Secretariado para la Justicia Social

Nº 83-84, 2004/2-3

PROMOTIO IUSTITIAE

Reflexión

El binomio Fe y Justicia en el decreto 4 de la Congregación General 32

José Virtuoso SJ

EXCHANGES ÉCHANGES INTERCAMBIOS SCAMBI

Recordando Ruanda

Mark Raper SJ

Emmanuel Uwamungu SJ

William O'Neill SJ

Théoneste Nkeramihigo SJ

Octave Ugirashebuja SJ

Michel S.Kamanzi SJ

Aloys Mahwa SJ

Yves Djofang SJ

Christian Uwe SJ

Jean Gasenge SJ

Debate

Binomio Fe-Justicia

Participantes

Stefano Bittasi SJ

Anthony Carroll SJ

David Eley SJ

George Keerankeri SJ

João Batista Libânio SJ

Alain Thomasset SJ

Pedro Trigo SJ

Editor:	Fernando Franco S.J.
Editora Asociada:	Suguna Ramanathan
Coordinadora de Redacción:	Liliana Carvajal
Gráfico:	Daniele Frigeri S.J.

El Secretariado para la Justicia Social de la Curia General de La Compañía de Jesús publica *Promotio Iustitiae* en castellano, francés, inglés e italiano, utilizando papel sin cloro (TCF).
Quien desee recibir *PJ*, puede enviar su dirección postal al Editor (indicando el idioma deseado).
PJ se publica también electrónicamente en el World Wide Web en la dirección: **www.sjweb.info/sjs**.
Si le llama la atención alguna idea de este ejemplar, recibiremos con gusto su breve comentario al respecto. Si desea enviar una carta a *PJ* para su inclusión en un próximo número, utilice, por favor, la dirección, el fax o el correo electrónico indicados en la portada.

Se anima a reproducir los artículos de *PJ*. Rogamos que se cite como fuente *Promotio Iustitiae,* y que se indique también la dirección. Por favor envíe una copia al Editor. ¡Gracias!

EDITORIAL 5

Fernando Franco SJ

REFLEXIÓN 6

El binomio fe y justicia en el decreto 4 de la Congregación General XXXII
José Virtuoso SJ

RECORDANDO RUANDA 11

ANÁLISIS 11

Recordar a Ruanda: 1994-2004
Mark Raper SJ
El genocidio como crimen político
Emmanuel Uwamungu SJ

Recordar el mal: Reflexiones sobre el Genocidio en Ruanda
William R. O'Neill SJ

REFLEXIÓN 18

El genocidio como desafío ético
Théoneste Nkeramihigo SJ

Diez años después el genocidio ¿puede ser señal de un nuevo arranque?
Octave Ugirashebuja SJ

RECONCILIACIÓN 22

¿Reconciliación?
Michel S. Kamanzi SJ

Ruanda: Volver a la vida a diez años del genocidio
Aloys Mahwa M SJ

Nunca más esto
Yves Djofang SJ

Juntos tenemos un futuro
Christian Uwe SJ

TESTIMONIO 31

¡Hace diez años!
Jean Gasenge SJ

DEBATE 33

Binomio Fe-Justicia

Stefano Bittasi SJ
Anthony Carroll SJ
David Eley SJ
George Keerankeri SJ
João Batista Libânio SJ
Alain Thomasset SJ
Pedro Trigo SJ

POEMA 47

El Grito de mis Lágrimas Ensangrentadas
Bienvenu Mayemba K.-B. SJ

EDITORIAL

En uno de sus números de Marzo, la revista *The Economist*, conocida por su incondicional, aunque ilustrada, defensa de la política neo-liberal, publicó un artículo atacando dos cosas: la reciente preocupación académica por el alarmante crecimiento en todo el mundo de los niveles económicos de desigualdad y por el papel dañino que la desigualdad juega en imposibilitar los esfuerzos de reducción de la pobreza. Este ataque revela el temor de que el rostro cansado y tenso del neoliberalismo, surcado de grietas siempre más profundas, pueda transformarse en la figura de un anciano cansado.

No son meras palabras. Pensemos en lo siguiente. Desde el final del muro de Berlín, las guerras se han cobrado más de cinco millones y medio de víctimas. Lo que es todavía peor: cerca del 80 % de estas víctimas son civiles. La gran mayoría de los conflictos armados se ubican en países con una renta per capita baja, arrasados por mafias locales y ejércitos privados, apoyados por escondidos aunque bien orquestados intereses económicos que buscan petróleo, recursos minerales y madera. Ha llegado el momento de aceptar que nos encontramos cogidos en las garras feroces de la pobreza y la guerra. La relación entre pobreza y guerra es alarmante porque descubre una relación de causa efecto: entre las desigualdades estructurales económicas, sociales y políticas por un lado, y los conflictos armados por el otro. Los dirigentes de la política neo-liberal deben preocuparse y sentirse alarmados porque esta violencia que aumenta, comienza a penetrar y golpear los puntos blandos del mundo acomodado y a propagar el virus destructivo del miedo entre aquellos que están acostumbrados a vivir en la seguridad confortable de una sociedad del bienestar.

Al recodar el décimo aniversario de la tragedia de Ruanda, *Promotio Iustitiae*, invita a sus lectores a contemplar esta plaga de la violencia y la guerra a través de los ojos de las víctimas, desde el punto de vista de aquellas mujeres y niños que, a veces, aparecen como el símbolo desnudo de un Crucificado sinsentido. No podemos ya eludir por más tiempo la responsabilidad de denunciar los niveles insostenibles de desigualdad estructural entre naciones y dentro de una nación que son un caldo de cultivo para el resentimiento, el descontento y la ira. «La injusticia no es solamente una *consecuencia* del conflicto, sino también frecuentemente un *síntoma* y una *causa* del conflicto» (Rama Mani).

La iniciativa de recordar a nuestros muertos de Ruanda tuvo su origen en un joven jesuita africano. La propuesta se desarrolló en un diálogo con el Secretariado y otros jesuitas. Todos los artículos han sido revisados por un comité de tres jesuitas nombrado por el Superior Regional de la Región Ruanda-Burundi. Los pocos cambios sugeridos han sido aceptados generosamente por los autores. Estamos agradecidos a todos ellos por compartir su esperanza y dolor con todos nosotros. Este número termina con un poema sobre el dolor y la esperanza de África.

Estamos también agradecidos a todos los jesuitas que han participado en el debate sobre el binomio Fe-Justicia. Con la publicación de estos pocos artículos damos por terminado, por ahora, el debate. Algunos de los temas tratados han encontrado un eco en muchos jesuitas de todo el mundo. Un jesuita de Chile nos ha invitado a leer un editorial suya sobre las características de la ciudad nueva de Santiago, que se manifiesta «en la segregación de barrios ricos y la fragmentación de los pobres en barrios alejados». Termina con una pregunta que la hacemos nuestra: «¿Cómo podemos comunicar el mensaje evangélico e ignaciano de lucha por la justicia en una sociedad que se hace cada vez más plural y secularizada?».

Los artículos sobre el genocidio de Ruanda y los que completan el debate sobre Fe-Justicia ocupan más que un número ordinario de *PJ*. Hemos decidido imprimirlos juntos y sacar un **número doble**. El siguiente número en noviembre ofrecerá la charla del Padre General y las Actas de la reunión de Coordinadores de mayo 2004.

Fernando Franco SJ

REFLEXIÓN

EL BINOMIO FE Y JUSTICIA EN EL DECRETO IV DE LA CONGREGACIÓN GENERAL XXXII

José Virtuoso SJ

El decreto 4 de la Congregación General (CG) 32 de la Compañía de Jesús establece que la relación entre Fe y Justicia constituye la clave hermenéutica para discernir el contenido de la misión de los jesuitas en la historia contemporánea. Esta perspectiva inaugura un tiempo nuevo en la historia de la Orden, que marcará su comprensión del mundo, su espiritualidad y trabajo, y sus nuevos conflictos.

Creemos que es pertinente recuperar la historia de la construcción de este decreto para comprender como sus formulaciones pretendieron interpretar el carisma de la Orden desde las expectativas eclesiales más novedosas y relevantes de los contextos históricos de la época. Recobrar esta historia nos permitirá comprender mejor cómo pensamos nuestras posibilidades de acción en la sociedad en el pasado reciente de la Orden.

CONSTRUCCIÓN DEL DECRETO 4

Antecedentes

Una vez concluida la Congregación de Procuradores de 1970 se inicia la preparación de la CG 32 de la Compañía de Jesús. Para nadie era un secreto que la misma atravesaba una época de gran efervescencia y tensiones difíciles de disimular. La Congregación anunciada pretendía encauzar todo ese dinamismo que entusiasmaba a unos y desconcertaba a otros, tanto al interior como al exterior de la Orden. Así lo indica el estudio sociológico más completo que se ha hecho sobre el proceso vivido por la Compañía de Jesús desde el impacto del Concilio Vaticano II y la CG 31 hasta la celebración de la próxima CG en diciembre de 1974[1].

En este contexto de cambios y transformaciones, una preocupación que muy pronto se manifiesta a través de distintas voces entre los jesuitas del mundo es la relación de la misión de la Orden con el problema de la injusticia. En la generalización de esta inquietud tuvo un gran impacto el Sínodo de Obispos de 1971, que propone la promoción de la justicia como una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio para la liberación de toda situación opresiva[2]. También tuvo mucha influencia en la propagación de esta inquietud al interior de la Compañía de Jesús el liderazgo activo que asumió el P. Pedro Arrupe en la promoción de las nuevas sensibilidades teológicas en torno al tema de la justicia y sus implicaciones con la espiritualidad cristiana y la evangelización[3].

En la Iglesia de América esta inquietud por la justicia había tomado ya expresión institucional en los pronunciamientos de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín en 1968. A los pocos años una nueva teología se inspiraba en sus conclusiones: la Teología de la Liberación, cuya primera producción sistemática es el libro del P. Gustavo Gutiérrez que lleva este mismo título, en 1971.

Tuvo mucha influencia en la propagación de esta inquietud al interior de la Compañía de Jesús el liderazgo activo que asumió el P. Pedro Arrupe

La Compañía de Jesús en América Latina, bajo el impulso del liderazgo del P. Arrupe y en el contexto eclesial referido, se propuso, al menos desde las voces de sus provinciales, asumir las exigencias de transformación del continente desde la perspectiva de los pobres y oprimidos y sus exigencias de liberación[4].

[1]Faase, Thomas Philip: *Making the Jesuits More Modern*. Washington, DC: University Press of America, 1981. Como uno de los signos de las tensiones internas que traían consigo los nuevos cambios en la Orden, ese autor anota que: «Entre 1966 y 1974, 1,500 sacerdotes dejaron la Compañía, y la cantidad total de los miembros bajo de 6,500». p. 47.

[2]En efecto, las conclusiones finales del Sínodo Mundial de Obispos de 1971 proponen a la Iglesia Católica mirar los «signos de los tiempos» que señalan la existencia de graves injusticias que envuelven el mundo con una red de dominios, de opresiones y de abusos que sofocan la libertad e impiden a la mayor parte del género humano participar en la edificación y en el disfrute de un mundo más igual y más fraterno. Al mismo tiempo, los obispos perciben un movimiento íntimo que impulsa al mundo desde abajo... Nace en los grupos y en los mismos pueblos una conciencia nueva que los sacude contra la resignación al fatalismo y los impulsa a su liberación y a la responsabilidad de su propia suerte. Aparecen movimientos humanos que reflejan la esperanza de un mundo mejor y la voluntad de cambiar todo lo que ya no se puede tolerar. Desde esta situación se invita a escuchar la Palabra del Evangelio que solicita a la Iglesia comprometer sus esfuerzos en las aspiraciones de liberación de quienes sufren violencia y se ven oprimidos por mecanismos injustos**.** En esta perspectiva el Sínodo propone su tesis fundamental: «La acción a favor de la justicia y la transformación del mundo se nos presenta claramente como una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio, es decir de la misión de la Iglesia para la redención del género humano y la liberación de toda situación opresiva». (Conclusiones n. 5).

[3]Ver: Intervención del P. Arrupe en el Sínodo de 1971: «Contribución de la Iglesia a la instauración de la Justicia». Véase también, su discurso pronunciado en el Congreso Mundial de Antiguos Alumnos celebrado en Valencia en 1973.

[4]Ver: Documento conjunto de los Superiores Mayores de la Compañía de Jesús en América Latina. Río de Janeiro, mayo de 1968.

[5]Ver: Carta a toda la Compañía del P. Arrupe. 3/04/1971.

[6]Ver: Carta a toda la Compañía del P. Arrupe. 25/12/1971.

La preparación de la Congregación General 32

La preparación a la CG 32 se inicia oficialmente con la conformación de la comisión preparatoria y la designación de su Presidente, P. Jean-Yves Calvez, en abril de 1971[5]. El proceso de preparación de esta Congregación se propone como un largo camino de discernimiento de todos los jesuitas considerados individualmente y agrupados en comunidades, provincias y como cuerpo universal[6]. Siguiendo esa metodología se establece un cronograma de discusión que abarca los más diversos temas que se han señalado desde la CG 31 como relevantes para la Orden[7].

Curiosamente, tal como anota Jean-Yves Calvez, la preocupación por la justicia aparece como un tema más entre los muchos debatidos en la etapa remota de preparación. Los registros del proceso de discusión denotan una gran variedad de posiciones al respecto[8]. Desde los que piden mayor concreción y operatividad en la formulación que aparece en el documento «sobre las 46 proposiciones»[9] hasta los que sostienen que «si se quiere buscar un modo seguro de destruir la Compañía de Jesús basta politizarla»[10].

La mayoría de estos postulados sobre justicia se inspiraron en el texto del postulado que al respecto elaboró la Congregación Provincial de México

Sin embargo, otro dinamismo surge con la preparación próxima a la CG. En su extensa carta convocatoria, el P. Arrupe subraya lo que constituye su objetivo central: «... la necesidad de buscar, precisar y concretar, aun más y de manera más efectiva, el servicio que la Compañía debe prestar a la Iglesia en un mundo que va cambiando tan rápidamente, y la necesidad de responder así al desafío que dicho mundo nos presenta...»[11] Los postulados de las Congregaciones Provinciales responderán fundamentalmente a ese objetivo. En efecto, a la CG 32 se envían un gran número de postulados sobre el apostolado en general, la misión y el carisma de la Orden. Dentro de ese conjunto hubo sobre todo un número proporcionalmente muy elevado de postulados sobre el apostolado social, el compromiso social de toda la Compañía, la preocupación por los pobres, la prioridad en su reconocimiento y atención. Especialmente la discusión sobre el voto de pobreza en la Orden tuvo un fuerte componente social y político. La vivencia de la pobreza evangélica implica un profundo compromiso con las luchas de los pobres en su liberación y en la participación en su modo de vida[12]. Específicamente sobre el tema de la promoción de la justicia se enviaron desde las Congregaciones Provinciales 40 postulados, de los cuales 15 procedían de Asia, 9 de América Latina, 10 de EE.UU., 3 de Canadá y 3 de Europa.

Según Jean-Yves Calvez, la mayoría de estos postulados sobre justicia se inspiraron en el texto del postulado que al respecto elaboró la Congregación Provincial de México y que sirvió como modelo por su amplia difusión en varias lenguas desde el 20 de enero de 1974[13]. Este postulado propone:

> *1. Que la CG defina explícitamente, desde el inicio de sus trabajos, una opción de la Compañía de cara a los problemas de justicia internacional, de tal manera que todas las deliberaciones de la Congregación acerca de nuestra vida y de nuestra misión en el mundo de hoy se sitúen en la perspectiva de esta opción fundamental.*
>
> *2. Que la Congregación apruebe – y encargue al Padre General que ejecute – un programa de reflexión para todos los miembros de la Compañía en torno a los problemas de la justicia internacional*[14].

[7]El proceso de preparación remoto de la CG 32 abarca desde abril de 1971 hasta la convocatoria de las congregaciones provinciales el 8 de septiembre de 1973 como paso antecedente inmediato a la celebración de la CG 32, convocada para el 1 de diciembre de 1974. En este período de preparación remota se desarrolló un proceso de discusión y selección de aquellas proposiciones que se consideraban más relevantes para responder a las inquietudes de la Compañía, a partir de los documentos que elaboró la Comisión preparatoria. Igualmente los secretariados especiales elaboraron sus estudios especiales sobre sus áreas respectivas que fueron a su vez estudiados en los sectores apostólicos respectivos en las provincias. A juzgar por el método seguido, ciertamente la Compañía de Jesús debatió largamente y como cuerpo las cuestiones que más interesaban a sus miembros y logró elaborar un amplio consenso sobre esas cuestiones.

[8]Calvez, Jean-Yves, *Fe y Justicia: La dimensión social de la evangelización*. Santander: Sal Terrae, 1985, pp. 40-44.

[9]La síntesis de «46 proposiciones» enviadas por la Comisión preparatoria a las provincias para su estudio en septiembre de 1972 contenía 6 proposiciones sobre el tema de la justicia agrupadas bajo el subcapítulo de jesuitas y política. Ver: Documentación sobre la fase preparatoria remota de la CG 32.

[10]Síntesis de las reflexiones hechas en las provincias sobre las «46 proposiciones», octubre 1972-febrero 1973, p. 27. Documentación sobre la fase preparatoria remota de la CG 32.

[11]P. Arrupe: Convocatoria a la CG 32.

[12]El total de postulados a la CG 32 fueron 1020, de éstos 934 fueron enviados por las Congregaciones Provinciales. Ver: Postulados para la CG 32.

[13]Calvez, *op. cit.* pp. 45-46.

[14]Congregación Provincial de la Provincia de México, febrero 1974.

Redacción del decreto 4

Al comienzo de sus sesiones la Congregación puso el problema de la justicia en cuarto lugar en un elenco de seis grandes temas prioritarios para su discusión y tratamiento. Se propuso además que dada la importancia de todos los temas escogidos era necesario optar por una «prioridad de prioridades», esto es, un tema que debía ser tratado en primer lugar y que debía a su vez convertirse en la óptica desde el cual se trataran los demás temas. Así se escogió el tema de «los criterios del servicio apostólico hoy y la promoción de la justicia». Después de varias discusiones generales se procedió a fusionar otro tema más: la misión de la Compañía de Jesús como cuerpo[15].

Las tres comisiones fusionadas redactaron cuatro versiones de un documento que pretendía elaborar una síntesis de los principales puntos de los temas tratados. Las propuestas de documento presentadas eran sumamente amplias y fueron largamente debatidas, agregándose muchas enmiendas o proponiéndose modificaciones de fondo. Finalmente, el texto definitivo se aprobará en los últimos días de la Congregación[16].

La primera versión de lo que será finalmente el decreto 4 fue presentada en Asamblea General el 1 de febrero de 1975. En ella se presentan fraccionados los temas de la misión de la Compañía de Jesús en el mundo de hoy, las opciones apostólicas básicas, en las que aparece entre otras la promoción de la justicia, los criterios del apostolado y las características de la Compañía de Jesús en cuanto cuerpo apostólico. Esta primera versión es un largo listado de las principales preocupaciones que sobre estos temas habían llegado a la CG. Hay un esfuerzo de síntesis en cada uno de los subtemas tratados pero no hay una visión sistemática de conjunto[17]. La segunda versión presentada el 7 de febrero, habiendo recogido las enmiendas hechas, guarda las mismas características de estructura que presentaba la primera versión.

La tercera versión es presentada el 18 de febrero y contiene ya la formulación que caracterizará al decreto 4, aunque todavía se seguirá procesando hasta llegar a una síntesis más acabada:

> La misión de la Compañía de Jesús hoy es ponerse al servicio de la fe. Una parte integral de este servicio es la promoción de la justicia y de un desarrollo de la humanidad en que cada uno pueda reconciliarse con los demás y se haga posible el que todos lleguen al conocimiento y amor de Dios[18].

El texto final presentado y corregido en la sesión de la Congregación que se realiza entre el 1 y 3 de marzo ofrece la siguiente formulación central:

> Dicho brevemente: «la misión de la Compañía de Jesús hoy es el servicio de la fe, del que la promoción de la justicia constituye una exigencia absoluta, en cuanto que forma parte de la reconciliación de los hombres exigida por la reconciliación de ellos mismos con Dios»[19].

Contenido del Decreto

El teólogo Juan Alfaro que participó como delegado en la CG 32, expone bajo el siguiente esquema el contenido del decreto 4:

a) Primacía de la misión apostólica de la Compañía: la diakonía de la fe;

b) El compromiso por la promoción de la justicia, en cuanto exigido hoy por el servicio de la fe;

c) La razón de este vínculo entre el servicio de la fe y la promoción de la justicia es la reconciliación de los hombres con Dios (fórmula paulina de la salvación cristiana) y esta reconciliación implica la reconciliación de los hombres entre sí en el amor y la justicia[20].

La razón de este vínculo entre el servicio de la fe y la promoción de la justicia es la reconciliación de los hombres con Dios

Esta formulación trae consigo una serie de novedades importantes. En primer lugar, la promoción de la justicia no es sólo una exigencia de la fe y de la evangelización tal y como lo habían señalado los últimos sínodos[21], sino que además, en el caso de los jesuitas, quedará incorporada en la misión de la Compañía de Jesús como un rasgo constitutivo de ella, con lo que se actualiza la Fórmula misma del Instituto de la Orden. La promoción de la justicia adquiere así tal relevancia que se convierte en un signo de la identidad del jesuita, es decir, de su espiritualidad, de la expresión de la profesión de sus votos religiosos y de los criterios para definir la misión apostólica. Todo ello tendrá una repercusión muy importante en la vida futura de la Compañía de Jesús porque de ahora en adelante la

[15] Actas de la CG 32.
[16] Idem.
[17] Ver: Documentos Nuestra Misión Hoy. Comisión I, II, IV. Versiones del 1/2/75 y 7/2/1975.
[18] Documento Nuestra Misión Hoy. Comisión I, II, IV. 18/2/1975.
[19] Versión final del Decreto 4 de la CG 32, n. 2.
[20] Alfaro, Juan, «Alocución a un grupo de jesuitas en la ciudad de México», 21/8/1975.
[21] Al Sínodo de Obispos de 1971 siguió el Sínodo de 1974 dedicado al tema de la evangelización. Uno de los problemas abordados por los obispos fue la relación entre Evangelización y liberación. Pablo VI reflejó en la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975) la discusión sinodal en los siguientes términos: «La interpelación recíproca que se establece entre evangelio y vida concreta exige en nuestros días que el evangelio lleve un mensaje vigoroso sobre la liberación de las injusticias...» (n. 29).

promoción de la justicia no es solamente una exigencia de los «signos de los tiempos» en la formulación del Concilio Vaticano II, o una propuesta que deviene de una visión teológica y eclesial, sino que se propone además como nota constitutiva tanto corporativa como personal[22].

El decreto 4, al presentar la vinculación fe y justicia desde la misión de la Compañía, se preocupa especialmente del carácter activo de esa relación. Es decir, se dan prácticamente por supuestas las razones teóricas que explican esta relación y se insiste más en la promoción de la justicia como servicio a la fe y como signo de lo que anuncia de la fe, esto es, la reconciliación de los hombres con Dios[23]. Sin embargo, no se explica lo que se quiere decir con «justicia». Con lo cual se deja un vacío teórico clave.

Según los indicios, este vacío fue voluntariamente dejado así y se trató de llenar con adjetivos para evitar entrar en lo substantivo[24]. El proceso de elaboración del decreto según lo hemos reseñado permite deducir que una de las razones probables que explican este vacío fue la presencia de desacuerdos teóricos de fondo[25], que no podían subsanarse en el período de tiempo razonable que debía durar la CG; lo que obligó asumir cierta ambigüedad para obtener un texto de consenso.

Otro rasgo importante de resaltar es la importancia que atribuye el decreto 4 y el resto de los principales decretos de la CG 32, siguiendo los objetivos marcados por la convocatoria que hace el P. Arrupe, a la historización de la misión apostólica. En efecto, la palabra «mundo» es usada 30 veces en el decreto 4, y expresiones como «hoy» o «nuestro tiempo» son frecuentemente usadas. También hay numerosas expresiones equivalentes: «nuestros contemporáneos», «hombres y mujeres de nuestros tiempos». Igualmente se señalan problemas concretos que hay que atender: las estructuras sociales, las injusticias que sufren los pobres, las aspiraciones de liberación de los pueblos, etc. Todo ello implica una forma de situarse que busca implicarse en la historia, queriendo responder efectivamente a sus problemáticas y construyendo en ella signos de salvación, signos que señalan la voluntad de Dios para los hombres. Evidentemente resuenan aquí las orientaciones de la Constitución *Gaudium et spes* y de la *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II[26].

La importancia que atribuye a la historización de la misión apostólica

LAS POSIBILIDADES DEL DECRETO 4 EN LA ORIENTACIÓN DE LA PREOCUPACIÓN DE LA JUSTICIA EN LA COMPAÑIA DE JESÚS

El decreto 4 logró establecer la relación entre fe y justicia a partir de las exigencias mismas de la fe a la Iglesia. La justicia se entiende como un signo eficaz de reconciliación de los hombres con Dios y entre sí. El servicio de la fe implica entonces necesariamente el servicio a la justicia, como servicio histórico sacramental que anuncia la esperanza definitiva de la reconciliación escatológica.

Sin embargo, será sólo en aquellas Iglesias en las que la conciencia eclesial había madurado a la luz de la reflexión que impulsó tanto el Concilio Vaticano II como el mismo papa Pablo VI, en donde la Compañía de Jesús podrá dotar de contenido específico este horizonte. Este fue el caso de la Compañía de Jesús en América Latina, en donde gracias a la reflexión de las II y III Conferencias Episcopales Latinoamericanas (1968 y 1979); y a la sistematización que ofrecía la teología de la liberación, pudo elaborar un marco de comprensión específica lo que implicaba asumir la preocupación por la justicia como exigencia de la fe y la misión evangelizadora[27].

Fe y Justicia en América Latina

En efecto, el punto de partida de la reflexión eclesial latinoamericana que recoge y elabora la teología de la liberación es la existencia de un pueblo creyente y oprimido, que en la profundización de su fe encuentra el dinamismo de su propia liberación.

Desde esta perspectiva, la justicia es una forma eficaz de amor que se desprende de la misma praxis de Jesús en los Evangelios y de la experiencia de la forma como

[22]Bisson, Peter, *Toward a soteriological and teological grounding of the promotion of justice*, Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2001.

[23]Bisson, *op. cit.* pp. 90-91.

[24]Para algunos, ésta fue una de las causas por las que la promoción de la justicia en la Orden adquirió muchos significados equívocos, tanto desde el punto de vista de sus implicaciones en el campo social como desde la perspectiva teológica, lo que obligó al P. Arrupe a producir muchas cartas con aclaraciones y matices.

[25]Estos desacuerdos están fuertemente influenciados por el conflicto este-oeste. Algunos jesuitas temían que detrás de la preocupación por la justicia existiera una abierta influencia de los procesos que se estaban desarrollando en los países socialistas. Otros jesuitas provenientes de esos países miraban con temor las consecuencias que para su apostolado y la seguridad de sus propias vidas tendría una abierta politización de la Orden.

[26]Bisson, *op. cit*., pp. 93-98.

[27]Ellacuría, Ignacio, «Fe y Justicia», *Christus* (octubre 1977). Sobrino, Jon, «La promoción de la justicia como exigencia esencial del mensaje evangélico» en *Revista ECA* n. 371, 1979.

