

CONTENIDO

El fracaso de la humanidad: ¿a quién le importa Rwanda?

Ana Isabel Hernández

2

De cristianos y golpistas: el ocaso de una dictadura

Adaira C. Story Hidalgo

30

¡Oh, las imágenes! El conflicto iconoclasta bizantino

María Magdalena Ziegler

47

cuadernos unimetasos

EDITORIAL

Los tres artículos que dan contenido a este número de Cuadernos Unimetasos son de especial significación para la Escuela de Estudios Liberales. Los dos primeros contienen versiones resumidas de los trabajos de grado de dos distinguidas egresadas: Ana Isabel Hernández y Adaira Story. El tercero, ha sido escrito por la profesora María Magdalena Ziegler como resultado de su experiencia como investigadora y profesora de seminarios de arte e historia.

Al abordar el análisis del genocidio que tuvo lugar en Rwanda en 1994, Ana Isabel Hernández –quien no duda en definirlo como “uno de los episodios más trágicos del siglo XX” – se mueve con fluidez en las consideraciones éticas, jurídicas y políticas, sobre un bien documentado recorrido histórico, que coloca en perspectiva la gravedad de una crisis que debió ser evitada.

El artículo de Adaira Story es muestra significativa del peso que el estudio histórico y político tiene para la comprensión de Venezuela. Su investigación sobre la Carta Pastoral de Monseñor Arias Blanco caracteriza las sombras éticas y políticas del régimen perezjimenista a la vez que logra una aproximación a las estrategias civiles para responder a los abusos del poder con “evolución sin violencia”.

En sus páginas sobre el conflicto iconoclasta bizantino, entre los siglos VIII y IX, la profesora María Magdalena Ziegler evidencia la complementación virtuosa de la Historia y el Arte, en un contexto en el que la perspectiva política y religiosa permiten el cabal entendimiento de lo que la autora describe como “una controversia de magnitudes sísmicas, que sacudieron los cimientos mismos del quehacer teológico y artístico tradicional”.

En suma, cada uno de los textos, el de la joven profesora que presenta una muestra de su minuciosa pesquisa y los de las noveles investigadoras que ofrecen el resultado de sus estudios, permite apreciar las posibilidades de la formación integral y la experiencia interdisciplinaria.

Elsa Cardozo

El fracaso de la humanidad:

¿A QUIÉN LE IMPORTA RWANDA?



*Are all humans human...or are some humans more human than others? (...) Certainly we in the developed world act in a way that suggests we believe that our lives are worth more than the lives of other citizens in the planet (...) We have lived centuries of enlightenment, reason, evolution, industrialization, and globalization. No matter how idealistic the aim sounds, this new century must become the Century of Humanity, when we as human beings rise above race, creed, color, religion and national self-interest and put the good of humanity above the good of our own tribe. For the sake of the children of the future. *Peux ce que veux. Allons-y*¹*

Fuente: United Nations Cartographic Section.

Roméo Dallaire

¹ / ¿Son todos los seres humanos, humanos? ¿O son algunos más humanos que otros? (...) Ciertamente, nosotros, en el mundo desarrollado, actuamos en una forma que sugiere que creemos que nuestras vidas tienen más valor que las de otros ciudadanos del planeta (...). Hemos vivido siglos de ilustración, razón, evolución, industrialización y globalización. Sin importar qué tan idealista sea la meta, este nuevo siglo debe convertirse en el *Siglo de la Humanidad*: cuando nosotros, como seres humanos, superemos la raza, el credo, el color, la religión y los intereses nacionales; y coloquemos el bien de la humanidad por encima de nuestra propia tribu. Por el bien de los niños del futuro. Cuando existe la voluntad, existe una manera. Vamos." (Traducción nuestra)

¿Nacen todos los seres humanos libres e iguales? ¿Pueden todos reconocer el valor de una vida humana? Es casi imposible dar una respuesta convincente a tales interrogantes sin tomar en cuenta que la historia, entre muchas otras cosas, nos ha revelado que la humanidad ha mostrado numerosos cambios que plantean nuevas realidades en cuanto a la aproximación, comprensión y tratamiento de los Derechos Humanos –tanto normativa como moralmente-; y, especialmente, cuando éstos se ven seriamente amenazados, y en la mayor parte de los casos, violados en un contexto de conflicto.

Estas realidades han exigido la aplicación de principios como la *justicia internacional* y la *solución pacífica de conflictos*. Principios que en los últimos tiempos se han tratado de incorporar a la dinámica internacional y que, sin embargo, no han logrado la consecución total de su principal propósito. Esto se refleja en el surgimiento, a lo largo de las últimas décadas, de numerosos conflictos con repercusiones adversas en materia de paz, justicia y defensa de los Derechos Humanos.

Se trata de uno de los debates de mayor relevancia en nuestros tiempos: la persistencia de conflictos con graves repercusiones, a pesar de la existencia de numerosas organizaciones destinadas a establecer las condiciones para que estos conflictos no ocurran, mediante la defensa y promoción de los Derechos Humanos y de principios como la justicia y la igualdad; así como también a través de la creación de mecanismos y herramientas internacionales de cooperación y compromiso a la solución pacífica y conjunta de conflictos.

