

Colonialismo em Ruanda (África): entre a exploração e a valorização (1918 – 1962)

Danilo Ferreira da Fonseca

Universidade Estadual do Oeste do Paraná
Cascavel – Paraná – Brasil
daniloffonseca@gmail.com

Resumo: O presente trabalho tem o intuito de refletir acerca do colonialismo belga em Ruanda, buscando entender como foram construídas as relações de poder entre a elite local ruandesa e o poder colonial, e como esta relação afetou grande parcela da população de Ruanda. Buscamos partir de um colonialismo visto de baixo, ou seja, a partir do próprio homem colonizado. Para tal, temos como base teórica as reflexões do intelectual martiniquenho Frantz Fanon (2005), além do apoio de textos de Beluce Bellucci (2010). Desta forma, dimensiona-se tanto as particularidades do colonialismo belga em Ruanda como as suas comunicações com outros colonialismos desenvolvidos em África.

Palavras-chave: Ruanda. Colonialismo belga. África.

Introdução

Entre os anos de 1918 e 1962, Ruanda passou por um processo de colonização por parte da Bélgica que deixou profundas marcas na sociedade ruandesa, corroborando significativamente com os caminhos traçados no decorrer do século XX e início do século XXI por seus sujeitos históricos do pequeno país cravado na África Central às margens do lago Vitória. Mais conhecida pelo genocídio de 1994, em que algo entre quinhentos mil e um milhão de tutsis e hutus “moderados” foram mortos por hutus “radicais”, Ruanda possui um déficit historiográfico significativo quando se trata de pesquisas referentes ao seu período colonial, ainda mais por que o estudo de tal temporalidade colonial fica muitas vezes refém ou meramente coadjuvante frente aos “conflitos étnicos” da década de 1990 que culminaram com o genocídio em 1994. Deste modo, o debate historiográfico acerca de Ruanda é extremamente frágil em alguns pontos, principalmente devido a uma tentativa de se buscar os culpados pelo genocídio, ou ainda construir uma argumentação interpretativa em que o genocídio se torna quase que um fim teleológico para a história ruandesa, como

se esse fosse fruto de um processo determinado de um crescente acúmulo contínuo de ódio entre tutsis e hutus.¹

O presente artigo visa problematizar o período colonial ruandês de domínio belga (1918 – 1962) a partir dele próprio, sem possuir uma preocupação ou finalidade com o genocídio de 1994, de modo a conseguir um maior aprofundamento acerca dessa importante temporalidade e as especificidades que o processo colonial de Ruanda possuiu frente ao colonialismo do continente africano, que, mesmo com uma série de elementos em comum, podemos encontrar várias especificidades nas diferentes regiões do continente.²

É importante destacar que não se trata aqui de assumir uma postura metodológica de esquecimento das temporalidades posteriores ao período estudado, já que não flertamos de modo algum com uma postura positivista como a de Fustel de Coulanges, que recomenda o esquecimento de tudo que ocorreu posteriormente. A postura que possuímos aqui é justamente a contrária, pois buscamos nos aproximar da concepção combativa que Walter Benjamin (1986) possuía acerca da História, se aproximando de uma história dos vencidos. Alguns estudos que procuram explicar o colonialismo ruandês construído pela Bélgica acabam muitas vezes possuindo quase que uma postura de empatia com o vencedor (ou seja, com os colonizadores belgas), em que, na ausência de elogios diretos ao colono, acabam supervalorizando o colonizador como o senhor da história ruandesa. Tal postura não ajuda os vencidos, já que nega a história de Ruanda aos próprios ruandeses, que de algum modo fizeram a sua própria história, mesmo que em circunstâncias não desejadas ou escolhidas por eles, deixando o homem colonizado como um homem passivo frente às ações dos colonizadores, como se estes fossem os donos da história. Essa posição de ligeira empatia pelo vencedor (ou pelo menos uma empatia metodológica velada) é visível em alguns trechos de escritores como Philip Gourevitch (2006, p. 56) que afirma categoricamente: “o que quer que a identidade hutu e tutsi tenha significado na situação pré-colonial não importava mais; os belgas haviam feito da ‘etnicidade’ o traço definidor da existência ruandesa”. Apesar de alguns trechos da obra de Gourevitch possuir críticas pertinentes acerca da postura da comunidade internacional frente ao processo histórico ruandês, é risível afirmar que um povo colonizador possuiria a capacidade de passar uma borracha e apagar o passado de um povo colonizado (apesar do colonizador muitas vezes almejar isto), já que o passado de tal povo, por mais residual que possa parecer, se faz profundo nestas sociedades, ainda mais em tempos de resistência.

¹ Para um maior aprofundamento acerca da temática recomendamos: FONSECA, 2016.

² Caso o leitor deseje uma maior leitura acerca do genocídio, recomendamos: FONSECA, 2015, p. 308.

Sendo assim, o presente artigo busca entender melhor como se constitui a colonização em Ruanda a partir de um processo repleto de lutas e tensões e que possuiu ao mesmo tempo uma heterogeneidade e também comunicações com outros colonialismos constituídos no século XX no continente africano e até asiático, principalmente no que tange a construção de uma exploração do trabalho e o modo de se utilizar a terra. Para construir a argumentação elaboramos em um primeiro momento uma reflexão acerca da natureza do colonialismo a partir do intelectual martiniquenho Frantz Fanon (2005), pensando principalmente o modo que as relações coloniais são construídas na sua obra “Os condenados da Terra” de 1962. Após tal argumentação, mergulharemos mais seguros na história do colonialismo ruandês, com o suporte do trabalho de Beluce Belluci (2010), em que este problematiza como o colonialismo se estruturou no continente africano no decorrer do século XX até as independências africanas.

Colonialismo em Frantz Fanon

Em 1962, a lançamento da obra “Os condenados da terra” abalou algumas relações estabelecidas no mundo, pois nela um homem negro, martiniquenho de nascimento, argelino de coração e africano na alma, expressava o quanto o projeto de humanidade que a Europa impunha ao mundo era desumano. Nas palavras de Sartre (*apud* FANON, 2005, p. 8): “as vozes amarelas e negras falavam ainda do nosso humanismo, mas para censurar a nossa desumanidade”. Frantz Fanon realizou uma abstração teórica acerca do colonialismo a partir da sua própria experiência de luta ao lado da Frente de Libertação Nacional (FLN) da Argélia, que buscava a sua independência frente à França. Ao desnudar as relações entre franceses colonizadores e argelinos colonizados, Fanon mostrou a dura realidade do mundo colonizado, extrapolando a sua experiência imediata e local, conseguindo abstrair a essência do colonialismo.

