

David Ngendo Tshimba

Uganda Martyrs University

d.tshimba@umu.ac.ug

Se puede decir que, entre los países de la región africana de los Grandes Lagos, Ruanda es un país excepcional, suponiendo la normalidad en el resto. Ruanda sigue siendo un Estado-nación poco habitual que se conforma a partir de complejas realidades etnológicas profundamente arraigadas. Los estudios de antropología social y la historia mítica sobre la sociedad ruandesa revelan que existen diferentes narrativas entre las tres «comunidades étnicas» principales de hutus, tutsis y twas, que ponen de manifiesto que el pasado de Ruanda se recuerde, se retenga y se transmita junto con un sentimiento de victimismo y heroísmo.

La historia da fe de que el conflicto de Ruanda se remonta a tiempos inmemoriales, pero las amenazas a una coexistencia pacífica en este país siguen manifestándose con una intensidad creciente. A lo largo de los tiempos, el país ha estado sumido en un círculo vicioso de tragedia y victimismo, pasando de memorias no vividas a narrativas y memorias vividas a través de la construcción de esas mismas memorias y narrativas. Las raíces de este conflicto se basan fundamentalmente en la imposibilidad de reconocer cualquier signo de humanidad en los «Otros» y en considerar las diferencias que encierran las narrativas comunitarias de éstos una amenaza para la futura prosperidad propia, lo que lleva a la alienación de «aquellos que no pertenecen», de los que proceden del otro lado de la frontera de relaciones. Los horrores que ha vivido este país podrían considerarse un ejemplo escalofriante de lo que las personas son capaces de hacerse las unas a las otras cuando la memoria de una comunidad étnica en particular se vive de manera antagónica frente a otro grupo étnico.

Existe en la sociedad ruandesa un fuerte vínculo entre la capacidad individual para pensar y la representación de una realidad diferente de uno mismo; el conflicto tiene su origen en la firme convicción de que las historias (narrativas) comunitarias –capaces de crear identidades comunitarias, basadas en gran medida en memorias pasadas–, encierran la verdad sociológica. Los diferentes tipos de memorias que influyen en las convicciones y acciones de las personas que se apoyan en ellas para vivir han definido perceptiblemente las comunidades de Ruanda. Este artículo analiza el poder del pasado sobre el presente y el futuro a través del

Las raíces de este conflicto se basan fundamentalmente en la imposibilidad de reconocer cualquier signo de humanidad en los «Otros» y en considerar las diferencias que encierran las narrativas

mecanismo de la memoria colectiva, y reflexiona brevemente sobre las historias que transmiten la idea de una pertenencia étnica enfrentada a otros grupos por realidades históricas que se transmiten de generación en generación a través de la memoria. Estudia cómo, en la Ruanda contemporánea, tanto las memorias vividas como las que no han sido experimentadas definen e influyen en el actual *statu quo* de la identidad étnica.

Influencia del proyecto social antropológico

Ngabirano (2010) señala acertadamente que, pese a la existencia de una teoría mítica del origen de la sociedad ruandesa, los especialistas occidentales realizaron lo que llamaron «estudios científicos» en antropología social, para revelar que la sociedad ruandesa era un complejo de diferencias relacionales resultado de las diferentes identidades sociales de las poblaciones tutsi, hutu y twa. Dichos estudios afirman que esta sociedad tiene su origen en un complejo proceso de inmigración y diferencias económicas que tuvieron lugar a lo largo de varios siglos (Vansina, 1962; des Forges, 1969; Markowitz, 1973; Linden, 1977; Berger, 1981; Newbury, 1988; Staub, 1989). La tradición antropológica sostiene que los twas eran los habitantes originales, los hutus llegaron en segundo lugar, en olas migratorias procedentes del oeste, y los tutsis llegaron más tarde desde el noreste (Ngabirano, 2008). Sin embargo, las investigaciones arqueológicas y antropológicas indican que, de hecho, los patrones migratorios fueron mucho más complejos y que durante siglos Ruanda acogió a diferentes poblaciones. Cada nuevo grupo de migrantes adoptaba la lengua y la mayoría de las costumbres locales, aportando también creencias y prácticas a la cultura local.

Las teorías antropológicas clasificaban a las personas (ruandeses) en función de su origen: la llamada *hipótesis hamítica* (Speke, 1863). Esta hipótesis se sumaba a las diferenciaciones ya existentes, creando una nueva línea de diferencias. Esta línea, que discurre en paralelo al origen de las etnias y a su período de llegada, convirtió en racial el factor étnico, diferenciando a los «evasores» por una parte y a aquellos que podrían ser «originales» de esa tierra, por otra (Ngabirano, 2010). De esta manera, se crearon tres términos –hamitas, bantúes y pigmoides– que resaltaban estas diferencias, un hecho que afectaría en gran medida la vida sociopolítica de los Grandes Lagos. La hipótesis apuntalaba con descaro la política de «divide y vencerás» en los territorios coloniales belgas, incluyendo a Ruanda tras la primera guerra imperial (Primera Guerra Mundial). Un claro ejemplo de ello es el censo realizado en Ruanda entre 1933 y 1934, que culminó con la distribución de tarjetas de identidad raciales en 1936 (African Rights Report, 1995).