En este contexto, que en sí mismo plantea una contradicción en cuanto al *deber ser* y la realidad de la que hemos sido y somos testigos, sobresale con contundencia indudable, el genocidio desencadenado en Rwanda² en 1994, como uno de los episodios más trágicos del siglo XX en términos humanitarios; además de uno de los momentos más intensos y trascendentales en la historia contemporánea. En el contexto internacional fue éste un proceso que, de forma progresiva, impulsó cambios y transformaciones en materia de paz, seguridad y justicia. Durante más de tres meses, y en un contexto internacional de incertidumbre, desinformación y pasividad, se llevó a cabo con una violencia brutal e inimaginable, una campaña sistemática de violaciones a los Derechos Humanos y al Derecho Internacional Humani-

tario. En esos eventos, que se desarrollaron en un entorno de conflicto armado y una aguda discriminación étnica de un grupo mayoritario contra la minoría de la población, se perderían las vidas de ochocientas mil personas.

El genocidio en Rwanda (...) fue uno de los eventos decisivos del siglo XX. Acabó con la ilusión de la erradicación del mal del genocidio e impulsó la renovación del compromiso a prevenir genocidios en el futuro. (...) Para los rwandeses dentro y fuera del país, las consecuencias del genocidio son directas y tangibles.”³

Para considerar el episodio rwandés en estos términos, se hace necesario, por un lado, sintetizar sus principales antecedentes históricos, en relación con todas aquellas condiciones y características que en el ámbito sociopolítico determinaron en gran medida el desarrollo y evolución del genocidio en 1994. Por el otro, destacar las causas fundamentales que responden a su origen. En este sentido, y en aras de comprender cómo fue posible que un grupo de rwandeses ejecutara el genocidio, y cómo el resto del mundo no logró prevenirlo, evitarlo o moderarlo, debemos comenzar con la historia.

“...behind Rwanda, we have Africa.”⁴

Los cuarenta años previos al genocidio en Rwanda, se caracterizaron por la recurrencia de diversos episodios de violencia. Aunque ninguno de ellos tuvo la intensidad y magnitud del genocidio en 1994; se hace necesario destacar que, determinaron gran parte de las condiciones que lo hicieron posible. No se trata pues, de causas y factores acumulados que dieron lugar a los acontecimientos de 1994, sino por el contrario, de antecedentes históricos fundamentales que ayudarían a comprender, si fuera humana y moralmente comprensible, la planificación y ejecución de una matanza sistemática a gran escala.

Desde 1894 hasta 1918, Rwanda, al igual que Burundi, formó parte de las dependencias coloniales de Alemania en África oriental. En la década de los años veinte, tras la Primera Guerra Mundial (1914-1918), Bélgica, por mandato de la Sociedad de las Naciones, se convirtió en la autoridad administrativa

3 / Des Forges, 1999: “Ten years later”, p. 1. (Traducción nuestra)

4 / “Detrás de Rwanda, encontramos a África”. Boutros Boutros-Ghali (Traducción nuestra).

2 / Por su nombre oficial en *kinyarwanda*, idioma oficial de Rwanda: Repubulika y'u Rwanda (República de Rwanda)



Tarjeta de identificación utilizada en Rwanda desde el período colonial
Fuente: Odom, 2005

de Rwanda-Urundi, una entidad que unía a las dos naciones.

En 1994, un grupo de rwandeses atacaría a una gran parte de la población por múltiples razones que analizaremos más adelante. Sin embargo, estas motivaciones podrían responder a la incertidumbre y al temor originados en las distorsiones y transformaciones de la historia rwandesa. La más fundamental de ellas sería la diferenciación étnica como veremos a continuación.

Los Hutus, Tutsis y Twas, principales grupos étnicos en algunos países africanos, especialmente en Rwanda, se derivan de una distinción social, que se fundamentaba tanto en el *status* económico, de acuerdo con actividades de agricultura y ganadería, como en el *status* político. Estos grupos compartían, no sólo un mismo territorio, sino el mismo origen histórico, cultura, tradiciones e idioma. La relación e interacción entre ellos eran simbióticas, pero durante el período colonial, y con la profundización e intensificación de la diferenciación entre ellos, los grupos se tornaron antagónicos.⁵

Con la modernización del Estado rwandés, impulsada por el régimen colonial belga, la elite gobernante, es decir los Tutsis, se autodefinió claramente al manifestar ante el resto su pretendida supremacía étnica. La denominación Tutsi, que originariamente describía el *status* de los grandes ganaderos, se convirtió en el término de referencia para la elite gobernante como un todo. Por otra parte, el término Hutu, que representaba a los agricultores rurales, pasó a ser la denominación general de los

subordinados, es decir, la masa de ciudadanos. Los Twas conformaban el componente más pequeño de la población, por lo que nunca representaron un factor determinante en las consecuencias del proceso de diferenciación étnica.⁶

Durante la década de los años treinta, la administración belga en Rwanda implementó una serie de reformas en materia sociopolítica⁷, con el propósito fundamental de garantizar la estabilidad del régimen gubernamental Tutsi. Sin embargo, los resultados de tales reformas sentarían las bases sobre las cuales se consolidaría la categorización étnica que culminaría en 1994 con el genocidio.