Ao mergulhar na lógica do mundo colonial, Frantz Fanon conseguiu perceber que a chave analítica do colonialismo é a *violência*. Muito de tal percepção provém da sua própria experiência pessoal no Hospital psiquiátrico do exército francês na Argélia, no qual atuou enquanto médico psiquiatra (sua formação) e entrou em contato com argelinos que haviam sido torturados pelo poder colonial francês, o que resultou em sequelas psíquicas, às quais Fanon buscava tratar. A partir de uma das mais baixas e bárbaras formas de violência – a tortura – Fanon percebe que a violência do poder colonial se espalha por diferentes níveis e setores da sociedade colonial, sendo que tal violência tem como função

primordial concretizar uma separação entre dois homens distintos: o Colono europeu e o Colonizado africano e asiático.

Se pensarmos em Ruanda, foi frequente a utilização da violência para realizar uma segregação física e psíquica entre colonizadores e colonizados. Todavia, conforme veremos mais adiante, o colonialismo belga “terceirizou” o seu papel de colonizador para a elite local da sociedade Banyarwanda³, ou seja, os tutsis que exerciam a violência para forçar o trabalho dos hutus e se colocar como superiores aos homens colonizados (NEWBURY, 1997). Para Fanon, o Colono (ou colonizador) e o Colonizado são figuras incongruentes, já que possuem todo um modo de vida com projetos políticos, culturais e econômicos radicalmente distintos e, mais do que isso, o modo de vida do Colono e a própria existência do Colono depende diretamente de uma exploração cruel frente ao homem colonizado.

Conforme os ruandeses tutsis foram assumindo cada vez mais o papel do colonizador e se afastando de seu papel costumeiro na sociedade Banyarwanda, a vida entre tutsis e hutus se tornavam cada vez mais opostas e incongruentes, tanto que em 1959 a situação fica insustentável levando a Revolução Hutu de 1959. Esta sociedade fundada na/pela violência busca sustentar, de maneira contraditória, que existiria no processo de colonização um projeto humanista europeu de modernizar as outras sociedades. Porém isso só ocorreria no discurso dos países europeus, já que na prática o humanismo europeu se transforma em um anti-humanismo etnocêntrico que não tolera as diferenças.

Frente às diferenças da humanidade, o europeu busca se “auto atestar” superior frente às outras sociedades humanas, tendo como base de sustentação, conforme destaca Uzoigwe (2010, p. 23), uma percepção preconceituosa da cultura e da religiosidade dos homens não europeus, colocando-os como bárbaros pagãos que precisariam ser modernizados a partir de uma incorporação dos costumes europeus (desde vestimentas até modos de comportamento) e também da religiosidade cristã. Na mesma medida, o homem europeu também construiu uma percepção de sua suposta própria superioridade atrelado a questões biológicas, em que, a partir de estudos racialistas e racistas, o homem branco foi posto como naturalmente superior aos homens de “outras raças”.⁴

Em Ruanda, os tutsis são aproximados ao máximo do colonizador para tomarem o local de comando junto dos belgas frente ao processo colonizador. Não é por menos que a corte Tutsi se converte ao catolicismo na década de 1930, além de adotar cada vez mais

³ Subgrupo banto ao qual pertencem os povos de Ruanda: Tutsis, Hutus e Tuás.

⁴ É importante destacar que tal percepção já foi desmentida por inúmeros estudos que demonstram não existir diferenças raciais e de capacidade humanas frente às diferenças no fenótipo das várias sociedades. Todavia, por motivos escusos, tais percepções ainda imperam em alguns setores da sociedade contemporânea, dando base à uma série de barbáries.

hábitos e vestimentas europeias (conforme veremos mais adiante). A aproximação entre os tutsis e os europeus foi tamanha que, para os belgas, os tutsis seriam figuras “quase brancas”, dada a sua postura e feições.

Para Fanon, tais percepções são uma forma de violência que sustentam a segregação entre os colonos e o colonizado, além da própria violência física exercida pelo poder colonial. Assim, as diferentes formas de violência constroem dois mundos separados fisicamente, os quais possuem as suas fronteiras delimitadas pelos postos policiais e do exército concretizando uma segregação física espacial em que o colono vive em um bairro para europeus, com luxo, comércio, avenidas largas, saneamento – ou nas palavras de Fanon (2005, p. 55):

Uma cidade sólida, toda de pedra e ferro. É uma cidade iluminada, asfaltada, onde as latas de lixo transbordam sempre de restos desconhecidos, nunca vistos, nem mesmo sonhados. Os pés do colono nunca se mostram, exceto talvez no mar, mas nunca se está bastante próximo deles. Pés protegidos por sapatos fortes, enquanto as ruas da cidade são limpas, lisas, sem buracos, sem pedriscos. A cidade do colono é uma cidade empanturrada, preguiçosa, seu ventre está sempre cheio de coisas boas. A cidade do colono é uma cidade de brancos, de estrangeiros.

Enquanto que o homem colonizado, por sua vez vive em favelas e guetos, sujeitos a toques de recolher, vícios, alta mortalidade e na qual:

Nasce-se em qualquer lugar, de qualquer maneira. Morre-se em qualquer lugar, de qualquer coisa. É um mundo sem intervalos, os homens se apertam uns contra os outros, as cabanas umas contra as outras. A cidade do colonizado é uma cidade faminta, esfomeada de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade agachada, uma cidade de joelhos, uma cidade prostrada. É uma cidade de pretos, de “turcos” (FANON, 2005, p. 55-56).

Esta separação física, trazida pela violência, também sustentaria uma forma de segregação psíquica em que seria introjetado tanto no Colono como no colonizado um sentimento e relação de superioridade e inferioridade, sendo que o colono europeu é posto por ambos como superior e o homem colonizado é entendido como sendo uma figura inferior. O caso mais emblemático de uma segregação construída na sociedade ruandesa colonial estava presente nos documentos de identificação étnica adotados na década de 1930, em que os ruandeses eram oficialmente divididos pelo Estado em tutsis, hutus ou tuás, sendo que tal identificação delimitavam os espaços que tais sujeitos poderiam frequentar e as tarefas que deveriam realizar.