Dios se revela a su pueblo en el Antiguo Testamento. El caso paradigmático es la revelación de Yahvé a Moisés en el desierto, de acuerdo con el libro del Éxodo. Un paradigma que prosigue de una forma muy clara en muchos profetas y en tradiciones históricas y sapienciales del Antiguo Testamento[28].
Esta forma de amor posee unas características específicas de acuerdo con la revelación bíblica en general y en particular de acuerdo con la misma práctica de Jesús en los evangelios:

- El amor como justicia busca en primer lugar la honradez con lo real y constata la existencia de una gran mayoría de hombres y mujeres que se encuentran en situación de debilidad frente a otros. Una debilidad que los pone en peligro de muerte o que los pone a merced de los fuertes y poderosos o que simplemente los convierte en dominados u oprimidos. La justicia comienza por lo tanto como un juicio, mínimo ciertamente, pero decisivo, sobre la verdad que emerge de la realidad. Un juicio que calificará a esa situación como de pecado, porque en ella se contradice la voluntad de Dios y de su creación[29].

- Ante el descubrimiento de la vida amenazada o negada de las mayorías, la justicia tratará de recrear esa humanidad dándole vida desde sus niveles más primarios. La fe entonces buscará ser operativa procurando la salvación en la historia para que ésta sea historia de salvación. Ello se buscará de una forma eficaz y real, produciendo una transformación auténtica, que permita pasar de «condiciones de vida menos humanas a condiciones de vida más humanas», de acuerdo con la formulación de Pablo VI. Para lo cual entonces, se requiere de la mediación analítica que se considere más pertinente y de los medios más viables y oportunos para construir los fines buscados.

- Así la justicia construida será signo de la fe, siguiendo de esta forma la estructura de la fe cristiana, de acuerdo con la cual sólo en la mediación del signo se revela Dios y se accede a Él. En efecto, según la Biblia a Dios sólo se puede acceder mediadamente. Para el cristiano la mediación fundamental de Dios en la historia ha sido el Verbo hecho carne, Jesús, su Hijo. Y nosotros accedemos a Dios a través de los signos que nos revelan la presencia del Espíritu de Jesús. La justicia construida será para los cristianos un signo de la presencia de Dios en la historia, en cuanto que ha hecho posible que efectivamente esta historia sea historia de salvación para quienes estaban condenados a muerte[30].

- Ante la realidad de un mundo tan lleno de pobreza y miseria, que no responde a la voluntad del Dios creador y está en abierta contradicción a sus promesas escatológicas, la voluntad de Dios, tan repetidamente discernida por el pensamiento cristiano a lo largo de los siglos es que el hombre, mediante su trabajo y su libertad construya un mundo en donde toda la humanidad pueda vivir en fraternidad, asegurando los recursos necesarios que satisfagan sus necesidades y requerimientos. Dios está especialmente cercano a los pobres y marginados porque están sometidos a la realidad de la ingente pobreza y miseria de este mundo construido contrariamente al plan de Dios[31].

- El cristiano desde su fe opta por el pobre buscando en esa opción solidarizarse con sus luchas y esperanzas para construir un mundo más acorde con el plan creador de Dios. Esta invitación de la fe a optar por el pobre, es hecha a los pobres y a los no pobres. Desde la fe el pobre es invitado a asumirse como sujeto creador de la historia y entrar en solidaridad con los suyos. A los no pobres se les invita a la solidaridad con sus hermanos pobres, haciendo suyas sus luchas y esperanzas.

Francisco José Virtuoso SJ
Centro Gumilla
Apartado 4838
Caracas 1010-A—VENEZUELA
<jvirtuoso@etheron.net>

[28]Aguirre, Rafael, «Justicia, perspectiva bíblica», *Mysterium Liberatio*nis, Tomo II. Madrid: Trotta, 1980. pp. 539-560.
[29]Sobrino, *op. cit.* p. 785.
[30]Ellacuría, *op. cit*.
[31]Gutiérrez, Gustavo, «Pobres y opción fundamental», *Mysterium Liberationis. Conceptos Fundamentales de Teología.* Vol. 1. Madrid: Trotta, 1990. pp. 303-322.

RECORDANDO RUANDA

ANÁLISIS

RECORDAR A RUANDA: 1994-2004
Mark Raper SJ

Al comienzo del mes de abril de este año, han tenido lugar en Ruanda diversas ceremonias de recuerdo, tristes y silenciosas. También la Semana Santa caía al comienzo del mes de abril, pero la pasión de la que Ruanda hará memoria es su propia pasión. Hace diez años, el 6 de abril de 1994, ha estallado un genocidio terrible con más de 800.000 muertos ruandeses en 100 días. Este país, densamente poblado, el más bello de África central, ha sido diezmado y actualmente hay dos millones de Ruandeses desplazados. El mundo se quedó chocado, pero también paralizado.

De 1993 al 2000, he visitado varias veces la región de los grandes lagos, es decir los países contiguos a los 15 lagos del interior africano, como el lago Tanganyika, el lago Victoria y el lago Kivu. Desde el comienzo de 1993, había ido varias veces en misión a los países vecinos a Burundi, por la organización que entonces dirigía, el Servicio Jesuita a Refugiados (JRS), y me habían invitado a ayudar en la vuelta a sus países de las poblaciones desplazadas y refugiadas. Con el comienzo de la violencia en Ruanda, fuimos a Bukavu en el Zaire (ahora RDC) a la punta sur del lago Kivu, en el suroeste de Ruanda, para preparar el posible retorno de refugiados. La comunidad del gran colegio jesuita Alfajiri aceptó echar una mano, aunque ninguno de nosotros podía imaginar, ni por un segundo, el verdadero diluvio humano que se iba a desencadenar sobre ese perdido rincón del país.

Cuando el conflicto se fue sedando, me abrí camino hasta la capital desierta, Kigali. En nuestro centro espiritual jesuita, el Centro Christus, encontré la sala ensangrentada donde unos meses antes, el primer día de la masacre, habían matado a un grupo de gente. Entre ellos, a tres jesuitas: Innocent Rutagambwa, Chrysologue Mahame y Patrick Gahizi. Patrick era el superior de los jesuitas ruandeses y el director del programa local del JRS, y había ayudado a unos cuantos refugiados a huir de Burundi, tras el asesinato del presidente burundés en el mes de octubre. Recogí del suelo una cartucha gastada que conservo siempre como una reliquia, con otras que he conservado de Liberia y de Bosnia.

Cuando me tropiezo con esas reliquias, trato de nuevo de buscar un sentido a esos acontecimientos. ¿Qué ha ocurrido en realidad? ¿Por qué? ¿Podría ocurrirnos algo parecido? ¿Cómo la comunidad internacional puede ser tan rápida en responder a un desastre humanitario y tan impotente en intervenir para impedirlo? ¿Cómo pueden los ruandeses llorar a sus muertos, encontrar un sentido realista de justicia, reconciliarse y permanecer unidos en un único pueblo?

¿Qué ha ocurrido? Los acontecimientos se han descrito como un conflicto étnico, como si esa verdad pudiera ser una respuesta o una explicación. El 6 de abril de 1994, el avión que transportaba al presidente ruandés Juvénal Habyarimana fue abatido mientras aterrizaba en Kigali. El presidente Hutu, bajo la fuerte presión internacional, se había preparado a ratificar la Convención de Arusha que permitía la puesta en marcha de un proceso democrático en el país, a pesar del riesgo de perder las riendas del poder, que tenía en sus manos desde más de 20 años. Inmediatamente, las Fuerzas Armadas Ruandeses (FAR) y las milicias hutu (los *interahamwe*) levantaron barreras viales y fueron de casa en casa, matando a los Tutsi y a los políticos hutu moderados. Al día siguiente, fueron asesinados los diez soldados belgas y las fuerzas de protección de la ONU (la MINUAR), destinados a la guardia del primer ministro hutu, moderado.

Los acontecimientos se han descrito como un conflicto étnico, como si esa verdad pudiera ser una respuesta o una explicación

Al analizar las capas de la sociedad ruandés, es posible descubrir unos factores que nos ayudan por lo menos a empezar a comprender. El retiro del poder colonial tras la independencia en 1962 parece haber puesto de relieve las divisiones étnicas tan a menudo manipuladas por la propaganda mediática, la desigualdad en el mundo del trabajo y la discriminación en las políticas educativas. Se pusieron en marcha conceptos étnicos exclusivos de lo que quería decir «ser ruandés».

La población de Ruanda, unos 3 millones de personas en los años sesenta, habían llegado a 7,5 millones en 1994 y su densidad era de las más altas de África subsahariana. La nueva experiencia de nacionalismo en África había cerrado más aún las fronteras y hecho imposible el nomadismo natural de los siglos pasados. Hacia la mitad de los años ’80, las parcelas agrícolas familiares habían sido divididas todo lo posible, dejando a muchos hijos menores sin renta y sin futuro. En ese momento el mercado internacional del principal producto de exportación de Ruanda, el café, había perdido la mitad de su valor. Otro factor era el azote creciente del SIDA, que había dejado a muchos jóvenes sin la protección y la guía de sus padres.

Desde la independencia, los belgas habían intensificado su aporte en la educación de la población hutu, así que muchos chicos, y una gran parte de chicas según los niveles africanos, habían tenido la oportunidad de recibir

una educación secundaria. Había, pues, una parte importante de jóvenes cuyas esperanzas y expectativas se habían acrecentado gracias a la educación, pero que se encontraban desarraigados, sin tierra, sin trabajo, sin futuro. El Ruanda era como un bosque sin agua tras un largo periodo de sequía, y no esperaba que una chispa para convertirse en fuego infernal. Esta chispa llegó de la sed de poder y del miedo precipitado que se desencadenó. Individuos con aspiraciones políticas han explotado a la muchedumbre insatisfecha de los jóvenes, por medio de estaciones radio para enviar por las colinas un mensaje lleno de veneno del odio étnico. La preocupación étnica y el descontento, nacidos de la pobreza, han sido explotados por gente para razones corrompidas, permitiendo la escalada del conflicto, progresivamente, hasta el genocidio planificado y, rápidamente, llevado a cabo.

La comunidad internacional ¿hubiera podido hacer algo para parar el genocidio en Ruanda? Tras los avisos de las ONG presentes sobre el terreno (como el JRS que yo dirigía), las grandes potencias ¿no hubieran podido hacer algo? El general Romeo Dallaire, comandante jefe canadiense de las tropas de la MINAUR (Misión de Naciones Unidas para la Asistencia a Ruanda), de 1993 a 1994, trató en vano de persuadir a sus superiores (Kofi Annan era entonces comandante de las operaciones de mantenimiento de paz en Naciones Unidas) a que enviara soldados. Dejó Ruanda en 1994 con el síndrome de estrés post-traumático y hace poco ha publicado su autobiografía: *Shake Hands with the Devil: the Failure of Humanity in Rwanda. (Di la mano al Diablo: el Fracaso de la Humanidad en Ruanda),* que ofrece un relato de primera mano sobre el genocidio. La reticencia de Estados Unidos en intervenir en plan humanitario, por razón de la humillación que habían subido en Somalia con la operación «Caída del halcón negro», llevó a otras grandes potencias a dudar de la oportunidad de intervenir y a una trágica inacción.

He aprendido que hay una progresión natural de la verdad a la justicia, y de la justicia a la reconciliación

Y ahora ¿qué se puede hacer? El pueblo ruandés ha puesto mucho empeño en la reconciliación, en la reconstrucción del país y en superar su endeble historia. El año pasado, la población votó en la calma para aprobar una nueva constitución que proclama ilegal la incitación al odio racial. Hay movimientos positivos para llegar a un sentido de unidad nacional y a una identidad nacional más inclusiva y heterogénea en el plan étnico. Las estructuras y los discursos tienen como fin aunar a la población y formar un sólo país. A pesar de la fiereza sacada de estos esfuerzos, hay dolor todavía. Claro está que no es posible pedir a la gente que olvide lo ocurrido.

Se han ido realizando diversos intentos para buscar la justicia en Ruanda, con una cierta creatividad. Por el número muy importante de personas acusadas de implicación en el genocidio, y a causa del número reducido de personas competentes para hacer funcionar el sistema judicial, muchos acusados esperan todavía ser juzgados, y son muchos después de 1994. Es por ello que se ha puesto en marcha un sistema de justicia en las aldeas bajo el nombre de «*gacaca*» para ayudar a los ruandeses a que reconozcan la verdad. El año pasado, 40.000 personas han recobrado la libertad gracias al sistema *gacaca* – no solamente unos presos, sino también supervivientes que corren el riesgo de ser prisioneros del pasado. Ha sido esencial encontrar un sistema judicial ligero para que no sea el conjunto de la sociedad a llevar el peso.

La experiencia de Ruanda es muy particular, pero recuerda otras historias de supervivientes después de las crisis. En los 20 años que he pasado en el JRS, he tenido la oportunidad de encontrar a supervivientes en muchos países, como Timor Oriental, El Salvador, Guatemala, Camboya, Angola y Bosnia. Quienes han hecho la experiencia de esas atrocidades han encontrado una gama de estrategias emocionales y psicológicas para sobrevivir. Mientras que ciertos supervivientes optaban por olvidar, otros pensaban claramente que solamente acordándose sería posible ayudarlos a superar la prueba. Muchos querían comprender las razones y saber todos los detalles de lo que pasó y quiénes eran responsables de la desaparición o de la muerte de sus maridos, de sus madres, hermanos y hermanas, amigos y colegas. Querían llevar a esas personas ante la justicia, y así poder superar su pasado. Decían que no buscaban venganza, sino justicia, y que los culpables debían de responsabilizarse de sus actos. Querían la reconciliación, pero acompañada de justicia. No querían que los acontecimientos del pasado se volviesen a reproducir.

No es posible llegar a la justicia si no aflora primero la verdad. No es posible llegar a la reconciliación si se descuida la justicia. En El Salvador he aprendido que hay una progresión natural de la verdad a la justicia, y de la justicia a la reconciliación. Y luego, en Ruanda, hemos aprendido que no es posible investigar sobre la verdad si no ha terminado el tiempo del luto. Y el luto no termina hasta que no se han enterrado a los cadáveres como es debido, para que los espíritus puedan descansar en paz. En la medida en que ha ido pasando el tiempo del luto, en la calma que lo sigue, es más posible saber lo que pasó. Y entonces es posible juzgar partiendo de los hechos, dejando que vaya emergiendo lo más posible la verdad y es posible tomar decisiones relativas a la reconciliación. Ahora bien, es justo que la verdad vaya emergiendo, pero se corre el riesgo de que al repetir las historias sin parar, lo único a lo que se llega es que los sentimientos se endurezcan.

La pesadumbre inmensa de la historia ruandesa ha sido

más leve para mí desde el comienzo por las cualidades de las personas que he encontrado, tanto en Ruanda como en los campos de refugiados. He sido testigo de numerosos actos de bondad y de valentía. Centenares de familias han recogido a huérfanos, como si fuera el gesto más natural y más africano. Unas viudas han ayudado a sus vecinas hutu a preparar la comida para llevarla a hombres en la cárcel que, quizás, habían matado a sus maridos. En su libro *Queremos informarles que mañana seremos asesinados junto con nuestras familias*, Philip Gourevitch cuenta las historias de dos grupos de estudiantes de Kibuye y Gisenyi, que se despertaron durante un ataque contra sus escuelas y les mandaron separarse entre hutu y tutsi. Las chicas no obedecieron, diciendo que eran sencillamente ruandeses, y las mataron a todas sin discriminación. Como concluye Gourevitch: «¿no deberíamos tomar todos como ejemplo a estas valientes chicas hutu que hubieran podido optar por vivir, y que, sin embargo, han preferido decirse ruandeses?»

¿Tendríamos que tener unas ceremonias de recuerdo, o deberíamos tratar de olvidar? Es evidente que nadie puede decir a una viuda en luto que olvide el amor de su vida o el hijo de sus entrañas. Diez años es un periodo breve para un luto y para recobrarse de una tragedia nacional tan inmensa. Pero al lado de la tragedia es necesario que el pueblo ruandés recuerde el heroísmo de esas hijas. Y es muy importante para nosotros, amigos y amigas llegados de otros países del mundo, conocer también esos aspectos de la historia. Ruanda sigue siendo pobre, y sigue en pie la presión extrema para obtener la tierra. El pueblo ruandés merece sin duda que recemos por él, pero también que seamos solidarios con él, tratando de buscar las causas de las injusticias y del dolor que ha sufrido.

Original inglés
Traducido por Daniela Persia

Mark Raper SJ
P.O. Box 6071
Hawthorn Vic 3122 - AUSTRALIA
<jesuits@jesuit.org.au>

EL GENOCIDIO COMO CRIMEN POLÍTICO
Emmanuel Uwamungu SJ

Introducción

El genocidio, entendido como el asesinato colectivo planificado de un grupo humano determinado, comporta aspectos morales, jurídicos, sociales, enunciativos, religiosos e históricos cuyo examen resulta sin duda interesante. Nuestro objetivo es sin embargo más modesto: abordaremos el fenómeno del genocidio bajo el aspecto jurídico. Dos son las razones que nos empujan a destacar este enfoque jurídico. En primer lugar, este acercamiento permite calificar el crimen de genocidio como un crimen político que compromete por completo la responsabilidad de un Estado. Además, pone en evidencia la ideología que justifica la política genocida de dicho Estado y que éste dirige gracias a los medios de comunicación bajo su poder.

La premeditación del crimen y la identificación de los miembros del grupo en cuestión son las condiciones necesarias del genocidio

En Ruanda, al igual que en el resto del mundo en que se han cometido crímenes semejantes, la tragedia de 1994 no revela un conflicto atávico plurisecular como si tales masacres no fuesen más que la exacerbación de una fatalidad etnográfica casi natural inscrita en los genes de los dos grandes componentes de la población ruandesa. El genocidio ruandés es el resultado de una propaganda de odio y exclusión llevada a cabo, a través de los medios de comunicación, por un Estado que quería, por motivos ideológicos, deshacerse de una parte de su población a la que consideraba peligrosa por su mera existencia. A manera de preámbulo, queremos dedicar este pequeño trabajo de una parte a destacar el lazo que existe en general entre el poder político y el genocidio, y por otra a describir brevemente la ideología que ha conducido a la perpetración del genocidio en Ruanda.

Genocidio y poder político

Nuestro propósito no es el de seguir los avatares del esclarecimiento jurídico del término genocidio a través de las diferentes convenciones que se esfuerzan en definirlo y codificar su represión. Para cumplir con nuestro objetivo nos conformaremos con ofrecer dos importantes referentes. El primero es el ofrecido por la tentativa de Lemkin que creó dicho término en 1944 para designar la nueva forma de destrucción ejercida sobre los judíos por parte del régimen nazi. El segundo lo constituye la reflexión realizada por Yves Ternon al sacar a la luz la implicación del Estado en el crimen de genocidio.

A) Raphaël Lemkin. En su libro *Axis Rule in Occupied Europe,* publicado en 1944, Lemkin creó el término genocidio y lo describió como sigue:

> Por «genocidio» entendemos la destrucción de una nación o de un grupo étnico (…). En términos generales, genocidio no significa necesariamente la destrucción inmediata de una nación salvo si ésta se realiza por el asesinato en masa de todos los miembros de dicha nación. Se trata más bien de transmitir un plan coordinado de distintas actuaciones con vista a destruir los fundamentos esenciales de la vida de grupos nacionales para aniquilar a esos mismos grupos[1].

En realidad, el libro de Lemkin no sólo forja el término. También indica, por su análisis del concepto y las propuestas que hace a los legisladores, los elementos esenciales que componen el genocidio: la designación de la víctima, del criminal, de la intención y de la organización del crimen. Así, existe genocidio cuando hay un Estado que acomete, de forma premeditada, aniquilar un grupo bien determinado con el fin de reducir la amenaza que se supone dicho grupo puede constituir para él y emplear para ello todos los medios institucionales y no institucionales de que dispone.

« El responsable de un genocidio es siempre un Estado ».

B) Yves Ternon. Según Yves Ternon, Lemkin ha tenido sin duda el mérito de abrir el debate sobre el genocidio afirmando el principio de la criminalidad del Estado, es decir, del Estado como sujeto de infracción. No obstante, estima que el término genocidio comporta cierta ambigüedad debida a su etimología y no significa lo que se supone debe significar. El empleo de «genos» es en sí mismo una contradicción. «Genos» define la raza más que la tribu, no es el pueblo o «ethnos». De ahí la paradoja: la palabra concebida para designar el crimen asume la ignorancia del criminal y el jurista avala un error científico que tenía intención de denunciar[2].

Esta es la razón por la que otros juristas abandonaron la etimología de este término para conferirle un contenido legal que especificase el crimen de genocidio mediante la identidad de la víctima por una parte y por la intención del criminal de otra. La víctima sería así una minoría de la que un poder se deshace exterminándola o reduciéndola a una fracción ínfima. La premeditación del crimen y la identificación de los miembros del grupo en cuestión son las condiciones necesarias del genocidio[3]. El papel de la ideología aparece igualmente destacado ya que el genocidio «es un crimen lógico, un crimen perfecto en el que el asesino forja su coartada y se erige en juez, un crimen que trastoca» falsamente la posición de la víctima, convertida en culpable y conminada a justificarse ante su juez todopoderoso[4].

Pero a los ojos de Ternon, Lemkin y toda la posteridad jurídica no consiguieron «aislar el carácter específico de los genocidios del siglo XX: la liquidación por parte de un Estado de grupos constituidos por sus propios ciudadanos»[5]. Y es precisamente ese carácter específico sobre el que Ternon quiere llamar la atención en su libro. Nos proponemos resumir en unas cuantas líneas esenciales su pensamiento, que establece que «existe un cordón umbilical que enlaza en la práctica el genocidio y el poder del Estado»[6] y que en el siglo XX el genocidio, que siempre se ejerce sobre un grupo en el seno de un Estado totalitario, es ideológico.

La tesis fundamental de Ternon es que «el responsable de un genocidio es siempre un Estado»[7] y que esto es precisamente lo que distinguiría el genocidio de las masacres cometidas por grupos no dirigidos por su gobierno[8].

Por consiguiente, según este autor la amenaza del genocidio aparece con el Estado. Esto no significa que todo Estado sea potencialmente genocida pero sí que existe por parte del Estado una comprensión de sí mismo que puede conducirle indefectiblemente a la práctica genocida. Esta comprensión, que contiene en sí misma gérmenes genocidas, es el totalitarismo del poder del Estado. El Estado totalitario reúne efectivamente todas las condiciones que permiten la ejecución de un genocidio.

El régimen totalitario presenta unas características específicas que le distinguen de los regímenes despóticos: «un partido único; una ideología a la que el partido concede un valor absoluto y que se convierte en la verdad inmutable del Estado; el control por parte del

[1] La descripción continua: «Los objetivos de dicho plan serían la desintegración de las instituciones políticas y sociales, la cultura, la lengua, los sentimientos nacionales, la religión y la vida económica de grupos nacionales, así como la destrucción de la seguridad personal, la libertad, la salud, la dignidad e incluso las vidas de los individuos que pertenecen a esos grupos. El genocidio se dirige contra el grupo nacional en cuanto a entidad y las acciones que acarrea se dirigen contra los individuos, no en razón de sus cualidades individuales sino por ser miembros del grupo nacional». Lemkin, R, *Axis Rule in Occupied Europe,* Washington DC: Carnegie Endowment for World Peace, 1944, p. 79.

[2] Ternon, Yves, 'Groupement pour les droits des minorités', *Les minorités à l'âge de l'État-nation*, París: Fayard, 1985, p. 227.

[3] Ternon, *op.cit.*, p. 228.

[4] *Ibid.*

[5] Ternon, Yves, *L'Etat criminal. Les génocides au XXe siècle,* París: Seuil, 1995, p. 61.

[6] Ibid., p. 65.

[7] Ibid.

[8] «El genocidio es un crimen de Estado, la ejecución de la voluntad de un Estado soberano (…). La eliminación de un grupo exige en cada etapa de su realización el apoyo de la clase política dirigente y la participación de los órganos del Estado, su complicidad, su sumisión, su silencio. Soberano, el Estado se erige en fuente del derecho. Si las circunstancias parecen exigirlo, se coloca por encima de la moral y fuera de la conciencia para disponer de la vida de los indeseables. Si ordena un genocidio, sigue siendo el dueño del juego, define las reglas y controla el desarrollo del crimen». (*Ibid.* p. 65).

partido de la economía, los medios de comunicación y la policía»[9]. Por sus rasgos específicos el totalitarismo acaba por consagrar el poder del Uno, a saber, el poder del Estado que se exonera de la carga de regir la sociedad civil y se considera como la fuente de los derechos del individuo.

De hecho, en el régimen totalitario el poder del Estado lo ejerce una élite en cuyo centro se encuentra el caudillo y cuyo motor es la voluntad de conservar el poder para su propia conservación. En el objetivo de asegurarse el monopolio del poder el grupo dirigente se dota de una ideología que busca imponer a todos los ciudadanos a través de cualquier medio. Esta es la razón por la que dicho Estado es, al igual que el fundamentalismo, maniqueo. Para él existen dos tipos de ciudadanos: los buenos y los malos. Los buenos son sus partidarios, es decir, los que se adhieren a su ideología; los malos son los oponentes, a saber, aquellos que aspiran a otra forma de organización social. Los buenos son amigos hacia los que el Estado siente el deber de proteger sus derechos y de garantizar sus ventajas sociales. Los malos son enemigos que representan una amenaza contra la nación frente a la cual el Estado debe impedir, con todos los medios a su disposición incluyendo el asesinato, el perjuicio para la supervivencia de la nación. Traduciéndolo a la práctica, «la única falta de la víctima es la de ser miembro de un grupo juzgado colectivamente como culpable por un Estado que necesita denunciar esta culpabilidad para justificar sus actos»[10]. Esta es la razón por la que «el genocidio no destruye a los individuos sino al grupo. Para el asesino, la víctima ha dejado de ser única; es su etiqueta, su pertenencia al grupo lo que la designa para la muerte»[11].

Ahora bien, esta desaparición del individuo ante una culpabilización colectiva es precisamente el resultado del poder que tiene la ideología totalitaria de clasificar a los ciudadanos en el seno de un mismo Estado en dos categorías ontológicamente opuestas, la de los buenos a los que hay que proteger y la de los malos a los que hay que eliminar.

Por consiguiente, el genocidio es esencialmente ideológico. Se comete en nombre de la ideología profesada por un Estado totalitario que, para conservar el monopolio de su poder, decide deshacerse de un grupo de sus ciudadanos al que considera como colectivo un posible peligro para su supervivencia.

El genocidio, producto de la decisión tomada por un poder público de eliminar físicamente al grupo que le molesta, tiene como particularidad que compromete la responsabilidad de todo un pueblo en su ejecución. En efecto, todo genocidio implica la organización burocrática de un Estado y la colaboración más o menos efectiva de los miembros del grupo que se encuentra bajo control de la élite en el poder. Además, en el país en el que tiene lugar un genocidio el grupo partidario del poder es, en su amplia mayoría, solidario con el criminal, que es el Estado. Por supuesto es necesario evitar el peligro de globalizar y resaltar el hecho que la responsabilidad es en primer lugar individual y que compromete a cada uno por sus actos. Pero también hay que reconocer que la responsabilidad se reparte en la ejecución del genocidio y que su grado de implicación depende del lugar que cada individuo ocupa en la escala de las estructuras genocidas. Generalmente se distinguen cuatro categorías que responden a cuatro niveles de responsabilidad y culpabilidad entre los actores del genocidio: los planificadores, los burócratas y técnicos, los ejecutores y finalmente los espectadores.

