pragmáticas das intenções mútuas, o conflito tende a centrar-se na negociação destas questões (como a alocação de recursos e a distribuição de posições políticas e oportunidades sociais); se, pelo contrário, as exigências são em si mesmas subjectivas e não negociáveis – como a segurança do grupo, um bem indivisível –, podem ter efeitos potencialmente destrutivos ao nível da coerência social e da legitimidade estatal⁶⁹.

O modelo «racionalista» negligencia, porém, o facto de os movimentos sociais nem sempre estarem em controlo efectivo da sua violência sendo conseqüentemente incapazes de efectuar cálculos racionais sobre a sua utilização. A partir de um determinado momento, quando penetra a sociedade e a esfera política, a violência adquire um significado simbólico e tende a desenvolver a sua própria lógica, interesses e clientelas, assumindo-se como um factor estruturante das identidades sociais e da dinâmica e evolução dos conflitos⁷⁰.

A relação entre a existência de um conflito violento e a cristalização das identidades está patente na análise de diversos autores, que concluem pela existência de um processo cíclico, no qual por um lado, a violência conduz a uma intensificação tanto das percepções de diferença entre os grupos em contenda como das percepções de um interesse comum no seio de cada grupo, enquanto por outro lado, esse fortalecimento de identidades é propício a um reforço da própria violência. Por outras palavras, quanto mais longo e mais intenso é um conflito, mais fortes e exclusivas se tornam as identidades grupais⁷¹. Isto porque quando a violência aumenta, as questões em jogo tendem a ser redefinidas de um modo mais exclusivo segundo uma relação «nós» contra «eles», aumentando a coesão e o empenhamento do grupo, bem como os apelos dos chefes políticos à lealdade étnica e/ou religiosa. «Surge uma 'dinâmica de ódio', comparável ao 'dilema da segurança' nas relações internacionais, em que o medo, a

⁶⁸ Ashutosh Varshney, 1999, «'Choix Rationnels', conflit ethnique et culture», *Critique Internationale*, n. 5, Outono, p. 52.

⁶⁹ Rotchild, *op. cit.*, p. 45.

⁷⁰ «Once political violence becomes parte of the dynamics of conflict, it ceases to be simply a dependent variable that has to be explained by reference to larger independent processes and events. In such situations, political violence may alter the meaning, direction and indeed, the very basis for the resolution of the conflict itself», Yusuf Bangura, *op. cit.*, p. 19.

⁷¹ Ted Robert Gurr, 1994, «Peoples Against States: Ethnopolitical conflict and the changing world system», *Commentary*, n. 50, Canadian Security Intelligence Service, p. 4.

desconfiança e o ódio se alimentam mutuamente»⁷² A interacção cíclica e recíproca entre a violência e uma cristalização identitária tem contribuído para tornar, no pensamento de cada um, o seu grupo étnico como vítima. «*Each ethnic group is convinced that it has a monopoly on suffering and sees itself as threatened by the other in terms of its physical survival and/or political development*»⁷³ Uma das consequências das ondas sucessivas de violência no Burundi (1966, 1972, 1988, 1993) e no Ruanda (1959, 1973, 1994) foi o facto de as identidades étnicas terem adquirido uma dimensão moral – uma etnia hutu percebida a si própria como uma comunidade martirizada e uma etnia tutsi percebida interiormente como uma minoria ameaçada. A confrontação étnica acaba, assim, por se tornar algo necessário à própria sobrevivência dos grupos («*if you don't strike first, you risk annihilation*»).

Identidades e representações sociais

Entre os mecanismos em que as identidades se apoiam para defesa e reprodução, salientam-se as representações sociais, uma vez que a evolução das relações – de cooperação ou de conflito – inter-grupais é acompanhada simultaneamente por uma evolução nas imagens que cada grupo desenvolve de si próprio e do outro. A representação do «outro» é, como refere Doise, a expressão subjectiva da posição objectiva que os grupos possuem na sociedade. Uma imagem refere-se a um conjunto de crenças ou de hipóteses que um grupo considera como válidas, englobando simultaneamente um conhecimento baseado na experiência e valores ou crenças sobre o comportamento desejável. Quando estas imagens são partilhadas por um grupo e definidas em oposição a outro, tornam-se estereótipos⁷⁴.

Um conflito «étnico» é na sua natureza um conflito sobre identidades e símbolos. A interiorização de mitos e estereótipos relativos aos dois grupos sociais, por um lado, e de sentimentos de medo em resultado das ondas de violência, por outro, constituem aspectos importantes na evolução dos conflitos burundês e ruandês. Não podendo avaliar o grau de tradução desta dimensão em práticas sociais concretas, podemos no entanto fazer uma associação entre essa interiorização e uma cristalização das identidades sociais hutu e tutsi.