Porém, frente a tal situação, alguns setores da sociedade colonizada buscam uma assimilação frente ao colono, adotando para si os costumes ocidentais e procurando se comportar como europeus. Tais sujeitos, segundo Fanon, são aqueles que estão atrelados à elite local da colônia e formam uma frágil burguesia local colonizada de origem árabe, negra

ou oriental. Essa elite assimilada ao homem europeu, ao requerer mais ganhos para si própria, também vai exigir a partir da década de 1950 uma independência política para o país colonizado. Porém, Fanon ressalta que esta forma de independência proposta por esta elite intelectualmente colonizada não concretizaria uma descolonização efetiva, tendo em vista que seria realizada uma independência política meramente formal, enquanto que no âmbito social e econômico os países africanos continuariam subjugados às suas metrópoles.

Desta forma, para Fanon, uma descolonização efetiva só seria possível a partir de um processo de luta concretizado pelo povo (principalmente os camponeses) que não teriam nada a perder na busca de uma plena expulsão de dentro de seus territórios dos colonos europeus. Para Fanon não existia um meio termo “um deles é demais”, seria necessária uma saída total do Colono. Não foi por menos que a revolta contra a colonização por parte dos ruandeses em 1959 não se deu contra os colonizadores estrangeiros (os belgas), mas sim o colonizador interno: os tutsis.

Colonialismo: entre a exploração e a valorização

As pretensões imperialistas dos países europeus diante do território africano têm como grande marco histórico a Conferência de Berlim, ocorrida em 1884-85, na qual as grandes potências da Europa dividiram entre si a África, traçando uma série de linhas no mapa do continente africano. Porém, seria vulgar supervalorizar a Conferência de Berlim como o momento decisivo para o advento do colonialismo em África. O domínio europeu diante da África e o subsequente colonialismo só podem ser entendidos diante de um processo mais longo que se inicia décadas antes (e em alguns casos séculos) da conferência de Berlim e que só vai se efetivar com uma plena conquista militar do continente em 1902 (UZOIGWE, 2010, p. 41), pois não poderíamos imaginar que um continente inteiro seria dominado a partir de uma conferência a milhares de quilômetros de distância. Precisamos ter em mente que a conquista da África diante da Europa só foi efetiva diante do enfraquecimento e desestruturação política e econômica dos Estado africanos pré-coloniais, principalmente devido a séculos de trocas econômicas desfavoráveis com a Europa e a eclosão de uma série de conflitos internos entre as diferentes sociedades africanas. Podemos dizer que a unidade da Europa no final do século XIX estava no seu auge, enquanto a desunião na África era intensa (UZOIGWE, 2010, p. 44).

De qualquer forma, entre 1885 e 1902 os países europeus lançaram diversas campanhas militares e diplomáticas no território africano com o intuito de efetivar aquilo

que foi negociado em Berlim e, apesar da intensa resistência por parte de alguns povos africanos, as potências europeias conseguem concretizar o pleno domínio do território africano em 1902 (com exceção do território da Etiópia, o qual permanece como um Estado independente, sendo apenas brevemente ocupado pela Itália de Mussolini entre 1936 – 1941).

A partir de 1902, com a consolidação das forças europeias no continente africano e o fim dos conflitos de conquista da África, a Europa estabeleceu, até a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), uma política colonial denominada como *Colonialismo de Exploração*, em que o propósito do movimento colonial era extrair o máximo possível das riquezas materiais e humanas do território africano, sendo que desse valor extraído, uma quantidade diminuta ficava na África, já que quase a totalidade desse valor ia para o continente europeu. Segundo o professor Beluce Bellucci (2010), o Colonialismo de Exploração desenvolvido pela Europa no continente africano era estruturado em três pontos fundamentais: (1) cultivo obrigatório; (2) Trabalho forçado; (3) cobrança de impostos em moeda estrangeira. O poder colonial europeu buscou na grande maioria dos territórios ocupados implantar o cultivo obrigatório, que consistia na obrigatoriedade de se cultivar determinados bens agrícolas com o objetivo de exportá-los para a Europa, o que possibilitava uma gigantesca remessa de poucos produtos para a metrópole, de modo a complementar a sua economia (BELLUCCI, 2010, p. 18). Muitos desses bens agrícolas exportados não eram necessariamente nativos da região e tomavam o lugar das plantações locais, inclusive daquelas destinadas para a alimentação da população local, o que dificultava a vida daqueles africanos que precisavam trabalhar nas lavouras, o que levou muitos a se recusarem a trabalhar diante de tal contexto. Diante de tal situação, o poder colonial também realizou o trabalho forçado no decorrer do colonialismo, com a principal função de obrigar o homem africano a trabalhar por salários muito baixos, ou até sem pagamento, já que muitas vezes os homens africanos preferiam permanecer em suas atividades nas suas sociedades domésticas do que trabalhar em tais circunstâncias (BELLUCCI, 2010, p. 18). Para que esse homem fosse ao trabalho, o Poder Colonial europeu o obrigava a trabalhar e também a pagar impostos na moeda do colonizador, de modo a não dar margem para que os homens pudessem optar por ficar nas suas sociedades domésticas.

Aqui é importante retomar as percepções construídas por Frantz Fanon acerca do colonialismo já que só podemos pensar no trabalho compulsório, o cultivo obrigatório e a cobrança em moeda estrangeira a partir de um sistema que emprega a extrema violência como forma de impor tais obrigatoriedades, tendo em vista que boa parte das punições atreladas ao não cumprimento dos pontos levantados eram punições com um alto grau de

violência. É importante ressaltar também que o poder colonial europeu na África não destruiu as comunidades tradicionais, como fez em outras territorialidades para generalizar a propriedade privada e a força de trabalho assalariado (condições primárias para o desenvolvimento do capitalismo segundo Marx). Segundo Meillassoux (1977), tal postura é decorrente da busca por uma articulação de modos de produção em que o modo de produção capitalista se articula com o modo de produção doméstico com o intuito de explorar ainda mais os trabalhadores africanos, já que a responsabilidade pela alimentação dos trabalhadores, assim como os cuidados com as crianças, idosos e enfermos fica a cargo das sociedades domésticas e não estariam embutidos nos salários dos trabalhadores.