Esta hipótesis permitió, a nivel local, darle al pueblo hamítico (batutsi) un dudoso estatus ególatra que –al considerarlos los más sabios de entre los indígenas, más cercanos a la «raza superior» de los colonizadores blancos– los elevaba por encima de los bantúes (bahutu) y los pigmoides (batwa), reservando para estos un sentimiento de desprecio por sí mismos y un complejo de inferioridad, con una propensión que seguía el orden correspondiente (Ngabirano, 2008). Irónicamente, y quizás inevitablemente, la misma hipótesis hizo que los belgas extranjeros actuaran en connivencia con los extranjeros del pueblo hamítico (tutsi).

El levantamiento social de 1959 y la *huturización* del poder

La parte crucial del conflicto, que aún puede verse y estudiarse en la sociedad ruandesa actual, se remonta a las revueltas de 1959, que llevaron a cientos de miles de ruandeses (especialmente tutsis) al exilio. Tras los acontecimientos que tuvieron lugar al final de la época colonial (1962), los hutus de Ruanda aspiraban a emanciparse del régimen monárquico tutsi. La formación de partidos políticos se llevó a cabo precisamente bajo la influencia de la brecha étnica, dando lugar a alianzas de tutsis frente a hutus. Con este fin, en marzo de 1957 un grupo de hutus con formación (constituido por nueve intelectuales hutus) publicó un texto titulado «Apuntes sobre los aspectos sociales del problema indígena racial en Ruanda», conocido como *Manifiesto Bahutu* (Prunier, 1995), subrayando esencialmente un levantamiento social liderado por la población hutu en la antigua sociedad aristocrática y segregacionista de Ruanda.

El Manifiesto Hutu aspiraba a la emancipación como medio para desarrollar un nuevo progreso político en el futuro en Ruanda. Grégoire Kayibanda, un hutu formado en Bélgica y estrecho colaborador del *Parti Social Chrétien* y los sindicatos que lo apoyaban –la *Confédération des Syndicats Chrétiens*–, creó el partido político *Mouvement Social Muhutu* en junio de 1956. El partido de Kayibanda contaba con el apoyo y el respaldo de los hutus, y posteriormente con el de la Iglesia católica, puesto que utilizó el movimiento católico laico Legión de María para sus actividades políticas (Ngabirano, 2010). Otro personaje, Joseph Gitera, creó la *Association pour la Promotion Sociale de la Masse*, un movimiento que contaba con la bendición de la mayoría de simpatizantes católicos hutus. Linden se mostró escéptico respecto a estas innovaciones políticas, manteniendo que estos dos movimientos nacionales (de tendencia antimonárquica y anti-tutsi) tenían dos objetivos principales: en primer lugar, poner en marcha un plan de independencia de Bélgica y, en segundo lugar, liberar a los hutus del liderazgo de los tutsis, quienes, en su opinión, habían dominado la sociedad ruandesa durante demasiado tiempo (Linden, 1977). Los colonizadores belgas consideraban a los tutsis (14%) y a los hutus (85%) dos razas y no dos grupos étnicos diferentes. El tercer grupo racial, el de los pigmoides batwa, que constituía el 1% de la población, no participó en la conformación del escenario político (Newbury, 1988).

La «revolución» social de 1959 se reafirmó dentro de la sociedad ruandesa hutu, y la fortuna política de los tutsis empezó a eclipsarse drásticamente ante la determinación de la contra-élite hutu de dar un giro al rumbo del estado ruandés. Poco después, la sociedad ruandesa posterior a la independencia se caracterizó por el nuevo orden político establecido por la élite hutu, de ahí la *huturización* del poder político en la creación del Estado nación ruandés. La polémica sobre si el orden político recién establecido podía excluir a la élite tutsi o si dichas diferencias políticas debían tener cabida en él constituía el elemento de discordia de la nueva élite política hutu. La *huturización* de la política reivindicaba que la nación ruandesa era legítimamente hutu y, por tanto, que todos los asuntos correspondientes a su forma de gobierno debían ser patrimonio exclusivo de estos. La élite tutsi, seriamente amenazada por la nueva élite política (hutu) siguió perdiendo poder hasta acabar exiliándose. Desde

La *huturización* de la política reivindicaba que la nación ruandesa era legítimamente hutu y, por tanto, que todos los asuntos correspondientes a su forma de gobierno debían ser patrimonio exclusivo de estos

el exilio, empezó a prepararse para recuperar el poder por las armas (Mamdani, 2001). La oposición de la minoría tutsi cambió su *modus operandi*, del interior al exilio, al tiempo que convertía una oposición meramente política (ideológica) en lucha armada.