Aquilo que os indivíduos pensam que são, enquanto grupo social, determina a forma como encaram o mundo, o que por sua vez vai modelar como e quando têm a percepção de uma ameaça, como formulam os seus objectivos, equacionam os seus condicionalismos, processam informação e escolhem estratégias. Assim, o comportamento em relação ao outro é condicionado pela representação que possuímos dele, a

⁷² Samuel Huntington, 1999, *O Choque das Civilizações e a Mudança na Ordem Mundial*, Lisboa, Gradiva, p. 313.

⁷³ PNUD (2000), *Good Governance and Conflict Management in Burundi*, Report of the Bamako Forum, p. 15.

⁷⁴ «*A stereotyped image is a group belief about another group or state that includes descriptive, affective and normative components. Stereotyped enemy images, generally simple in structure, set the political context in which action takes place and decisions are made*», Janice Stein, 2001, «Image, Identity and the Resolution of Violent Conflict», p. 190, in Chester Crocker, Fen Osler Hampson & Pamela Aall (ed.), 2001, *Turbulent Peace: The Challenges of Managing International Conflict*, Washington, United States Institute of Peace Press.

qual interfere na forma como interpretamos a realidade e nas respostas que encontramos para as diversas situações. A representação constitui-se no «outro», como se tornasse aos nossos olhos a própria realidade. Mais do que isso, «*uma vez constituída uma representação, os indivíduos procurarão criar uma realidade que valide as previsões e explicações decorrentes dessa representação*»⁷⁵. Este é um movimento circular, ou seja, as representações influenciam a forma como apreendemos a realidade e esta vai influenciar as representações que fazemos dela, ou, dito por outras palavras, as clivagens e tensões sociais repercutem-se na constituição de representações sociais e vice-versa.

Estas representações desempenham várias funções sociocognitivas nas interações entre grupos, nomeadamente pelo facto de os conteúdos das representações veicularem uma imagem do outro grupo que serve de justificação da sua posição na interacção grupal (a posição do outro grupo em relação ao meu) e/ou de um comportamento hostil em relação a ele. A utilização dos mesmos mitos e estereótipos pelos dois grupos, para, segundo ângulos diferentes, justificar ideias, objectivos e modos de actuação, conduz a reconstruções da história e a uma demonização recíproca do «outro», a qual é uma construção social cuja raiz está na ameaça potencial de genocídio e que é reforçada pelos acontecimentos violentos que têm marcado a história pós-colonial burundesa «*Violence generate mythmaking, which it self becomes a constitutive element of further violence*». Com efeito, um padrão comum à maioria dos conflitos chamados «étnicos» é a existência de um aspecto da psicologia de grupo, que podemos apelidar de «medo colectivo», ou seja, o facto de o medo se ter tornado o principal catalizador da acção social. Neste sentido, o que é importante relativamente ao passado histórico do relacionamento entre os dois grupos e ao presente não é «o que existe», mas sim «o que se crê existir», ou seja, a percepção que existe ao nível do pensamento social.

Por exemplo, o mito hamítico ou a visão hamítica da história, isto é, a ideia de uma civilização superior que veio de outra região para dominar o povo bantu, foi utilizada para justificar simultaneamente o favorecimento dos tutsis durante o período colonial, a legitimidade da governação tutsi no Burundi pós-colonial e uma ferramenta ideológica para a elite hutu contra esse poder tutsi. É exactamente no Burundi que vamos encontrar pela primeira vez a articulação de uma ideologia anti-tutsi explicitamente baseada num quadro de referência hamítico. Esta ideologia floresceu entre um pequeno grupo de exilados hutus no Ruanda nos anos subsequentes aos massacres de 1972 no Burundi e foi depois utilizada durante o genocídio ruandês de 1994, através da comunicação social, de acções de propaganda e de vários documentos. Neste sentido, o mito hamítico foi perspectivado «ao contrário», isto é, como prova da crueldade e perversidade tutsi, como manifestação da opressão a que a comunidade hutu sempre esteve sujeita. Alguns breves exemplos: As origens geográficas distintas do grupo tutsi passam a funcionar como base para os apelidar

⁷⁵ Moscovici, citado em, Jorge Vala & Maria Benedicta Monteiro, 1993, *Psicologia Social*, p. 356.

de «estrangeiros» ou de «invasores»; aquilo que os europeus consideraram uma maior beleza das mulheres tutsis foi denunciado como um instrumento para enganar e subjugar muitos hutus⁷⁶.