La intervención colonial en Rwanda transformó en gran medida el significado y categorización de los grupos étnicos: se trataba entonces de la supremacía y superioridad de un grupo, los Tutsis, frente a otro, los Hutus. Los primeros eran vistos como gobernantes innatos, la clase capaz de dirigir el destino político del país. Los segundos, la gran masa de subordinados, los ciudadanos negroides dominados por el régimen monárquico.⁸ Aunado a esto, la administración colonial belga se encargó de introducir un nuevo factor a la categorización étnica: las características antropológicas y fisionómicas particulares de cada grupo, que fueron tomadas en cuenta para especificar aún más la división entre los grupos. Una vez establecidos todos los parámetros de la clasificación, se implementó en Rwanda un sistema de identificación en los años treinta, cada individuo poseía un carnet que lo identificaba como Hutu, Tutsi o Twa. Con el nuevo sistema se reforzaron los mecanismos de dominio político de los Tutsis, siendo la raza el principal factor determinante del poder, y a la vez símbolo de la opresión monárquica de la minoría sobre la mayoría.

El período colonial en Rwanda es de gran importancia para el desarrollo histórico posterior del país, pues se encuentran allí las raíces inmediatas del conflicto. Con el sistema colonial, factores como el *status* social y las actividades económicas de la población perdieron importancia con la introducción de una nueva idea y concepción sobre la raza, creándose así una nueva forma de categorización que fue establecida oficialmente e institucionalizada. Esto se tradujo

6 / Mucho se ha debatido sobre la proporción de cada uno de los grupos mencionados. Sin embargo, antes del genocidio en 1994, los Hutus comprendían entre 84% y 90% de la población total; los Tutsis, entre 9% y 15%; y los Twas el 1%. (Straus, 2006: p. 19)

7 / Disminución de la participación política de los Hutu en el gobierno; políticas restrictivas de admisión al sistema educativo dirigidas hacia los Hutus; entre otras. Estas reformas garantizaban el monopolio del poder ejercido por la elite Tutsi.

8 / Straus, 2006: p. 20

5 / Kuperman, 2001: p. 5

en la intensificación de la conexión, antes sin importancia o casi inexistente, entre raza y poder.

Desde la década de los cincuenta, muchos cambios se dieron en Rwanda desde el punto de vista sociopolítico, esto se tradujo en que miles de civiles Tutsis fueran el objetivo de ataques en nombre de la defensa de la supremacía Hutu. Tras la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), con la desaparición de la Sociedad de las Naciones y la aparición de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), surgió la necesidad de implementar un tratamiento diferente al gran número de colonias alrededor del mundo, en función de que logaran su independencia. En el caso de Rwanda en particular, este período fue decisivo para la historia posterior.

El principio referido al *derecho de autodeterminación de los pueblos*, tiene su origen en el compromiso que cincuenta y un Estados asumieron al firmar la Carta de la ONU en el marco de la Conferencia de San Francisco en 1945. En nombre de este principio, la recién creada organización impulsó el proceso de descolonización, que se extendería hasta la década de los sesenta. En el caso rwandés, para que se iniciara la fase independentista, se hacía necesario aliviar, en la medida de lo posible, la profunda diferenciación étnica, que para los años cincuenta, había resultado en una intensa y constante discriminación en contra de los Hutus. Así, la administración belga implementó una serie de cambios y reformas para revertir el contexto social del país. Contexto que tal administración había contribuido a crear.

A corto plazo, el objetivo de las reformas sería el de aumentar la participación política de los Hutus en la esfera pública; y, a largo plazo, el de lograr la independencia del país, que se declara formalmente el 1 de julio de 1962 instaurándose la primera república rwandesa, y siguiendo los principios democráticos occidentales. De esta manera, se dan en Rwanda los primeros pasos hacia la independencia. Lamentablemente, los años por venir iniciarían un período caracterizado por recurrentes episodios de violencia y conflictos internos de carácter político y social.

El más importante de ellos sería la Revolución Hutu entre 1957 y 1962, con la cual es derrocada la monarquía Tutsi y nace la república Hutu. Desde 1931, Rwanda se encontraba bajo el régimen monárquico Tutsi, con el Rey Mutara III a la cabeza del Estado. Años de represión y exclusión hacia los Hutus durante el período colonial, resultaron en un movimiento violento de emancipación, en el que el

sistema político del país sufrió grandes transformaciones. Este grupo finalmente tomó el control gubernamental, revirtiendo de manera contundente el sistema sociopolítico del país.⁹

A finales de la década de 1950, diversos factores marcan la pauta de lo que sería la independencia de Rwanda pocos años después. En 1959 muere el Rey Mutara III, y Kigeli V ocupa el trono. Inmediatamente después se inicia en Rwanda la conformación de los primeros partidos políticos, que serían la principal herramienta en la lucha independentista. El *Partido del Movimiento para la Emancipación Hutu* (por sus siglas en inglés, PARMEHUTU), y la *Asociación para la Promoción Social de las Masas* (por sus siglas en inglés, APROSOMA), ambos representando al sector Hutu. La *Unión Nacional Rwandesa* (por sus siglas en inglés, UNAR) como el partido de los Tutsis; y la *Asamblea Democrática Rwandesa* (por sus siglas en inglés, RADER), en representación del sector moderado.¹⁰