La sociedad ruandesa posterior a 1994 y la tutsificación del poder

Tras la «revolución» liderada por los hutus entre 1959 y 1962, Verwimp señaló que el porcentaje de tutsis en la población ruandesa había disminuido considerablemente, pasando del 17,5% en 1962 al 8,4% en 1991. Estas cifras cambiaron drásticamente con el genocidio de 1994 (Verwimp, 2006). El equilibrio entre la fuerza y la debilidad numérica parece depender de los cambios políticos, y su evolución transcurre en paralelo a los importantes acontecimientos que siguen influyendo en la organización del poder militar y en las tendencias políticas que dominan la sociedad.

En octubre de 1990, el Frente Patriótico Ruandés tutsi (FPR) invadió su país de origen, Ruanda, un acontecimiento que desencadenó la guerra civil entre la minoría tutsi (fundamentalmente compuesta por exiliados) y el gobierno hutu y las Fuerzas Armadas Ruandesas. Musekura (2010) escribió que la diáspora de refugiados tutsis cuyos padres habían huido a Uganda durante la «revolución» social hutu de 1959 había fundado el FPR en 1987. La guerra fue circunstancial, ya que llevó a la comunidad ruandesa (en su mayoría formada por hutus) a un estado de emergencia y convirtió a tutsis y exiliados en enemigos del Estado.

Estos refugiados (muchos de los cuales habían conseguido la nacionalidad ugandesa), después de que los líderes políticos extremistas hutus les negaran el derecho a volver a Ruanda, recurrieron a las armas para forzar la vuelta a su país, lo que desencadenó la invasión de 1990 por parte de los tutsis y culminó en el genocidio de 1994 y la *tutsificación* del poder en Ruanda tras el genocidio. En la región africana de los Grandes Lagos en la actualidad, y especialmente en Ruanda, la identidad de refugiado es una de las principales identidades debido a los dramáticos conflictos que se han producido en la región desde tiempos inmemoriales, como consecuencia de la antigua mitología oral o de las construcciones modernas. En el contexto de los conflictos entre las narrativas de los Grandes Lagos, los refugiados construyen su identidad sobre la base de su propio alejamiento respecto del pueblo de sus antiguas narrativas y del pueblo del lugar en el que se refugian. El origen del FPR, según Otunnu (1999), se basaba en estos hechos, y este concepto de realidad a través de la identidad fue lo que permitió a los refugiados, fundamentalmente tutsis, formar una poderosa fuerza reclutando, unificando, fundando y proporcionando apoyo estructural e ideológico al conflicto armado.

Tras la interrupción oficial del genocidio, la victoria del FPR en Ruanda dio lugar a un éxodo masivo de hutus ruandeses al este de Congo (las provincias de Kivu). Reyntjens subraya que el genocidio de Ruanda de 1994 sigue siendo una referencia fundamental, no solo porque provocó la muerte de cientos de miles de tutsis y de hutus moderados, sino porque las consecuencias han llevado a una violenta reestructuración de toda la región de los Grandes Lagos, glorificando el victimismo de un pueblo (tutsis), y despreciando y culpabilizando al otro grupo (hutus) (Reyntjens, 2009).

Una interpretación condicionada del pasado

El conflicto ha constituido el motor de la historia de Ruanda, tanto en términos sociales como políticos. Como hemos visto, el conflicto refleja antagonismos que tienen su origen en intereses diferentes entre los partidos de ambas partes, cuyas élites implican a las masas para fines determinados. Como afirmó Reyntjens (2010), la interpretación de acontecimientos pasados también es crucial en la definición de los estilos de vida social y político.

Otro problema, menos evidente pero más peligroso, desde el punto de vista del sufrimiento del pueblo de Ruanda, es que el conflicto en este país está profundamente arraigado en diferentes narrativas (biografías) que conforman la memoria y de la identidad particular de los pueblos. Ngabirano ha mantenido sistemáticamente que las personas nacen dentro de comunidades con un pasado, un pasado que se convierte en el pasado tanto de los recién nacidos como de las generaciones por venir (Ngabirano, 2008). Por lo tanto, la historia de las personas afectadas por los conflictos narrativos está grabada en la historia de la comunidad que les da su identidad.