Porém, após o término da Segunda Guerra Mundial em 1945, o colonialismo entra em um segundo momento, em que a Europa passa a investir mais no território africano. O Colonialismo de Valorização, conforme denomina Bellucci (2010, p. 23), busca valorizar de alguma forma o território africano, principalmente no que tange algumas estruturas fornecidas pelo estado, como escolas, hospitais, estradas, etc. Todavia, essa parte do valor da exploração da África que fica na própria África era ainda diminuto e reduzido apenas para uma germinal elite africana que ganhava com o colonialismo. Essa elite é a mesma que Frantz Fanon problematiza como sendo mentalmente colonizada, já que adota uma série de padrões de comportamentos políticos e sociais dos seus próprios colonizadores.

Parte dos investimentos coloniais também foram realizados devido a pressão que os próprios africanos realizaram frente à Metrópole, dado que muitos africanos das colônias europeias se deslocaram até a Europa para lutar contra o Fascismo, incentivados por um discurso de liberdade contra a barbárie do nazismo. Todavia, tais soldados africanos, após lutarem na Europa pela liberdade, voltaram para a sua terra natal na África sem a liberdade pela qual batalharam, o que fez com que alguns setores das populações africanas comessem a lutar pela sua própria liberdade, em busca da descolonização e de uma independência (CROWDER, 2010, p. 110).

A luta pela descolonização ajuda a gerar uma série de nacionalismos em África, em que muitos africanos (principalmente aqueles que viviam em centros urbanos) começam a assumir uma identidade nacional, deixando em segundo plano suas origens tradicionais. Alguns analistas classificam este nacionalismo africano como sendo falso, ou fabricado em bases menos sólidas; todavia, tal observação cai no mesmo equívoco de considerar os Estados africanos como sendo “artificiais”, já que desconsidera a experiência histórica dos sujeitos históricos, além de colocar a formação de Estados nacionais europeus como sendo um modelo paradigmático, quase como se os Estados nacionais europeus fossem uma expressão “natural” de seu próprio povo. O debate acerca do alcance deste nacionalismo

deve ser feito com cautela, já que a difusão dos nacionalismos africanos ocorre principalmente dentre os meios urbanos e por indivíduos que experienciaram mais uma vida moderna, enquanto que para os africanos que continuaram “confinados” em suas sociedades domésticas a identidade nacional se apresentava como algo distante e até incômoda.

De qualquer forma, no decorrer da década de 1960 quase todos os diferentes projetos de independência dos países africanos foram concretizados, e tal momento foi decisivo para a construção dos atuais estados africanos. Assim que adquiriram a independência, os novos países tiveram que realizar escolhas complexas, que envolviam principalmente a manutenção ou não do território traçado pelo colonizador, e a adoção da língua do colonizador como língua oficial. A opção, feita de maneira consciente, foi pela manutenção do território e da língua do colonizador, dado que tais características seriam o fator de união da territorialidade. Todavia, tais escolhas não foram aceitas por todos os setores das sociedades africanas, o que levou à uma série de conflitos, ainda mais se dentre as escolhas a serem realizadas após a independência for acrescida o modelo político e econômico a ser adotado.

Colonialismo Ruandês

O território que hoje é Ruanda foi uma das últimas regiões a entrar em contato com o mundo europeu. Enquanto que diversas regiões e povos africanos já possuíam contatos com povos da Europa, estabelecendo complexas relações políticas e econômicas, a sociedade que vivia em Ruanda (os Banyarwandas) teve o seu primeiro contato com o homem branco apenas no século XIX, ou seja, em um momento em que o imperialismo colonialista europeu estabelecia-se cada vez mais pelo mundo (MAMDANI, 2002, p. 78).

Após a Conferência de Berlim, Ruanda ficou destinada a ser uma colônia alemã; porém, a Alemanha pouco fez na região, dado o seu difícil acesso e a necessidade de investir em regiões mais “lucrativas”. Com a derrota da Alemanha na Primeira Guerra Mundial (1914-1918), Ruanda foi transferida para a posse da Bélgica que, por sua vez, foi mais ativa na região. O modo como se constituiu o colonialismo belga em Ruanda, as relações entre o poder colonial e a monarquia ruandesa, somados ao modo como a população encarou tal processo marcou profundamente a formação do país.

É de fundamental importância neste processo a racialização da sociedade ruandesa, já que a sua população começa a ser entendida e a assumir aos poucos uma prática social parcialmente pautada em questões hereditárias e fenotípicas, pois, supostamente, tais

pontos estariam diretamente vinculados às posições sociais da sociedade Banyarwanda (FONSECA, 2015, p. 85). Uma percepção racialista e racista do mundo foi sustentada por estudos antropométricos e eugênicos do final do século XIX e início do XX a partir de médicos e antropólogos europeus que saíram pelo mundo medindo crânios e outras partes corporais com o propósito de autoproclamar cientificamente (ou pelo menos dentro da concepção científica do período) o europeu superior em termos biológicos frente aos homens de outras regiões, com o intuito de legitimar o imperialismo e o colonialismo.

Além da difusão de uma sociedade racializada que divide a sociedade ruandesa, o colonialismo também corrobora com a inserção da religiosidade católica dentro de Ruanda; tanto que esta territorialidade se torna o segundo país com a maior proporção de católicos em sua população (RICART, 1998, p. 25). Essa inserção do catolicismo também se constitui de modo a gerar uma percepção de superioridade religiosa e cultural por parte do europeu, aproximando também as elites ruandesas do período colonial do modo de vida e da religiosidade ocidental. É curioso notar como em Ruanda ocorreu um colonialismo com uma dominação e imposição de valores a partir de destas duas vias: a via racializada da sociedade e também por uma via católica. No caso ruandês, tanto a dominação religiosa, como a biológica se fez amplamente presente e foram determinantes na consolidação de identidades e práticas sociais da população ruandesa, sendo que estas duas formas de dominação estavam intimamente atreladas e traziam, inclusive, sustentação entre si, proclamando uma superioridade do tutsi frente ao hutu.