Una vez instalados los partidos y en pleno funcionamiento, se inicia una oleada de ataques y contraataques violentos entre ellos, en los que la población civil fue la principal víctima. Por una parte, PARMEHUTU y APROSOMA, que contaban con el apoyo de Bélgica, emprendieron ataques en contra de la elite gobernante, asesinando a líderes políticos, figuras de la oposición y, en muchos casos, a la población civil que se interponía en su camino.¹¹ Y por la otra, UNAR luchaba por afirmar, garantizar y asegurar el control gubernamental de la monarquía Tutsi al mismo tiempo que respondía a los ataques Hutus. En este contexto, la violencia y el surgimiento del nacionalismo étnico en Rwanda se integraban a un proceso de transformaciones y lucha por el poder entre los principales actores.

En 1960, gracias a la iniciativa de los partidos Hutu, se llevan a cabo las elecciones con el apoyo y patrocinio de Bélgica. Dominique Mbonyumutwa quedaría entonces electo como el primer Presidente

9 / El contexto sociopolítico de la Revolución Hutu se define esencialmente por la presencia de cuatro actores fundamentales en Rwanda, así como también la interacción entre ellos: las autoridades belgas, que bajo presión internacional se daban a la tarea de preparar al país para la independencia; la recién conformada elite Hutu, que reclamaba la instauración de un gobierno democrático bajo un sistema de redistribución étnica de poder; un grupo de Tutsis que, sin rechazar el sistema gubernamental del momento, veían la independencia como la solución a los problemas de la sociedad rwandesa y como la mejor forma de evitar que factores étnicos condicionaran la vida política; y finalmente, los moderados, tanto Tutsis como Hutus, que desempeñaban un rol neutral frente a los cambios que enfrentaba el país y las alternativas a futuro.

10 / Straus, 2006: p. 20h

11 / Según Des Forges, unos 20.000 Tutsis perdieron la vida durante los ataques en los dos primeros años de la década de los sesenta; y aproximadamente 300.000 abandonaron el país. (1999: "History", p. 6)

de Rwanda, y Grégoire Kayibanda como el Primer Ministro del gobierno provisional. Ambos líderes eran figuras representativas del movimiento Hutu. De esta manera, los Hutus logran sustituir el sistema político liderado por los Tutsis y toman el control político del país, lo que será el primer paso en la instauración sucesiva de regímenes promotores de políticas de exclusión y discriminación social en contra de los Tutsis.

De víctimas y victimarios

Como consecuencia inmediata de la Revolución Hutu, la categorización que antes no sólo favorecía, sino que también definía a los Tutsis como grupo étnico superior, se derrumbaría completamente frente a un proceso de grandes transformaciones encaminado fundamentalmente hacia la consolidación de la supremacía Hutu en todos los aspectos. Por otra parte, el concepto de raza, que durante el período colonial se convirtió en un factor que opacó y suplantó la estructura y organización originales de la sociedad, simbolizaría el idioma y la dinámica políticos en este nuevo período.

Así, el período posindependentista estaría dominado por dos factores: en primer lugar, el dominio gubernamental y militar de los Hutus, y la exclusión de los Tutsis, como los principios y modelos instaurados en la Revolución; y en segundo lugar, los conflictos políticos originados en la lucha y distribución del poder. Los gobiernos del período republicano estuvieron marcados no sólo por la discriminación y la opresión en detrimento de los Tutsis, sino también por episodios de violencia y masacres masivas, principal y mayoritariamente en contra población Tutsi. La dinámica sociopolítica en Rwanda tenía como motor fundamental elementos como la sucesión de enfrentamientos, ataques, conflictos armados y éxodos.

Entre 1961 y 1963, con el Primer Ministro Kayibanda como el nuevo Presidente, acaecen los primeros episodios de masacres masivas en un contexto de enfrentamientos entre los líderes políticos Tutsis exiliados de UNAR. Así surge en Rwanda la concepción generalizada que se tendría sobre los Tutsis: los *inyenzi*¹², y que sería la denominación que utilizarían los Hutus para referirse al grupo, incluso antes y durante el genocidio en 1994.

Durante los años siguientes, la dinámica conflictiva del país no sufrió muchos cambios, caso contrario al de la esfera política: el establecimiento de un

régimen unipartidista era el principal indicio de que la joven república pronto promovería la formalización de principios y mecanismos de exclusión y discriminación. Para 1973, se había diseñado y ejecutado una campaña de exclusión amparada por el gobierno, que, con el objetivo de restablecer la proporcionalidad étnica, logró que cientos de miles de Tutsis fueran excluidos a la fuerza de escuelas, universidades, empresas e instituciones gubernamentales. En este contexto, el gobierno había tenido éxito en generar un clima de intolerancia y represión hacia los Tutsis. De igual forma, en 1975 el régimen gubernamental se estableció como unipartidista con el *Movimiento Nacional Revolucionario para el Desarrollo* (por sus siglas en inglés, MRND) a la cabeza del Estado. Los resultados de estas dos décadas fueron devastadores para el país: entre 1959 y 1967 el porcentaje de la población Tutsi disminuyó drásticamente de diecisiete por ciento a nueve por ciento.¹³