La categoría de los **planificadores** engloba tanto a las personas que han decidido deliberadamente eliminar un grupo determinado como a las que han puesto a punto la forma de realizar dicho objetivo. Estos últimos eligen entre las múltiples opciones posibles (encarcelamiento, expulsión o muerte, etc…) y establecen un programa de ejecución.

La categoría de los **burócratas y técnicos** está compuesta por personas que constituyen los utensilios del genocidio. Los burócratas vigilan el desarrollo de las distintas fases del programa genocida, «coordinan las etapas del crimen sin preguntarse sobre el fin que contribuyen a lograr»[12]. Su papel es también el de insensibilizar las conciencias de los ejecutores mostrándoles la nobleza y bondad de su labor. La burocracia no es por sí misma una causa de la elección de los fines destructivos, pero facilita su cumplimiento haciendo que la obediencia de sus agentes se convierta en una labor rutinaria en la que cada uno cumpla su papel sin preguntarse sobre la finalidad de su actuación[13]. Los técnicos suministran los instrumentos y la táctica a los ejecutores de forma que su conciencia se encuentra más concentrada en los aspectos técnicos del acto que en su significación.

La categoría de los **ejecutores** comprende a las personas encargadas de ejecutar físicamente el crimen. A menudo se trata de fuerzas armadas regulares y de milicias formadas expresamente para dicha labor. También encontramos hombres corrientes fuertemente adictos a la causa del poder, incluyendo a mujeres y niños como en el caso de Ruanda. En la base de la pirámide se encuentran los **espectadores** que se dividen a su vez en espectadores silenciosos y en espectadores aprobadores, gritando y alentando a los asesinos con sus cánticos de odio y actitudes belicosas.

[9] Ternon, *op. cit,* p. 73
[10] Ternon, *op. cit,* p. 78.
[11] *Ibid.*
[12] *Ibid.*, p. 101.
[13] Frein, Helen, *Accounting for Genocida: Nacional Responses and Jewish Victimization during the Holocaust,* New York: Free Press, 1979, p. 22.

Conclusión

Resulta evidente, al menos en el caso de Ruanda, que el hecho de una responsabilidad repartida a varias escalas constituye un signo irrefutable de que un gran número de la población se adhería a la ideología criminal del grupo dirigente y a su propaganda de odio y de exclusión del otro. Por ello suscribimos de buen grado la siguiente constatación de Semujanga:

> Es indiscutible que la rapidez de los disturbios atestigua la existencia de un umbral de aceptabilidad y de exclusión de los tutsi en el seno de la población hutu. Por esto, resulta difícil desenganchar el discurso del partido Parmehutu (Partido del Movimiento de Emancipación Hutu) de su propio contexto cultural que permite por sí solo la adhesión de los destinatarios de las ideologías del racismo hutu. Este umbral de aceptabilidad de la exclusión del tutsi fundada sobre los estereotipos racistas de naturaleza colectiva del tutsi Hamita explica las actuaciones individuales en la ejecución del genocidio. Y este mismo umbral es el resultado de la transformación de la memoria antigua por medio de la escolarización y la socialización que ha cimentado la ideología de la exclusión del otro y marcado de forma profunda a las jóvenes generaciones[14].

Así pues, ha sido la existencia de una ideología que dispone de tal poder mortífero en el seno de un Estado totalitario la que ha hecho posible el genocidio en Ruanda.

Original francés
Traducido por Tania Arias

Emmanuel Uwamungu SJ
L'Arbalétière
137 rue de Saint Cyr
69370 Saint Didier au Mont d'Or—FRANCIA
<uwemma3966@jesuits.net>

[14]Semujanga, J., *Récits fondateurs du drame rwandais. Discours social, idéologies et stéréotypes*. París: L'Harmattan, 1998, p. 14.

RECORDAR EL MAL: REFLEXIONES SOBRE EL GENOCIDIO EN RUANDA

William R. O'Neill SJ

El Museo del Holocausto de Washington DC empieza a narrar un genocidio haciendo memoria de otro genocidio: *¿Quién se acuerda de los armenios?* preguntó Hitler. La manera en que contestamos a la pregunta, entonces como ahora, no habla sólo de lo pasado como pasado, sino de su actualidad - lo que decimos del genocidio en nuestro tiempo. En este 10º aniversario conviene, pues, recordar el genocidio en Ruanda. Las matanzas empezaron por la tarde del miércoles de la semana de Pascua, el 6 de abril de 1994, y siguieron por tres meses. Al final, habían encontrado la muerte más de 800.000 tutsi así como algunos hutu moderados que se oponían al genocidio. Entre la segunda semana de abril y la tercera de mayo, se calcula que cada día el número de muertos haya sido, por lo menos, cinco veces más que el número de muertos de los campos de concentración nazi. Tres barrios de la población tutsi cayeron víctima del genocidio; ancianos, niños, enfermos, los mataron a todos; no hubo amparo para nadie. Las iglesias, que antes ofrecían refugio, fueron los primeros lugares en ser atacados[1]. En los alrededores de las iglesias, «murieron más ruandeses... que en cualquier otro sitio»[2].

Fue un auténtico horror, pero no inexplicable, porque la matanza se debió menos a la enemistad atávica que a otras causas, entre ellas hay que mencionar el mito racista, alimentado por el periodo colonial e instigado por la *Realpolitik* primero belga y luego francesa. Bien que haya favorecido los intereses de la élite, el mito totalizador de la supremacía hutu despojó al «otro» imaginario de una categoría moral, tanto que las masacres perpetradas por las milicias *(Interahamwe)* parecieron banales. En una perversa inversión de la frase de Emmanuel Levinas, el vecino ha refutado «ver» el rostro del vecino sobre el cual estaba escrito el mandamiento «no matarás»[3].

La tragedia, sin embargo, no es nunca un hecho llano. Las grandes potencias no aceptaron reconocer las matanzas en Ruanda como un genocidio para no incurrir en obligaciones legales dictadas en la Convención sobre el Genocidio (de la que eran signatarios). A petición de

[1]Prunier, Gérard, *The Rwanda Crisis: History of a Genocide*, New York: Columbia University Press, 1995, pp. 237-68. Human Rights Watch, *Leave None To Tell The Story (*New York: Human Rights Watch, 1999) pp. 1-30. Philip Gourevitch, *Queremos informarles que mañana seremos asesinados junto con nuestras familias: Historias de Ruanda* (New York: Farrar Straus and Giroux: 1998). Samantha Power, *A Problem from Hell: America and the Age of Genocide* (New York: Basic Books, 2002), p. 337.

[2]Africa Rights, *Rwanda: Death, Despair and Defiance,* rev. ed., London: Africa Rights, 1995, p. 865.

[3]Levinas, Emmanuel, *Ethics and Infinity,* trans. Richard A.Cohen, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985, p. 89.

Estados Unidos, fueron retiradas sumariamente las tropas UNAMIR en Ruanda; en palabras del Presidente de Ruanda, Paul Kagame, «Todas estas naciones poderosas consideraron sin valor a 1 millón de vidas humanas, como otra estadística más y de la que se podía prescindir»[4].

El que *nosotros* veamos estos meses tan crueles como algo trágico desde el punto de vista moral o sencillamente como un fracaso sin importancia de la política global depende de cómo evocamos lo que está borrado, depende del nombre que le ponemos a la orden transgredida. Y así Hannah Arendt escribe que «describir los campos de concentración *sine ira* [sin ira] significa no ser 'objetivos', significa aprobarlos»[5]. Sentimientos similares los expresa el Panel Internacional que recibió de la Organización de la Unidad Africana (OAU) el encargo de investigar el genocidio en Ruanda:

El vecino ha refutado «ver» el rostro del vecino sobre el cual estaba escrito el mandamiento «no matarás».

> Nuestras experiencias en Ruanda – los testimonios que escuchamos y los memoriales que visitamos - nos han dejado a menudo afectivamente vacíos... La naturaleza de esos eventos exige una respuesta humana, muy personal... Los lectores tienen derecho a esperar que seamos objetivos y que cimentemos nuestras observaciones y conclusiones en los hechos del caso. Lo que realmente hemos tratado de hacer. Pero no pueden esperar de nosotros que seamos desapasionados[6].

En el surco de la *Shoah,* el *corpus juris* que va aumentando sobre derechos humanos internacionales proporciona los rudimentos de esa respuesta. Hablamos «allí donde el lenguaje se detiene» de atrocidades y crímenes en contra de la humanidad. El término mismo de «genocidio», relativamente reciente, es una descripción estimativa de ese tipo, que aboga por el derecho natural a existir de parte de «un/unos grupo/s nacional/es, racial/es o religioso/s». Naturalmente esta ley queda bastante débil y también lo son los medios para ponerla en marcha, como lo atesta ampliamente la tragedia de Sudán, a la que no se le ve fin. Y sin embargo la retórica de los derechos sigue siendo un lenguaje común, y expresa aquello que Adolfo Pérez Esquivel describe como nuestra «conciencia internacionalizada»[7]. Según el testimonio de las víctimas, *se dice* lo indecible: la letanía de violaciones y torturas; de los niños tutsi «asesinados en sus propios hogares, en hospitales y escuelas, ahogados, quemados vivos...; de los padres, que 'echaron a sus hijos [al río] para ahorrarles una muerte con el machete', en 'un último gesto de amor', según las palabras de un superviviente»[8].

El discurso de los derechos humanos aplaca nuestra memoria, evocando el carácter moralmente trágico del sufrimiento. Los campos de matanza ruandeses no admiten ser calificados de nuevo, la violación es lo que es, y más aún, el genocidio es un genocidio. Ni tampoco este poner nombre a las cosas es moralmente fútil, porque en definitiva el intento de *aquel que comete el genocidio* consiste en borrar, en negar el mandamiento primordial del rostro. Viene al caso lo que Elaine Scarry dice de la tortura; porque las atrocidades del genocidio reducen a la víctima a un estado en el que «en la manera más literal posible, el mundo creado del pensamiento y de lo sensible, todo el contenido psicológico y mental que constituye tanto el ser de uno como su propio mundo, y que genera el lenguaje y que a su vez éste hace posible, deja de existir». Ser reducido a «gritos y susurros», negarle hasta el sello de la humanidad de Caín, es éste el «deshacerse» del mundo de las víctimas, el borrarse de la memoria[9].

El discurso sobre los derechos humanos exige que pongamos nombre a las atrocidades, que recordemos moralmente, y precisamente para retomar el grito de «nunca más». Al respecto, nuestra retórica de los derechos humano tiene doble cara, como Jano, porque al narrar el genocidio, como en el informe de la OAU, arrojamos luz sobre las distorsiones sistemáticas, el nexo complejo de causalidad culmina en la violencia colectiva y las atrocidades masivas. Sin embargo, si los derechos nos permiten «desenterrar cualquier ofensa», es para que nos espoleen, según las palabras del informe de la OUA, «a hacer lo posible para que esto no ocurra nunca más».

---

[4]Kagame, Paul, citado por Emily Wax y Nancy Trejos en "Ten years Later, Rwanda Mourns", Washington Post (8 de abril 2004), A1 22.

[5]Arendt, Hannah, 'A Reply', *The Review of Politics* 15 (enero 1953) p.79.

[6]«Introducción» del Informe OAU, *Rwanda: The Preventable Genocide* (OAU: 2000), 2.

[7]Pérez Esquivel, Adolfo, 'Después', en *La Carta Internacional de los Derechos*, ed. Paul Williams (Glen Ellen, California: Entwhistel Books, 1981), p. 105.

[8]Africa Rights, *Rwanda: Death, Despair and Defiance,* p. 798f. Mujeres y niños eran especialmente vulnerables. «Violaron a miles y miles de mujeres tutsi... La violación sistemática era una forma e terrorismo en contra de la comunidad tutsi - con el fin de intimidar, humillar y degradar a las mujeres tutsi a y otros afectados por su sufrimiento... Algunas de las chicas y mujeres... sufrieron torturas físicas andes de ser violadas... la violación sistemática era uno de los instrumentos de genocidio usados por los extremistas con un efecto devastador» (748-50). «Una gran porción de niños que han sobrevivido a las masacres y a los ataques han sufrido heridas terribles» (pp. 798-99). Muchos niños han presenciado las atrocidades y muchos se han quedado huérfanos o se encuentran desplazados en otros lugares (pp. 853-61).

[9]Scarry, Eileen, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, New York: Oxford University Press, 1985, p. 30. Cf. David Hollenbach, 'A Communitarian Reconstruction of Human Rights: Contributions from catholic Tradition', en R.Bruce Doyglass y David Hollenbach, eds., *Catholicism and Liberalism: Contributions to American Public Philosphy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 127-50.

En Murambi, una escuela donde mataron a centenares de niños, con sus huesos dejados como memorial, escribí estas palabras en el libro de oro de los visitantes, como las había escrito muchos años antes en Dachau, siendo adolescente: «nunca más», de nuevo. Es entonces cuando recordamos en vano, a la inversa, los lugares donde las variaciones del «realismo» político toleran o incitan aquello que el teólogo ruandés Augustin Karekezi SJ llama una «cultura de violencia y de muerte»; porque como observaba Primo Levi respecto de la *Shoah*, hay que decir sencillamente que ésto ha ocurrido una vez y podría ocurrir de nuevo[10].

Se podría decir mucho más. Pero concluyo por donde he empezado. Porque «recordar» a los armenios, sin retomar el grito de «nunca más», no es recordar el genocidio, sino instigar a ello. Opino que los ciudadanos de Estados Unidos no pueden invocar el discurso de los derechos humanos, sin una profunda, sumisa humildad, ante la población de Ruanda. Debemos empezar a recordar.

Original inglés
Traducido por Daniela Persia

William R. O'Neill SJ
JSTB, 1735 LeRoy Ave.
Berkeley, CA 94709-1193—U.S.A.
<woneill@jstb.edu>

[10]Levi, Primo, *Se questo è un uomo*, Turín: Giulio Einaudi, 1958.

RÉFLEXION

EL GENOCIDIO COMO DESAFÍO ÉTICO[1]

Théoneste Nkeramihigo SJ

El genocidio constituye un desafío ético al menos por tres razones evidentes. La primera, porque al mostrar de forma atroz el problema del sufrimiento de los inocentes, expone el fracaso de la visión moral que establece un nexo causal entre el daño sufrido y el mal cometido. A menos de aceptar que la pertenencia étnica constituya un delito punible de pena capital, nada justifica el exterminio del que han sido víctimas tantos seres humanos simplemente por tener la desgracia de ser lo que eran. El genocidio hace volar en pedazos la ética jurídica de la retribución, según la cual el daño sufrido es a la vez signo y sanción del mal cometido. El sufrimiento no plantea ningún problema para la conciencia moral, es el castigo justo a una mala acción. Pero cuando la conciencia se da cuenta de que la ley de la retribución no rinde cuenta del daño al que se ha visto infligida, es entonces cuando el sufrimiento aparece como interrogante. Desde el momento en que el sufrimiento «injustificable» no puede ser incluido en la exigencia de justicia, provoca la sublevación de la conciencia y pone en cuestión el orden ético de la retribución así como el fundamento de dicho orden. La conciencia, injustamente acusada e injustamente castigada, acusa a su vez al juez inicuo que aparece como el Malvado que planifica la pérdida del inocente. Así, el mal injustificable descubre un daño sufrido que excede toda exigencia de justicia y que suspende la ética legal de la retribución. De este modo, la toma de conciencia por parte de la víctima de que existe un mal incapaz de ser censurado legalmente por sus responsabilidades, engendra un sentimiento trágico de ineludible culpabilidad por la existencia de un hecho de tal magnitud.

Cuando la conciencia se da cuenta de que la ley de la retribución no rinde cuenta del daño el sufrimiento aparece como interrogante

El genocidio echa a perder la ética de la retribución por segunda vez al poner de manifiesto el desbordamiento de la responsabilidad humana en el mal. Crea una expresión del mal que sobrepasa los criterios habituales de la

[1]Este artículo es un extracto de la contribución del P. Théoneste Nkeramihigo SJ al libro *Rwanda: l'Église Catholique à l'épreuve du génocide,* publicado por Editions Africana en 2000 bajo la dirección de Faustin Rutembesa, Jean-Pierre Karegeye SJ y Paul Rutaysire. El cuerpo del artículo «Le génocide comme défi éthique» (pp. 199-213 del libro) busca dar una explicación a la «posibilidad del genocidio» a partir del análisis de las desviaciones y de la perversión del poder ideológico.

inmoralidad. Muestra, a través del horror y la angustia que provoca, un culpable que ya no parece susceptible de ser juzgado por sí mismo al aparecer como «fuera de sí», fuera de la condición humana, «poseído». Este aspecto de posesión expresa un componente esencial de la aceptación del mal. Todo ocurre como si el hombre fuese incapaz por sí solo de soportar todo el peso del mal que experimenta en el mundo. El mal que asume hace evidente un origen del mal que ya no puede asumir más pero en el que participa cada vez que comete un daño. Esta es la razón por la que el reconocimiento del mal desborda la responsabilidad individual, descubriendo en la falta un aspecto «casi exterior» que excede la imputación personal y que propone la seducción como la razón de los malos actos. El reconocimiento del mal como humano suscita un segundo reconocimiento, el del mal como inhumano. La experimentación de la tentación descubre así no únicamente el *reverso* de la culpa sino también el *otro polo* de la maldad humana. Esta se extiende más allá de la actuación humana hacia una especie de origen no humano constituido en Adversario anterior al hombre. Existiría por lo tanto una cara demoníaca de la experiencia humana del mal que se descubre por la estructura casi externa de la tentación y que designa al *otro* aspecto de este mal del que el hombre es sin embargo responsable. De esta forma el hombre aparece no como el malvado absoluto o la fuente principal del mal, sino como el malvado en segundo término, el malvado por seducción y por consentimiento de una fuente maligna que le empuja a hacer el mal. De nuevo lo trágico irrumpe en lo ético al revelar un ser que es a la vez víctima y culpable del mal. El hombre comete un daño que en cierta forma también sufre. De ahí la imagen del maleficio que expresa el enigma de una voluntad humana convertida en voluntad diabólica, de una libertad vertiginosa que se decide con conocimiento de causa por el mal absoluto. Nosotros aceptamos a regañadientes esta realidad de la sinrazón de la razón, de la voluntad absurda, ya que ésta sería contradictoria con la esencia racional del hombre. Y sin embargo el genocidio prueba que lo increíble es real, que el hombre puede cometer actos inhumanos y que, en el propio concepto del hombre, nada se opone a lo diabólico, a lo no humano del hombre elegido por el hombre. Que lo diabólico en el hombre choque contra nuestra sensibilidad ética y que exceda nuestro poder de especulación no impide que sea «imaginable» y hasta posible, aunque en el propio hecho (histórico) ningún individuo sea puramente diabólico. El genocidio desafía lo ético al conferirle la misión de crear a ese «humano diabólico» que embarca a los individuos a su servicio sin por ello borrar su total responsabilidad.

El genocidio prueba que lo increíble es real, que el hombre puede cometer actos inhumanos

El genocidio desafía la ética de una tercera forma al exponer la lucha mortal de los sistemas morales contrapuestos. No hay que perder nunca de vista que el genocidio se perpetra siempre en el nombre de una cierta ética. Es esta ética la que impone y justifica la solución final y la que determina la participación de toda una población en la exterminación de sus conciudadanos como si se tratase de un juego, con la conciencia de cumplir con su deber. Incluso si las horribles escenas de matanzas pudiesen hacernos pensar en el vuelco de la razón, aquellos que han cometido el genocidio no habían perdido el juicio. Los hombres que han dirigido y ejecutado un genocidio eran y siguen siendo seres inteligentes, cuerdos, reflexivos y en ninguna manera bárbaros o asesinos por vocación. Obedecían a una cierta ética, a un sistema de convicciones completo y coherente que gobernaba sus actos y proporcionaba criterios que les permitían establecer la distinción entre el bien y el mal, lo lícito y lo ilícito, y que en consecuencia les permitía evaluar sus acciones. Uno de los puntos fuertes de este sistema ético es que la mayoría de ellos considera haber actuado bien, no tener nada que reprocharse, se declara no culpable, niega la realidad del genocidio e incluso estaría dispuesto a recomenzar para terminar su «trabajo».

El genocidio, como mal histórico absoluto, es obra de una voluntad humana diabólica. Pero lo diabólico, aunque apunte hacia un foco de maldad extra-humano, puede concebirse dentro de los límites de lo simplemente humano como el poder ideológico que, para probarse a sí mismo su propio poder, explota violentamente contra todos aquellos que tienen otra convicción política, sea cual sea por otro lado el criterio que dicho poder se otorga para designar concretamente al enemigo, pudiendo ser dicho criterio la raza, la etnia, la clase social, la religión, etc.. Que un poder de dichas características pueda constituir un desafío a la ética resulta evidente, ya que incluso desarrolla un sistema de convicciones que permite a sus adeptos considerar el genocidio no sólo como una solución humanamente aceptable sino incluso, en una situación considerada por ellos de extrema gravedad, como la única solución concebible. Pero el que existan hombres sensatos y razonables que puedan adherirse a una ética genocida, dejarse seducir por un poder ideológico y consentir a su propia perversión a causa de ese mismo poder que ellos mismos han establecido, sigue constituyendo un enigma que desafía a la razón ética de la víctima y de toda persona con capacidad de reflexión ¿Resultaría posible que el creyente, ante la horrible amenaza que pesa continuamente sobre la humanidad y pese a las propuestas piadosas que

Puede concebirse dentro de los límites de lo simplemente humano como el poder ideológico

elevamos para que esto no se repita nunca más, llegue a comprender que la súplica dirigida a su Padre celestial tiene sentido al recordarle sin cesar su fragilidad y su deber de vigilancia? Tal vez comprenda que para alimentar y avivar esta vigilancia debe rogar sin descanso: «¡Padre Nuestro que estás en los cielos! No nos dejes caer en la tentación y líbranos del Mal!». Pero ¿cómo podríamos establecer un sistema moral que a partir de tal invocación combata eficazmente la ética genocida? Esto constituye igualmente un desafío que debe iluminar a la razón para que, en la humildad de su condición puramente humana, acepte al poder dentro de los límites de su finalidad humana.

Original francés
Traducido por Tania Arias

Théoneste Nkeramihigo SJ
Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta, 4
00187 Roma—ITALIA
<nkeramihigo@unigre.it>

DIEZ AÑOS DESPUÉS EL GENOCIDIO ¿PUEDE SER SEÑAL DE UN NUEVO ARRANQUE?

Octave Ugirashebuja SJ

El deber de la memoria

En 1994 alguien hablaba **de un año que no acabaría nunca.** Y de hecho, ¿cómo pensar que los ruandeses iban a olvidar la locura asesina que ha sumido, durante tres meses, el país en la noche más negra, ensangrentando todas las colinas y todos los valles, acrisolando su historia? Y cada año, alrededor del 7 de abril, inicio de la carnicería sin nombre que se llevaría a más de un millón de personas, se conmemora el acontecimiento creando nuevos gestos que hacen profundizar en su alcance.

Sabemos que algunos quisieran que no se recuerde más esta tragedia; temen que sea una manera de alimentar, en el corazón de los que se han salvado, un deseo de venganza. En verdad tal deseo no crece más que en el clima de la ideología genocida, en la convicción que el exterminio del otro es posible. Ahora bien, el pueblo ruandés, salido de las cenizas del genocidio, sólo sueña con la justicia y con la reconciliación, por muy difíciles que sean. Más que otros, grita desesperadamente: «¡Nunca más!». Y en lo que a guardar memoria se refiere, **es un deber incontestable de piedad y de verdad.** La comunidad internacional, al tomar conciencia de esta exigencia, acaba de decidir que el 7 de abril de cada año, todo el mundo conmemore el **genocidio que tuvo lugar en Ruanda en 1994.** La Compañía de Jesús debe asociarse a este gesto simbólico de solidaridad y de compasión. Sin que este gesto cancele en 1994, un hecho que debe comprometer a la comunidad de las naciones.

Los jesuitas no queremos considerar el genocidio y las masacres de 1994 como una catástrofe final y una especie de castigo divino, sino más bien como un **desafío lanzado al pueblo ruandés y al mundo entero.**

Hemos asistido a una manipulación sin fin del odio y de la exclusión de una parte de la población ruandesa, los tutsi: destrucciones, expulsión, asesinados... a un ritmo cada vez más acelerado, desde 1959 hasta su desenlace fatal: el genocidio de 1994. Los autores de esta horrible injusticia que ha quedado impune se han acostumbrado. Las víctimas, al sentirse abandonadas de todos, no han abierto la boca. Era una operación a puertas cerradas. Adalbert Munzingura, un asesino actualmente en la cárcel de Rilima dijo «*Estábamos seguros de matar a todos sin ser mirados mal*»[1]. De hecho la comunidad internacional no veía en esto nada de reprochable. Y es sólo ahora, diez años después, cuando se despierta.

La culpa que tenían los que han sido masacrados era el haber nacido tutsi o no haber querido asociarse al proyecto genocida del gobierno. Han muerto mártires. Digo esto pensando explícitamente a nuestros tres hermanos asesinados en el Centro Christus, el 7 de abril, por la mañana; los Padres Chrysologue Mahame, el jesuita ruandés de más edad, Patrick Gahizi e Innocent Rutagambwa. Los dos primeros eran tutsi, el último hutu, pero muy por encima de la diferencia étnica tenían en común la vocación de compañeros de Jesús y el ideal de justicia y paz. Tendremos oportunidad de hablar de la herencia que nos dejan.

Lo que a guardar memoria se refiere, es un deber incontestable de piedad y de verdad.

¿Qué debería significar este Décimo Aniversario?

¡Tener en cuenta el tiempo! El viejo Heidegger decía, con razón, que el tiempo es el ser. Necesitamos tiempo para crecer, amar, tomar conciencia de lo que ocurre, reconciliarnos con nosotros mismos y con los demás. El tiempo es el espacio de múltiples y multiformes cambios, tanto interiores como exteriores. Con el tiempo las fisionomías y los paisajes se plasman de nuevo, los juicios se rectifican y se ajustan a la realidad, los sentimientos asumen proporciones menos exacerbadas y es posible hablar de lo que no tiene nombre. Es lo que experimentamos al final de estos diez años, una gran parte de los Ruandeses. Hemos asistido a miles de iniciativas sostenidas por el gobierno, por las iglesias, por las víctimas de ciertos actores del genocidio así como de extranjeros, para empezar a salir del abismo; intentos psicológicos (resoluciones de los conflictos, tratamiento de los traumatismos), intentos espirituales

[1] Hatzfeld, Jean, *Une saison de machettes*, París: Seuil, 2003, pp. 111-112.

(oraciones y diálogo sincero durante el sínodo especial de obispos), intentos políticos (gobierno y parlamento de unidad nacional, creación de las comisiones de Derechos Humanos y de Unidad y Reconciliación, vuelta libre de los refugiados y recuperación de sus propiedades, etc.), refuerzo de los dispositivos de seguridad para todos, atención especial a los supervivientes, compromiso a favor de una justicia participativa y reconciliadora (jurisdicciones gacaca), gigantesco relanzamiento de reconstrucción de la economía, confesión de los crímenes del genocidio por parte de los autores y por último reconocimiento de las responsabilidades no asumidas de parte de la comunidad internacional, de las que aguardamos las recaídas. Fue pues, un tiempo favorable que nos permite levantar cabeza e ir adelante.