Scott Appleby también describió esta realidad en los siguientes términos:

«El tiempo no ha permitido que desaparezca el rencor; el cordón de la memoria se conserva bajo una atenta vigilancia y se mantiene firme mediante ceremonias y rituales que fortalecen la importancia del pasado. Acontecimientos acaecidos hace siglos se resumen en... imaginaciones, reforzando el sentimiento de que el futuro no esconde sorpresas que pudieran exigir que una comunidad reexamine sus creencias o actitudes». (Scott Appleby, 1999, p. 173 en Ngabirano, 2010)

Esta interpretación del pasado y la definición del rencor en el contexto de Ruanda dependen en gran medida de la manera en que la narrativa de cada comunidad se memoriza y la manera como los miembros de estos marcos narrativos describen a los «otros» en versiones paralelas, de origen e identidad totalmente diferentes. Así, como apunta Ngabirano (2010), el enemigo es, en este sentido, el *Otro* vecino, o incluso el *Otro* nacional, siempre y cuando pertenezca a un grupo de identidad específico paralelo a la identidad *propia*. Una de las consecuencias del reciente y doloroso pasado (posterior al genocidio de 1994) ha sido el aumento de la exclusión y la intolerancia, que ha empeorado una situación negativa de por sí. Los recuerdos no cicatrizados y la reconstrucción de narrativas envenenadas reactivan el antagonismo en la lucha por el reconocimiento de su versión (en el caso de los tutsis) por una parte y, contra la victimización (predominantemente hutu), por otra. Las luchas armadas por el poder en Ruanda son el resultado de una historia definida por las distintas versiones de cada comunidad, que localizan e identifican al enemigo y al amigo. Todo el proceso parece encerrado en un interminable círculo de victimización, una especie de movimiento oscilante que se debate entre el agravio perpetrado a las víctimas y la victimización de los perpetradores.

La selectividad histórica proyecta de esta manera el presente a través de rígidas distinciones étnicas entre «las víctimas» y «los culpables», estable-

El conflicto ha constituido el motor de la historia de Ruanda, tanto en términos sociales como políticos

El enemigo es el *Otro* vecino, o incluso el *Otro* nacional, siempre y cuando pertenezca a un grupo de identidad específico paralelo a la identidad *propia*

La selectividad histórica proyecta de esta manera el presente a través de rígidas distinciones étnicas entre «las víctimas» y «los culpables», estableciendo una cultura de sospecha y desconfianza interétnica

En la medida en que los hutus interpretan su historia y justificaciones de poder desde una perspectiva de liberación social, para los tutsis el genocidio representa la manera en la que deshacerse de aquellos con ideologías afines al genocidio, una forma de definir a su enemigo

ciendo una cultura de sospecha y desconfianza interétnica. Esto significa que parten de la existencia de un propietario y custodio de la historia, en contraposición a los otros, que no saben o no comprenden lo que realmente ocurrió. La percepción de los hechos históricos, por lo tanto, no solo elude la objetividad de la historia en sí misma, sino que sume a la sociedad en un conflicto interétnico sobre experiencias posiblemente vividas conjuntamente.

Una peligrosa sociedad plural

No resulta fácil imaginar una memoria social común con la que todos los ruandeses se puedan identificar. Las memorias sociales hablan de felicidad (felicidad compartida) y dolor (sufrimiento colectivo); crean una identidad comunitaria que vincula a sus miembros al pasado y hace que los afectados miren al futuro. El pasado ha creado así en Ruanda dos grupos de enemigos aparentes que creen justificado su control político. Igual que la mayoría de los hutus utilizaba el antiguo estado monárquico para justificar la exclusión de los tutsis de la administración del Estado, los tutsis consideran el genocidio de 1994 un recurso político concebido para mantenerlos en el poder.

Por consiguiente, en la medida en que los hutus interpretan su historia y justificaciones de poder desde una perspectiva de liberación social, para los tutsis el genocidio representa la manera en la que deshacerse de aquellos con ideologías afines al genocidio, una forma de definir a su enemigo. La consecuencia es que los hutus ven la vida social en la Ruanda posterior al genocidio como una réplica de la antigua sociedad monárquica, y los tutsis por su parte temen que si los hutus se hacen con el poder, volverán a hacer uso de su antigua fuerza. Para conseguir un equilibrio, cada grupo exonera a su régimen favorito culpabilizándose mutuamente. En este caso, el pasado se interpreta presentando al otro como el enemigo.

El origen mismo de la etnicidad, que es en realidad el componente más importante de la identidad social, está inmerso en historias y memorias comunitarias a través de las cuales las comunidades materializan su sentido de pertenencia y su aspiración al bien común. Estas historias se pueden comparar con un hilo que une a un determinado grupo de personas a un pasado común (comunidad). El rencor entre los dos principales grupos étnicos de Ruanda –enmarcados en sus narrativas paralelas y diferentes recuerdos– se ha manifestado en altos niveles de odio, torturas, masacres y genocidio, entre otras terribles situaciones. De hecho, Carr (1986) lo describió acertadamente al afirmar que muchos de los problemas personales de los individuos surgen de un conflicto de lealtades a las diferentes comunidades a las que pertenecen.