En este contexto de complejidad política, el 5 de julio de 1973, un grupo de importantes oficiales militares de país dieron un golpe de Estado: su bandera, la unidad nacional, y su meta, acabar definitivamente con la división étnica. Kayibanda es así derrocado, y el nuevo Presidente sería Juvénal Habyarimana, el líder militar del golpe de Estado. Siguió en Rwanda veinte años de un gobierno que se encargó, de manera contradictoria, de impulsar y promover políticas dirigidas principalmente hacia la no-violencia y la inclusión sociopolítica de los Tutsis en todo el país. Sin embargo, es éste gobierno el antecedente más inmediato al genocidio en 1994, por lo que durante su curso, la situación del país viraría hacia un contexto totalmente diferente al que el régimen *de facto* se proponía construir a comienzos de la década de los setenta.

Años de represión y exclusión parecían acabarse con la llegada de Habyarimana al poder. El régimen se propuso transformar el contexto social rwandés en función de la consolidación de un clima de paz y tolerancia. Sin embargo, paralelamente, este régimen, siguiendo la línea del gobierno anterior, continuó favoreciendo a los Hutus, y fortaleciendo a la elite de líderes políticos, empresarios y militares con el apoyo del partido de gobierno, el MRND. Se intentaba entonces poner fin a décadas de conflictos y enfrentamientos originados en la fuerte diferenciación étnica y al mismo tiempo, evitar que los Tutsis desarrollaran centros de poder que representarían

12 / En *kinyarwanda* este término significa cucarachas.

13 / Kuperman, 2001: p.7

una amenaza a la estabilidad del poder Hutu ya establecido y fortificado.

Aunado a la gran crisis sociopolítica del país, el gobierno enfrentaría grandes retos durante la década de los ochenta: problemas económicos, conformación de una oposición política de gran influencia y alcance, presión internacional en torno a la verdadera democratización del país, la gran cantidad de Tutsis que se encontraban exiliados en los países vecinos, y un fuerte riesgo de invasión por parte del *Frente Patriótico Revolucionario* (por sus siglas en inglés, RPF), principal movimiento de oposición militar y político dominado por los Tutsis, y que contaba con el *Ejército Patriótico Rwandés* (por sus siglas en inglés, RPA) como su facción militar. De esta forma, a principios de los años noventa se llevaron a cabo diversas reformas en función de la democratización y el regreso de los exiliados y refugiados al país, al mismo tiempo que surgirían, prácticamente al unísono, nuevos conflictos y enfrentamientos que convertirían a un proceso de paz en una necesidad inmediata.

En 1990, una invasión del RPF cambiaría radicalmente la iniciativa gubernamental de paz y negociación. El gobierno encontró apoyo internacional para neutralizar la situación: Francia, Zaire y Bélgica enviaron contingentes de tropas que ayudaron a contener al RPF rápidamente. Francia mantuvo a sus tropas por más tiempo con el propósito de disminuir la influencia belga en África Central ejerciendo así presión sobre el gobierno para que propiciara las condiciones necesarias para la transición democrática, y el establecimiento de la paz y la seguridad en Rwanda. El primer paso sería la pluralización política del país, que se dio en 1992 cuando se puso fin al sistema unipartidista.

Este cambio dio origen a la conformación del *Movimiento Democrático Republicano* (MDR), un fuerte y poderoso bloque de oposición dentro del sector Hutu que, al rechazar el régimen multipartidista en nombre de la supremacía sociopolítica Hutu, se convertiría en el sector extremista dentro del propio movimiento. Comienza a generarse así el contexto en el cual surge el genocidio pocos años más tarde. Los extremistas rechazaban las negociaciones de paz y se oponían a los principios que las fundamentaban. Las negociaciones les resultaban poco atractivas. Desde su punto de vista, estaban en desventaja. Era más importante lo que se arriesgaba con

las negociaciones que las ventajas que podían obtener de las ellas.¹⁴

También, en 1992, y relativamente normalizada la situación en el país tras la invasión, los rebeldes Tutsis del RPF habían logrado reagruparse y establecer una nueva estrategia con el fin de lograr la democratización: ejercer presión al gobierno para iniciar negociaciones para un cese al fuego. El gobierno accedió a trabajar conjuntamente con el RPF para crear las condiciones de paz, seguridad y estabilidad tan necesarias en Rwanda. El primer paso se dio en julio del mismo año con la firma del primer acuerdo de cese al fuego entre las partes. Como podría suponerse, tomando en cuenta los antecedentes de violencia, agresión y ausencia de verdaderos estímulos y motivaciones para la consolidación de un proceso efectivo de paz, el acuerdo no se cumplió. El gobierno se encargó de obstaculizar el proceso de negociaciones, por lo que el RPF tomó medidas extremas iniciando un ataque en el norte del país.