A construção de uma dominação católica em Ruanda é expressa nas diversas missões construídas por alemães e, principalmente, belgas. Mais importante ainda é a inserção que tais missões conseguem no seio da sociedade ruandesa, ainda mais dado que tais missões possuíam hospitais e escolas nas quais ocorriam a catequização e conversão ao catolicismo da população local (RICART, 1998, p. 71). O ensino religioso e a catequização tinham também a função de reforçar uma suposta superioridade por parte do europeu e também aproximar essa superioridade com os tutsi; assim, os padres e bispos em Ruanda divulgavam que a população tutsi era superior e mais benquista por Deus. Tal discurso agrada a monarquia ruandesa que se aproxima cada vez mais de um catolicismo (MAMDANI, 2002, p. 80). A construção de tal assertiva baseava-se na metáfora construída entre a população ruandesa e o mito Hamítico da bíblia, a partir de um paralelo entre tutsis e hutus e os irmãos Caim e Abel. Tal entendimento colocava os hutus como descendentes de Caim e os tutsis descendentes de Abel. Esse paralelo encontra sua base no fato de que a grande maioria dos tutsis eram pecuaristas como Abel e a grande maioria dos hutus eram agricultores como Caim e, dado o domínio tutsi na sociedade Banyarwanda, este foi considerado como uma

espécie de benção divina, pois Abel era preferido por Deus, enquanto que Caim era preterido, o que, no mito Hamítico, faz com que Caim assassinasse Abel⁵ (GOUREVITCH, 2006, p. 56). Com base na visão do mito Hamítico, as missões católicas divulgavam esta percepção para os ruandeses, proclamando a superioridade e a legitimidade da dominação dos tutsis.

Porém, esta percepção de superioridade dos tutsis também se dava a partir de questões biológicas, de modo também a sustentar o próprio colonialismo belga em Ruanda. O colonialismo belga divulgou em larga escala a percepção de que tutsis e hutus pertenciam a raças distintas e que os tutsis seriam superiores aos hutus, o que atraiu parte da monarquia ruandesa tutsi apesar das resistências do *Mwami* Yuri IV⁶. Podemos refletir acerca dessa percepção a partir do seguinte trecho de um documento oficial de 1925 produzido pela colonização belga:

Os tutsis são outra gente. Fisicamente, eles não têm uma semelhança com os hutus, exceto, evidentemente, alguns 'declassés' (desclassificados) cujo sangue não é mais puro. Mas, os tutsis de boa raça possuem, além da cor, nada de um negro. As características físicas recordam numa maneira inquietante o perfil da múmia de Ramsés II. Os tutsis foram destinados a governar [...]. De onde estes conquistadores vieram? Eles não são Banto, isso é muito certo. Mas a sua linguagem é a do país, claramente banto, sem qualquer vestígio de infiltração em relação à sua origem⁷ (MAMDANI, 2002, p. 302).

É possível perceber no trecho acima que o colonialismo belga observou uma suposta diferenciação fenotípica entre tutsis e hutus, em que os tutsis são colocados como “outra gente” que não possuem semelhanças com os hutus. Por outro lado, a fonte também indica que existe uma miscigenação entre os “grupos étnicos” ruandeses, dada a existência de ruandeses “*declassés*”, “cujo sangue não era mais puro”. A visão de uma pureza de sangue carrega uma típica noção racista da sociedade, em que os sujeitos herdam hereditariamente as características de seu grupo racial, e, em caso de miscigenação, este sangue ficaria supostamente contaminado.

Porém, um dos trechos mais intrigantes da fonte é que o “tutsi de boa raça”, ou seja, o tutsi que não possui miscigenação em sua família, é posto pelos colonizadores quase como se fosse um branco, pois, se não fosse a cor negra de sua pele, este poderia se classificar como um branco, o que é ainda reforçado pelo suposto fato de suas feições terem certa

⁵ Essa comparação é inclusive reforçada após o genocídio, já que, assim como Caim mata Abel, alguns grupos de hutus mais radicais buscavam assassinar tutsis.

⁶ *Mwami* é o título monárquico do líder político na sociedade Banyarwanda. Pode ser traduzido como “rei”.

⁷ Doc.: Administration Coloniale, 1925, Report Administration.

aproximação com a da múmia de Ramsés II.⁸ Essa aproximação dos tutsis com o branco europeu tinha como propósito, dentro de uma sociedade colonialista, de legitimar a dominação colonial e a dominação tutsi, além de estruturar as relações entre a monarquia tutsi e o poder colonial. Isso fica ainda mais claro quando a racialidade dos tutsis é refletida em questões políticas, já que a partir de sua suposta superioridade os tutsis seriam “conquistadores” que “foram destinados a governar”, ou seja, o tutsi se aproxima da percepção do “fardo do homem branco”.

É importante destacar que dentro de uma visão de mundo racializada da primeira metade do século XX, as raças não se limitavam apenas às diferenças físicas entre diferentes grupos humanos, mas também carregavam em si uma distinção de habilidades e capacidades que refletiam no intelecto dos indivíduos, assim como na sua própria ação social e política, o que levaria também as pessoas a ocuparem diferentes locais na sociedade dada suas capacidades raciais. Dentro dessa percepção racialista, tutsis e hutus não seriam distintos apenas por questões de aparência, mas também a partir de suas capacidades raciais. Tais questões são perceptíveis na obra *Monografia agrícola de Ruanda-Urundi*, do belga E. Everaerts (1947, p. 36-38), na qual o autor classifica os tutsis como sendo naturalmente “[...] inteligentes, ambiciosos, diplomatas [...]”, enquanto que os hutus seriam “[...] tímidos, obedientes, brutos”. Uma divisão racialista entre tutsis e hutus, implicando também em suas capacidades, corroborou significativamente com o poder da monarquia tutsi, já que estes eram compreendidos como naturalmente diplomáticos e mais inteligentes, levando-os ao governo e a sua articulação com o colonialismo belga. Já os hutus, dada a sua rusticidade e brutalidade, lhes cabia apenas o trabalho braçal e a brutal exploração do sistema colonial.

Podemos pensar que por trás de tais percepções está a consolidação de um mundo cindido, como aquele compreendido por Fanon. Porém na impossibilidade (ou inconveniência) de consolidar um domínio mais direto por parte dos europeus na longínqua Ruanda, os belgas proclamaram como líderes locais o grupo que supostamente seria “mais branco”. Tal postura inseriu na sociedade Banyarwanda uma cisão ainda maior entre tutsis e hutus, separando seus espaços de convivência, suas religiões, os modos de vida, o que gestou um grande distanciamento entre os governantes e os governos, e quanto mais os tutsis se aproximavam dos belgas, mais eles eram entendidos como estrangeiros que invadiram a região de Ruanda para explorar os hutus.