A existência de imagens negativas do «outro» e de crenças colectivas são um sério obstáculo à gestão e resolução de conflitos, uma vez que as imagens do «inimigo» tendem a criar raízes profundas e a serem resistentes à mudança, mesmo quando o adversário pretende dar sinais de uma alteração de intenções. Isto porque contêm uma dimensão emocional que é reforçada pela existência de uma história comum de conflito entre dois grupos. A este propósito, Sherif tinha já demonstrado uma acentuação negativa dos estereótipos mútuos na fase mais aguda do conflito intergrupos. Os indivíduos têm tendência a exagerar as similaridades entre um acontecimento e outros passados. «*Enemy images tend to become self-fulfilling and self-reinforcing*»⁷⁷.

As representações sociais encontram expressão nas narrativas, que, através de uma reinvenção e construção de uma representação do passado, vêm justificar a estabilidade ou a mudança do presente e dessa forma procurar uma legitimidade para a acção, isto é, a indução de um tipo pré-determinado de comportamento para que se opere uma mudança ou se mantenha o sistema instituído. Assim, elas podem ser utilizadas no discurso político como legitimadoras de uma ideologia que defenda uma alteração de estruturas ou de uma que preconize a imutabilidade social. Enfatizando certos traços ou características e transformando a percepção do presente (nomeadamente por meio de uma reinterpretação do passado), a narrativa identitária vem justificar uma certa interpretação da sociedade e as subseqüentes maneiras de agir.

No Burundi, como no Ruanda, as narrativas têm tido um papel essencial de organização social identitária, justificando moralmente o comportamento com bases étnicas, para além de serem facilmente utilizadas pelo discurso político (nomeadamente de grupos extremistas) para através da canalização de emoções poderem contribuir para uma alteração do equilíbrio do poder, para a obtenção de um qualquer dividendo político ou material, ou para a manutenção do *status quo*.

Com efeito, as imagens e representações servem frequentemente os interesses de grupos importantes, líderes ou elites, que tendem a manipular este factor em seu próprio benefício. Tirando partido da polarização social já existente, estes podem com facilidade, particularmente em regimes autoritários – com controlo dos instrumentos de comunicação – reinterpretar histórias e tradições, criar mitos (racionalizações estratégicas), manipular imagens⁷⁸. A imagem do hutu genocidário ou do tutsi arrogante e dominador, por exemplo, são representações sociais presentes não só na ideologia dos movimentos extremistas de uma e outra parte, mas vinculadas de diversas

⁷⁶ René Lemarchand, 1999, *Ethnicity as Myth: The View from the Central Africa*, Occasional Papers, Centre of African Studies, University of Copenhagen.

⁷⁷ Janice Stein, *op. cit.*, p. 196.

⁷⁸ *idem*, p. 194.

formas, mais ou menos dissimuladas, mais ou menos conscientemente, pelos meios de comunicação social ou pelo poder político, em diversos períodos históricos do Burundi e do Ruanda.

Conclusões

Não existem respostas fáceis que nos conduzam a isolar um ou outro factor como causa primordial da violência que se tem verificado nestes dois países dos Grandes Lagos; antes concluimos que os acontecimentos recentes resultam de uma acumulação de acontecimentos do passado, em que cada factor constitui uma peça de construção para o seguinte e verificando-se interrelações e interações entre todos os actores e factores. A dimensão social e histórica (transversais) e os aspectos económicos, políticos, institucionais, psicológicos e regionais desempenham cada um o seu papel na perpetuação do conflito.

A manipulação do factor étnico pelo poder político foi um desses factores, que num determinado momento da história burundesa (desde 1966 a 1988) e ruandesa (até 1990), teve um papel preponderante na rigidificação das identidades étnicas e no exacerbar das potenciais tensões já existentes, contribuindo para a escalada da violência. Isto manifestou-se em diversas acções, desde os discursos políticos, à discriminação real no acesso à educação ou aos cargos públicos.