Después de haber cometido el crimen del genocidio, añaden el crimen de la negación del genocidio; es diabólico, pero lógico

Me gustaría hablar especialmente de las iniciativas de la Iglesia católica. Esta ha sido injustamente acusada de tomar partido a favor del Estado genocida, de parte de aquellos a quienes les hubiese gustado verla actuar con más valentía en contra de éste. La realidad es que la Iglesia católica, como todas las demás iglesias, las asociaciones de Derechos Humanos y las ONG nacionales y extranjeras se ha visto sumergida por la extrema violencia del genocidio concebido y organizado por un Estado todo poderoso, omnipresente y decidido a transgredir todas las barreras morales, e ir hasta el fin del mal. Un gran número de genocidas y de víctimas eran oficialmente cristianas; tres obispos y centenares de sacerdotes, religiosos y religiosas se han visto arrastrados por esta borrasca irresistible.

Pero una vez que la tormenta se ha calmado, durante estos diez años, la Iglesia ha procurado participar en el renacer de la nación ruandesa, hecha cenizas, por el inmenso crimen. Para el jubileo de los cien años del cristianismo en Ruanda, la Iglesia ha organizado el Sínodo especial diocesano enteramente consagrado a discutir, entre cristianos, sobre el mal del etnismo para combatirlo. Ha organizado un «*Coloquio internacional de intercambios en vista del proceso de paz y de reconciliación*», en Kigali, del 20 al 27 de octubre de 2002. Los obispos habían invitado a las iglesias de Sudáfrica, Alemania, Burundi, Irlanda del Norte, iglesias que han conocido dificultades similares a las nuestras, y han empezado un camino de reconciliación. Ha acompañado con su acción y con su solicitud a grupos de huérfanos y de viudas del genocidio, y ha apoyado las iniciativas del gobierno, sobre todo las jurisdicciones gacaca, y últimamente, del 29 al 31 de marzo de 2004, ha convocado un coloquio nacional sobre el tema: «*Iglesia y sociedad ruandesas frente al genocidio y a las masacres, diez años después*». La Iglesia ocupa y tiene su lugar en la lucha en contra de todos los demonios que han tratado de aniquilar a este pueblo, hace diez años.

Es por ello que, ante esta voluntad positiva, nos atrevemos a hablar de un nuevo arranque. Lo que ha ocurrido en 1994, año que no acaba, nos impide de por siempre el retomar el camino de la muerte, los cantos del monstruoso etno-racismo de los Interahamwe. El haber sido sumidos en el fondo del sufrimiento y de la soledad, el haber salido de una confrontación tan larga con el mal absoluto que es el odio sin límites que destruye todo y no inventa nada, nos da la fuerza para proclamar y crear un nuevo Ruanda.

Paciencia

Sin embargo no olvidamos que una parte de los ruandeses, los incondicionales de los regímenes anteriores, los verdaderos responsables del genocidio y algunos de sus amigos occidentales, no aceptan nada de lo que se ha hecho en estos diez años. Están decepcionados; ellos que habían hecho todo para que fuera un tiempo de desesperación y de desolación, años de vociferaciones impulsadas por el odio contra los hutu y años de venganzas ciegas, el tiempo del segundo genocidio. No ha sido como lo habían imaginado. He aquí porque esta conmemoración es sin sentido para ellos. En definitiva, después de haber cometido el crimen del genocidio, añaden el crimen de la negación del genocidio; es diabólico, pero lógico. Lo más inquietante es que esos compatriotas desengañados, dispersos en muchos países extranjeros, sigan difundiendo la imagen de un Ruanda pesimista, y lo hacen con complacencia. ¡Paciencia, ya llegará el día!

Otros ruandeses, entre las víctimas de las matanzas, han sufrido un traumatismo tal que no aceptan que se les hable de reconciliación. Conviene acompañarlos con cuidado en su terrible luto que se prolonga y a veces se agrava. Nos damos cuenta de que para ciertos psicólogos este lapso de tiempo de diez años es muy corto y que es preciso dar tiempo al tiempo. «*Paciencia, paciencia en el azul. Cada átomo de silencio es la ocasión de un fruto maduro*» (Paul Valéry).

El magis

Para nosotros los jesuitas de Ruanda, de la meditación del sufrimiento inconmensurable de las víctimas del genocidio y de la consideración del degrado humano y moral de los autores del crimen nace un grito: *aceptar el desafío*. Ninguna fatalidad nos ata a esos horrores, por el contrario, de esta experiencia de bajada a los infiernos y del esfuerzo estupendo de estos diez años de subida sacamos una extraordinaria *confianza en el hombre*. «No está permitido desesperar del hombre», decía alguien. Y sabemos que la gloria de Dios es el hombre vivo. Que el hombre ruandés pueda seguir creyendo en la vida y en el futuro, es un milagro pascual de alcance mundial. Y

varias eminentes personalidades extranjeras, sabios y políticos, invitados a las celebraciones de este Aniversario lo han expresado de una manera asombrosamente consensuada. En nuestra tradición del *magis,* la situación que hemos vivido no nos encarcela en el resentimiento, sino que nos proyecta en un futuro de novedad, de creatividad y de esperanza.

Nuestro Proyecto Apostólico 2000-2005 se propone asumir de lleno el desafío del etnismo. «*Este desafío nos impone el deber de dar prioridad al apostolado de la reconciliación, y de concebir todos nuestros compromisos en función de esa finalidad esencial*»[2]. Se nos dice que «*la visual de la reconciliación tiene que mandar en la formación que se da a nuestros jóvenes compañeros y tiene que animar todas nuestras actividades apostólicas*»[3]. Nuestro pequeño número, nuestros medios sumamente limitados, no nos permiten realizar todo aquello que el ideal de la Compañía nos invita a emprender. En la espera, la «minima societas» que formamos colabora humildemente con la Iglesia, con el gobierno y con la sociedad civil: Secretariado Episcopal «Justicia y Paz», pastoral carcelaria, participación en la Comisión Nacional Unidad y Reconciliación. En 1995, hemos acogido a 250 huérfanos del genocidio (Cyangugu) en los edificios de nuestro noviciado; actualmente estamos poniendo en marcha un centro de educación informal de artes y oficios para jóvenes incapaces de seguir el curso normal de la enseñanza (Centro Mizero). Todo esto no es más que una gota en el océano. Pero estamos convencidos de que con el apoyo de la Compañía universal, vamos a aportar según nestras posibilidades a la reconstrucción de un Ruanda armonioso, para mayor gloria de Dios.

«*El jesuita nunca está satisfecho con lo establecido, lo conocido, lo probado, lo ya existente. Nos sentimos constantemente impulsados a descubrir, redefinir y alcanzar el magis. Para nosotros, las fronteras y los límites no son obstáculos o términos, sino nuevos desafíos que encarar, nuevas oportunidades para las que alegrarse. En efecto, lo nuestro es una santa audacia, 'una cierta agresividad apostólica' típica de nuestro modo de proceder*»[4].

Es éste el sentido que deseamos dar a este Décimo Aniversario, es éste el desafío al que invitamos los compañeros del mundo y a todos los hombres de buena voluntad. Que Dios proteja a Ruanda.

Original francés
Traducido por Daniela Persia

Octave Ugirashebuja SJ
Centre Christus, B.P. 6009 Kigali—RUANDA
<*octagira@yahoo.fr*>

[2] *Proyecto Apostólico de la Región independiente Ruanda Burundi*, diciembre 1999, p. 3.
[3] *Ibid.*
[4] CG 34, d. 26, n. 27.

RECONCILIACIÓN

¿RECONCILIACIÓN?

Michel S Kamanzi SJ

Reconciliación...Todos nos hablan y nos invitan a la reconciliación. Es evidente que esto es una condición, mejor, una necesidad para que Ruanda, el bello país de las mil verdes colinas, pueda encontrar mil soluciones a los mil problemas creados por el aterrador genocidio de 1994. Hoy, hace diez años que alrededor de un millón de nuestros hermanos y hermanas fueron matados, en cien días, ante la más completa indiferencia de la comunidad internacional. Al mismo tiempo que traemos a la memoria, recordándola, esta herida de nuestra historia y de toda la humanidad, quisiera volver a tratar algunas cuestiones que me había planteado, hace cinco años, cuando aún estaba en el noviciado. Yo había puesto por escrito estos interrogantes[1] con ocasión de la muerte del P. Modesto Mungwarareba, sacerdote ruandés sobreviviente del genocidio, hombre que encarnaba lo que yo entiendo de la bienaventuranza «dichosos los que trabajan por la paz».

Estoy persuadido que debemos primero tomar el tiempo para resignarnos en el respeto y la dignidad

Aunque es necesario pensar en el futuro, estoy persuadido que debemos primero tomar el tiempo para resignarnos en el respeto y la dignidad. A este esfuerzo y trabajo de memoria, hay que añadir la justicia. Sería necesario encontrar, si ello es posible, una justicia suficientemente equitativa para todos. Ciertamente que tenemos que aceptar los riesgos de redescubrir e imaginar una justicia especialmente a través de las jurisdicciones populares «Gacaca». Tenemos que cultivar un discurso verdadero, estimular los testimonios que recogen palabras alentadoras, libres y liberadoras. Quizás entonces, con la ayuda del tiempo, no se volverá a hablar de «la etapa de los machetes»[2] en Ruanda sino más bien «de la era de la reconciliación»[3].

Frente al reto de la reconciliación después del genocidio de 1994, se podría creer, invocando un cierto pudor, que el silencio es el camino el más indicado y más conciliador. Pero, siguiendo al teólogo alemán Juan–Bautista Metz, creo que, más bien, debemos adherirnos a una «mística de los ojos abiertos», arriesgando el hablar. Para reconciliarnos tendremos ciertamente que aceptar testimoniar, reflexionar, escribir, rezar, en una palabra ser místicos. «El místico, ciertamente, no es mudo, pero tampoco hablador: sus palabras son contadas, demasiado

[1] Estas preguntas se encuentra en el penúltimo párrafo de este artículo.
[2] Hatzfeld, Jean, *Une saison de machettes,* París: Seuil, 2003.
[3] Este párrafo es una síntesis de mi reflexión publicada en [3] *Etudes* con el título «Rwanda: quelle réconciliation?», mayo 2004.

cargadas de recuerdos para prodigarse, demasiado abundantes para no darse. Él aporta palabras, una voz, un lenguaje exacto: nada le es más opuesto que lo incomprensible, a él que, precisamente, ha encontrado una inteligencia tranquila del ser. Su lenguaje se inscribe en la gran conversación, diálogo, que desde siempre y para siempre constituye la historia y la experiencia comunes de la humanidad. El habla porque ha atravesado el silencio del desierto, la opacidad de la noche. El se ha experimentado, puesto a prueba, en los rechazos; él no ha comprendido lo que sucedía, él no supo por qué todo camino se le cerraba. Pero su agotamiento ha balbucido palabras lejanas: que se han hecho muy cercanas, en él que las esperaba[4].

¡Reconciliación....Reconciliaos...reconciliémonos! ¿Qué puede querer decir esta exhortación que invita a la meditación, al discernimiento y a la acción? ¿Se trataría de una simple recitación, una evasión o incluso un entretenimiento? ¿Existe el convencimiento en esta reconciliación? ¿Es en definitiva la contraseña, la llave de un enigma no resuelto? ¿O más bien una nueva ilusión, incluso una provocación? ¿Hay que osar creer en ella? Y si se cree, ¿cómo trabajar entonces en el proceso de la reconciliación? Una reconciliación sin «posología» ¿es posible, pensable? ¿Cómo cultivar la esperanza después de tanta violencia? ¿Quién puede garantizarnos que la transparencia detendrá la venganza? ¿Existe la posibilidad para que la cohabitación pacífica pueda poner fin a la desconfianza, que la fraternidad llegue a ser una realidad? ¿Qué hacer para que el amor y la paz finalmente consigan vencer a la guerra? La reconciliación ... ¿no es y significa para nosotros *el punto crucial de las Escrituras, la mesa de la fracción del pan, el albergue de nuestra resurrección*?[5]

En nombre de la esperanza, me atrevo a creer en la reconciliación. Tengo el valor y ánimo para esperar a pesar del traumatismo que persiste después del genocidio. Yo espero porque hay, cada vez más, hombres y mujeres, cristianos o no, que se comprometen y trabajan en favor de la reconciliación. ¿Seria necesario recordar todo el esfuerzo de reconciliación realizado desde 1995, ya a nivel de la sociedad ruandesa o de las comunidades cristianas?[6] La reconciliación es «un largo camino hacia la libertad[7] y tendremos que continuar trabajando en ella pacientemente, ayudándonos siempre de la experiencia de los demás. Lo que es una suerte es que la Iglesia y la Compañía trabajen en esta reconciliación, fieles a sus carismas de ser *hombres para los demás, hombres con los otros* porque *servidores de la misión de Cristo*.

Original francés
Traducido por Martín Gómez Acha SJ

Michel S. Kamanzi SJ
128, rue Blomet
75015 Paris—FRANCIA
<kamanzi@jesuits.net>

[4]Laux, Henri SJ, *Le Dieu excentré*, París: Beauchesne, 2001, pp. 106-107.

[5]Rimaud, Didier SJ, «Jésus qui m'as brûlé le coeur», himno.

[6]Como lo afirma el P. Jean-Claude Michel SJ en un comentario a esta reflexión: «el mensaje que la población de Ruanda y los cristianos de Ruanda traen y dan al mundo de hoy, es la realidad de vivir juntos, es la diligencia sinodal de las comunidades de base antes de celebrar los cien años de evangelización, son también los servicios y trabajos comunes realizados entre las mujeres de supervivientes y mujeres de prisioneros, es el desarrollo de los grupos de non-violencia activa, los coloquios oficiales, los encuentros organizados por los representantes de diferentes religiones, por la comunidad de Sant'Egidio y por otras instancias; es la petición pública de perdón expresada por los obispos durante la celebración del centenario. Existe efectivamente una dinámica que se enraíza profundamente en las conciencias, y sobre todo en la fuerza espiritual de Cristo que el pueblo saca de los sacramentos de la reconciliación y de la eucaristía. Estos son los signos de los tiempos, estos signos de esperanza, que nos hacen creer que la reconciliación está en marcha, siempre quedando el interrogante pues ella permanece tributaria del mal que habita en el mundo».

[7]Mandela, Nelson, *Un long chemin vers la liberté,* París: Fayard, 1995.

RUANDA: VOLVER A LA VIDA A DIEZ AÑOS DEL GENOCIDIO

Aloys Mahwa M SJ

«*Aquel que ha sido*
no puede en adelante no haber sido...
Vladimir Jankélévitch

Introducción

Una década es una buena distancia para volver a leer el recorrido, reajustar las energías necesarias y lanzarse a afrontar los desafíos en perspectiva. Los que son honrados con Ruanda, es decir, aquellos que conocieron este país durante la tormenta de los cien días (entre abril y julio de 1994) y que consistía en «matar a mil tutsi cada veinte minutos»[1], según el plan decidido de antemano, hablarían de una *década milagrosa*[2]. ¿Cómo, dentro de los límites de los medios financieros y terapéuticos del país, los *miedos* de otro posible genocidio han tenido que transformarse en *esperanzas fuertes* dando razones para creer en un futuro mejor?

Diez años después del genocidio, Ruanda se rehace y ofrece un espacio donde el nacer (la vida), los estudios, el trabajo y nuestros proyectos apostólicos son de nuevo posibles pese a que muchos, ya en 1994, pensaban borrarlo del mapa del mundo o no volver a Ruanda nunca jamás, porque, decían, *es un país de cementerios abandonados por los ángeles de la guarda*[3]. Antes de 1994, las matanzas y la impunidad se habían vuelto costumbre *(Akamenyero)* en Ruanda[4]. Y por lo demás el

manual del derecho ruandés no contenía ningún artículo que sancionara ese crimen contra la humanidad que se repetía en la historia.

Una década de visibles transformaciones

Creemos que la década, 1994-2004, ha supuesto grandes reajustes, porque ha conocido notables transformaciones que sólo el futuro nos dirá si han sido *proféticas*. En este caminar, me parece que hubo: a) *oportunidades* en favor de Ruanda; b) pero también una confianza en *nuestros medios*, por mínimos que fuesen; c) y *la voluntad* de reemplazar los valores negativos, anteriores a 1994, con valores constructivos del tejido social deshilvanado por el genocidio. Y así la unidad nacional ha reemplazado el regionalismo y el etnismo[5], criterios de exclusión en la Educación y en la Función pública. La justicia que sanciona el genocidio como crimen en contra de la humanidad ha reemplazado la cultura de impunidad. La noción de mayoría política ha reemplazado la política de las cuotas étnicas, etc. Estas transformaciones traducen la voluntad de ir adelante y de no volver nunca más a los errores del pasado. «*Nadie se ha perdido nunca por el camino recto*». *(Goethe)* Y es con el tiempo que se van afirmando los valores positivos.

La década, 1994-2004, ha supuesto grandes reajustes, porque ha conocido notables transformaciones

a) Posibilidades y oportunidades a favor de Ruanda

Transformar en una década el caos[6] del genocidio en un espacio de vida y de seguridad es un *asombro.* Son acontecimientos felices a favor de Ruanda que dan seguridad. Hoy Ruanda es un poco una *isla de paz y de seguridad* rodeada de vecinos en guerra. Por primera vez en la historia de su deporte, Ruanda ha participado en la copa de las Naciones 2004[7], de África, en Túnez, y ha obtenido muchos éxitos. Por primera vez, en Agosto 2003, Ruanda organiza con éxito elecciones democráticas con financiaciones locales. Y a esto se puede añadir un vaivén de importantes delegaciones extranjeras[8]. Esta vuelta a las relaciones en Ruanda es signo de esperanza; el país puede volver a recibir visitas y atraer las inversiones de fuera. Algunos podrían decir que estos hechos son signo de una intervención divina. Dios es capaz de cambiar el curso de la historia y ofrecer oportunidades que dejan asombrados a los humanos. La suerte es un parámetro divino y en Ruanda creemos que *Tener a Dios* (Kugira Imana) y tener suerte es lo mismo. Al hablar de los considerables logros de los últimos diez años, el Presidente surafricano afirmaba en el Estadio «Amahoro» de Kigali, que Ruanda ha restaurado nuestra dignidad de africanos.

b) Con nuestros escasos recursos

Así que es posible volver a la vida, por creer que con *nuestros dos peces y nuestros cinco panes (Marcos 6,37)* somos capaces de cosas de gran envergadura. Gérard Prunier, escribió después del genocidio, que «en ausencia de financiación, la muerte volverá a Ruanda»[9]. Sabemos que Ruanda no escapa de las obligaciones de los ajustes estructurales y que lleva siempre el peso de las deudas contraídas en el pasado.

Es sabido que hubo chantaje con el dinero y manipulación política destinada a desanimar el esfuerzo de reconciliación sobre el terreno. Es un no a la compasión, pero también cinismo que consiste en decir que Ruanda hace del genocidio su *fondo de comercio*[10]. Y, sin embargo, a pesar del no a la financiación, hubo realizaciones valientes como las elecciones de agosto 2003 financiadas por el esfuerzo local; y la muerte no ha vuelto a Ruanda. Hemos creído que *con nuestros escasos recursos (dos peces y cinco panes)*, es posible reconstruir una nación enlutada por el genocidio. Tras la destrucción de sus lugares vitales (casas, escuelas, iglesias, estadios, mercados...), *Ruanda es de nuevo una obra en marcha* y puede acoger y organizar reuniones de gran prestigio africano. Gracias al apoyo de los amigos de Ruanda, se han realizado construcciones muy visibles así como

[1]Destexhe, Alain, «Rwanda: une commémoration incomplète», *Le monde,* 10 abril 2004.

[2]En un libro, *La diplomatie pyromane, entretien avec Stephen Smith,* París: Calman Lévy, 1996, representante de Burundi ante la ONU, Ahmedou Ould Abdallah escribe lo que sigue: «Si lo que se hizo en Ruanda después del genocidio hubiese ocurrido en otra parte fuera de África, se hablaría de milagro».

[3]Discurso del Presidente surafricano, Thabo Mbeki, en ocasión de la conmemoración del 10º aniversario del genocidio, 7 de abril 2004 en el Estadio «Amahoro» de Kigali. (ver http://www.dfa.gov.za/docs/speeches/2004/mbek0407/htm).

[4]Desde 1959, en Ruanda, el genocidio de los Ruandeses tutsi existía e iba creciendo. Hubo otros tiempos de machetes en 1959; en 1960; en 1961; en 1963; en 1966; y en 1973 durante la época llamada de «la República Hutu», (1959-1994).

[5]El carné de identidad con la mención étnica (Hutu, Tutsi, Twa) instaurado en 1931 y que ha servido de criterio objetivo para excluir a los Tutsi de la educación y de la función pública fue abolido sólo en 1994, con la feliz consecuencia de acceso en igualdad de oportunidades a la educación.

[6]Los daños son inmensos. Además de varias destrucciones en 100 días Ruanda perdió entre el 11 y el 13% de su población. Esta tasa de mortalidad es una de las más alta de entre las que se constatan en el mundo.

[7]Después de 1994, al equipo nacional de fútbol, «AMABUVI» se lo menciona como uno de los símbolos de unidad nacional.

[8]El 12 de septiembre 2003, una decena de jefes de Estado africanos se encuentran en Kigali para la jura del Presidente Paul Kagame. Del 14 al 16 de febrero, doce jefes de Estados se encuentran de nuevo en Kigali para la reunión del NEPAD (New Partnership for Africa's Development) y recientemente, el 7 de abril 2004, con ocasión de la conmemoración del 10º aniversario del genocidio, hubo también importantes delegaciones del mundo entero para llorar con Ruanda.

nuevos barrios de viviendas, y doquiera en las ciudades y en las colinas, los ciudadanos Ruandeses han reconstruido sus hogares y han vuelto a dar vida a su entorno.

c) Resultado de la voluntad

El otro parámetro que ha permitido este volver a la vida, es la voluntad que los ruandeses tienen de rehacer el tejido social y de reconstruir la nación ruandesa. La voluntad sirve de palanca de amor en lo que se hace (amor por el trabajo) sin el cual aunque se tengan bienes astronómicos no seríamos capaces de nada. El proverbio añade que *querer es poder*. Por voluntad podemos pensar también a la cultura de excelencia *(Kurwana Ishyaka)* que consiste en no contentarse con lo que ya existe y elaborar caminos para salir del caos a toda costa. En la lista de lo que da esperanza está también el surgir, *en esta década,* de varias instituciones de enseñanza superior públicas[11] y privadas[12], que ensancha las posibilidades de acceso al saber; y el desarrollo de la Tecnología de la información y de la comunicación. La década de los grandes reajustes parece ser atípica, después del caos de 1994.

El genocidio no es sólo cuestión de número de muertos, sino de la ideología que lo ha planificado

¿Qué base para nuestro futuro?

Para quienes el crimen del genocidio no encuentra *más* espacio entre nosotros y para garantizar a la posteridad que este mal absoluto no es *el eterno retorno*, es preciso realizar iniciativas preventivas para luchar en contra de las causas del genocidio. ¿Qué hemos aprendido de nuestra dolorosa historia? ¿Qué cambios aportar? El camino a recorrer sigue siendo largo para permitir que las transformaciones se consoliden. Pienso que la prevención en contra del retorno de la muerte se manifestará especialmente a) por la conciencia aguda de las angustias de este crimen; b) por el conocimiento de las fechorías debido al mito de las cuotas étnicas, causa remota e inmediata del genocidio de 1994 y c) por la memoria de las catástrofes del pasado con la esperanza de no volver *nunca jamás* atrás.

a) El término genocidio, ¡qué temores y gravedad, hoy!

¿Qué miedo le tenemos hoy todavía a este crimen? Con la esperanza de este *nunca más*, sería oportuno volver a definir este crimen y distinguirlo de todas las demás situaciones que debilitarían su gravedad. La conciencia de luchar en contra del *eterno retorno del genocidio* sólo es posible si a este crimen se le considera como horroroso y si 'no se quiere nunca trivializar su gravedad'. «El genocidio es inmoral por esencia. No hay ni genocidio bueno, ni justo. Es la consecuencia de la lógica de un Estado que cree en la necesidad o en la utilidad de este recurso»[13].

Observamos casi en cada minuto situaciones de muerte en el mundo: los militares matados en el campo de batalla, los ancianos que mueren en sus camas, los pescadores ahogados en un río habitado por cocodrilos, los muertos de SIDA y paludismo, las víctimas de los volcanes en erupción, etc. Son los caminos humanos que merecen compasión, porque una sola gota de sangre humana derramada, debería cuestionar a la entera humanidad (Manuel Lévinas)[14]. Pero los muertos, por muy numerosos que sean, no traducen que ha habido un genocidio. El genocidio no es sólo cuestión de número de muertos, sino de la ideología que lo ha planificado. Si queremos que la lucha emprendida desemboque en una humanidad más digna, es preciso desarrollar una inteligencia del mal, una educación de las conciencias y una constante vigilancia. Y es tarea de los cristianos rezar sin cesar por un Ruanda sin genocidio donde el otro no sería más una etnia a eliminar, sino el ser humano creado a imagen de Dios y cuyo rostro me interpela a no matar jamás.

b) El mito de la aritmética étnica en contra del verdadero sentido de la democracia

Si hay otra tacha que nos ha enlutado en Ruanda, ésta es ciertamente el etnismo y la manipulación de las proporciones entre las etnias Hutu, Tutsi y Twa. Después de 1930, los documentos oficiales atribuían el 85% a los hutu, el 14% a los tutsi y sólo un 1% a los twa. Proporciones que han quedado invariadas hasta 1994, por razones políticas. «La sensibilidad – hasta étnica – es indispensable para el ser humano, pero llega a ser temible cuando se la empieza a considerar como un valor, como un criterio de la verdad, como la justificación de un comportamiento»[15]. En Ruanda, las

[9]Prunier, Gerard, *Rwanda: Histoire d'un génocide, 1959-1996,* Milán: Dagorno, 1997, p. 421.
[10]Ver en esta óptica, la proposición de Filip Reyntjens a la comunidad internacional de no financiar las elecciones presidenciales de Agosto 2003 (Filip Reyntjens, «Analyse de l'avant-projet de la constitution de la République rwandaise», *Dialogue* 230).
[11]Kigali Institute of Education (KIE), Kigali Institute of Science and Technology (KIST), Kigali Health Institute (KHI).
[12]Université des Grands Lacs (UNILAC), Université Libre de Kigali (ULK), Université Adventiste d'Afrique Centrale (UAAC).
[13]Ternon, Yves, *L'Etat criminal. Les génocides au XXe siècle,* París: Seuil, 1995, p.10.
[14]Lévinas, Emmanuel, desarrolla esta idea en *L'Humanisme de l'autre homme,* París: Fanta Morgana, 1972, la relación del Yo con el otro. «El otro es aquel que interpela mi responsabilidad y cuyo rostro se me impone sin que yo pueda dejar de ser responsable de su miseria», p. 52.
[15]Kundera, Milan, *Jacques et son maître, hommage à Denis Diderot en trois actes,* París: Gallimard, 1981, p. 11.

consideraciones étnicas han servido más como criterio de exclusión que como emancipación de la población. ¿Era posible pasar del etnismo a la democracia política? La democracia es ciertamente la victoria de una mayoría política sobre una minoría electoral. La democracia en Ruanda entre 1930 y 1994 se apoyaba no en una mayoría política, sino en una mayoría étnica; era impensable que un tutsi o un twa encabezasen el poder. Si en Francia un bretón puede votar por un normando, un alsaciano por un saboyano, creemos en un futuro en el que, por mérito, un hutu votará a un tutsi y viceversa. La democracia política utiliza una mayoría numérica, el etnismo se servía también de una mayoría numérica, pero el número de mujeres y de hombres no constituye de por sí una riqueza; es preciso tener una buena formación moral e intelectual para ser un ciudadano útil al propio país. En la perspectiva del no retorno a la muerte, es preciso que la demografía, el recurso procedente de los hombres, contribuya al desarrollo de todo Ruanda. Que se nos permita esperar que la muerte no volverá más cuando Ruanda dejará de ser considerada como una asociación de etnias hutu, tutsi y twa, sino como una nación que cada cual tiene el deber de promover.