⁸ Neste momento, Ramsés II era entendido como um branco, assim como a civilização egípcia, que dada a sua magnitude era erroneamente mais associada aos europeus e não aos africanos.

Essa diferenciação e cisão entre tutsis e hutus, com a elite tutsi se tornando próxima do poder colonial fica mais nítida a partir da década de 1930, quando o novo *Mwami* Mutara III⁹ realiza uma série de mudanças políticas, econômicas e sociais. O próprio *Mwami* muda consideravelmente a sua figura, pois se converte ao catolicismo e muda diversos comportamentos, abandonando as suas antigas vestimentas oficiais tradicionais para adotar um traje militar de gala com adereços tradicionais (FONSECA, 2015, p. 111), conforme podemos ver nas imagens abaixo:



Figura 1 - Tradicional vestimenta do Mwami Yuhi V Musinga, que governou entre 1896 e 1930, e sua corte mais próxima.
Fonte: Site oficial da família real ruandesa (<http://king-kigeli.org/monarchical-tradition-part-ii>).
Acesso em: 01/04/2016.

⁹ Mutara III assume após uma morte suspeita de seu pai Yuri IV, o qual supõe-se ter sido envenenado.

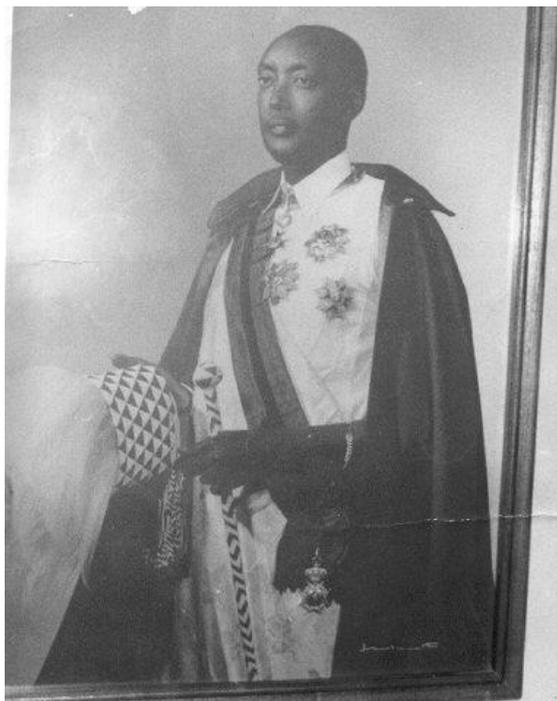


Figura 2 - Foto do Mwami Mutara III, que governou entre 1931 e 1959.

Fonte: site da família Real ruandesa (<http://king-kigeli.org/monarchical-tradition-part-ii>). Acesso em: 01/04/2016.

Na mesma medida, o *Mwami* abandona a sua antiga choupana para construir e se mudar para um novo palacete, conforme podemos observar na imagem abaixo:

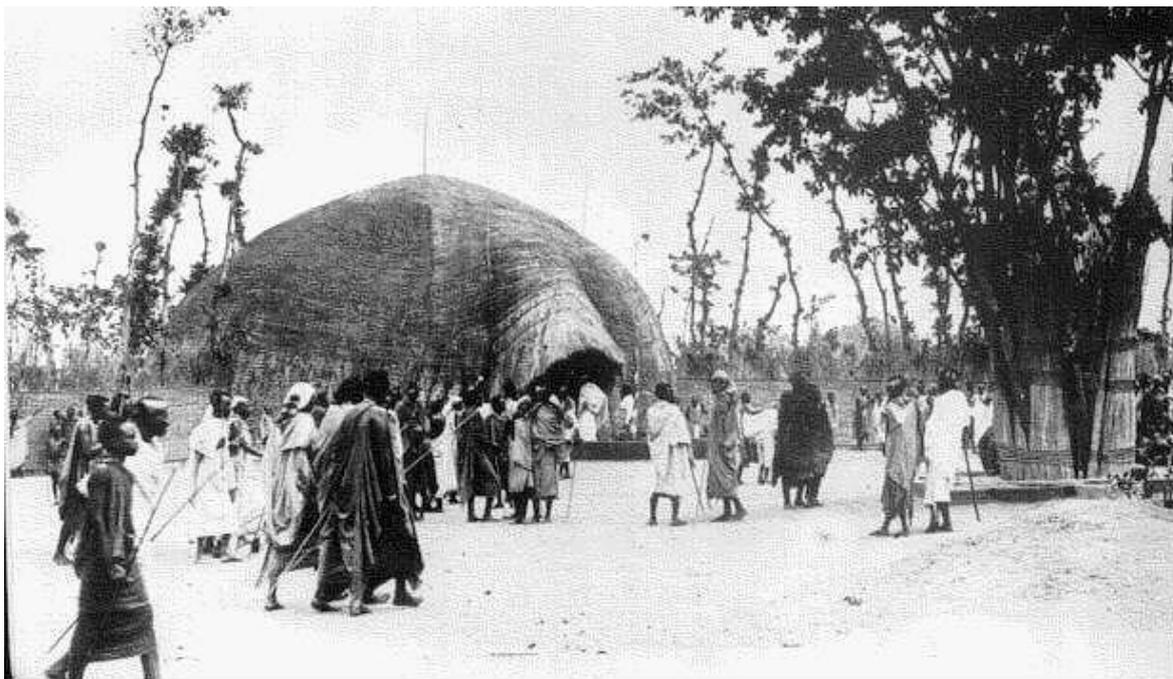


Figura 3 - Tradicional casa do Mwami (1928)

Fonte: site da família Real ruandesa (<http://king-kigeli.org/monarchical-tradition-part-ii>). Acesso em: 01/04/2016.



Figura 4 - Nova casa do Mwami em Nyanza (1935).

Fonte: EVERAERTS, 1947.