Haciéndose eco de la visión de Volf (1996) Ngabirano (2010) reiteró que la glorificación de la victimización puede convertirse, en palabras de Volf, en «una narrativa favorecedora para uno mismo» en la que las víctimas se consideran superiores a sus semejantes y consideran que su victimización es el resultado de envidias por su grandeza (Volf, 1996: 93). Su condición de víctima se convierte en motivo para excluir a otros. Por una parte se condena al autor del crimen y por otro se enaltece la bondad y la completa inocencia de la víctima (Girard, 1987). Se cree que el perpetrador es

intrínsecamente malvado y completamente culpable, y que de él emana una cultura de maldad. También se pueden atribuir otras características a los considerados culpables, como asesinos, desagradecidos, inclementes y crueles (Pollefeyt en Roth, 1999). Su comportamiento inhumano hace que se les considere seres inferiores que merecen ser expulsados, ya que no hay espacio en el mundo para ellos (Ngabirano, 2010).

Parece que la afinidad comunitaria, en el caso de la Ruanda posterior al genocidio, por una parte ha creado un sentimiento de venganza en espiral y una sensación generalizada de desconfianza y, por otra, ha definido un comportamiento socialmente aceptado de victimización y un impulso hacia el cambio exclusivo. Al hacer alusión a esto, las víctimas adoptan una postura que las eleva por encima de los supuestos culpables. De la misma manera, su estatus de víctima puede extenderse a la posteridad: «nos» odian por lo que somos y tenemos; siempre deberíamos tener cuidado al tratar con «ellos», ya que amenazan nuestra existencia. Al prolongar esta situación, el crimen del culpable define al pueblo y crea una ruptura entre los descendientes de ese «nosotros» y «ellos» (Ngabirano, 2010).

Dada esta actitud que es resultado de la creación de un antagonista («nosotros» frente a «ellos»), la victimización positiva se vuelve autodestructiva, ya que en lugar de ofrecer soluciones a la violencia desencadena un proceso de creciente violencia y rivalidad. Se rechaza la legitimidad de las reivindicaciones de los otros, y cualquier preocupación del «grupo externo» (el enemigo establecido) es enseguida ignorada por el grupo interno (percibido como víctima). Es un hecho indiscutible que las personas de las diferentes comunidades ruandesas se han comportado de una manera brutal. En realidad, los horrores que ha vivido este país son un ejemplo escalofriante de lo que los seres humanos son capaces de hacerse unos a otros cuando la memoria colectiva de un grupo étnico en particular se vive como antagonismo frente al otro grupo étnico. De ahí que la promesa del futuro a menudo se esconda tras las pruebas de supervivencia del presente, que justifican el exterminio (aniquilación) de un grupo por parte de otro como la única manera de prosperar y vivir más tiempo.

El proyecto del milagro de Ruanda: conclusión

¿Pueden la memoria y las realidades históricas de Ruanda llevar a la unidad social? A lo largo de nuestra reflexión sobre el conflicto étnico y las luchas de poder en Ruanda, esta cuestión se ha mantenido como una de nuestras principales preocupaciones. Pero, afortunadamente, Lederach (2005) ha observado que las estructuras diseñadas para fomentar la paz no proponen soluciones, sino que plantean una serie de preguntas útiles para la reflexión y el desarrollo de iniciativas y procesos receptivos en lugares con conflictos profundamente arraigados. Dichos procesos deben sin duda relacionarse con los contextos situacionales en los que se vayan a aplicar. Prunier (1995) explicó acertadamente que lo que ocurrió en Ruanda en 1994 es un producto histórico, no una fatalidad biológica o un estallido «espontáneo» de brutalidad. Por lo tanto, cualquier intento por estudiar la historia de un genocidio debe comenzar en la mente del académico con una elección básica sobre la corrección moral de su cometido.

La capacidad de ver la humanidad de otros y de reconocer la humanidad por lo que realmente es, les permitirá al pueblo ruandés y a otras comunidades étnicas de la región elevarse por encima de intereses étnicos egoístas y del propio interés

Proponer soluciones para el eterno conflicto de Ruanda no es una tarea fácil, puesto que las causas y los resultados del conflicto van más allá de las fronteras nacionales del país. Aunque es importante estudiar las diferentes condiciones que han generado el conflicto en Ruanda, en este país el poder de la memoria continúa siendo un factor clave para una comprensión profunda de la naturaleza del conflicto. Aunque aprender del pasado puede ayudarnos a abordar conflictos violentos actuales entre comunidades, el mismo pasado también puede proporcionar peligrosos recuerdos. De hecho, las narrativas comunitarias que defienden las dos etnias principales de Ruanda (hutus y tutsis) han sido gravemente envenenadas y están amargamente cargadas con la memoria colectiva de cada etnia.