La respuesta del gobierno, determinaría gran parte de las condiciones de inestabilidad que propiciarían el genocidio.¹⁵ En primer lugar, impulsaría la creación de un programa de defensa civil que se encargaría de proteger a la población Hutu ante la amenaza Tutsi, representada por el RPF. De esta manera, progresivamente se creó un clima de incertidumbre y temor, impulsado principalmente por el gobierno, que, mediante un discurso sobre el gran peligro que sufrían los Hutus, hacía un llamado a la unidad de este grupo para hacer frente y protegerse de la amenaza. En segundo lugar, en este contexto, el gobierno logró crear las condiciones requeridas para asociar a toda la población Tutsi de Rwanda, con el RPF en carácter de *ibiyitso*.¹⁶ Y en tercer lugar, contando con el respaldo de la gran mayoría de los Hutus, se implementarían algunas medidas drásticas: arrestos masivos de políticos, líderes y población civil Tutsi en general por ser considerados cómplices directos del RPF; y se llevarían a cabo tres masacres

La paz no puede mantenerse mediante la fuerza. Sólo puede alcanzarse a través del entendimiento.

Albert Einstein

14 / Power, 2002: p. 337

15 / El 22 de noviembre de 1992, León Mugesera, un importante ideólogo del MRND, daría un discurso de carácter extremista sobre la situación del país, en el que se establecerían los principios fundamentales que motivarían los ataques contra la población Tutsi en general. La supremacía y superioridad Hutu, el llamado a la población a defenderse ante la amenaza Tutsi eran algunos de los fundamentos expresados en el discurso.

16 / "Cómplices". Junto con el término *inyenzi*, sería la manera más utilizada por el gobierno y los Hutus, para referirse a los Tutsis en general.

La paz no es la ausencia de guerra, es una virtud, un estado mental, disposición a la benevolencia, la confianza y la justicia.

Baruch Spinoza

importantes: en octubre de 1990, en enero de 1991 y en marzo de 1992.¹⁷

En este marco, se reiniciaron las negociaciones que finalmente se formalizarían con la firma del Tratado de Arusha el 3 de agosto de 1993, a través del cual las partes “reafirmaban su determinación a respetar los principios bases de la ley, entre los que se incluyen la democracia, la unidad nacional, el pluralismo, y el respeto a las libertades y derechos fundamentales del individuo”.¹⁸ El Artículo 2 del Acuerdo establecía el fin de la “guerra” entre ambas partes.

De igual forma, las partes se comprometían, de manera conjunta, a aunar esfuerzos en la instauración de un gobierno de transición en el que compartirían tanto la participación en el poder gubernamental, como en las fuerzas armadas; posteriormente se realizarían elecciones “libres, democráticas y multiétnicas”.¹⁹ Mediante el acuerdo se promovían las bases principales que servirían de marco constitucional para tal gobierno. A fin de garantizar la implementación de esta medida, las partes exigían el despliegue de una fuerza internacional de mantenimiento de la paz,²⁰ que se encargaría de vigilar la finalización del conflicto, el éxito de la transición democrática y la instauración del nuevo gobierno. Así, el 19 de agosto de 1993 llegaría a Rwanda una misión de reconocimiento que sería el primer paso en el establecimiento de la *Misión de asistencia de las Naciones Unidas a Rwanda* (UNAMIR), uno de los



Sesión de entrenamiento de las milicias Hutus con rifles de madera en el camino de Goma a Kigali. Fotografía de Peter Turnley/CORBIS, 1994

Y por último, en la masacre de 1992, se registraron 300 personas asesinadas. (2006: pp. 192-194)

18 / Acuerdo de Paz entre el Gobierno de la República de Rwanda y el Frente Patriótico Rwandés. Arusha, Tanzania. 3 de agosto de 1993. Para mayor información sobre los documentos que precedieron este tratado, referirse al Artículo 2 del mismo.

19 / Dallaire, 2004: p. 54. (Traducción nuestra)

20 / De acuerdo con los principios y fundamentos establecidos en la Carta de las Naciones Unidas, la Organización debe prestar asistencia a los Estados Miembros en sus esfuerzos por mantener la paz y la seguridad internacionales. Así, el *mantenimiento de la paz* se define como una manera de ayudar a los países afectados por conflictos a crear condiciones favorables de paz sostenible. Los diversos componentes de las fuerzas de mantenimiento de la paz supervisan los procesos de paz que surgen tras los conflictos, mediante la asistencia a las partes involucradas en la aplicación de acuerdos de paz, en caso de que existiesen.

actores fundamentales en el país durante y después del genocidio, como veremos más adelante.

Tradición de violencia

Los numerosos ataques y enfrentamientos ocurridos desde mediados del siglo XX en torno a la supremacía étnica, política y social de los Hutus, siendo los Tutsis el principal objetivo, siempre ocurrieron en un contexto de inestabilidad e importantes transformaciones. Por el contrario, durante aquellos periodos de relativo desarrollo y estabilidad, la violencia no se constituyó como un denominador común.

Esto puede sintetizarse de la siguiente manera:

- Los mecanismos centrales que determinaban la intensidad y recurrencia de la violencia eran la incertidumbre y la inseguridad frente a la amenaza que representaba el grupo Tutsi, tal y como lo afirmaba continuamente el gobierno.
- La violencia, entonces pasó a representar un medio para reforzar y reafirmar el poder político de un grupo cuando se veía amenazado.²¹

Se establecieron así en Rwanda determinados patrones históricos de violencia con grandes repercusiones para el país.²² Los conflictos armados, ataques y hostilidades surgieron, en repetidas ocasiones, en un entorno de transformaciones, intensas luchas por el poder y divisiones sociales. Así, en todos los casos de conflicto, las elites gobernantes activaron, de una forma u otra, los mecanismos de violencia en función de asegurar el control político. Desafortunadamente, estos patrones definieron a la violencia como un medio, como una herramienta para garantizar el dominio, la seguridad y la protección de un grupo, fijando el objetivo de la propia violencia en los Tutsis. “Si se inserta a la violencia dentro de la dinámica de relaciones entre la seguridad y la inseguridad, entonces, mientras mayor sea la percepción de inseguridad ante las amenazas, mayor será la intensidad de la violencia”.²³

¿Cómo se prepara un genocidio?