Estas mudanças por parte do *Mwami* demonstram o quanto este estava se afastando de valores tradicionais dos *Banyarwandas* para assumir questões e posturas ocidentais, tornando-se quase que a ponta de lança da “modernização” (ou destradicionalização) de sua sociedade, ficando mais próximo dos colonos do que dos colonizados. Essa cisão entre o poder local com a própria população faz com que aos poucos cada vez mais os tutsis passem a ser entendidos como estrangeiros usurpadores do país, ou seja, começam a ser vistos quase como os próprios colonizadores, dada a sua proximidade com o poder colonial belga.

É também a partir da década de 1930 que Ruanda passa a ter uma nova direção econômica, focando-se na produção em larga escala de bens agrícolas, principalmente o café, para a metrópole belga. Em meados da década de 1930, a produção de café em Ruanda passa por um amplo crescimento, indo de 450 toneladas para a impressionante marca de 10.000 toneladas de café por ano em 1943, ou seja, a produção cresce mais de vinte vezes em um período de sete anos (EVERAERTS, 1947, p. 82). Esta grande produção agrícola só é possível a partir de um sistema colonial de exploração, em que, conforme vimos anteriormente, a mão de obra e a terra ficam quase que exclusivamente destinados à produção de bens para a metrópole. Porém, isso só é possível a partir de uma mudança significativa do modo que a terra e o trabalho eram compreendidos e essa mudança não pode ser apenas vista como uma imposição colonial, conforme já afirmamos anteriormente, mas também a partir da própria experiência histórica dos ruandeses. A imposição de um trabalho obrigatório e a reserva das melhores terras para a produção de bens para exportação só foi possível a partir de uma ressignificação de práticas tradicionais dos Banyarwandas, principalmente no que tange a relação entre *ubukondes* e *igikingis*¹⁰ e a prática da *ubureetwa*¹¹ (FONSECA, 2015, p. 116).

O laço entre o poder monárquico ruandês e o colonialismo belga fez com que os aristocratas de Ruanda começassem a cada vez mais a aumentar o número de *igikingis* (terras destinadas aos tutsis) com o intuito de plantarem mais café, mas também de manter o seu precioso gado¹². Por outro lado, o aumento dos *igikingis* levou à uma queda dos *ubukondes* (terras destinadas ao restante da população) na qual era plantada boa parte dos alimentos, conforme destaca Takeushi e Marara (2009, p. 8), o que quebrou o ténue e secular equilíbrio na relação entre essas duas formas de se utilizar a terra. O aumento progressivo das terras exclusivas aos aristocratas tutsis próximos do *Mwami*, fez também com que estes precisassem de mais mão de obra hutu, o que resultou em um grande aumento da prática da *ubureetwa*, ou seja, do trabalho agrícola que os hutus faziam nas terras de seu senhor, deixando de lado outras relações tradicionais, como o *ubuhake*.

¹⁰ Os *Igikingis* eram terras destinadas apenas ao *Mwami* e outros importantes aristocratas, já os *Ubukondes* eram terras destinadas aos não monarcas da sociedade Banyarwanda. A relação entre estas duas formas de acesso à terra se davam de maneira equilibrada para se manter a legitimidade da própria aristocracia, assim, em tempos de fartura o *Mwami* poderia proclamar mais *Igikingis* (destinados principalmente à pastagem do gado dos tutsis) e em tempos de baixa produtividade no campo o *Mwami* revertia *Igikingis* para *Ubukondes*, fornecendo mais terra para a população produzir alimentos.

¹¹A *ubureetwa* consistia em uma tradicional relação social da sociedade Banyarwanda, que consistia num trabalho forçado na terra do dono da colina, como forma de pagar pelo uso de parte da terra.

¹² O gado na sociedade Banyarwanda não era produzido para o alimento, mas sim para manter um sinal de prestígio por parte dos monarcas (quanto mais gado maior a posição social), os quais bebiam o leite e o sangue do gado.

A questão do trabalho na Ruanda Colonial é de enorme importância, tendo em vista que os belgas, atrelados com as elites locais ruandesas precisavam, para sustentar os seus projetos de exportação de café de uma larga utilização do trabalho, o que leva ao trabalho compulsório e obrigatório (BELLUCCI, 2010, p. 18) e, mais do que isso, uma mudança paradigmática acerca do que era o trabalho e qual o seu lugar e função na sociedade, já que um trabalho voltado para uma crescente obtenção de produtos excedentes para a comercialização era algo novo para tais sociedades. Todavia, neste momento destaca-se o que Bellucci (2010) chama de um *colonialismo de exploração*, em que boa parte da riqueza de Ruanda é exportada, ficando apenas uma quantidade diminuta no país, o qual era utilizado principalmente para o projeto de modernização das elites ruandesas, aproximando-as cada vez mais do modo de vida europeu.

A partir da década de 1950, o colonialismo belga em Ruanda muda radicalmente, entrando em uma fase que apontamos anteriormente como um *colonialismo de valorização*. Essa valorização da Colônia viria em um primeiro momento a partir de uma reivindicação da própria elite local que gostaria de ampliar os seus ganhos, afirmando que a “tutela belga já havia sido suficiente”, conforme é apontado no documento *Dixième Session du Conseil Supérieur du Pays du 16 au 22 Février 1957*, produzido pelo Conselho Superior de Ruanda, composto basicamente por representantes da aristocracia ruandesa.

Porém, por outro lado, a população campestre e das germinais cidades ruandesas também passam a reivindicar mais direitos e ganhos frente ao sistema colonial. Ao contrário de outras territorialidades em que os protestos passam a ser cada vez mais direcionados contra o poder colonial e os colonos, em Ruanda a crítica focava-se cada vez mais na Elite local atrelada ao *Mwami*, e não é por menos, já que esta fazia boa parte do trabalho que seriam dos colonos. Os protestos e as manifestações em busca de maiores direitos e ganhos sociais são expressos com mais clareza no Manifesto Hutu de 1957 e a sua própria materialização com a Revolução Hutu de 1959, em que a população ruandesa sai às ruas para pôr fim à monarquia do *Mwami* e o sistema colonial que o sustentava, utilizando para isso da violência, invadindo residências e propriedades da elite, se apropriando de suas posses e gado, além de agredir e até assassinar aqueles que comandavam o país (KAPUSCINSKI, 2006, p.189). Porém, neste momento, o poder colonial belga busca apoiar as manifestações populares que possuíam uma maioria hutu, dando apoio inclusive ao próprio processo de independência de Ruanda.