Aunque de cualquier tipo de sufrimiento (común o individual) siempre se deriva un poder curativo, un recuerdo amargo sin cicatrizar o que no ha sido abordado pacíficamente no puede desaparecer del todo, y suele regresar de manera aún más violenta. Concretamente, los principales grupos étnicos de Ruanda suelen relacionar sus acciones y/o estados presentes con su pasado (narrativas/historias), enmarcado por la memoria colectiva, y sirve incluso como anticipación del futuro. Por lo tanto, estas historias enfrentadas atesoradas en la memoria de la gente solo pueden llevar a trágicas situaciones de violencia humana. Del mismo modo que los meteorólogos predicen lluvias o sequías, si la situación en Ruanda mantiene la dinámica actual, los investigadores sociales podrán predecir más estallidos violentos en un futuro cercano. Pero, como señala Prunier (1995), la humanidad no puede permitirse pensar durante más tiempo que los tutsis y hutus han sido creados como «perros» y «gatos», seres predestinados a destriparse los unos a los otros durante toda la eternidad.

Quizás el mayor reto de la convivencia empieza con la apreciación de las diferencias como tales, y procede posteriormente al reconocimiento de «los otros». La cicatrización de la memoria exige la eliminación de todas las formas de resentimiento o violencia heredadas del pasado. Sin duda, el pasado no debe olvidarse, al contrario, debe recordarse. Como apuntó Wiesel: «Recordar es vivir en más de un mundo, evitar que el pasado se desvanezca y apelar al futuro para iluminarlo... combatir el olvido y rechazar la muerte» (Wiesel, 1996: 150). Limitar estas crisis de manipulación política o militar y de aventuras económicas equivale a pasar por alto el origen del conflicto del país. La tolerancia, la capacidad de ver la humanidad de otros y de reconocer la humanidad por lo que realmente es, les permitirá al pueblo ruandés y a otras comunidades étnicas de la región elevarse por encima de intereses étnicos egoístas y del propio interés.

En primer lugar y sobre todo, el gobierno ruandés, las organizaciones de la sociedad civil y muchas otras organizaciones no gubernamentales que trabajan en el país deberían encargarse de llevar a cabo un nuevo cometido: la difusión entre las comunidades locales de un mensaje de tolerancia. Seligman (2006) escribió que la tolerancia no nace de diálogos en los que personas de diferentes orígenes (étnicos y/o religiosos) aspiran a la armonía identificando sus similitudes (buscando un terreno común). Por el contrario, según Seligman, las personas demuestran tolerancia cuando buscan lo que les resulta desconocido e incómodo y aprenden a vivir con ello. Conseguir que las personas encuentren sus

afinidades sigue siendo una tarea fácil. La parte más difícil y la manera más esperanzadora de alcanzar la armonía social es conseguir que las personas muestren sus diferencias y se pregunten si aún así pueden vivir y trabajar juntas. Por lo tanto, la confrontación y la aceptación de diferencias incómodas entre etnias es la clave para resolver los problemas y tensiones entre grupos étnicos antagónicos.

Por otra parte, por mucho que seamos conscientes de las similitudes entre hutus y tutsis (y batwa), sus creencias, historias y arte, entre otros aspectos, hacen que la esencia de los dos principales grupos étnicos sea diferente. Por lo tanto, la idea de una situación estable y una coexistencia pacífica en Ruanda y, en general, en la región africana de los Grandes Lagos, solo se podría considerar una posibilidad real a través de una comprensión más profunda de estas variaciones y dinámicas culturales. El riesgo de una comprensión más limitada y superficial de las diferencias culturales es a menudo el potencial de lo que Haas (1988) denomina la «ética del genocidio»: al no ver nada humanamente bueno en las personas pertenecientes a otros grupos étnicos, la única opción que queda es su eliminación. Puesto que ningún individuo puede crecer si se manipula su cultura, el respeto y la promoción de otras culturas no debería considerarse una opción, sino una obligación moral.

En segundo lugar, haciendo referencia al predicamento de los refugiados ruandeses, y especialmente a los hutus exiliados en la República Democrática del Congo tras el genocidio de 1994, le proponemos al actual régimen de Ruanda un «Diálogo interrruandés para la repatriación pacífica de los refugiados ruandeses», bajo la supervisión de la comunidad internacional a través de sus instituciones de la Organización de las Naciones Unidas (especialmente el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados) y la Unión Africana (especialmente el Consejo de Paz y Seguridad de la UA), que serían de gran ayuda al país en términos de armonía social, paz y seguridad. La razón que explica estas acciones es que la repatriación, según Turton (1996), sigue siendo una de las mejores soluciones al problema de los refugiados.