Pero perdonar supone que sepamos recordar

c) Un perdón que tiene como fundamento el recuerdo

Estamos convencidos que todos los seres humanos deben desarrollar el sentido de las riquezas de la humanidad y de las fuerzas espirituales que constituyen la dignidad de la persona. Y sin embargo, durante el genocidio de 1994, eran amigos que compartían el mismo pan los que pegaban golpes. Y es por ello que hablamos de *genocidio de proximidad.* Diez años después de la tormenta, voces de los que niegan el genocidio de los tutsi y las masacres de los hutu de la oposición en Ruanda proponen el *olvido* como punto de partida de un nuevo futuro. Añadimos que algunos creen todavía que la desaparición de los tutsi permitirá a Ruanda de vivir en paz. Pero hay también idealistas que proponen perdonar haciendo *tabla rasa del pasado doloroso*.

Considero que las propuestas de perdón son necesarias para nuestro futuro y para nuestro vivir juntos, en sinceridad. Pero perdonar supone que sepamos recordar. Nietzsche[16] en la *Genealogía de la moral,* habla de un cierto Mirabau, que no tenía la memoria de los insultos y de las infamias dirigidas en contra de él, y que no podía perdonar, por la sencilla razón de que olvidaba. Recordar, en definitiva, quiere decir ser consciente del objeto del perdón. La historia de Ruanda dejará de escribirse con referencia a los 100 días de luto. En una película[17] de Demi Moore, David Murphy decía a su mujer Diana, tras una terrible falta de confianza conyugal que «*lo que hace que revivamos juntos, no es el que hayamos olvidado, sino el que nos hayamos perdonado*». Es nuestro desafío: a la vez el perdón es necesario para nuestro futuro, pero a la vez una memoria debe romper los abusos del eterno retorno del genocidio y de la ideología subyacente.

Conclusión

Creemos que ha habido avances importantes en Ruanda en poco tiempo y con pocos medios. El futuro de la nación ruandesa estaba en peligro de muerte por el virus del etnismo que ha creado círculos de muerte. El combate contra este virus debe seguir. La década ha mostrado que es posible erradicarlo por medio de realizaciones positivas. Si hay guerras llamadas «preventivas» contra los terroristas, admito que es posible lidiar una contra el genocidio y sus antecedentes. Es necesaria y urgente una labor de reflexión para imaginar un vivir juntos después de 1994. Varios filósofos de origen judía (Emmanuel Lévinas, Hannah Arendt, Eric Weil, Primo Lévi; Vladimir Jankélévitch, etc.) han hecho de su experiencia de la Shoah y de los campos de concentración, un dato y un punto de partida para pensar el mal, el perdón y la ética. ¿Por qué no crear instancias de ética y promoverlas en nuestro país para tomarse en serio las consecuencias del vivir juntos sin etnismo? Es nuestra condición para que la muerte no vuelva jamás entre nosotros y que este volver a la vida sea perenne.

Original francés
Traducido por Daniela Persia

Aloys Mahwa M SJ
Communauté du Centre Christus,
B.P. 6009 Kigali—RUANDA
<mahwasj@jesuits.net>

[16]Nietzsche, F., *La genealogía de la moral,* París: Gallimard, 1971, p. 38.
[17]*Indecent Proposal*, dirigido por Adrian Lyne (Paramount Picture release, 1993).

NUNCA MÁS ESTO

Yves Djofang SJ

Desde hace diez años la comunidad internacional es invitada más o menos explícitamente a recordar el trágico acontecimiento vivido por el pueblo ruandés en abril de 1994. Durante estos años, muchas cosas han sido dichas sobre la historia y ejecución de este genocidio; la literatura es más bien abundante y abrumadora. Por nuestra parte, queremos honrar a estos cientos de miles de personas matadas volviendo a decir sencillamente que nunca más nuestro continente debería servir de escenario y de albergue a semejantes desencadenamientos de inhumanidad, y, para ello, nunca tenemos que olvidar lo que sucedió.

Celebrar para no olvidar

«Es preciso olvidar todo». Es, desgraciadamente, en estos términos que se invita generalmente a los Africanos a olvidar los acontecimientos por los que ellos han pasado o pasan aún en su historia. De la trata de negros a la colonización y a la recolonización, sin olvidar la explotación descarada de sus riquezas, el enfrentamiento de las multinacionales occidentales por mediación de grupos de bandidos y gamberros enrolados en sus propios territorios, ellos han sido siempre invitados a olvidar, a hacer tabla rasa de sus recuerdos, hasta el extremo que Hegel no ha temido afirmar que África no es una parte histórica del mundo[1] o que «la razón no puede eternizarse en las heridas infligidas a los individuos pues los fines particulares se pierden en el fin universal»[2]; en la marcha de la historia, la vida encuentra la vida más allá de la muerte, incluso gracias a ella; así toda muerte, todo mal es manejable. Nosotros no podremos suscribir semejante tesis que, desgraciadamente, sirve para justificar lo injustificable.

En efecto, la situación de la cultura de muerte, y precisamente el genocidio rwandés, provoca nuestra indignación a la vista de estos cuerpos descarnados, petrificados en una postura suplicante como nos los han presentado los medios de comunicación en abril-mayo de 1994, y que testimonian de la inhumanidad del hombre. Estos cuerpos llevan en ellos la firma (del machete o del fusil) de lo Intolerable y testimonian por el mismo hecho que, a pesar de todas las especulaciones, hay una esencia y una existencia del hombre que hay que respetar.

No podemos poner el mal entre paréntesis. Sabemos que este dato no está inscrito en el destino, que no es una ley de la naturaleza, sino la consecuencia de factores humanos de naturaleza cultural, socio-económica y política en interacción, brevemente, de un sistema que se puede cambiar.

Un paciente trabajo de memoria

Conmemorando el décimo aniversario del genocidio, no tratamos de hacer simplemente un deber de memoria con relación a las victimas, sino más bien un trabajo de memoria con relación a nosotros mismos y a nuestras sociedades. Este trabajo de memoria pasa por la lectura, el descifrado, la temática de esta historia, de nuestra historia, para poder descubrir el o los sentidos de la que ella es portadora. La tragedia ha dejado secuelas tan profundas en el pueblo rwandés que no se podrían de golpe, fácilmente, borrar; pero al mismo tiempo constatamos que la reconciliación está en marcha. El genocidio ha, quizás, profundizado en nosotros la experiencia del perdón y de la tolerancia. Él nos ha permitido de mejor reflexionar sobre nuestro vivir-juntos y de rehusar endulzar y suavizar los que serian los verdaderos problemas.

Para proseguir en el camino, es requerida la constancia en el esfuerzo, teniendo por cierto que ninguna conversión profunda se realiza a corto plazo, inmediatamente. Es necesario armarse de paciencia sabiendo que la paciencia no significa, ni es, ausencia de determinación. Es una tarea que interpela a cada uno como individuo, pero también, y sobre todo, a toda la comunidad ruandesa (ella no podría hacerse ni en provecho, ni a costa de una de las diferentes etnias). Solamente mirando lucida y serenamente esta página de la historia podremos nosotros curar las numerosas heridas y prevenir semejantes locuras en el futuro. «Para curar una herida se debe, previamente, limpiarla, desinfectarla, sino puede producirse una gangrena bajo la apariencia de una falsa cicatrización».

Conmemorando tratamos de hacer un trabajo de memoria con relación a nosotros mismos y a nuestras sociedades

Original Francés
Traducido por Martín Gómez Acha SJ

Yves Djofang SJ
15 rue Marcheron
92170 Vanves—FRANCIA
<yves86.djof@laposte.net>

[1] Hegel, *Oeuvres*, Tome VIII, 1935, p. 94.
[2] Hegel, *La raison dans l'histoire,* trad. por Papaioannou, París: Union Générales des éditions, 1965, p. 68.

JUNTOS TENEMOS UN FUTURO

Christian Uwe SJ

Si fuera necesario escoger dos palabras vivientes, hechas personajes de carne y hueso, para decir lo que estas páginas balbucean con poca fortuna, Mandela y Tutu serían una buena elección. No se puede ciertamente, en unas líneas, expresar la riqueza de estas dos figuras, pero tampoco se puede impedirnos asociarlos al menos espontáneamente en algunos grandes valores. Nelson Mandela como el hombre que ha luchado y lucha aún, como siempre, por la dignidad de todos; el hombre que rehusó salir de la prisión si no era acompañado de la totalidad de su pueblo; el hombre que no dudó hacer confianza a su antiguo guarda de prisión nombrándole guardia personal, su guarda espaldas. Desmond Tutu como el hombre entregado a la educación de un pueblo entero, el hombre para quien no hay futuro sin reconciliación, el hombre que está convencido que no se puede negar la dignidad del otro sin negar, por el mismo hecho, su propia dignidad. Cuando África del Sur crea la Comisión Verdad y Reconciliación ha comprendido al menos dos cosas: que la mentira mata al hombre y, además, que la reconciliación es por lo menos, si no lo es más, una cuestión de futuro que de pasado. Sin el hombre reconciliado no puede existir un futuro y semejante toma de conciencia lleva y arrastra la memoria tumultuosa del pasado hacia un proceso de integración y de reconciliación.

La mentira mata al hombre y la reconciliación es una cuestión de futuro

El caso de Ruanda después del 1994 ha sido frecuentemente considerado semejante, con razón o sin ella, al de África del Sur. El año 94 es considerado el núcleo de una historia cargada y llena de controversias a causa del genocidio que mató cerca de un millón de personas. Esta fecha ha sido seguida por un gran despliegue mediático que se obstina en dividir de buena gana Ruanda en dos campos: el campo de las victimas y el campo de los verdugos, los dos campos irremediablemente opuestos como los dos extremos del dualismo cartesiano. Se olvida demasiado fácilmente un «bemol» que es, sin embargo, significativo: las familias mixtas que no pueden estar ni de un lado ni del otro, los hutus matados por el hecho de ser moderados y aquellos que han preferido morir con las personas que ellos habían decidido esconder. Es bueno rendir homenaje a los jóvenes estudiantes de un internado que prefirieron morir antes que dividirse entre hutus y tutsis. Se corre el peligro de relegar al olvido a muchos que un Premio Nóbel no ha venido para proponerlos a la mirada del mundo. Al mismo tiempo, la aspiración a un futuro mejor se manifiesta a través de las diversas iniciativas tomadas en favor de la justicia y de la reconciliación. Y la pregunta que no puede faltar y que brota espontáneamente al espíritu es la de saber si un pueblo que ha conocido la desesperación de un genocidio puede seriamente considerar la unidad como el camino, la vía del futuro.

La idea con la que comienzo estas páginas es sencilla: solamente juntos, en la unidad, – unidad estrecha y exigente –, los ruandeses pueden seriamente esperar un futuro más propicio y clemente[1]. Un recorrido en tres tiempos podrá ofrecer primero un vuelo somero de esta historia que ha hecho derramar tanta sangre y dado tanto qué hablar gastando mucha tinta, luego sugerir ciertas cuestiones y problemas que surgen y se hacen visibles hoy antes de proponer algunas condiciones previas para conseguir un futuro posible y viable.

¿Más bajo que la tierra?

La historia de Ruanda suscita la controversia tanto entre los historiadores como entre los profanos. Si ella está indudablemente salpicada de momentos violentos, la interpretación de estos últimos, lejos de ser unánime, puede en algunas ocasiones parecer y resultar contradictoria. En el corazón de la ecuación, el papel de la identidad étnica en el ejercicio del poder tanto en tiempos del Reino que en los de la República así como el papel del señor colonial cogiendo la escuela y el poder como dos ocasiones doradas, de «dividir para reinar». De cualquier forma, a pesar de las divergencias sobre la génesis de la discordia, no se puede negar la cascada de los acontecimientos sangrientos que han jalonado los 50 últimos años. Solamente, si se puede constatar esta espiral de violencia que saltó a la vista y a los ojos del mundo bajo el nombre y el rostro de «genocidio ruandés de 1994», la divergencia de puntos de vista en cuanto a la clarificación de responsabilidades revela, por lo menos, la dificultad -diez años después- de conocer la verdad de esta siniestra publicidad que se manifiesta obstinadamente en todas las partes donde se evoca el nombre de Ruanda. Muchos extranjeros tienen, respecto a los ruandeses que encuentran, dos cuestiones predilectas, una que concierne a la etnia y la otra que se refiere al machete que, con toda seguridad, esconden en cualquier rincón de sus maletas. ¿Los ruandeses han caído tan bajo: no evocan otra cosa que etnias o, todavía peor, los machetes y los fusiles, instrumentos tan desprovistos de humanidad que han hecho desaparecer el rostro humano del vecino?

El año 1994 ha llegado así a ser un símbolo. Un símbolo, sin duda alguna, un tanto equivoco puesto que se le interpreta de varias maneras diferentes, pero ciertamente un símbolo que remite, de una manera u otra, a las «fleurs du mal ethniste» con sus frutos envenenados. En efecto, incluso antes que los medios de comunicación impongan la infranqueable y caricaturesca barrera entre las dos etnias consideradas como irreconciliables ya

[1]Esto es prácticamente el enunciado de una evidencia. Sin embargo, por muy evidente que parezca, no hay que cansarse de repetirlo.

existían discursos y actos que transportaban la misma visión de dos comunidades que se excluían[2] mutuamente. Aunque uno se podría preguntar si el error más fatal al que los ruandeses han cedido no ha sido precisamente haber creído que no existía futuro en tanto que el otro estuviese allí y diferente. Así el miedo al otro revela la angustia de hombres y mujeres que se vuelven gradualmente ciegas a su humanidad compartida, humanidad que funda el derecho inalienable a la vida, a la dignidad sagrada de la persona humana. Y, como en toda guerra, el caso ruandés presenta a los hombres suficientemente deshumanizados para estimular y aprovechar este error fatal como de un maná sangriento. El símbolo «1994» hace pues presente el horror de la blasfemia entre las blasfemias: la negación y la profanación del rostro humano en provecho de los intereses que sólo la muerte puede servir. Esta blasfemia sella la demencia suprema, la del hombre que, despojándose del otro, se profana a sí mismo aunque no caiga en la cuenta. Esta demencia nace de la gran mentira de nuestra historia. Aquella de la que casi nadie puede considerarse inocente y que consiste en dudar de la humanidad del otro, a negarla hasta el punto de perder el sentido de nuestra propia humanidad. Una mentira que se acompaña de una pérdida de todos los demás puntos de referencia. Afortunadamente no todos han sucumbido. Pero, a pesar de todo, todos tenemos la obligación de restaurar en el otro y en nosotros mismos, la humanidad traicionada

«Una persona es una persona a través de otras personas».

El vértigo

¿No tenemos en ocasiones momentos de duda, cuando los escépticos zanjan la cuestión con: «no existe apenas esperanza»? Se duda porque uno se pregunta si al fin y al cabo su opinión no es razonable. Existen, sin lugar a duda, los escépticos pero, –y esto es peor– también existen los cínicos que banalizan e incluso justifican lo injustificable. Un crimen contra la humanidad nos hace a todos perdedores aunque de maneras diferentes. Hay quienes pagan con sus vidas sin que ellos lo hayan merecido. Hay otros que son capaces de hacer algo contra el crimen y que por diferentes razones, faltan a su deber. Y existen los que cometen el crimen y, puesto que se trata precisamente de un crimen contra la humanidad, lo cometen también a su pesar ya que niegan la humanidad a la que participan todos los hombres. Lo que todos tienen en común es esta humanidad humillada:

Si la sociedad está organizada de tal manera que una parte de la comunidad se siente negada de su pertenencia a la humanidad, con todas las obligaciones y las responsabilidades que ello implica, la otra parte es igualmente esclavizada (...) {porque ella está acosada} «por el miedo y la angustia»[3].

Parece ser que uno de los proverbios favoritos de Tutu es un proverbio xhosa que dice más o menos esto: «*Una persona es una persona a través de otras personas*»[4]. El proverbio indica sin duda la cosa más preciosa que el hombre pueda llevar en él: el *ubuntu* del que «la humanidad» no es más que una torpe traducción. Se diría, para ser concisos, que sin *ubuntu* no hay persona y que el *ubuntu* es inconcebible en una lógica individualista y exclusivista. Esta última es, con relación al *ubuntu,* tan inadmisible como la banalización del genocidio.

Sucede sin embargo que uno se sienta desilusionado delante la magnitud del impacto que la década que acaba de terminar ha tenido sobre los ruandeses. Hay, en efecto un sentido en el cual se puede hablar del «choque del pasado», un choc debido precisamente a la negación de la humanidad y, por vía de consecuencia, a una visión pesimista del mundo prometido al salvajismo ya que está desprovisto de humanidad. Este choc tiende a devolver todo el realismo al escepticismo e incluso al pesimismo – y es sumamente fácil imaginar los escenarios que un tal sentimiento ofrece como promesa, si nada sucede que venga a atenuarlo. Este genero de pesimismo, de hecho, no es extraño a la tentación de ver, en definitiva, todo como absurdo y ello puede ser evocado para excusar e incluso justificar actitudes capaces de perpetuar la violencia que, a todas luces, se deben prevenir.

Para construir un futuro más viable, varias iniciativas han sido tomadas. Aquí se evocarán las iniciativas a favor de la unidad y reconciliación llevadas a cabo por ciertas comisiones como las de Justicia y Paz. Hay quienes se preguntan si hablar de unidad después del choc brevemente descrito un poco más arriba no entra en el campo de la pura fantasía. Después de semejante fracaso de la humanidad el pensar en la unidad sería una vertiginosa utopía. Hay quienes sugieren que incluso sería del puro cinismo él querer reconciliar dos comunidades que se odian a muerte. Pero, ¿no es precisamente el simplismo de este dualismo caricaturesco el que subyace y se mueve? Sería ciertamente ingenuo esperar, después del choc aterrador del pasado, un choc tranquilizador y prometedor de un futuro lleno de reconciliaciones milagrosas, pero negar, como consecuencia, toda posibilidad de unidad, sería exaltar el fracaso de la humanidad resignándose a sufrir los numerosos embates de un ciego destino.

[2]En este punto, el estudio de los discursos tenidos por ciertos hombres políticos ruandeses, sería muy esclarecedor. Ciertas páginas de la prensa de 1991 a 1994, por ejemplo.
[3]Du Boulay, Shirley, *Desmond Tutu: La voix de ceux qui n'ont pas la parole.* París: Centurión, 1989. p. 133.
[4]*Op .cit*. p. 150.
[5]Se traduce en el otro nombre tan optimista como poético de África del Sur: *Rainhow Nation.*

Una Pascua que hay que inventar y acoger

Ya hemos hecho alusión a ello: a la vez, con razón o sin ella, tendemos a asemejar la historia de Ruanda a la de África del Sur. Si las comunidades en conflicto en tiempos del Apartheid estaban separadas por barreras tan visibles como las fronteras territoriales, lingüísticas o raciales, no sucede lo mismo del lado ruandés. Si África del Sur conoce una gran multiplicidad de culturas[5], Ruanda solo tiene una cultura y una sola lengua. En revancha, en los dos países, la sed de poder y la ilusión de una vida exclusiva han pesado mucho más que el derecho a la vida y a la dignidad humana. En los dos países la desunión ha corroído la sociedad hasta llegar a momentos explosivos. Y de los dos lados un serio proceso de unidad y reconciliación se hace necesario para evitar hundirse en los mismos acontecimientos del pasado. También Ruanda puede aprender mucho de los países como África del Sur con tal que no pierda de vista la dimensión, por así decir, «inédita» de su historia. Se podría sugerir que dos serias salidas se ofrecen a Ruanda: el callejón sin salida de la discordia perpetuada que lleva consigo la promesa de muerte, o «la utopía»[6] de una unidad[7] abierta a la encarnación. No hay necesidad de probar con argumentos que la discordia es un camino sin salida. La historia de Ruanda lo ha demostrado de la manera la más convincente y la más trágica, pero de otro lado, ha, al mismo tiempo, mostrado otra vía posible, la de un futuro del que la unidad y la verdad son el umbral. Para el que quiera creer en el futuro, la unidad y la verdad, no son un lujo sino imperativos. Imperativos un tanto utópicos, quizás, pero también «ideales» de los cuales Mandela y Tutu están ahí para asegurarnos que son posibles y accesibles. No se podría ciertamente negar que el camino es exigente y arduo. La verdad, en efecto, querrá visitar e indagar todas las zonas de la historia incluso aquellas que no son frecuentemente evocadas o que son todavía objeto de duras y ásperas controversias. Se sabe, gracias a la Comisión Verdad y Reconciliación (África del Sur), que existen verdades que son difíciles de desvelar... El proceso podría requerir mucho tiempo...

Ya hemos dicho al principio que Mandela y Tutu hablan elocuentemente del tema esencial de estas páginas. Pero ¿se puede de una manera realista esperar de todos el heroísmo de estos grandes hombres? ¿No es querer con ello proponer héroes que no se pueden esperar? El mérito de la elección de estas dos figuras propuestas a nuestra mirada y consideración está en decirnos que todos y cada uno está llamado a dar lo mejor de sí mismo en la construcción de un nuevo futuro. El heroísmo de cada uno no consiste en ser personas extraordinarias sino en llegar a discernir la parte que le corresponde en el proceso y de darse a él generosamente en la medida de lo posible. Además, las dos figuras son signos de esperanza y de valor en las circunstancias y momentos donde todo el mundo puede ser ganado por el abatimiento. Existió un tiempo donde un África del Sur abierta a todos, con espíritu de dignidad y de igualdad no era otra cosa que una utopía. Hoy esta utopía ha tomado carne, se ha encarnado. Creemos que no se puede esquivar el esfuerzo pero es necesario al mismo tiempo una actitud de espera, de disponibilidad, – osemos decirlo – en la gracia.

Concluyamos

Es difícil encontrar siempre las palabras que expresen el sufrimiento del que la historia de esta nación esta llena pero es también posible fijarse y centrarse en este sufrimiento y que llegue a ser imposible esperar. Pero también es posible reducir la unidad a un eslogan cómodo, tanto más cómodo cuanto se le puede esgrimir sin creer en él. Con todo, para ir más allá del cinismo, del pesimismo y del escepticismo, es necesario rehabilitar la humanidad profanada y trabajar por un futuro fundado en la verdad del hombre, en su dignidad y su unidad. Solamente si los ruandeses se unen podrán proyectar un futuro risueño. Solamente, si ellos buscan la unidad. Pues solamente con esta condición los ruandeses serán suficientemente fuertes para arrostrar los peligros que amenazan su futuro. Quizás en estas condiciones el futuro de Ruanda puede parecer tan inverosímil como una mañana de Pascua, tan inconcebible como la resurrección entre los muertos. Pero en cierta medida, es precisamente que se trata de la Pascua. Una Pascua que sólo es posible si nos atrevemos a creer que la vida puede volver a venir y vivificar el cuerpo crucificado de la nación herida, traspasada en su corazón. Solamente una fe semejante refleja la única esperanza verdaderamente pascual, la que ofrece y recibe: que ofrece su cuerpo crucificado para que encarne una vida que sobrepasa el escándalo. Una fe que opone su locura a la demencia de la negación del hombre. Esta es la única perspectiva que pueda concebir, guardando sentido y accesibilidad, la utopía de la unidad al servicio de la justicia.

Original Francés
Traducido por Martín Gómez Acha SJ

Uwe Christian SJ
40, rue Abbé Boisard,
69007 Lyon—FRANCIA
<chrisleast@yahoo.fr>

[6]Etimología según le Petit Robert (Nouvelle ed De P Robert Paris: Dictionnaires Le Robert –VUEF, 2003): du gr. *Ou* «no» et *topos* «lugar». En este sentido se puede distinguir lo que no existe «en ningún lugar», es decir lo que todavía no existe de lo que es «imposible». Tomamos el sentido de la primera acepción: lo que no existe aún completamente, lo que está en curso, en proceso.

[7]Para Desmond Tutu, esta palabra evoca, entre otras cosas, la afirmación del otro y de si mismo en un mismo movimiento, al mismo tiempo. No se trata ni de fusión ni de negación de la diferencia sino de la aceptación y acogida de la diferencia en la familia humana que es una. Ver Du Boulay, *op. cit.* pp. 133, 150, 214, etc.

TESTIMONIO

¡HACE DIEZ AÑOS!

Jean Gasenge SJ

El autor del artículo era Maestro de Novicios en Cyangugu en 1994. Los novicios eran de Ruanda, Burundi y Zaire. La pequeña ciudad de Cyangugu se encuentra a 300 kilómetros a Oeste de Kigali, la capital de Ruanda, justo en la frontera de la República Democrática del Congo (el Zaire de 1994), y por consiguiente cerca de la ciudad zaireña de Bukavu, donde los jesuitas llevan un colegio y una casa de ejercicios. El Superior Provincial de la época vivía en Kinshasa, a más de 1.500 kilómetros en el Suroeste de Bukavu. En ese momento la región Ruanda-Burundi no existía.
Por medio de este escrito, deseo dirigirme a mis Compañeros del periodo inolvidable, en particular a los que eran novicios en los años 1994-1996, la generación del éxodo hacia el Oeste y del comienzo de la vuelta hacia la nueva Región Ruanda-Burundi (RWB).

El 7 de abril de 1994, a las 5.40 de la mañana, recibí una llamada telefónica del querido Padre Patrick Gahizi, delegado del Provincial de África Central (PAC), que interrumpía mi salida hacia Kigali para una reunión de la comisión de los ministerios. El avión presidencial procedente de Dar-es-Salaam había sido abatido a la altura de Kanombe (Aeropuerto), sin dejar rastro de todo su equipaje. Kigali se encontraba bajo el fuego de la guerra desde las 8.30 del día anterior. La llamada de Patrick reviste para mí un significado original: *en lugar de ir hacia él (a Kigali), es preciso ir a otro sitio, allí donde él iba a estar unas horas después en ese día memorable.* **Ese jueves,** su voz matinal me indica el camino pascual que había que recorrer, pero yo me encontraba lejos de esa perspectiva. Su voz sigue resonando en mí, como si quisiera decirme que nuestra cita está fijada allí donde él se encuentra con muchos otros, arrancados brutalmente de nuestra existencia, y que sin embargo permanecen con nosotros a lo largo de nuestros caminos terrenales.

Me parece que la gravedad de lo que acontece nos lleva a afrontar un mundo desconocido

¡Diez años! Pues, sí, diez años ya. A las 6,30 me uno a los novicios para la oración de la mañana y les doy la noticia que acabo de recibir del Padre Patrick Gahizi. Pienso que no todos los novicios se han dado cuenta de la gravedad del momento: unos más que otros. El día se anuncia como normal, pero con su nube propia que cada cual atravesará según su estado anímico. A las 10 empiezan a llegar a nuestro noviciado de Cyangungu (Sur-Oeste de Ruanda) gente espantada en busca de refugio. La orientamos hacia el centro de pastoral de la catedral donde ya un grupo de desplazados lleva días, desde el asesinato del líder local. Se nos comunica, entre otras cosas, que cerca de la carretera han encontrado muerto a un vecino de la propiedad del Noviciado.