Los cambios que habían ocurrido en el país desde el primer ataque del RPF en 1990, impulsaron una serie de condiciones que eventualmente conducirían a los terribles eventos de 1994.

El grupo gobernante, el MRND, logró mantenerse completamente en el poder a pesar de lo esta-

21 / Straus. 2006: p. 199

22 / Des Forges asegura que entre 1952 y 1991 el porcentaje de Tutsis en Rwanda disminuyó drásticamente de 17.5% a 8.4%. (1999: “History”, p. 6)

23 / *Ibidem*: p. 6. (Traducción nuestra).

blecido en las negociaciones de paz. Al parecer, no existían intenciones de implementar las medidas de Arusha, y mucho menos, ceder parte del poder al RPF. Lo que sí existía era una disposición generalizada de la población Hutu a rechazar la implementación del Acuerdo, de la cual se derivó la profundización de la radicalización y la polarización políticas que terminarían por impulsar masivamente el genocidio.

La retórica gubernamental en pro de crear la creencia generalizada que identificaba a los Tutsis con el enemigo, y los conectaba directamente al RPF, además de propiciar un entorno de inestabilidad y hostilidades, impulsó a los Hutus a crear mecanismos de protección y defensa, tratando de evitar que, como afirmaba el gobierno, fueran víctimas de la violencia que éste le atribuía a los Tutsis.

Los cambios impulsados por el gobierno, abanderaban la discriminación y terminaban por enfren- tar ideológica y racialmente a la población rwandesa, identificando a los Tutsis como el objetivo ideológico al que se dirigían los ataques y las represalias. De tales cambios, se deriva la implementación de las siguientes medidas en función de confrontar y neutralizar la “inminente” amenaza Tutsi.

En primer lugar, la expansión y reforzamiento del ejército, en términos de fuerza humana y equipamiento.²⁴ En segundo lugar, la agrupación de civiles en el *programa de autodefensa civil*, dirigido por los jefes del MRND.²⁵ En tercer lugar, el reclutamiento y entrenamiento entre 1993 y 1994, tanto militar como ideológico, de jóvenes rwandeses, en su mayoría Hutu, en la conformación de una poderosa milicia patrocinada por el gobierno, la *Interahamwe*,²⁶ que se convertiría en la facción joven del MRND, y desempeñaría un rol fundamental durante el genocidio, como lo analizaremos más adelante. En cuarto lugar, la importación y distribución masiva de armas a la milicia y a los integrantes del *programa de autodefensa civil*. Como resultaba costoso proveer equitativamente a ambos componentes, el militar y el civil; se proveyó entonces de grandes cantidades de armas

blancas, en su mayoría machetes²⁷, a los miembros más jóvenes e inexpertos en tácticas militares. En quinto lugar, la recopilación de información sobre el “enemigo”, que se tradujo en la elaboración de listas detalladas (comúnmente conocidas como las “listas de la muerte”), tanto de la población Tutsi en general, como de los líderes políticos moderados y de oposición. Las listas incluían los nombres, apellidos y ubicación residencial de los “objetivos”. En sexto lugar, el lanzamiento de una campaña propagandística masiva que magnificaba y reforzaba los argumentos del gobierno en cuanto a la amenaza Tutsi.²⁸ La promoción de un trato racista y denigrante hacia los Tutsis era la principal herramienta para lograr la unidad e los Hutus, defendiendo principios que eran reafirmados por los medios al unísono. “De una cucaracha no puede nacer una mariposa. (...) De una cucaracha, sólo pueden nacer más cucarachas”.²⁹

Las medidas anteriores crearon las condiciones esenciales para la consolidación de lo que se conocería como el *Poder Hutu* en Rwanda, término que describía al movimiento generalizado y organizado en cuyo seno se idearía la solución final para bloquear y neutralizar cualquier movimiento ofensivo por parte de los Tutsis, incluyendo al RPF. El movimiento se encargó de consolidar la transformación de la estructura política del país basada en el enfrentamiento de los dos polos étnicos. La consigna “todos Hutu, un poder” sintetizaba los fundamentos que más tarde, utilizarían los Hutus para justificar el genocidio: la única forma de evitar que los Tutsis regresaran al poder, era exterminarlos sistemáticamente. De esta manera, el *Poder Hutu* se constituyó como una alianza política que simbolizaba todas las transformaciones que, en el ámbito sociopolítico habían ocurrido.