Por otra parte, muchos especialistas sobre la paz en la región de los Grandes Lagos coinciden en que Ruanda sigue siendo el epicentro del conflicto. Puesto que la tierra, por lo menos en la mentalidad africana, es sagrada y todo el mundo debería vivir pacíficamente en la tierra de sus antepasados, los refugiados hutus del este de Congo y otros lugares deberían regresar a su lugar de origen y, en este sentido, el actual liderazgo de Ruanda debería aceptar a sus conciudadanos sin ocultar ningún plan de deshumanización. Así, las fuerzas ruandesas no tendrían motivos para cruzar la frontera congoleña o cualquier otra en busca de los que, de lo contrario, constituirían una amenaza a la seguridad y a la integridad territorial de Ruanda. De la misma manera, las fuerzas del gobierno congoleño, así como otras milicias, carecerían de motivos o fundamentos bélicos.

En tercer lugar, el actual gobierno ruandés debería ser consciente de que, ante la necesidad de construir un Estado más fuerte y libre de tiranías que le devuelva el poder y esté al servicio de las bases, si bien la idea de la democracia en sí (por lo menos en su definición

En Ruanda, un país altamente cristianizado, la Iglesia católica en particular desempeña un papel crucial en la búsqueda de la paz entre estas comunidades. El mensaje que se espera de la Iglesia es un mensaje de esperanza y conciliación entre los diferentes grupos

convencional) puede no parecer la mejor solución ni un proyecto especialmente atractivo (sobre todo para un país como Ruanda), la alternativa siempre será peor. Para que la armonía social reine en Ruanda y en la región de los Grandes Lagos en general, los líderes políticos deberían cumplir en gran medida con los principios fundamentales del buen gobierno. Esto exige especialmente una forma de gobierno en la que el poder soberano nacional, incluyendo la formulación de leyes y políticas y su aplicación, radique en y sea ejercido por el conjunto de los ciudadanos, ya sea de manera directa o indirecta, a través de un sistema de representación, y en el que se garanticen plenamente la protección legal de los derechos humanos fundamentales y los procedimientos adecuados de un Estado de derecho. Creemos que los ciudadanos pueden vivir en paz a través de un diálogo en el que se haga examen de conciencia para superar los efectos de la violencia y acabar con las hostilidades. La construcción de la confianza, sin embargo, es importante en los procesos de paz para superar lo que Curle (1990) denomina los tres venenos de las relaciones humanas: «la ignorancia, el odio y la avaricia». Estos males, afirma Curle, deben rebatirse con un conocimiento adecuado de los «otros», un respeto mutuo y una nueva mentalidad de compartir.

Por último, aunque quizás sea el argumento más importante, como afirma Katongole (2005), puede que Ruanda sea la nación más cristianizada de África. Sin duda, la religión (tradicción y fe cristianas) sigue siendo una de las identidades sociales más fuertes entre individuos (numerosos ruandeses) de diferentes orígenes étnicos. Esa es la razón por la que la religión como instrumento para la construcción de la paz es una oportunidad única que las comunidades no pueden permitirse negociar, y no utilizarla para el fomento de la coexistencia supone un gran riesgo. Los líderes religiosos (incluyendo los no cristianos) son llamados a presentar su mensaje de paz interreligioso por un futuro mejor a los que tienen el corazón roto.

En Ruanda, un país altamente cristianizado, la Iglesia católica en particular desempeña un papel crucial en la búsqueda de la paz entre estas comunidades. El mensaje que se espera de la Iglesia es un mensaje de esperanza y conciliación entre los diferentes grupos. Esta clase de esperanza es lo que Freire (1992) denomina necesidad ontológica, un reflejo de lo que se debería alcanzar pero aún no se ha alcanzado a través de acciones prácticas. Esta esperanza amplía los horizontes de las personas, cuando aceptan dialogar con diferentes historias, memorias, experiencias, visiones y creencias.

Sin embargo, para que la religión responda de manera eficaz y proactiva a los retos de coexistencia pacífica entre los diferentes modos de vida, esta debe superar sus propios retos de división, indiferencia y la falta de una respuesta exhaustiva y coordinada a los males de la sociedad. Al final, la Iglesia y la Nación deben interiorizar la grandeza de la humanidad de acuerdo con la voluntad de Dios: diferentes seres humanos que, en su esencia, disfrutan de la misma dignidad, y por lo tanto no luchan por el poder y la riqueza a expensas de la vida.