La víspera, yo había recibido una llamada de teléfono del Padre Innocent Rutagambwa, nada de alarmante, un compartir fraterno de informaciones útiles para nuestra vida de pobreza. Poco después, había llamado al Padre Chrysologue Mahame para tener más noticias sobre Kigali: recibo de él una respuesta inesperada: *Las noticias no son nada buenas.* Al oír esas palabras pesimistas que salen de su boca, me doy cuenta de la gravedad de la situación. Hacia las tres de la tarde, me entero de la masacre de nuestros tres compañeros con otros sacerdotes, al mismo tiempo que los miembros del Instituto Vita et Pax en sesión en el Centro Christus, y de la muerte de Louis Ruzindana, cocinero desde el comienzo del funcionamiento del Centro Christus. 17 personas encerradas en la sala 28 de nuestro Centro espiritual (Centro Christus), víctimas de las granadas al estallar el genocidio.
Recibí una llamada telefónica del Provincial, Padre Matungulu, a las 11 de la noche del 7 de abril 1994. Ya sabía del horror que se había abatido sobre nuestros Compañeros del Centro Christus. Desde Kinshasa Marcel Matungulu me dice con voz grave y compasiva: «Si el grano de trigo no muere, queda solo» (Jn 12,20-35). Añade que se han tomado disposiciones para que la casa de ejercicios Amani de Bukavu se ponga a nuestra disposición todo el tiempo que haga falta. En este menaje se me revela lo esencial. Me siento a la vez inquieto y aliviado. ¿Qué hacer? Mis hermanos de Kigali están conmigo y yo estoy con ellos. Pero ¿dónde y cómo superar mis límites? Me doy cuenta de la dificultad de lo que he enseñado a los novicios: «Abrirse a las dimensiones globales, pero actuar a nivel local: es algo divino». ¿Cómo enfrentarse a este desafío en estas circunstancias? Tengo que intentarlo. No puedo seguir el horizonte de la vida de Chrysologue, de Patrick y de Innocent de manera carnal y pretenciosa. Ellos han vivido el desafío de seguir a Jesús por el camino mesiánico. «¡Por ti daría la vida!», declara Pedro a Jesús (Jn 13,37). Es éste el único horizonte verdaderamente abierto. Pero sólo es practicable bajo el poder espiritual de Cristo.
Durante la noche del jueves, me llegan tres llamadas del exterior para animarme, al mismo tiempo que expresan sus condolencias emocionadas y emocionantes. A través de cada uno de los mensajes percibo el acento puesto sobre el sentido de responsabilidad en ese momento crítico. La gran preocupación consiste en actuar rápido para salvaguardar el futuro de la misión recibida. De hecho, se vuelve a oír lo que otros repiten durante el día: «*dejar el lugar, empezando por los ruandeses y los burundeses. El Padre Maestro también debe irse*». Los «Zaireños» temen; los tiros nocturnos aumentan a un ritmo cada vez más discordante, sembrando desconcierto. Son muchos los que no logran dormir. Es entonces cuando recorremos a los soldados de la Misión de la ONU (MINUAR) para tener informaciones más

precisas sobre seguridad en nuestra zona de Cyangugu: su consejo es claro: *Cinco tutsi han sido asesinados, el genocidio ha empezado también en Cyangugu.*

Tras una breve reunión de los formadores, dirigimos una carta al Prefecto de Cyangugu para señalarle que formamos parte de una comunidad internacional y la situación alarmante nos obliga a buscar refugio en otra parte. La respuesta es rápida y oportuna: el 8 de abril, por la tarde, el primer grupo abandona Cyangugu para Bukavu (en Zaire) donde llegaremos más tarde los demás en dos grupos: el primero dos días después, bajo amenazas, y por último el tercer grupo hacia finales de abril. Sin ningún tipo de seguridad, la situación se había vuelto imposible, y salgo con el primer grupo. Cada cual lleva un pequeño bolso con lo estrictamente necesario. Tres soldados de la MINUAR nos escoltan hasta el puente del río Rusizi; unos soldados ruandeses lanzan injurias desde sus tanques blindados.

Poco después, me entero de la muerte de mi sobrina Eugenia y de toda su familia, que vivía en Kigali. La víspera del éxodo, el 7 de abril, es un momento de grandes emociones e incertidumbre. Es preciso que los novicios que tienen miembros de su familia sobre todo en Kigali se informen y digan cómo van. ¡Algunos no saben nada de los suyos! Lo único a compartir es la fe de cada uno de los novicios afectados por la situación, y la fe de la comunidad del Noviciado animada unos por otros y la atención a los demás Compañeros de Bukavu.

En Amani (Bukavu) celebrábamos a menudo la Eucaristía, con lágrimas en los ojos, por los Compañeros de quienes sólo teníamos malas noticias, y por las familias de los nuestros que habían sido exterminadas tanto en Kibuye como del lado de Butare.

El Noviciado funcionará en Bukavu en la Casa de Ejercicios (Amani) del 7 de abril al 16 de junio 1994. Y mientras, el clima de tensión se deteriora cada día más. Aparecen también unos claros, cuando una gente de Cyangugu logra escaparse tras amenazas de muerte. Tras la visita del Vice-Provincial y luego del Provincial, que ha llegado con billetes de avión en la mano, empieza el éxodo. La destinación es Kinshasa, pero esta vez para un tiempo indeterminado. La Casa Paul Miki de Iniangi en la diócesis de Popokabaka (en el Zaire) nos acogerá durante la construcción del Noviciado definitivo de la Provincia de África central, en Kisantu a unos 120 Km de Kinshasa.

«La historia del genocidio ruandés será larga de describir»[1]. Cada uno de los 35 novicios que estaban conmigo entre 1993 y 1994, comparte de manera particular y familial las consecuencias de este horrendo fenómeno del genocidio. Jean Hatzfeld señala que «un genocidio es una empresa inhumana imaginada por humanos, demasiado loca y demasiado metódica para que se le entienda». La gran lección de estos días de dolor, de sufrimiento indecible, especialmente para los más afectados por el exterminio declarado, es la obra de la gracia de cohesión que se experimenta: ayuda mutua, atención unos a otros raramente vivida como en estos momentos. Me parece que la gravedad de lo que acontece y cuyas justificaciones a nivel humano, de hecho, ignoramos, nos lleva a afrontar un mundo desconocido. No vemos el sentido de todo esto. Es un momento que cada cual vive y percibe a su manera; las palabras de lo absurdo y de la rebelión vuelven a menudo en las conversaciones y son las únicas que expresan lo que uno siente. El haber vivido este tiempo en un marco organizado como el Noviciado en compañía de amigos sensibles a las desgracias de los demás y sabiendo compartir, de veras, mediante gestos humanos y la expresión de los sentimientos, forma parte de la vida, del camino a seguir, a pesar de las impresiones del momento y de los golpes que se imponen. Un gozo secreto y realmente sordo de este paso de melancolía.

Tengo que añadir la feliz experiencia de reconocer en los jóvenes capacidades de adaptación a las situaciones difíciles, ignoradas antes del 7 de abril 1994. Me parece que empieza otra generación que aprende a vivir al día y a descubrir algo nuevo en documentos considerados multi-seculares. Es el tiempo del talante de la CG 34 de la Compañía de Jesús. Los Decretos en elaboración se nos comunican bastante regularmente y nos estimulan a unirnos a la Compañía en el mundo de hoy. En esa Congregación alguien dirá que es la ocasión «*para dejar que los jóvenes nos hagan soñar el futuro*».

Cyangugu-Bukavu-Iniangi: Vuelo por encima de las lecciones de la historia: Formadores y beneficiarios aprendemos que bajo el apremio, es posible permanecer libres: aprender día tras días a resistir a la violencia desencadenada; luchar para volver a empezar bajo la señal de la generosidad de la que cada cual guarda el secreto y puede testimoniar a su manera.

Original francés
Traducido por Daniela Persia

Jean Gasenge SJ
Communauté de Kiriri
B.P. 2130
Bujumbura—BURUNDI
<sjkiriri@cbinf.com>

[1]Hatzfeld, Jean, *Dans le nu de la vie, récit des marais rwandais,* París: Seuil, 2000, p. 9.

DEBATE: BINOMIO FE-JUSTICIA

EL PROFETA ANTE LA INJUSTICIA SOCIAL: UN MODELO DE FE QUE ACTÚA LA JUSTICIA

Stefano Bittasi SJ

Más que decir algo sobre la realización, en nuestro modo de proceder jesuítico, de la auténtica capacidad de poner en relación nuestra fe con la justicia, prefiero presentar una reflexión a la luz de una actitud profética propuesta por la Escritura.

Premisa. El profeta y su propio ambiente social.

Todo profeta en la Biblia, así como todo jesuita hoy, es un hombre de su propio pueblo y de su propio tiempo. La participación del profeta en la realidad que vive es un punto de partida importante para comprender el mensaje. ¡El profeta vive la realidad que juzga! El hecho de ver la realidad con los ojos de Dios no pone al profeta en un nivel diverso de la realidad misma. Jesús mismo ha experimentado esta situación (Mc 6,1-6).

[1]Él se marchó de allí y llegó a su pueblo; y sus discípulos le siguieron.
[2]Cuando llegó el día de reposo comenzó a enseñar en la sinagoga; y muchos que le escuchaban se asombraban, diciendo: ¿Dónde obtuvo éste tales cosas, y cuál es esta sabiduría que le ha sido dada, y estos milagros que hace con sus manos?
[3]***¿No es éste el carpintero, el hijo de María, y hermano de Jacobo, José, Judas y Simón? ¿No están sus hermanas aquí con nosotros?*** Y se escandalizaban a causa de Él.
[4]Y Jesús les dijo: No hay profeta sin honra sino en su propia tierra, y entre sus parientes, y en su casa.
[5]Y no pudo hacer allí ningún milagro; sólo sanó a unos pocos enfermos sobre los cuales puso sus manos.
[6]Y estaba maravillado de la incredulidad de ellos. Y recorría las aldeas de alrededor enseñando.

El desprecio que Jesús proclama en este episodio es el síntoma de la condición «normal» de un profeta. Especialmente cuando toca las relaciones sociales de las personas con las cuales vive. Por lo demás, es normal: ninguno de nosotros acepta críticas a su modo de vivir, al sistema social que nos sostiene existencialmente, de uno que está «con nosotros», que es «uno de nosotros». Con todo, también aquí encontramos una imagen evangélica de esta actitud. Recordemos a Herodes con Juan Bautista (Mc 6,18-21ª):

[18]Porque Juan le decía a Herodes: No te es lícito tener la mujer de tu hermano.
[19]Y Herodías le tenía rencor y deseaba matarlo, pero no podía,[20]porque Herodes temía a Juan, ***sabiendo que era un hombre justo y santo***, y lo mantenía protegido. Y cuando le oía se quedaba muy perplejo, ***pero le gustaba escucharlo***.
[21] Pero llegó un día oportuno, cuando Herodes, siendo su cumpleaños, ofreció un banquete a sus nobles y comandantes y a los principales de Galilea;

Interesante, el paralelismo entre estas dos situaciones y nuestra vida. Un autor ha hablado, para describir este fenómeno, de *alteración* profética[1]:

> El dolor del profeta comienza con la *alteración*. Un hombre se transforma en otro *diverso*. Arrancado de la propia familia, de su ambiente, de sus condiciones de vida, de su mentalidad, de su temperamento, y arrojado a otra parte por Dios. Se le sustrae a su propio yo y, transformado, no se reconoce más a sí mismo. Se le convierte en su propia contradicción; dice lo que nunca ha pensado, anuncia lo que siempre ha temido. Su existencia es la paradoja de su ser […] El profeta tiene delante de sí al Absoluto. ***La alteración tiene por consecuencia última el abandono. Transformado por la profecía, el profeta está en el Absoluto a los ojos de los hombres y, ante Dios, está entre los hombres. Es el mismo, sin serlo jamás.***

El profeta está en el Absoluto a los ojos de los hombres y, ante Dios, está entre los hombres. Es el mismo, sin serlo jamás

Así, lo que el profeta está llamado a hacer, el anuncio de la realidad como la ve Dios, no lo pone en una posición cómoda. Encuentra que debe proclamar, no un *status quo* doloroso e inevitable, una situación que no deja conforme a nadie. No, encuentra que debe proclamar la incongruencia con el Absoluto de una realidad querida y buscada por la parte más importante e influyente de los hombres (y quizá la más numerosa, aquella *mayoría* que ha llegado a ser para nosotros sinónimo de justicia democrática y justificación de la bondad de las decisiones comunes). Esto lo deja realmente aislado en su realidad, de la cual sin embargo participa.
Solamente a título de ejemplo, se podría partir del profeta Miqueas. Este profeta se mueve en la Jerusalén del s. VIII a. C. El territorio de Jerusalén está caracterizado en aquella época por dos fenómenos que se influyen mutuamente: el latifundismo en el campo y la consiguiente riqueza en la Ciudad Sagrada. Alguien que hubiera visitado como turista aquel mundo habría admirado sin duda la riqueza de la ciudad, su lujo, su arquitectura, sus abundantes negocios. Una ciudad próspera y en paz. Más aún, el aspecto exterior del campo daba la impresión de fertilidad, de orden, y la impresión era de un intercambio comercial agrícola fácil y abundante, favorecido por la red vial nacional e internacional. Así habría apreciado sin duda el lujo de las

[1]Neher, Andre, *L'essenza del Profetismo*, Casale Monferrato: Marietti, 1984, pp. 244-246.

grandes familias, los movimientos financieros y la variedad del mundo cultural. Y, sin embargo, Miqueas no ofrece una visión «turística» de su tiempo, sino una visión «profética». El ve «con la mirada de Dios» y, desde esta perspectiva, pone de relieve más bien las consecuencias que soporta la mayoría de los pobres explotados, que no la belleza artística o cultural de las mansiones de los «operadores financieros» (como los llamaríamos hoy); pone especialmente de relieve la falsedad de la jerarquía religiosa que cubre este estado de cosas dándole una «plausibilidad» razonable con la belleza y solemnidad del culto sacro y devoto. En fin, nos pone ante los ojos una perspectiva incómoda y crítica la cual, como veremos, se abre a la lógica de Dios que está siempre dispuesto al encuentro con los hombres, con tal que las condiciones de su convivencia terrena se conviertan en la posibilidad de la experiencia de la fraternidad.

El profeta está en el Absoluto a los ojos de los hombres y, ante Dios, está entre los hombres. Es el mismo, sin serlo jamás

Mi 2,1-3. El latifundio y la mentalidad latifundística.

[1]¡Ay de los que planean la iniquidad, los que traman *el mal* en sus camas! Al clarear la mañana lo ejecutan, porque está en el poder de sus manos.
[2] Codician campos y se apoderan de ellos, casas, y las toman. Roban al dueño y a su casa, al hombre y a su heredad.
[3] POR TANTO, así dice el Señor: He aquí, estoy planeando traer contra esta familia *un mal* del cual no libraréis vuestro cuello, ni andaréis erguidos; porque será un tiempo malo.

La mentalidad de la acumulación de tierras para obtener riqueza (muy similar a la actual acumulación económica que debe generar riqueza, en una óptica multiplicadora que va más allá de las exigencias de cada «operador»), pasa por encima de los derechos de todos aquellos pequeños propietarios que hacen de su pequeña parcela de tierra la fuente de su sobrevivencia. Por la acumulación de la riqueza en las manos de unos pocos que deben vivir con un acceso siempre mayor al bienestar, se niega la misma supervivencia de los pequeños los cuales, o se someten a la lógica de los latifundistas, o mueren. Este tipo de lógica está bien descrita en los dos primeros versículos que describen primeramente el «esfuerzo» nocturno, que comienza en el pensamiento por la noche y se pone en práctica al salir el sol. Es una imagen particularmente significativa que pone de relieve la «omnipotencia» de los ricos. ¡Pueden hacer sus cálculos por la noche y realizarlos a la luz del día, sin ningún temor! ¡Si hubiera algún peligro, planearían «durante el día» y ejecutarían «de noche»! De hecho, se dice que *pueden hacer todo lo que quieren*[2]. Hay un *tomar* que es consecuencia de un *desear*. No por casualidad se usa aquí el mismo verbo del decálogo (Ex 20,17): el deseo prohibido por el mandamiento es el motor de la riqueza de los latifundistas de Jerusalén.

Como se puede ver, no está en discusión la modalidad de administración de un sistema (más o menos violento, o «de rostro humano»), sino las raíces mismas del sistema, que no refleja la visión de Dios sobre la tierra, del bienestar, de las relaciones entre los hombres.

El *por tanto* profético, anuncia en forma interesante cómo Dios utilizará el mismo «modo de proceder» usado por los latifundistas, por los ricos, contra ellos. Se utilizan las mismas palabras. Así pues, no está en juego un *castigo*, sino un hacerlos palpar lo mismo que ellos hacen sufrir a otros. Esta es la clave de lectura del *castigo divino* tan mencionado en la Biblia. No se trata de una condena judicial, sino de una modalidad de experiencia personal que debe conducir hacia la vida del pecador, a su toma de conciencia y a lo que llamamos *conversión,* es decir, ese cambio de mentalidad, consecuencia de haber «experimentado» algo.

Mi 3,9-12. ¿El bienestar es un signo de justicia y bendición?

[9]Oíd ahora esto, jefes de la casa de Jacob y gobernantes de la casa de Israel, que aborrecéis la justicia y torcéis todo lo recto,
[10] que edificáis a Sión con sangre y a Jerusalén con iniquidad.
[11] Sus jefes juzgan por soborno, sus sacerdotes enseñan por precio, sus profetas adivinan por dinero, y se apoyan en el Señor, diciendo: ¿No está el Señor en medio de nosotros? No vendrá sobre nosotros mal alguno.
[12] POR TANTO, a causa de vosotros, Sión será arada como un campo, Jerusalén se convertirá en un montón de ruinas, y el monte del templo será como las *alturas* de un bosque.

El segundo pasaje que les propongo se refiere a la reacción del profeta ante la mentalidad de quien considera su bienestar como un dato incuestionable y signo de una bendición de Dios que se extiende del campo más estrictamente religioso y cultual a los campos civiles y administrativos. No creo que haya mucha necesidad de comentar aquellos versículos que, en este contexto, resultan de lo más explícito y evocador.

Para empezar, el profeta desenmascara la verdadera base del bienestar de Jerusalén. La ciudad (con toda la simbología que le es característica) aparece, no en su aspecto exterior y admirable, sino en el fundamento que la sostiene a los ojos de Dios: *injusticia social, sangre, delito* del mayor contra el más pequeño.

Por otra parte, el profeta muestra una manera de actuar. Hay reglas autoreferenciales de los operadores

[2]Esto significa el sintagma hebreo *tener la capacidad en sus manos.*

económicos, hay «reglas del juego» que no tienen en ninguna cuenta a los *otros*. ¡La máquina se mueve por el interés de quienes la hacen mover! Es más, el éxito, la marcha misma de la «máquina» se percibe como el signo intrínseco de su *bondad*, que involucra la misma relación con Dios.

Interesante la observación que propone Luis Alonso Schökel: «Ellos consideran incompatible la presencia del Señor con el *mal* entendido como *infortunio*, mientras que aquella es incompatible con el *mal* entendido como *injusticia*».

También aquí tenemos el *por tanto* de Dios que llega a una cima de violencia inaudita. Para comprender por qué este oráculo es definido como uno de los más violentos de toda la Biblia[3], es necesario partir de la densidad simbólica de Jerusalén. Esta ciudad, la ciudad de David, es ante todo la sede de la presencia de Dios en el pueblo por medio del «rey». Es, además, el lugar del Templo, de la presencia misteriosa de Dios.

Pues bien, esta ciudad es considerada como abandonada por Dios a una destrucción total (imagen del *campo arado*) y, de una manera aún más fuerte, la montaña del Templo es llamada por el profeta, que pretende hablar con la Palabra de Dios, *altura* (término referido a los santuarios de Baal construidos sobre las colinas).

Comprendemos cómo la denuncia de los mecanismos de injusticia social no es solamente un fenómeno de «costumbre». Hay en la palabra profética un vínculo estrecho entre el modo social de vida y la misma relación con Dios. ¿Cómo llamaríamos hoy un tal anuncio? Ciertamente, la sensibilidad respecto a una «laicidad» de las relaciones sociales nos ha hecho más finos para no confundir presuntas «voluntades de Dios» con modelos políticos y sociales. Y sin embargo, a mi modo de ver, hay una fuerte invitación a conservar una *mirada de fe* sobre los fenómenos sociales que acaecen, sabiéndolos «ver» y «juzgar» al mismo tiempo, ahí donde se encuentran, hoy como ayer, los mismos mecanismos.

Mi 7,8-20. La esperanza.

[8] No te alegres de mí, enemiga mía. Aunque caiga, me levantaré, aunque more en tinieblas, el Señor es mi luz.
[9] La indignación del Señor soportaré, porque he pecado contra Él, hasta que defienda mi causa y establezca mi derecho. Él me sacará a la luz, y yo veré su justicia.
[18] ¿Qué Dios hay como tú, que perdona la iniquidad y pasa por alto la rebeldía del remanente de su heredad? No persistirá en su ira para siempre, porque se complace en la misericordia.
[19] Volverá a compadecerse de nosotros, hollará nuestras iniquidades. Sí, arrojarás a las profundidades del mar todos sus pecados.
[20] Otorgarás a Jacob la verdad *y* a Abraham la misericordia, las cuales juraste a nuestros padres desde los días de antaño.

Los pocos versículos que les propongo son el principio y el fin de la última página del libro. Es el canto de una Jerusalén que el profeta ve como completamente destruida. No existe más la ciudad santa. La «maldición» se ha vuelto operativa (y esto, más de un siglo antes de que sucediera de verdad). Sin embargo, en esta destrucción se levanta el cántico de esperanza de la ciudad pecadora. Es muy interesante lo que dice porque constituye el horizonte auténtico, tanto de la solución a la injusticia social, como de la mirada de Dios sobre la realidad humana enferma.

El pecado social de la ciudad se define como un *pecado contra el Señor*, y sobre la base de esta comprensión, se apoya la aceptación de la destrucción. Con todo, esta referencia al Señor le permite a la ciudad pronunciar palabras firmes y airadas contra su *enemiga* (los adversarios de Israel y Judá). El Señor es presentado como Aquel que ha destruido a Jerusalén por amor de los pobres… Jerusalén destruida se vuelve, a su vez, «pobre». He aquí por qué el Señor se vuelve defensor del pecador que ha comprendido su propia vida con autenticidad. La ciudad espera los cambios de situación que en este momento son dobles:

Ciudad bella y florida
Pero con patentes injusticias sociales
↓ destrucción
Caer/tinieblas
↓ reconstrucción
levantarse/ver

Es interesante que ahora la *justicia* de Dios se convierte en el *derecho de la ciudad* y la luz por medio de la cual «se ve». ¡Qué diferencia respecto a las tinieblas!

La alabanza se dirige a un Dios que aleja el pecado y hace de la misericordia su propia identidad. Así, lo que le interesa a Dios no es juzgar y premiar a los buenos y castigar a los malos, sino reconstruir unas relaciones justas. El interés de Dios es un mundo más «justo», donde justo no significa conforme a una justicia retributiva y carcelaria, sino un mundo regulado por las justas relaciones recíprocas. Subrayo solamente el v. 19 porque en él se utiliza la imagen de Is 15,5 relativo a las tropas egipcias: *los abismos los cubren, han caído en la profundidad como una piedra.* Luego se dice con el mismo imaginario: *pisoteará nuestras culpas y arrojará a los abismos del mar todos nuestros pecados.* El enemigo que el Señor vencerá ya no es externo al pueblo, sino que está en su interior, y es aquel pecado que el Señor sepultará en la profundidad del mar, porque

[3] Cf. La nota de la Biblia TOB: «Es la primera vez que resuena en Jerusalén el anuncio de una destrucción tan radical de la ciudad y su santuario. El oráculo provocará una impresión tal que un siglo más tarde, los escuchas de Jeremías todavía harán referencia a él» (Jer 26, 18).

su lógica de amor garantiza la promesa hecha a Abraham, de una descendencia de *hijos* llamados a ser *hermanos* entre sí.
Jesús hizo lo mismo cuando nos dio la oración del *Padre Nuestro.* Esa debería ser la base para construir un mundo de hermanos y no un mundo en el cual uno esté mejor al desinteresarse de los demás, si no es que al crear una competencia destructiva con ellos.

Original italiano
Traducido por Francisco López Rivera SJ

Stefano Bittasi SJ
Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale
Sez. San Luigi, Via Petrarca 115
80122 Napoli—ITALIA
<bittasi.s@jesuits.net>

UNA FE QUE HACE JUSTICIA
Anthony Carroll SJ

Introducción

En este breve artículo, me gustaría considerar el impacto de la situación cultural de Europa sobre nuestro compromiso por la justicia en dicho continente. Como manifestaba la CG 34 en el párrafo 4 de su Decreto III sobre «Nuestra Misión y la Justicia», la promoción de la justicia está íntimamente ligada a la fe cristiana, pero ¿por qué este nexo parece hoy tener menos importancia para muchos cristianos?

Una crisis cultural y social en Europa

Hace poco, volví a Inglaterra después de haber vivido los últimos diez años en España, Francia y Alemania. Esta experiencia me ha motivado a considerar la cuestión de la identidad y de la cultura europeas, en varios niveles. A nivel teórico, me han preocupado las cuestiones alrededor de las afirmaciones contemporáneas que sostienen que la cultura y la sociedad europeas han trascendido la visión del Siglo de las Luces y el sostener que la razón universal y la solidaridad han definido la cultura y la sociedad europeas desde la Revolución francesa. A nivel práctico, he tratado de entender los diversos universos culturales y sociales que constituyen a Europa. Hasta en el nivel de cuestiones-marco, las cosas se entienden de muy distintas maneras en los diversos países. Como es obvio esta diversidad no es nueva. Quizá sencillamente lo que ocurre es que, ahora que los países de Europa se van acercando, estas diferencias son más aparentes. Pero una cosa está clara: hoy a los jóvenes cristianos de Europa les interesan cada vez menos las cuestiones de justicia social. Se tiene la sensación de que estas preocupaciones son preocupaciones que pertenecen al pasado, y que de alguna manera la fe es un asunto privado. Algo así entre tú y Dios. ¿Por qué ocurre esto? ¿Se ha pasado de moda la justicia social? Y si fuera así, ¿por qué?
Creo que lo que muchos comentaristas han llamado la crisis en la cultura y en la sociedad europeas es la causa principal de la falta de interés en la justicia social. Uno de los aspectos principales de esta crisis es un acrecentado individualismo, que trae consigo falta de comunidad. Si uno habla con sindicalistas éstos dicen lo mismo. Los jóvenes no se sienten con ganas de comprometerse en organizaciones colectivas que parecen pertenecer a una generación pasada. Esta crisis social, es decir el sentirse incapaz de identificarse con un grupo, está agravada por la crisis cultural porque se ha dejado de creer en la razón y en la justicia. Los jóvenes buscan respuestas particulares a cuestiones regionales y menos respuestas generales a cuestiones universales de justicia y solidaridad. Una falta de confianza en la política está entrando en las sociedades europeas como resultado de estas crisis cultural y social. Si uno no quiere seguir identificándose con la sociedad más amplia y persigue fines de justicia y solidaridad en la sociedad, entonces ¿por qué creer en la política? Y está en juego un segundo factor en el descontento europeo: una crisis de sentido. Ahora la gente mira la religión cada vez menos para cambiar la sociedad y mucho más para dar un sentido personal a su vida. Estoy seguro de que esto no es sólo un fenómeno europeo. Hace poco he leído un libro sobre la religión popular en Brasil en el que el autor sostenía que se va perdiendo el enfoque católico de querer atacar los problemas estructurales subyacentes, mientras que está en alza el enfoque evangélico: afrontar los problemas concretos, como el alcoholismo y los conflictos familiares mediante la oración carismática y obras de caridad directas.