Esse apoio belga à independência de Ruanda pode ser visto, a partir da perspectiva de Frantz Fanon, como uma tentativa por parte dos colonizadores de conduzir ou influenciar o processo de libertação de modo a garantir que mesmo com uma independência

política da Colônia, Ruanda continuasse dependente do poder belga, principalmente no que tange o desenvolvimento econômico. Essa independência conquistada apenas no âmbito político caracteriza aquilo que Fanon denominou como uma falsa descolonização, já que em boa medida o país continuaria subjugado à antiga metrópole. Em certa medida, a posição posta por Fanon foi enfrentada pelos ruandeses, já que mesmo com a independência, Ruanda permaneceu como um exportador de produtos primários (principalmente o café) para a Bélgica, ocupando assim um lugar muito similar o qual ocupava em seus tempos de Colônia.

Considerações finais

Pudemos ver no decorrer do presente trabalho que a colonização belga construída em Ruanda possuiu uma série de características que foram comuns à uma série de processos coloniais desenvolvidos tanto no continente africano e asiático no decorrer da primeira metade do século XX. Precisamos destacar principalmente o lugar da violência em tal sociedade colonial, que, conforme apontado por Frantz Fanon, possibilita a mediação entre o homem colonizado e o colonizador ao construir uma sociedade baseada em uma plena segregação do homem nativo.

É a partir da violência que os sustentáculos do colonialismo (destacado por Beluce Bellucci), como o cultivo obrigatório e trabalho compulsório, são introjetados na sociedade colonial, construindo um colonialismo de exploração que retira o máximo de valor possível da região colonizada. Mas, com o desenvolvimento de uma elite local nativa e as suas reivindicações por mais espaço, o colonialismo se transforma para um colonialismo de valorização, em que parte do valor retirado permanece na própria colônia como forma de investimento (principalmente para as próprias elites).

Por outro lado, só pudemos entender o colonialismo em Ruanda a partir das suas especificidades, pois, por mais que possamos encontrar uma unidade no sistema colonial, foi nas particularidades e nas vivências locais de múltiplas regiões diversas do continente africano e asiático que o colonialismo se consolidou. No caso do colonialismo belga em Ruanda precisamos destacar a supervalorização das elites locais tutsis como se estas fossem mais próximas do homem branco europeu (o que foi realizado tanto por um viés religiosos como biológico), tornando o tutsi ruandês um agente estrangeiro em sua própria terra.¹³

¹³ É curioso notar inclusive que o discurso do tutsi enquanto um estrangeiro ganha muita força em Ruanda no momento da conquista da independência, o que foi também rememorado em momentos de tensão e violência na história recente de Ruanda, como foi o caso do próprio genocídio de Ruanda em 1994.

Também é importante notar que a introdução e implantação de práticas colonialistas, como o cultivo obrigatório e o trabalho compulsório, foram construídas a partir da utilização e alteração de práticas costumeiras dos Banyarwandas. No caso do cultivo obrigatório, tivemos como base de sua implantação a relação entre *ubukondes* e *igikingis*, em que cada vez mais as terras ruandesas eram destinadas aos cultivos dos nobres tutsis (*igikingis*), em detrimento às terras comunais (*ubukondes*), de modo que a nobreza tutsi favorecia a produção do café para a exportação frente a produção de alimentos para a população. Porém, o cultivo obrigatório só é possível a partir da prática da *ubureetwa*, já que este foi a base que possibilitou o trabalho compulsório, tendo em vista que se tratava de uma prática costumeira dos Banyarwandas que regulava o trabalho nas terras de nobres locais.

COLONIALISM IN RWANDA (AFRICA): BETWEEN EXPLOITATION AND VALORIZATION (1918 - 1962)

Abstract: This paper aims to reflect on the Belgian colonialism in Rwanda, seeking to understand how they were built the power relations between the local elite and the Rwandan colonial power, and how this relationship has affected large portion of the Rwandan population. Seek as far as possible always from a low seen colonialism, that is, from the colonial man himself. To this end, we have the theoretical basis on the intellectual reflection of Frantz Fanon, and the support of Belucé Bellucci texts. Thus, it scales both the particularities of Belgian colonialism in Rwanda, as well as your communications with other developed colonialism in Africa.

Keywords: Rwanda. Colonialism. Africa.

Referências

- BELLUCI, Beluce. *O Estado na África*. Revista tempo do mundo, v. 1, n 1 (dez.2010), Brasília: IPEA, 2010.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas, v I, II, III*. São Paulo, brasiliense, 1986.
- CROWDER, Michael. Capítulo 4 - A África sob domínio britânico e belga. In: MAZRUI, Ali A. (Org.). *História Geral da África VIII - África desde 1935*. Brasília: UNESCO, 2010.
- EVERAERTS, E. *Monographie Agricole du Ruanda-Urundi*, Bruxelas, Direction de l'Agriculture et de l'évage, 1947.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora. Ed. UFJF, 2005.
- FONSECA, Danilo F. A mídia ruandesa no genocídio de 1994: a relação entre tutsis, Inkotanyis e a Frente Patriótica Ruandesa. *Em Tempo de Histórias*, v. 22, p. 56-77, 2013.
- _____. *África entre classes e etnias: África do Sul (1948-1994) e Ruanda (1959-1994)*. Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas, 2015.

_____. Etnicidade de hutus e tutsis no Manifesto Hutu de 1957. *Cadernos de História*, v. 17, p. 221-250, 2016.

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

KAPUSCINSKI, Ryszard. *Ébano: Minha vida na África*. São Paulo, Companhia das letras, 2006.

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

NEWBURY, Catharine. *Ethnicity and the politics of history in Rwanda*. *África Today*, n 44, v. 2, 1997.

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

RWANDAPEDIA (Ruanda), *Manifesto Hutu*, 1957.

TAKEUSHI, S. MARARA, J. *Conflict and Land tenure in Rwanda*. Tokya, Jica Research, 2009.

UZOIGWE, Godfrey, Partilha europeia e a conquista da África: apanhado geral, in: BOAHEN, A. Adu (coord.) *História Geral da África – Volume VII*, Brasília: UNESCO, 2010, PP. 21-50.

SOBRE O AUTOR

Danilo Ferreira da Fonseca é doutor em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP); docente da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste).

Recebido em 31/05/2016

Aceito em 17/11/2016