Referencias bibliográficas

- African Rights. *Rwanda: death, despair, defiance*. Londres: African Rights Press, 1995.
- Berger, I. *Religion and Resistance: East African Kingdoms in Pre-colonial Period*. Bruselas: Tervuren, 1981.
- Bizimana, L. *Conflict in the African Great Lakes Region: a critical analysis of regional and international involvement*. Bilbao, 1999.
- Carr, D. «Narrative and the Real World: an argument for continuity», in: Hinchman, L.P.; Hinchman, S.K. (eds.) *Memory, Identity, Community: the idea of narrative in human sciences*. University of New York, 2001.
- Curle, A. *Tools for Transformation: A Personal Study*. Bankfield House (UK): Hawthron Press, 1990.
- Des Forges, A. «Kings without Crowns: The White Fathers in Rwanda», in: MacCall, D.F.; Bennett, N.R. and Butler, J. (eds.) *Eastern African History*. Nueva York: State University of New York Press, 1969, p. 7-25.
- Freire, P. *Pedagogía de la esperanza*. Siglo XXI de España Editores, S.A. 1994.
- Girard, R. *Things Hidden Since the Foundation of the World*. Stanford, 1987.
- Haas, J.P. *Morality after Auschwitz: the radical challenge of the Nazi ethic*. Philadelphia, 1988.
- Katongole, E. M. *A Future for Africa: Critical Essays in Christian Social Imagination*. Chicago: The University of Scranton Press, 2005.
- Lederach, J-P. *The Moral Imagination: the art of building peace*. Oxford University Press, 2005.
- Linden, I. *Church and Revolution in Rwanda*. Nueva York: Art, 1977.
- Mamdani, M. *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*. Kampala: Fountain Publishers/ Dar-es- Salaam: E & D Limited, 2001.
- Markowitz, M.D. *Cross and Sword: the political roles of Christian missions in the Belgian Congo, 1908-1960*. Stanford, 1973.
- Musekura, C. «The Heart of the Gospel», in: Jones, L.G.; Musekura, C. *Forgiving as We've Been Forgiven: community practices for making peace*. Illinois: InterVarsity Press, 2010.
- Newbury, C. *The Cohesion of Oppression: clientship and ethnicity in Rwanda (1860-1960)*. Nueva York: Columbia University Press, 1988.
- Ngabirano, M. «Typology of Victimhood: The concept of Justice between the Biblical Conflict of Cain-Abel and the Great Lakes Conflict

of Hutu- Tutsi». *Monograph Series*, n. 21 (2008). African Research and Documentation Centre: Uganda Martyrs University Press.

Ngabirano, M. *Conflict and Peace-Building: Theological and Ethical Foundations for a Political Reconstruction of the Great Lakes Region in Africa*. Kampala: Uganda Martyrs University Book Series, 2010.

Otunnu, O. «Rwandese Refugees and Immigrants in Uganda», in: Adelman, H. and Suhrke, A (eds.) *The Path of a Genocide: The Rwanda Crisis from Uganda to Zaire*. New Jersey: New Jersey University Press, 1999, p. 3-30.

Pollefeyt, D. «The Kafkaesque World of the Holocaust: paradigmatic shifts in the ethical interpretation of the Nazi genocide», in Roth, J. *Ethics after the Holocaust: perspectives, critiques, and responses*. Minnesota, 1999, p. 210-273.

Prunier, G. *The Rwanda Crisis: history of a genocide* (con un nuevo capítulo). Kampala: Fountain Publishers, 1995.

Reyntjens, F. *The Great African War: Congo and regional geopolitical, 1996-2006*. Cambridge: University of Cambridge Press, 2009.

Scott Appleby, R. *The Ambivalence of the Sacred: religion, violence, and reconciliation*. Rowman & Littlefield Publishers, 1999.

Seligman, A. «Taking the Tough Road to Tolerance». *The Boston Globe* (October 2, 2006) Massachusetts: Boston University Press.

Speke, J. H. *Journal of the Discovery of the Source of the Nile*. Londres: William Blackwood and Sons, 1863.

Staub, E. *The Roots of Evil: the origin of genocide and other group violence*. Cambridge University Press, 1989.

Turton, D. «Migrants and Refugees: a Mursi case study», in: Allen, T. (ed.) *In Search of Cool Ground: war, fight and homecoming in Northeast Africa*. Oxford: James Currey, 1996.

Vansina, J. *L'évolution du royaume Rwanda des origines à 1900*. Bruxelles: Tervuren, 1962.

Verwimp, P. «Machetes and Firearms: the organisation of massacres in Rwanda». *Journal of Peace Research*, vol. 43, n.1 (2006), p. 5-22. London and New Delhi: Sage Publications.

Volf, M. «The Final Reconciliation: reflections on a social dimension of the eschatological transition». *Modern Theology*, n. 16 (2000), p. 91-113.

Wiesel, E. *All Rivers Run to the Sea: Memoirs*. Vol. 1, 1928-1969. Londres: Harper Collins, 1996.