A violência, enquanto consequência de uma multiplicidade de factores, tornou-se então ela própria num factor autónomo, causa e efeito, uma vez que contribuiu para um reforço da dimensão psicológica do conflito (o medo justifica muitas das acções contra o outro grupo «étnico»). Isto tornou-se particularmente evidente a partir do genocídio no Ruanda, que veio reforçar a lógica de «the winner takes it all» e da relação poder-sobrevivência. Com efeito, a interligação entre os acontecimentos nos dois países é evidente:

Por um lado, são claras as repercussões que os acontecimentos políticos no Ruanda, como a Revolução Hutu de 1959, o genocídio de 1994 ou a tomada de poder pela Frente Patriótica Ruandesa (FPR), têm na sociedade burundesa. Os efeitos da revolução ruandesa para a minoria tutsi serviram para justificar a política de exclusão prosseguida pelos líderes tutsis burundeses nas primeiras décadas após a independência, como reflexo de segurança face à necessidade de assegurarem uma sobrevivência política e até física. Por outro lado, a ideologia da revolução ruandesa, de um regime politicamente legítimo por correspondência à maioria demográfica, permaneceu como modelo político a atingir, mesmo trinta anos depois no seio de vários movimentos e elementos da elite hutu burundesa. Também o apoio do regime ruandês aos movimentos radicais hutus burundeses foi evidente durante as décadas em que o poder nos dois países permaneceu de bases étnicas opostas. O genocídio

de 1994 no Ruanda, que afectou maioritariamente, mas não só, a população tutsi, teve certamente repercussões na elite tutsi burundesa, que passou a considerar a tomada de poder como a única saída possível para evitar o extermínio. O surgimento de regimes de base étnica tutsi ou próximos dos tutsis em toda a região (Burundi, Ruanda, Uganda) foi encarado por vários movimentos radicais hutus como uma tentativa de instaurar um «império hima-tutsi» na região.

Assim, quaisquer tentativas que sejam feitas pelos actuais regimes burundês e ruandês no sentido da paz ou da partilha de poder entre grupos, encontram inevitavelmente como obstáculos uma população cuja percepção foi moldada por décadas de discriminação, violência e reconstruções da história, bem como a resistência de grupos menos moderados que não pretendem perder os seus privilégios no aparelho estatal. A alteração desta mentalidade nas duas sociedades depende, para além do encetamento e sucesso de reformas de fundo ao nível político (transição democrática, reforço das instituições, eliminação da discriminação, redistribuição mais equitativa dos recursos, etc), de todo um trabalho de longo prazo no sentido do restabelecimento da confiança entre os dois grupos.

Bibliografia

- Jason S. ABRAMS, 1995, «Burundi: anatomy of an ethnic conflict», *Survival* 37, n. 1, p. 145.
- Jorge VALA & Maria Benedicta MONTEIRO, 1993, *Psicologia Social*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Jean-Loup AMSELLE & Elikia M'BOKOLO, 1985, *Au couer de l'ethnie.: Ethnie, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte/Poche.
- Anthony BAIRD, 1999, «An Atmosphere of Reconciliation: A Theory of Resolving Ethnic Conflicts Based on the Transcaucasian Conflicts», *The Online Journal of Peace and Conflict Resolution*, issue 2.4, November, p. 13.
- Yusuf BANGURA, 1994, «The Search for Identity: Ethnicity, Religion and Political Violence», *Occasional Paper* n.6, World Summit for Social Development; United Nations Research Institute for Social Development (UNRISD)
- Jean-François BAYART, 1989, *L'État en Afrique: La politique du ventre*, Paris, Librairie Arthème Fayard.
- Michael BILLIG, 1976, *Social Psychology and Intergroup Relations*. European Monographs in Social Psychology 9, Londres, University of Birmingham, Academic Press.