Uno de los aspectos principales de esta crisis es un acrecentado individualismo, que trae consigo falta de comunidad

El creer menos en respuestas generales y el contentarse más con soluciones particulares a problemas concretos es un pragmatismo que se está convirtiendo en un modelo universal tanto para la religión como para la política. Como es obvio el problema es que las cuestiones sociales como por ejemplo la cuestión de la justicia social no son temática de este enfoque. Indudablemente el final de un periodo de distancia ideológica entre visiones de sociedad han sido un factor que ha contribuido notablemente a este ocaso de fe en lo social. Ahora lo social se ha visto eclipsado por lo individual y sus necesidades, tanto materiales como espirituales. El final de la gran narrativa significa el comienzo del cuento local
Y aquí surge el interrogante, para quienes se preocupan

del nexo entre fe y justicia, sobre cuál debería ser la respuesta. ¿Cómo habla a esta sociedad individualista el compromiso jesuita por la fe y la justicia?
El Papa Juan Pablo II ha indicado claramente en su Encíclica *Centesimus Annus*, n. 25, que nuestro compromiso por la justicia no está basado en ninguna ideología política, sino en la exigencia evangélica de hermandad universal en el Reino de Dios. Ahora bien, la dificultad es que si hay que trascender la justificación del principio cristiano de justicia a su mediación en acción política concreta, uno se encuentra con la dificultad de lo que he llamado eclipse de lo social. ¿Cómo hacer visible una vez más lo social?
Me parece que un aspecto crucial del decreto de la CG sobre «Nuestra Misión y la Justicia» ha sido la realización de que lo social se hace visible en nuestros tiempos mediante la comunidad. Y a este respecto es muy importante el concepto de una «comunidad de solidaridad». Creo que en la medida en que nuestras comunidades encuentran caminos reales para unir sus preocupaciones con las preocupaciones de los pobres y marginados de nuestras sociedades, nuestra misión de fe y justicia ayudará en hacer visible una vez más, en nuestra sociedad y en nuestra cultura, la preocupación por la justicia social. Esto no quiere decir reducir la teoría a la práctica; consiste más bien en ver el lazo entre las dos, lo cual necesita seriamente ser revigorizado. Y aquí se dan dos tensiones. La primera es que en gran medida mucha de la labor de nuestras comunidades de inserción se ha basado en los dones de nuestros individuos carismáticos que, casi siempre, han creado proyectos solos. La institución los ha puesto a menudo sobre un pedestal y ha consolidado la idea de hacer de estas comunidades algo exótico y quizá ahora, una especie en peligro en muchas de nuestras provincias. La segunda tensión es que aumentando como aumenta el perfil de edad de los jesuitas en Europa se corre el peligro de que, más que adoptar una estrategia misionera, vamos a optar por mantenernos en vida y ser prudentes. Pero el ser prudente no traerá nuevas vocaciones a la Compañía. Es sólo cuando nuestra vida será visiblemente distinta de los profesionales que nos rodean que un joven se verá animado a arriesgar su vida por el evangelio en la vida religiosa. Si en la sociedad y en la cultura europeas contemporáneas se eclipsa la preocupación por la justicia social, entonces habrá que preguntarse ¿se ha eclipsado también en nosotros?

Original inglés
Traducido por Daniela Persia

Anthony J. Carroll SJ
Institute of Religion Ethics and Public Life
Heythrop College
University of London, Kensington Square
London W8 5HQ—GRAN BRETAÑA
<t.carroll@heythrop.ac.uk>

UNA FE QUE HACE JUSTICIA: ¿QUÉ HA OCURRIDO?

David Eley SJ

La Compañía de Jesús tomó una postura profética al comprometerse en buscar la justicia en el contexto de la fe y consideró este compromiso como un reenfoque de su misión. Ahora la Compañía se está preguntando si esto era lo que había que hacer en primer lugar, o si, al haber intentado hacerlo, como cuerpo hemos realmente abrazado esta misión.

Impactos

Me gustaría indicar un momento particular de nuestra historia para empezar esta reflexión sobre el binomio fe-justicia. Se trata del documento del Concilio Vaticano II «La Iglesia en el mundo moderno» *(Gaudium et Spes)*. Hay otros documentos del Concilio *Lumen Gentium* y *Ad Gentes* que tienen finalidad y teología similares al anterior. En espíritu de apertura y de puesta al día, *aggiornamento*, el Pueblo de Dios, el Cuerpo de Cristo trató de pensar, en actitud de oración, en ese momento, en las ansias, las gentes, otras creencias y realidades sociales, inclusive estructuras injustas de la situación contemporánea que «se consideran privados [de unos bienes] por una injusticia social o por una distribución no equitativa» (GS #9). La Iglesia se comprometió a responder a las necesidades del mundo, y además entendió esto como parte de su auto-definición.

Se diluye la fuerza que algo tiene cuando se ensancha la aplicación de un concepto para que incluya todo

Ese momento se vio precedido por las experiencias de los sacerdotes obreros mediante las cuales la Iglesia se acercó a las clases trabajadoras y acogió los avances en la teología de la encarnación y en los estudios bíblicos. Una serie de inquietudes muy complicada motivó al Concilio, pero algunas de esas inquietudes tienen que ver con la relación de la Iglesia con sus propios miembros, con el papel de los laicos, y con la relación con otras culturas y religiones. Algunos han pensado que desde la restauración de la monarquía en 1812, a raíz de la Revolución Francesa, y la restauración de la Compañía de Jesús al mismo tiempo, la Iglesia se vio relacionada, más que todo, con las clases dominantes y tuvo gran dificultad en crear relaciones entre las nuevas clases trabajadoras emergentes y entre los pobres. Las gracias de los años ’60 brindaron a la Iglesia y a la Compañía de Jesús la oportunidad de renovar sus esfuerzos para trabajar y vivir entre la clase trabajadora y hasta entre los pobres, en el mundo entero. La inquietud por los pobres ha sido constante en la Iglesia, desde su fundación, y se ha expresado de distintas formas en las diversas épocas.

También la Compañía de Jesús ha recibido la llamada hacia los pobres desde los tiempos de San Ignacio. Pero ahora se iba desarrollando una nueva idea estructural de injusticia y de remedios estructurales, lo cual reenfocaría a fondo nuestros esfuerzos.

El fermento de lo años '60 aportó cambios sociales y culturales desde abajo, un nuevo sentido de internacionalismo, a menudo por la independencia recién conquistada de las naciones de África y América del Sur, libres de sus poderes coloniales y la conciencia profunda de la pobreza y de las desigualdades de la situación mundial. Además, las relaciones estructurales entre la riqueza y el desarrollo de los países del mundo industrializado y la pobreza y la miseria del tercer mundo se hicieron más patentes en la era post-colonial. Una inquietud moralmente sana por la guerra y la paz, un medioambiente ecológico, los derechos humanos para los Afro-Americanos en Estados Unidos, todo esto sensibilizó hacia la injusticia en el mundo.

A nivel de definición operativa no ha sido posible transformar todas las obras más tradicionales de la Compañía

Para los cristianos, esas inquietudes por las injusticias del mundo, por la pobreza y la violencia que aplastaban a esa gran masa de la población mundial, se veían motivadas por una respuesta a las realidades sociales y económicas y por convicciones que brotaban de las tradiciones de los Evangelios. «Dar de comer a los hambrientos, acoger al extranjero» es un imperativo del Evangelio aunque no seamos conscientes de que lo hagamos «a Cristo» (Mt 25). Algunas organizaciones internacionales, como Médicos sin Fronteras, Amnesty International y Greenpeace, todas ellas formaron coaliciones más allá de sus confines de demarcación, se encararon con las necesidades de los pobres y del planeta sin una motivación explícitamente religiosa. La injusticia y las mismas necesidades pedían una respuesta humana y moral. Y en este periodo se crearon muchas organizaciones católicas y ONG.

Los Compromisos de la Compañía

La Compañía de Jesús respondió al Concilio Vaticano II en la CG 31 (mayo 1965 en dos sesiones, a lo largo del mes de noviembre 1966), articulando la forma jesuita de compromiso en la implicación con el mundo moderno a través de la Misión de la Compañía y la atención a nuestro Apostolado. La CG 31 extendió el significado de misión, de ministerios y «misiones» a misión como una categoría universal que abarca todas las cosas que somos enviados a hacer. Esta misión era consecuente con las Constituciones y bajo el Romano Pontífice ayudaría a revitalizar a la Compañía.

La CG 32, sirviéndose del contexto proporcionado por la CG 31, extendió la noción de justicia desde su lugar en el apostolado social a una dimensión que abarca toda la misión jesuita. En el Decreto 4 son fuertes la dimensión religiosa de justicia y el primado del servicio de la fe, sobre todo al comienzo del texto (al final, el sentido es más estrictamente económico, político y social). Ambas Congregaciones Generales, la 32 y la 33, hablan de «principio integrador». Los conceptos de fe y justicia se emplean de manera más global y universal[1].

La CG 34 intenta explicar las fuertes inquietudes de las primeras congregaciones y reafirmar el primado de la misión de Cristo como contexto. La misión de la Compañía en la misión de Cristo y del Espíritu, en el contexto de la Iglesia, se convierte en lenguaje y acento escogidos, y más que de «promoción de la justicia» ahora se habla de «lucha por la justicia». Estamos ante un cambio de acento significativo; ahora somos servidores de la misión de Cristo. Esto podría interpretarse como un correctivo a las congregaciones anteriores. Y ¿qué es la misión de Cristo? Podría decirse de otro modo: redención, completar la creación y celebrar la nueva creación, la proclamación del reino como cauce de estas acciones de Dios entre nosotros, por la enseñanza, la sanación y la comunidad. Esta visión de la misión de Cristo no reduce aquello que parecía ser una tensión entre las pretensiones religiosas de la celebración de la fe y la agenda de las ciencias sociales (económica, política y social) que articula los problemas de justicia de nuestros días.

Y ahora ¿qué hacemos de esto?

La Compañía de Jesús ha tenido tres fuentes de reflexión en esta historia, todas ellas difíciles: 1) los cambios de significado y las diferencias en los textos de las congregaciones generales; 2) el tipo de interpretaciones de estos significados: ¿un avance? ¿un punto de partida? ¿un correctivo?; y 3) la acogida que estas expresiones del mandato y de la finalidad jesuita han tenido en la Compañía y más allá de la misma. (Supongo que es éste el punto de este intercambio o debate).

Parte de nuestra reflexión jesuita sobre el significado de fe y justicia y sobre cómo se enlazan se centra en nuestras Congregaciones Generales, de la 31 a la 34. Pero algo más se refleja en lo que ha ocurrido en el Apostolado Social en ese mismo periodo de tiempo.

Ha habido claros cambios de significado de congregación a congregación. La misión (sentido de finalidad) de la Compañía se ha centrado en la relación de los temas de justicia con el amplio primado de la fe. Pero dos cosas pueden haber ocurrido aquí. 1) Al «extender» las exigencias de justicia a todas las obras de la Compañía, se ha perdido el «lado profético» en las

[1] Peter Bisson SJ está a punto de publicar una tesis sobre estos temas. Le agradezco su ayuda.

obras de justicia social y el ministerio específico ha disminuido; y 2) la vivencia de la justicia se ha diluido porque cada ministerio, sea una universidad como una parroquia, dice de sí que está trabajando por la justicia de alguna manera independientemente de las realidades sociales, políticas y económicas de la situación. Algo similar ocurrió en los Ministerios de Comunicación, que están disminuyendo hoy en gran medida, y que fueron adoptados por la categoría de fe y cultura. Se diluye la fuerza que algo tiene cuando se ensancha la aplicación de un concepto para que incluya todo. Los ministerios sociales han disminuido a pesar de que las necesidades del mundo estén en alza y sea cada vez más acuciante el clamor de los pobres.

Además, lo que está en juego aquí es la auto-definición de la Compañía. Hemos optado por una definición explicativa: somos una compañía comprometida en la misión de una fe que hace justicia. Pero a nivel de definición operativa no ha sido posible transformar todas las obras más tradicionales de la Compañía. Quizá ha habido resistencia, o se ha ignorado esto. Pero a lo mejor es que no ha sido bien guiado, en primer lugar, desde una perspectiva teológica y de motivación. La teología que revela la naturaleza de justicia ¿es demasiado estrecha en su ámbito para servir a la Compañía como motivación para su misión? Hemos vivido la tensión de dar un nuevo enfoque a la articulación de la misión o al «fin» de la Compañía. La nueva articulación es algo distante del original ignaciano, si bien enlazada con ello. Ignacio expresó el fin de la Compañía en otros términos, en términos de salvación como está expresado en las Constituciones: «El fin de la Compañía es no solamente atender a la salvación y perfección de las ánimas, con la gracia divina, mas con la misma intensamente procurar de ayudar a la salvación y perfección de las de los próximos». *(Examen)* [3]). La expresión de la CG 34 «servidores de la misión de Cristo» parece suficientemente ancha para abarcar la original teología ignaciana de salvación, pero es menos explícita sobre la llamada a la justicia en nuestros días.

Original inglés
Traducido por Daniela Persia

David Eley SJ
Assistant for Social and International Ministries
1325 Bay Street, Suite 300,
Toronto, ON—CANADA M5R 2C4
<david.eley@utoronto.ca>

LA INTEGRIDAD DE LA VISION FE - JUSTICIA
George Keerankeri SJ

El fundamento bíblico de la Visión Fe - Justicia

El fundamento bíblico de la visión fe-justicia, espiritualidad y acción ha sido ampliamente discutido y asentado como algo firme e indiscutible. Tanto el Nuevo como el Antiguo Testamento ofrecen abundantes datos que lo respaldan y consolidan sin términos ambiguos. Y no es sólo el libro del Éxodo que nos proporciona un paradigma fundamental sobre este punto, sino que la literatura profética, de manera coherente, lo enfatiza como la exigencia central que Dios pide al pueblo de su alianza, y el ignorar esta exigencia es invitar a un serio juicio divino. La opción preferencial de Jesús para los marginados, indicada claramente en su estrecha asociación, en su sentarse entorno a la mesa con los recaudadores de impuestos y con los «pecadores», gente despreciada y rechazada por la élite religiosa de su sociedad, lleva esta actitud de fondo. Y además encuentra su realización en la proclamación que Jesús hace sobre el Reino con su bendición a los pobres (Lc 6,20) y su servicio humilde a los que sufren y a los desamparados de todo tipo y condición que lo ilustran.

Al aceptar la muerte mediante la crucifixión, Jesús comparte así el peor lote de las víctimas del odio y de la crueldad humana

El compromiso de Jesús por la visión fe-justicia asumió una cierta forma conflictiva con su denuncia profética de la autoridad religiosa, corrompida y descaminada, con su legalismo y exterioridad que traicionaban la exigencia fundamental de misericordia (Mt 9, 13; 12,7 = Os 6,6). Su ministerio del Reino de Dios en esta perspectiva lo llevó a la muerte, manipulada por los poderes establecidos que apagaban su voz profética en favor de los pobres de Dios. Todo esto y más ha sido indicado justa y elocuentemente, en estos o parecidos términos, no solamente en la Teología de la Liberación, sino también en reflexiones contemporáneas sobre el tema, en la Compañía de Jesús.

Ya que estas motivaciones de fondo que respaldan la visión Fe-Justicia en la Biblia no necesitan quizá ser reafirmadas particularmente, me detendré brevemente sobre un tema relacionado con lo anterior y que, en mi opinión, no está a menudo totalmente integrado en el discurso sobre esta cuestión. Me refiero al nexo necesario entre el compromiso de Jesús con esta visión en su ministerio y la muerte que sufrió por ello. Ya que la muerte es el precio que Jesús pagó por su misión y el ápice de esa misión, es de suma importancia una integración coherente de su misión y de su muerte, si queremos ver la integridad de esta visión tanto desde el punto de vista teológico como práctico. Además,

conviene reflexionar sobre este punto en el contexto litúrgico del tiempo pascual.

La Integridad de la Visión Fe - Justicia en Lucas

Es ampliamente reconocido que entre los evangelios es él de Lucas el que presenta a Jesús, su ministerio y muerte y resurrección, de manera más consistente, según la línea de la liberación. Y es comprensible el que sea justamente el evangelio de Lucas el que más se use en el discurso fe-justicia. A este respecto, a menudo se menciona la famosa inauguración del ministerio de Jesús en la asamblea de la sinagoga de su nativa Nazaret donde, invitado a leer para la asamblea del sábado, tropieza con la afirmación de la misión del Deutero Isaías (Is 61,1-39). Lo lee solemnemente y luego sigue identificando su inminente misión en términos de visión de liberación encarnada en este texto (Lc 4,21). Y se sostiene justamente que al iniciar de esta manera su ministerio público, el Jesús de Lucas proyecta claramente su ministerio como liberación de los pobres, de los marginados y de los oprimidos. El ministerio de Jesús, que se despliega a continuación, con su acento especial sobre los pobres y los oprimidos, justifica también, en gran medida, esta interpretación del Evangelio.

Ahora bien, hay que señalar que el pasaje en cuestión (Lc 4,16-30) no termina con esta solemne identificación del despliegue del ministerio de Jesús en términos de liberación (4,16-22a). Hay una segunda parte de este pasaje, a saber 4,22b-30 que forma parte integrante de esta unidad. En el v.22 de repente cambia el humor de la gente y su idea superficial de Jesús como hijo de José, al que conocen demasiado bien, se convierte en escollo a la hora de aceptarle. Jesús sabe que, por ello, exigirán cínicamente que repita las mismas señales que han oído él hizo en Cafarnaum. Al constatar su superficialidad y falta de fe, Jesús alude intencionalmente a los ministerios de los grandes profetas del AT, Elías y Eliseo, quien ejercieron un ministerio con los gentiles, por el rechazo y la falta de fe en Israel, una referencia que supone dar a entender el mismo curso a su propia misión frente a las mismas actitudes del contemporáneo Israel. Furioso por esta referencia exigente, el pueblo de Israel se vuelve violento y casi logra deshacerse de Jesús, aunque esta vez él logra alejarse (Lc 28-30).

Aunque el improviso cambio de humor de parte de la gente de Nazaret en este pasaje sea sorprendente, especialmente porque sigue inmediatamente a su alta estima por Jesús (cf. 4,22a), esta unidad en su integridad es para Lucas el resumen programático de todo el evangelio. Lo que ocurre en el microcosmos de esta unidad, representa el macrocosmos del conjunto del relato evangélico. Y de esta manera, la visión liberadora del sermón de Nazaret y el trágico rechazo de Jesús por la gente de su entorno son programáticos respecto al entero relato evangélico. Así como la visión liberadora del sermón prefigura el despliegue del ministerio de Jesús, el rechazo de Jesús en su nativa Nazaret prefigura su futuro rechazo de parte de Israel, su pueblo, en su pasión y muerte. Esto significa que el resumen programático, y por consiguiente todo el evangelio, presenta a Jesús el Hijo de Dios, como el profeta liberador de Dios que ejerce una misión de liberación de Dios en Israel y es trágicamente rechazado. Ahora bien, en el evangelio este amargo rechazo no es accidental, sino que es *una necesidad divina* que responde a la realización del plan de liberación de Dios, como lo aclara Jesús a los dos discípulos por el camino de Emaús, destrozados por la tragedia de la crucifixión de Jesús (cf. Lc 24,25-26).

Una incompleta y habitual lectura de la visión de Lucas

Si bien que en la visión de Lucas las dos partes de esta perícopa están bien integradas y juntas forman el resumen programático de la misión de liberación de Jesús, el pasaje a menudo está mutilado tanto en el uso litúrgico como en las apologéticas de la liberación. Invariablemente, el uso de este pasaje acaba con 4,16-22a y se descarta la segunda parte 4,22b-30. Me parece que ésta es más que una instancia de mutilación accidental de un pasaje de la Escritura.

Es posible que indique nuestra propia resistencia a integrar el destino de Pasión de Jesús en nuestra visión y praxis de fe-justicia como su parte integrante, realmente, como su supremo clímax. Sea cual fuere su motivación, esta división y la consiguiente lectura unilateral de este pasaje seguramente no es sana y supone una distorsión. Puede dar origen a una ideologización de nuestra misión y puede prestarse a convertirla en eslogan, lo cual mal representa la centralidad de la cruz en la misión fe-justicia. De todos modos, esta división es algo a lo que hay que ponerle remedio en pro de la integridad de la visión, de la espiritualidad y de la praxis fe-justicia. Jesús ha ejercido un ministerio de liberación por una valiente proclamación, un humilde servicio y una denuncia profética. Su destino de pasión y su muerte son el precio que él ha pagado para esta misión así como el acto final y supremo de este ministerio. Y así perdemos algo vital de la misión fe-justicia si no damos su debido peso a la segunda parte de este pasaje. Como lo afirma Lucas, comprometerse en la obra de liberación, en el ministerio de fe-justicia, quiere decir tanto participar en el ministerio de liberación de Jesús como también compartir su destino de pasión y la experiencia de nuestra justificación por Dios.

Modelos de verdadera integración

No es ciertamente mi intención sugerir que el compromiso fe-justicia ha adolecido de héroes de esta integración. Tenemos una línea imponente de estos modelos. Los ejemplos notables de los mártires modernos de este ministerio están a la vista de todos. A este respecto podemos recordar al Arzobispo Romero, a los mártires de El Salvador, y a varios otros; y en nuestro contexto de la India, nuestro compañero jesuita, Padre A.T. Thomas y a la Hermana Rani Maria, miembro de la Congregación de las Franciscanas de Santa Clara. Son personas que han unido los dos aspectos de esta visión: el ejercicio de la visión fe-justicia en su apostolado y han pagado el precio de su compromiso con sus vidas en un extremo acto de servicio, siguiendo el ejemplo de Jesús. Han ejercido una auténtica misión libertadora y han bebido la copa de Jesús, compartiendo en su pasión y muerte al servicio de los marginados, experimentando asimismo su justificación por parte de Dios. Claramente éstos y seguramente muchos otros como ellos que son menos conocidos, son verdaderas encarnaciones de esta visión, espiritualidad y acción integral de fe-justicia. Lo que deseo subrayar es sencillamente el acento consistente, tanto en la teoría como en la práctica, de esa misma integridad de la visión fe-justicia que estos modelos en realidad representan.

El Papel de la Pasión y la Misión Fe-Justicia

Este compartir en la pasión de Jesús como parte necesaria e inevitable de la misión fe-justicia tiene más que un ámbito. Para Jesús, su pasión significó compartir e identificarse con el más miserable, detestable y humillante sufrimiento en la condición humana. Al aceptar la muerte mediante la crucifixión, Jesús comparte así el peor lote de las víctimas del odio y de la crueldad humana.

Pero por eso no solamente participó en su lote, sino que además echó un rayo de esperanza en este abismo tenebroso. Por su entrega a la inalterable voluntad de Dios, en su confianza absoluta hasta frente a la experiencia del abandono de Dios, Jesús transformó esta amarga negatividad en una fuente de vida. Mediante la paciencia, la obediencia y el amor que encarnó esta aceptación, la convirtió en una realidad que da vida. Y así Jesús ha abierto una nueva perspectiva al sufrimiento y a la tragedia humana, cuando ha aceptado la paciencia, la obediencia y el amor confiado de Dios y del prójimo. Y de este modo ha transformado lo más amargo y humano de la condición humana en fuente de liberación y de vida.

Nuestro compartir consciente en la pasión de Jesús implicado en la misión fe-justicia, cuando lo integramos, es una participación en esta realización de Jesús. No es sólo un acto de identificación con aquellos que sufren opresión y por quienes luchamos, sino que es también una imitación de la paciencia, de la confianza y del abandono de Jesús en Dios (su amor por Dios) y su amor por los demás. Y así analógicamente también nosotros transformamos la negatividad, a la que nos enfrentamos, en fuente de vida y de liberación integral. De este modo compartimos en la muerte de Jesús «por nosotros y por nuestra salvación», un compartir en la naturaleza vicaria de su sufrimiento en pro de la liberación humana total.

Conclusión

Me parece que un acento claro y consciente sobre nuestro compartir en la pasión supuesta en la misión fe-justicia enriquecerá esta misión que Dios entregó a la Compañía en nuestro mundo contemporáneo. En la medida en que compartimos la copa de Jesús como parte de esta misión, experimentaremos también la justificación de nuestra misión de parte de Dios, en cosas pequeñas y grandes. Convencerá además al mundo de su verdad intrínseca.

Original inglés
Traducido por Daniela Persia

George Keerankeri SJ
Vidyajyoti College of Theology
4-A Raj Niwas Marg
Delhi 110054—INDIA
<keerankeri@jesuits.net>

LA FE QUE HACE JUSTICIA

João Batista Libânio SJ

La CG 34 se celebró cuando la teología de la liberación en América Latina se había afirmado ya en sectores de la Iglesia y de la Compañía. El binomio fe y justicia comenzó a dar respuesta a sus deseos más profundos. Caía en tierra fecunda. Había un clima propicio entre muchos jesuitas, de tal manera que la CG 34 fue recibida con entusiasmo y gratitud.

El hecho de identificar el carisma actual de la Compañía con esa opción favoreció la reflexión y la práctica de los jesuitas en la línea de un compromiso social y libertador, alimentado por la luz de la fe.

Después de un tiempo de incertidumbre durante el cual el compromiso social era tan absorbente que dejaba en un segundo plano la dimensión espiritual, una provocación de la CG 34 ayudó a alcanzar un mejor equilibrio entre esos polos. En el centro de nuestra comprensión del decreto estaba la opción por los pobres, sin reservas. Esa opción permitía dos movimientos. Salir

del compromiso concreto social y político, caminando hacia una reinterpretación de la fe, sacándola así del aislamiento. Fue ésta la tendencia que dominó nada más recibir el decreto.

Después se fue tomando otro camino. El punto de partida era una experiencia de Dios en los pobres. La temática de la espiritualidad libertadora asumió mayor relevancia, corrigiendo exageraciones secularistas en ciertos grupos más comprometidos.

Gustavo Gutiérrez, una vez que se le preguntó sobre la espiritualidad para la liberación, no dudó en indicar la espiritualidad ignaciana

La espiritualidad ignaciana se reveló inspiradora para una mejor articulación entre fe y justicia, tanto que Gustavo Gutiérrez, una vez que se le preguntó sobre la espiritualidad para la liberación, no dudó en indicar la espiritualidad ignaciana. Esta afinidad de la espiritualidad permitió asimilar mejor la propuesta de la CG 34.

En el contexto latinoamericano, el término justicia, aún teniendo su origen bíblico, resonó más en la perspectiva de la justicia social. Y esta vez se entendía en el marco de la exploración de los pobres y excluidos.