- Philippe BRAILLARD, 1990, *Teorias das Relações Internacionais*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Rupert BROWN, 1988, *Group Processes, Dynamics within and between Groups*, Reino Unido, Basil Blackwell.
- David CARMENT & Patrick JAMES, 1993, «The International Dimensions of Ethnic Conflict: Concepts, Indicators and Theory», *Journal of Peace Research*, vol. 30, pp. 137:150.
- Jean-Pierre CHRÉTIEN, 1993, *Burundi: l'histoire retrouvée, 25 ans de métier d'historien en Afrique*, Collection Hommes et Sociétés, Paris, Éditions Karthala.
- Alison DES FORGES, 1995, «The Ideology of Genocide», *A Journal of Opinion* 23, n. 2.
- Pierre ERNY, 1994, *Rwanda 1994: Clés pour comprendre le calvaire d'un peuple*, Paris, Éditions l'Harmattan.
- Patrícia Magalhães FERREIRA, 1998, *O Conflito na Região dos Grandes Lagos*, Lisboa, ISCSP, Universidade Técnica de Lisboa.
- Harvey GLICKMAN, 1995, *Ethnic Conflict and Democratization in Africa*, Atlanta, EUA, The African Studies Association Press.
- Montserrat GUIBERNAU & John REX, 1997, *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*, Reino Unido, Polity Press.
- André GUICHAOUA, 1995, *Les Crises politiques au Burundi et au Rwanda (1993-1994): Analyses, faits et documents*, Paris, Université des Sciences et Technologies de Lille, Karthala.
- Ted Robert GURR, 1994, «Peoples Against States: Ethnopolitical conflict and the changing world system», *Commentary*, n. 50, Canadian Security Intelligence Service.
- John HUTCHINSON & Anthony SMITH (ed.), 1996, *Ethnicity*, Nova Iorque, Oxford University Press.
- Richard JENKINS, 1997, *Rethinking Ethnicity, Arguments and Explorations*, Londres, SAGE Publications.
- Charlie KIMBER, 1996, «Coming to Terms with Barbarism in Rwanda and Burundi», *International Socialism*, issue 73, Reino Unido.
- David LAKE & Donald ROTHCHILD, 1996, «Containing Fear: The Origins and Management of Ethnic Conflict», *International Security*, v21, n.2, pp. 41:75.
- René LEMARCHAND, 1996, *Burundi: Ethnic Conflict and Genocide*, Cambridge Univ. Press.
- René LEMARCHAND, 1999, *Ethnicity as Myth: The View from the Central Africa*. Occasional Papers, Centre of African Studies, University of Copenhagen.
- Chris LIPSKI, 1999, *Rwanda Paper*. Denison University Discussion Groups, Political Science 222.
- João Filipe MARQUES, 2001, «Racismo, Etnicidade e Nacionalismo», *Que Articulação? Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 61, Dezembro
- MONTEIRO, 1996, «Identidade, Estruturas Cognitivas e Transformações Culturais», in Jorge VALA, *Dinâmicas Multiculturais, novas faces, novos olhares*, Estudos e Investigações 5, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais.

- Catherine NEWBURY, 1998, «Ethnicity and the Politics of History in Rwanda», *Africa Today*, Jan-Março, n. 1.
- Okwudiba NNOLI, 1994, *Ethnicity and Democracy in Africa: Intervening Variables*, Nigéria, Centre for Advanced Social Science, Occasional Monograph n. 4, Malthouse Press.
- PNUD, 2000, *Good Governance and Conflict Management in Burundi*. Report of the Bamako Forum.
- Barry POSEN, 1993, «The Security Dilemma and Ethnic Conflict», *Survival* 35, 1, pp. 27:47.
- Gérard PRUNIER, Março 1995, *Burundi: Descent into Chaos or a Manageable Crisis?*, Reino Unido, Writenet, Country Papers, 37pp.
- Gérard PRUNIER, 1995, *The Rwanda Crisis 1959-1994: History of a Genocide*, Londres, Hurst & Company.
- Solofo RANDRIANJA, 1995, «Nationalisme, Ethnicité et Démocratie», in Stephen ELLIS, *L'Afrique Maintenant*, Paris, Éditions Karthala.
- Terence RANGER & Chard WERNER, 1996, *Post-Colonial Identities in Africa*, EUA, Zed Books Ltd.
- Filip REYNTJENS, 1995, *Burundi: Breaking the Cycle of Violence*, Minority Rights Group International Report.
- Donald ROTHCHILD, 1997, *Managing Ethnic Conflicts in Africa: Pressures and Incentives for Cooperation*, Washington, Brookings Institution Press.
- Tor SELLSTORM & Lennart WOHLGEMUTH, 1996, *The International Response to Conflict and Genocide: Lessons from the Rwanda Experience – Study 1: «Historical Perspective, Some Explanatory Factors»*, Steering Committee of the Joint Evaluation of Emergency Assistance to Rwanda, Journal of Humanitarian Assistance.
- Janice STEIN, 2001, «Image, Identity and the Resolution of Violent Conflict», p. 190, in Chester CROCKER, Fen Osler HAMPSON & Pamela AALL (ed.), 2001, *Turbulent Peace: The Challenges of Managing International Conflict*, Washington, United States Institute of Peace Press.
- Henri TAJFEL, 1978, *Differentiation between Social Groups*. European Monographs in Social Psychology 14, Londres, Academic Press.
- Henri TAJFEL & John TURNER, 1986, «The Social Identity Theory of Intergroup Behavior», in WORCHEL, *Psychology of Intergroup Relations*, Chicago
- Dominique TEMPLE, 1995, *Ethnocide, Économicide, Génocide au Rwanda*, Transdisciplines, n. 13-14, Setembro-Outubro.
- Jean-Claude WILLAME, 1995, «Aux sources de l'hecatombe rwandaise», *Cahiers Africains*, Paris, Institut Africain / CEDAF-Éditions L'Harmattan.