De hecho, el marco de comprensión se fue desplazando de una pobreza producto de carencia de bienes necesarios para la vida a la demanda de una pastoral asistencial para una pobreza entendida como resultado de estructuras económicas injustas. El aspecto socio-analítico de la realidad estaba en primer plano, pidiendo una pastoral que actuara sobre las estructuras.

En esas décadas, hasta la caída del socialismo, y no sin un cierto influjo de su parte, la práctica de la justicia se concentraba en la transformación de la realidad social. Era el discurso hegemónico. El acento fue tal que despertó en las clases dominantes y en ciertos sectores de la Iglesia la sospecha de politización y de ideologización de la fe. No es fácil entender lo que se quería decir con esta acusación.

En términos de América Latina, en la Conferencia de Puebla, esta polémica era candente. Una reflexión más pausada hace ver que para los sectores eclesiales el cuestionamiento no venía tanto de la implicación con la problemática social. Eran las clases dominantes que se movían contra, atrayendo, como es natural, algunos segmentos de la Iglesia. Pero el *punctum saliens* parece ser el hecho que se hiciera una autocrítica política de la Iglesia misma, del ejercicio del poder en sus adentros. Hacia los años ’70 se fue forjando la expresión: la Iglesia que nace del pueblo. Y enseguida, para evitar malentendidos, se añadió «por la fuerza del Espíritu Santo». Y esa Iglesia se pensaba a partir de las comunidades eclesiales de base. Con esta visión se temía poner a riesgo el principio jerárquico. Pero, en el fondo, apuntaba al sueño de Juan XXIII: una Iglesia de los pobres, de la base.

A pesar de que la situación de los pobres no haya mejorado en nada, la caída del socialismo, el neoliberalismo globalizado y la cultura postmoderna cambiaron profundamente la comprensión de la relación entre justicia y fe.

En los años ’60, el reto para la fe era la secularización, y por lo que a la justicia se refiere era necesario que a ésta no se la considerara como algo inútil para el proceso libertador. En aquel momento, militantes de la Acción Católica abandonaron no sólo la práctica religiosa, sino su propia fe. Alegaban como razón que al conocer los instrumentos de la transformación de la realidad ofrecidos por el marxismo no sabían qué hacer con la fe. Si entonces se hubiese tenido la comprensión de una «fe que hace justicia», ciertamente aquellos militantes idealistas, que venían de las filas de la Iglesia, no la hubiesen dejado.

Hoy la amenaza para la fe cristiana es la explosión de creencias religiosas que socavan la fuerza crítica. La realidad más percibida en este momento no es la de la injusticia, aunque siga creciendo. Las clases sociales más pobres han pedido, en gran medida, la esperanza de una transformación profunda de la sociedad. La caída del socialismo, en 1989, ha dejado el mundo huérfano de ideología. El neoliberalismo no merece ni siquiera el nombre de ideología ya que no ofrece a nadie perspectivas de esperanza, sino sólo bienestar consumista y sofisticado a corto plazo a una minoría cada vez más restringida en proporción a las masas más miserables.

Hoy la amenaza para la fe cristiana es la explosión de creencias religiosas que socavan la fuerza crítica

Las denominaciones pentecostales y neopentecostales están al servicio de esas multitudes de pobres, juntamente con algunos segmentos carismáticos católicos. No se les ofrece una fe crítica que se conjuga con la justicia, sino una cantidad de expresiones, de ritos y señales religiosos que cumplen la función de consuelo o de milagro. Son formas religiosas para solucionar problemas inmediatos, de manera rápida y eficiente, pero no son fe.

La misma falta de sentido atraviesa las clases altas. Ellas también, metidas en la sociedad del placer y del consumo, están buscando consuelo y gusto de vivir. Una fe crítica, que apunta hacia la justicia, no sirve para conseguir este fin. Se la abandona en cambio de asambleas de oración, de tardes de alabanza, de Conquistas de Jericó, de inmensos encuentros festivos, especialmente para jóvenes.

Y mientras, la situación de los pobres empeora en todo el mundo en cuanto a número y a carencia de bienes. El nuevo pobre es aquel que está cada vez más cerca de la muerte física, cultural y religiosa. Sencillamente no cuenta para nada. Una vez alguien acusaba a un

empresario de explotar al pobre, y éste contestó sin pensárselo dos veces: «No pienso en absoluto hacerle un contrato regular». Es ésta la dominación más terrible: prescindir del pobre, hacer como si él no existiera para la sociedad y esto con millones, billones de gente. La forma neoliberal del capitalismo no tiene rostro, no tiene nombre. Son flujos financieros que circulan por el mundo de manera febril con el auxilio de los veloces medios telemáticos. La fe que hace justicia no se satisface ya con las obras asistenciales, pese a que siempre producen algún bien. No logran ni si siquiera arañar el sistema financiero, por lo fuerte que es su poderío. Así que es necesario encontrar nuevas formas de actuar.

El Foro Social Mundial de Porto Alegre abre otras perspectivas para una presencia consistente de cristianos imbuidos de una fe comprometida. Más que criticar la explotación de los pobres, que sigue siendo violenta, hay que tratar de articular y poner en red las incontables experiencias en todo el mundo. Tanto la Iglesia como la Compañía disponen de recursos y, sobretodo de personas inteligentes y dedicadas para caminar, con lo mejor de la sociedad, hacia la nueva utopía: otro mundo es posible.

Original portugués
Traducido por Daniela Persia

João Batista Libânio SJ
Instituto Santo Inácio, C. Postal 5047
31611-970 Belo Horizonte, MG—BRASIL
<jblibanio@cesjesuit.br>

COMPROMISO SOCIAL Y EXPERIENCIA DE FE: ¿CÓMO DECIRLOS Y ENLAZARLOS?

Alain Thomasset SJ

Más que hablar de manera teórica de nuevas relaciones entre fe, justicia y cultura, me gustaría exponer cómo los cristianos, que hoy están comprometidos de distintas maneras en el terreno social en Francia, hablan de la relación entre fe y su compromiso, expresando así una nueva relación con Dios. De hecho, me parece que la dificultad actual en expresar la relación fe-justicia arranca en parte de la falta de vocabulario apto para describir la situación que viven los cristianos. Los más jóvenes, en particular, no encuentran en la tradición eclesial reciente expresiones que logren manifestar, de manera adecuada, su experiencia que es única. Por consiguiente el problema es tanto cultural y teológico, como social y político.

En el marco de un seminario de investigación organizado en el Centro Sèvres desde hace 4 años, hemos invitado a cristianos comprometidos en el terreno social, económico o político, a que digan por un lado cómo su fe afecta su acción y también cómo su compromiso desplaza su fe. En un buen número de casos, el estudio de los testimonios lleva a percibir estructuras comunes. Los relatos de vida están claramente articulados alrededor de crisis existenciales vividas como lugares de verdad. Además son lugares de transformación que constituyen elementos esenciales del relato de su itinerario de fe. La hipótesis que se puede formular es que nos encontramos a menudo en presencia de un itinerario estructurado por dos umbrales, o dos momentos de ruptura. El primer umbral, que podríamos llamar «moral», corresponde al momento en que los testigos describen una toma de distancia contestataria frente al ambiente cristiano, del que a menudo han salido, y ante la sociedad injusta. Este tiempo está marcado por una cierta radicalidad a menudo directamente inspirada por la fe, caracterizada por una visión utópica de la sociedad, un compromiso militante de peso, y a veces hasta exclusivo, y una inspiración más bien de orden profético. La dimensión de la llamada de Cristo se percibe con fuerza. Un segundo umbral corresponde a una toma de conciencia del lado trágico de la existencia y llega a una existencia más arraigada en lo real, más relacional, y al acceso a una fe más humilde y más despojada. Es el umbral «de la esperanza», donde el compromiso privilegiado en el primer periodo se ve moderado por una especie de distancia, de sabiduría que no lo anula, sino que lo hace vivir de manera distinta. La oración está más presente y las imágenes de Dios están más marcadas por el perdón, por la cruz y por la resurrección. Paso de un compromiso activo a una pasividad adquirida, de un periodo utópico y radical a un periodo marcado por la tolerancia y la esperanza... Este paso acontece al sesgo de una crisis que surge de la prueba del encuentro con el otro (los conflictos en un sindicato, los fracasos personales en la relación con los demás, en la vida de pareja, la prueba de la vida con los pobres, las divergencias y las luchas políticas, los conflictos en la empresa, etc.).

La dificultad actual en expresar la relación fe-justicia arranca en parte de la falta de vocabulario apto para describir la situación que viven los cristianos

Una prueba tal del encuentro con el otro en verdad es a menudo el crisol de una revelación de Dios. Es la experiencia de la alteridad que se atraviesa, y que invita a vivir una cierta pasividad, una actitud de escucha y de compasión. Uno de los testigos describe su itinerario, todavía breve, y su manera de ver a Cristo como el paso de un Jesús «Che Guevara», profeta social, a un Jesús que reza, entra en relación con su Padre e invita a reconocerse a su vez hijo o hija. Para otro testigo, el mismo relato del joven rico (Mt 19,16-30) se utiliza al comienzo de su testimonio para justificar un despego radical frente a la familia y a la holgura burguesa. Se retoma al final del relato para ilustrar, por

el contrario, la compasión frente a este joven que se va entristecido y por consiguiente, la invitación a una tolerancia frente a los que permanecen encerrados en su seguridad.

Hay que considerar que este paso de lo utópico a lo relacional, marcado por la humildad y la compasión, va acompañado de una cierta desaparición de imágenes para describir la realidad social. Una visión ideal y global de la vida en sociedad que las anima al comienzo (la preocupación por la justicia, la reforma de la sociedad, la lucha por los oprimidos...) en parte inspirada por la fe cristiana y por una interpretación del Evangelio, deja lugar a una insistencia cada vez más fuerte en la relación individual, el intersubjetivo, la solidaridad local, la proximidad. Esta atención a las relaciones personales y a las apuestas de conversión que conlleva ya no va acompañada por una nueva manera de imaginar la sociedad en sentido más amplio. Todo ocurre como si las representaciones y las palabras para decir las apuestas estructurales de la injusticia (cuya pertinencia permanece) se hubiesen vuelto obsoletas y como si no se presentara ninguna alternativa de manera clara. En cambio, pueden despuntar nuevas imágenes de Iglesia o de experiencias colectivas más parciales: la comunión de las personas, la experiencia de comunidades solidarias, los lugares de celebración de una realidad humana portadora de sentido, la importancia de la dimensión litúrgica para simbolizar un sentimiento común todavía incoativo, etc. La relación con lo político sigue siendo difícil para mucha gente. Pero lo «social» – y no solamente lo interpersonal – sigue siendo el lugar de su compromiso. Ciertamente ya no como una construcción ideal, sino como un lugar siempre atravesado por contradicciones: violencias, injusticia y también abierto a una solidaridad más amplia. Y nuestros testigos se sienten convocados a una «presencia» en esta brecha.

Uno describe su itinerario y su manera de ver a Cristo como el paso de un Jesús «Che Guevara» a un Jesús que reza, entra en relación con su Padre e invita a reconocerse

Por último hemos notado una diferencia entre la joven generación (25-35 años) y gente de mayor edad (45-55 años), a saber en la manera de relacionarse con la palabra de Dios. Por decirlo en una palabra, los de mayor edad parecen tener una relación más mediatizada con los textos bíblicos, mientras que los más jóvenes (para quienes la experiencia de retiros espirituales es algo central), hablan de estos textos de una manera más personal y más directa. Ciertamente, los de mayor edad citan pasajes de la Biblia, como fuente de su fe y de su compromiso, pero parece que sólo utilizan esos pasajes para ilustrar una actitud que encuentra su consistencia por otro lado (la acogida que Jesús muestra cuando come con los pecadores...). Es obvio que viven respaldados por una tradición (a saber la de la acción católica), en la que el Evangelio posee ya una interpretación social e induce en una manera de ser comúnmente aceptada. Entre los más jóvenes, en cambio, para quienes una tradición de acción social no se inscribe de manera evidente en la trama de la fe, todo ocurre como si una experiencia espiritual fuerte fuera necesaria para que dicho compromiso social pueda enlazarse con la fe. Al mismo tiempo, es entre ellos que se encuentran caminos de conversión donde hay reencuentro con la fe mediante la acción. El camino de algunos jóvenes es sintomático de un desarrollo «inductivo», donde la fe sólo se descubre realmente como experiencia personal al sesgo de un compromiso social fuerte. De alguna manera sería una justicia que suscita la fe, más que una fe que hace la justicia.

Como es posible constatarlo mediante estas breves notas, que sería preciso desarrollar y matizar, la práctica social es, para los testigos, portadora de sentido y matriz de una nueva inteligencia del misterio de Dios. Y esto ocurre cuando es vivida en proximidad y en el encuentro con personas que se acercan al testigo en su propia fragilidad. La práctica social, que puede que se haya vivido al comienzo como una consecuencia natural de la fe recibida, se convierte en lugar de revelación de un Dios que se hace cercano a los hombres en su vulnerabilidad y en su miseria. La experiencia de una comunidad común con los «pobres» (con sus debilidades y sus grandezas) y el descubrimiento del rostro de Jesucristo muerto y resucitado se perciben entonces en correspondencia recíproca. Hasta podría decirse que constituyen los dos rostros de una misma realidad social vivida en la fe. Esto hace pensar que está a punto de nacer una nueva manera de expresar este enlace.

Esta atención a las relaciones personales y a las apuestas de conversión que conlleva ya no va acompañada por una nueva manera de imaginar la sociedad en sentido más amplio

Original francés
Traducido por Daniela Persia

Alain Thomasset SJ
CERAS
14, rue d'Assas
75006 Paris—FRANCIA
<alain.thomasset@jesuites.com>

JUSTICIA HOY: ECLIPSE DE LA JUSTICIA EN EL HORIZONTE EPOCAL

Pedro Trigo SJ

Lo primero que hay que hacer notar es el eclipse de la justicia del horizonte público y consiguientemente la desaparición del concepto de justicia del horizonte eclesial y particularmente del teológico. Pongo por consiguiente porque siento que hay una relación de causa a efecto. En bastantes casos se debe a una positiva falta de trascendencia, es decir que en buena medida las instituciones que componen la institución eclesiástica y muy particularmente la vida religiosa se van corporativizando, tratando de distinguirse entre sí y de mantener una oferta específica a un segmento de mercado que se procura por todos medios conservar e incrementar. Otro tanto ocurre en gran parte de la teología que se escribe: es expresión del mundo universitario en el que está inserta y de sus conexiones intelectuales con ideólogos que expresan la dirección dominante de esta figura histórica. En otros casos, existiendo en los pastores y teólogos una trascendencia real respecto de la dirección dominante de esta figura histórica.

La razón fundamental por la que la justicia salió del horizonte público es el totalitarismo de mercado

Creo que la razón fundamental por la que la justicia salió del horizonte público y vital es el totalitarismo de mercado que han impuesto las corporaciones mundializadas. En el mercado todo es privado, incluido el contrato de trabajo. Sólo rige el acuerdo entre la oferta y la demanda. Justicia es cumplir ese acuerdo, suscrito conforme a los requisitos de la ley. La justicia la determinan los tribunales. No hay ningún lazo constituyente. La sociedad es una pista de atletismo: cada uno corre por su propio canal y a nadie puede culpar si pierde la carrera de la competencia y no logra vender nada y por consiguiente nada puede adquirir. La asignación más justa de recursos ocurre cuando son la contrapartida de la competitividad. Cada uno puede consumir en la medida en que produce. Tendencialmente todo cae dentro de esta lógica.

Se admite que la mayor parte del mundo concurre al mercado con una desventaja casi insuperable. Es laudable que se les preste una ayuda inicial. Ese altruismo debe ser estimulado. Incluso habría que ponerse de acuerdo para cumplir efectivamente con la cuota del 0'7% del presupuesto estatal presupuestado para ellos y hasta podría pensarse en aumentar esa cuota. Pero esa generosidad o conveniencia nada tiene que ver con la justicia. En justicia nada se les debe y nada pueden reclamar.

La Justicia como Reconocimiento Responsable de los Lazos Constituyentes

Desde el punto de vista cristiano la propuesta de la justicia tiene que ver con el reconocimiento de que no somos individuos aislados. Nos constituimos en personas por la aceptación de la relación de Dios con nosotros que nos convierte en sus hijos y por la aceptación de los vínculos de fraternidad que ligan a los hijos de Dios. La fraternidad de los hijos de Dios se asienta en la respectividad real de todos los seres humanos que es la base de la humanidad, entendida como cuerpo social real y no sólo como referencia ideal. A su vez la humanidad se afinca en ese sistema de sistemas que compone la tierra. La humanidad pertenece realmente a la tierra, a la vez que es la más alta expresión de la evolución de la vida en ella.

La libertad moral, que es el nivel de realidad en el que se mueve el ser humano en cuanto humano, no opera autárquicamente, estableciendo desde sí misma sus paradigmas para elegir. La libertad, en cuanto se distingue del libre albedrío, se libera y realiza cuando la persona se hace cargo responsablemente de su condición de terreno y de miembro de la humanidad. Esta perspectiva impide sacralizar los lazos étnicos o la pertenencia a instituciones, así como se desmarca también de la reducción de la persona al ser individual y a los contactos que establece en base a sus preferencias. Por un lado se descarta que el ser humano pertenezca a su familia o a su etnia o a una institución (así sea la eclesiástica) que le dicta su comportamiento, y por otro se rechaza la sociedad del riesgo, en la que cada quien recibe íntegramente su ganancia y se labra privadamente su sistema de seguridad, suprimiendo la mediación del Estado. La eliminación de instituciones y mecanismos que representen y encaucen la solidaridad no hace justicia a los vínculos que nos configuran, es una irresponsabilidad que dificulta hasta casi impedir la vida de otros y deshumaniza la vida del que se entrega a ese esquema. Claro que se produce una movilidad mucho mayor, pero también una polarización creciente, que es en sí una terrible violencia, y una pérdida de sustancia humana en los vencedores. También es irresponsable delegar completamente en el Estado u otra institución la expresión solidaria, ya que eso no sería cargar con la tierra y la humanidad sino descargarse en otros. La propuesta es un equilibrio, que admite múltiples posibilidades, entre la representación y la participación.

La Justicia en la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Actual

El concilio Vaticano II ha anclado la justicia al destino universal de los bienes de la tierra: «Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todo el género humano. En consecuencia los bienes creados deben

llegar a todos en forma justa (...). Sean las que sean las formas de propiedad, adaptadas a las instituciones de los pueblos según las circunstancias diversas y variables, jamás se debe perder de vista este destino universal de los bienes. Por tanto el hombre, al usarlos, no debe tener las cosas exteriores que legítimamente posee como exclusivamente suyas, sino también como comunes, en el sentido de que no le aprovechen a él solamente sino también a los demás» (GS 69a; cf 12a).

Las escandalosas desigualdades son indicio fehaciente de que este destino universal no se cumple: «aunque existen diversidades justas entre los hombres, sin embargo, la igual dignidad de la persona exige que se llegue a una situación social más humana y más justa. Resulta escandaloso el hecho de las excesivas desigualdades económicas y sociales que se dan entre los miembros o los pueblos de la misma familia humana. Son contrarias a la justicia social, a la equidad, a la dignidad de la persona humana y a la paz social e internacional» (GS 29c; 66a).

La justicia del Reino tiene como contenido la responsabilidad con todo el género humano

En este mundo unificado no es admisible una ética individualista: «La profunda y rápida transformación de la vida exige con suma urgencia que no haya nadie que, por despreocupación frente a la realidad o por pura inercia, se conforme con una ética meramente individualista. El deber de justicia y caridad se cumple cada vez más contribuyendo cada uno al bien común según la propia capacidad y la necesidad ajena, promoviendo y ayudando a las instituciones, así públicas como privadas, que sirven para mejorar las condiciones de vida del hombre» (GS 30a).

El acrecentado poder de la humanidad exige que acreciente en igual medida su responsabilidad social: «Cuanto más se acrecienta el poder del hombre, más amplia es su responsabilidad individual y colectiva» (GS 34c).

Es que la evolución de la humanidad va en la dirección de una progresiva autonomía que conlleva creciente responsabilidad: «En todo el mundo crece más y más el sentido de la autonomía y, al mismo tiempo de la responsabilidad, lo cual tiene enorme importancia en pro de la madurez espiritual y moral del género humano. Esto se ve más claro si fijamos la mirada en la unificación del mundo y en la tarea que se nos impone de edificar un mundo mejor en la verdad y en la justicia. De esta manera somos testigos de que nace un nuevo humanismo, en el que el hombre queda definido principalmente por la responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia» (GS 55). Así pues, el destino universal de los bienes de la tierra no es un decreto caprichoso de Dios. Se basa en que la posibilidad de existencia de vida en la tierra está ligada a que ésta compone un sistema de sistemas. De este sistema forma parte la humanidad. La existencia de cada uno es posible por la con-sistencia de todos. La expresión superior de esta estructura dinámica de la realidad es el correlativo aumento de consistencia y autonomía de cada individuo humano, y el de su responsabilidad para con el conjunto. Si falla esta responsabilidad, no se hace justicia a la realidad. Como la forma de existencia de las personas es la libertad moral, la responsabilidad no puede imponerse sólo como presión social; es preciso, por el contrario, que sea también elección propia. Por eso, la necesidad de una democracia real y más aún de una cultura de la democracia.

Esta democracia no se da. Hoy la libertad absoluta que consagran las leyes es la de la propiedad privada. Eso relativiza y subordina todo lo demás. La aplicación más significativa de esta relativización es la relativización de la llamada propiedad intelectual, que es la piratería con patente de corso de las corporaciones mundializadas. Es comprensible que existan esos derechos, pero mientras las ganancias que se obtienen por este método sean tan desproporcionadas al esfuerzo invertido, hay derecho a resistirla, y las medidas políticas de los Estados para evitarlo no pasan de ser un abuso de poder.

La Justicia del Reino

La justicia para Pablo es la justificación de los pecadores que obró Dios por Jesús. La justicia del Reino, de la que habla Mateo, pero de la que tratan también los otros sinópticos, es la correspondencia al obrar de Dios con nosotros que culminó en la vida de Jesús. Dios en Jesús se revela como el Padre materno que perdona incondicionalmente y que nos hace hijos suyos en su Hijo único Jesús. Seguir la justicia del Reino es aceptar la condición de hijos fiándonos incondicionalmente del Padre, con lo que queda eliminada toda angustia por la existencia y consiguientemente toda codicia. Liberada nuestra libertad, podemos dedicarnos a obrar como el Padre del cielo haciendo el bien sin discriminación. Eso implica negativamente relativizar al entorno (el próximo: familia, etnia, comunidad política), privilegiar al necesitado y no excluir al enemigo. En síntesis, la justicia del Reino tiene como contenido la responsabilidad con todo el género humano, como realización más significativa la ayuda al necesitado y como test el hacer bien al enemigo. Así pues la justicia del Reino comprende lo que llevamos dicho y lo radicaliza.

Pedro Trigo SJ
Centro Gumilla, Apartado 4838
Caracas 1010-A—VENEZUELA
<trigo@gumilla.org.ve>

Amargura y Paradojas. El Grito de mis Lágrimas Ensangrentadas

Bienvenu Mayemba K.-B. SJ

¡África! ¡África! ¡África!
Abre tus ojos a las paradojas y tragedias
Abre tus oídos a las ráfagas y explosiones
Escucha el grito de mis lágrimas ensangrentadas
Escucha la recitación delirante de tantas almas sin armas

¡África! ¡África! ¡África!
Lloro por mi padre estrangulado por unos rebeldes borrachos
Lloro por mi madre hecha trizas por minas anti-personas
Lloro por mi hermano perdido en el bosque denso huyendo de las hostilidades
Lloro por mi hermana ejecutada sin proceso ni apelación
Lloro por todos los muertos de los que los medios no hablan

¡África! ¡África! ¡África!
Pienso en todas esas iglesias incendiadas o profanadas
Pienso en todas las mujeres secuestradas o violadas
Pienso en todos esos niños soldados drogados y abusados
Pienso en todos los míos que sufren o han muerto
Pienso en todos los inocentes torturados o masacrados
Víctimas de guerras asesinas y de violencias arbitrarias
Entregadas en las manos de políticos torcidos y corrompidos
arrogantes y condescendientes
complacientes y delincuentes

¡África! ¡África! ¡África!
¡Amargas son mis lágrimas!
Amenazado mi destino
Oscuro mi futuro
Peligrosa mi andadura
Doloroso mi camino
Lejana mi salvación
Menguante mi fuerza

¡África! ¡África! ¡África!
Me han arrebatado mi dignidad a la fuerza
Mi libertad no es más que un espejismo
Mi seguridad se aleja de mi existencia
Mi existencia no es más que tragedia y drama
Mi destino se cubre de tinieblas espesas
Mis gritos de alarma sacuden las colinas y montañas
Pero son incapaces de romper el silencio construido por la indiferencia de corazones de piedra.

¡África! ¡África! ¡África!
¿A dónde vas África?
¿Por qué sendero caminas?
¿Hacia qué horizonte te diriges?
¿Hacia qué puesta de sol te orientas?
¿Qué estrella miras?

¡África! ¡África! ¡África!
¡Tú, Cuna de la humanidad!
¡Tú, Tierra de mis Antepasados!
¡Tú, tan llena de riquezas!
¡Tú, tan colmada de recursos!
¡Tú, portadora de tantas promesas!
¡Tú, tan sensible a lo Sagrado, a lo humano y a lo Divino!

¡África! ¡África! ¡África!
¿Por qué tanta miseria?
¿Por qué tantas guerras?
¿Por qué tanta violencia?
¿Por qué tanto sufrimiento?
¿Por qué tantas armas?
¿Por qué tantas lágrimas?

¡África! ¡África! ¡África!
¿Por qué todas estas negociaciones políticas?
¿Por qué todas estos abusos jurídicos?
¿Por qué todas estas agresiones territoriales?
¿Por qué todas estas manipulaciones constitucionales?
¿Por qué todas estas corrupciones anti-constitucionales?
¿Por qué todas estas detenciones arbitrarias?
¿Por qué todas estas ejecuciones sumarias?

¡África! ¡África! ¡África!
¡Mira a otros pueblos!
Buscan la unidad
Buscan la fraternidad
Viven la comunión
Fomentan el diálogo
Promueven el perdón
Trabajan por la justicia

¡África! ¡África! ¡África!
¡Mira a tus pueblos!
Mira al fruto de tus entrañas:
Siempre en conflicto
Siempre en discordia
Siempre en división
Siempre en tensión
Siempre en rebelión
Siempre en armas y en llanto
Siempre sin sentir el bien común
Siempre como títeres

¡África! ¡África! ¡África!
¡Contéstanos, África!
¿Para cuándo el fin de las injusticias?
¿Para cuándo el fin de la violencia?
¿Para cuándo nuestra felicidad?
¿Para cuándo nuestra paz de corazón?
¿Para cuándo nuestro buen humor?
¿Para cuándo nuestra liberación?
¿Para cuándo nuestra transfiguración?
¿Para cuándo nuestro amanecer?

Para que contemplemos el alba
Para que celebremos la aurora
Para que cantemos el nacimiento de un nuevo día

Día de Gozo y Danza
Día de Verdad y de Respeto muto
Día de Cohabitación sin discriminación
Día de Perdón y de Reconciliación
Día de dialogo y Paz
Día del Bien Común y de los Derechos Humanos
Día de Justicia, de Alegría y de Alborozo.

C.P. 6139—00195 ROMA PRATI—ITALIA
+39 06688 06418 (fax)
sjs@sjcuria.org