27 / Según Des Forges, el equivalente a \$ 11.9 millones de dólares en armas de fuego fueron importados entre 1992 y 1993, por iniciativa del gobierno rwandés. En vista de los altos costos de las armas de fuego en el mercado internacional, la dotación de las mismas fue deficitaria. Sólo un tercio del total de los miembros de la milicia y del *programa de autodefensa defensa civil*, fue dotado de armas de fuego. El caso de los machetes y demás armas blancas fue diferente. De acuerdo a la autora, entre 1993 y 1994, se importó aproximadamente media tonelada de machetes; lo que equivalía a “un machete por cada tres hombres Hutu” en Rwanda. (1999: “Choosing war”, pp.1-3)

28 / A través de los más importantes medios de comunicación rwandeses, como el periódico *Kangura* y la estación radial *Radio télévision libre des Mille Collines* (RTL), se difundían mensajes de odio e incitación a la violencia, y argumentos que defendían conductas de racismo y discriminación. Los fundamentos eran los mismos que utilizaba el gobierno: el rechazo a la idea de la igualdad de los rwandeses, sólo los Hutus eran los verdaderos ciudadanos; el carácter de cómplices de toda la población Tutsi, por compartir el mismo origen étnico que el RPF; la necesidad de la unidad entre los Hutus para defender su soberanía y status político frente al enemigo Tutsi que, según los Hutus, sólo buscaban la reconquista del poder en Rwanda.

29 / Des Forges, 1999: “Propaganda and practice”, p. 5 (Traducción nuestra).

24 / Straus, afirma que para comienzos de 1994, las FAR habían incrementado su número a 31.000 integrantes, una notable diferencia con respecto a los 7.000 de 1990. (2006: p. 26)

25 / Tal programa tenía como principal objetivo mantener a la población Hutu alerta y preparada para enfrentar y contener cualquier ataque del “enemigo”. Su principal componente era un gran número de patrullas, cada una de ellas conformadas por 10 hombres Hutu, que fueron establecidas de acuerdo con las zonas de residencia con mayoría Tutsi.

26 / En *kinyarwanda*. Del verbo *intera*, que significa atacar o trabajar; y *hamwe*, juntos.

Las raíces de la violencia: Riqueza sin trabajo, (...) conocimiento sin carácter, (...) ciencia sin humanidad, adoración sin sacrificio, política sin principios.

Mohandas K. Gandhi

Los cien días de genocidio en Rwanda

Entre 1990 y 1994 Rwanda se encontraba en una profunda crisis de carácter multidimensional y creciente, que resultó en la intensificación de las condiciones que la impulsaban: conflictos armados, multipartidismo violento, intereses y diferencias al parecer irreconciliables entre los grupos étnicos, profundización de la categorización étnica en términos de discriminación, exclusión y rechazo, violaciones a los Derechos Humanos, miles de personas en condición de desplazados o refugiados y un clima de intimidación, amenazas y ataques constantes.

La expansión de las Fuerzas Armadas Rwandesas (FAR), el *programa de autodefensa civil*, el nacimiento de la *Interahamwe*, la distribución de armas, la elaboración de las listas de Tutsis, y la campaña propagandística anti-Tutsi, representaban señales claras y evidentes de la planificación y organización de algún tipo de ofensiva masiva por parte del gobierno. Sin embargo, jamás hubiese sido posible imaginar que en abril de 1994 se iniciaría el genocidio más rápido y efectivo del siglo XX, que acabaría con una de cada siete vidas rwandesas en menos de cien días.³⁰

Por otra parte, es necesario considerar a todos aquellos actores que, de una u otra forma, tomaron parte frente a los acontecimientos de manera determinante. Cuando se inició el genocidio a principios del mes de abril de 1994, existían en el país cuatro importantes fuerzas, tanto militares como políticas:

En primer lugar, el grupo de políticos Hutus moderados. Por su apoyo a la implementación del Tratado de Arusha y al cese al fuego, representaban un obstáculo para la ejecución del genocidio. Así como también el grupo de oposición política al régimen Hutu, conformado en su mayoría por líderes políticos y activistas Tutsis. En segundo lugar, los Hutus extremistas, representados por el MRND, la *Coalición para la defensa de la república* (CDR), los aliados en la fuerza militar y los medios de comunicación. En tercer lugar, el RPF como única contraparte en el contexto del conflicto armado. Y, finalmente, los actores internacionales, que incluían a los miembros de UNAMIR y los diversos cuerpos diplomáticos.

Los anteriores, con diferentes perspectivas y motivaciones, ejercieron un papel de gran relevancia durante y después del genocidio, a excepción del primero de ellos, que por representar al sector moderado del propio bando de los Hutus, fue uno de

los primeros factores que el gobierno necesitaba eliminar. Por el contrario, los Hutus extremistas y el RPF protagonizaron gran parte del proceso.

“Abril: el mes que no terminaba”³¹

*The only sound that could be heard was the sound of machetes slicing their way through Rwanda's population.*³²

Roméo Dallaire

El 6 de abril de 1994, el Presidente Habyarimana muere en un atentado junto con el Presidente de Burundi, Cyprien Ntaryamira. La respuesta a la interrogante sobre la identidad de los responsables del atentado, aún se mantiene sin aclarar.

Pocas horas después de la muerte del presidente Habyarimana, las fuerzas militares gubernamentales, a saber las FAR, la Policía Nacional (*gendarmérie*) y la Guardia Presidencial, iniciaron las masacres contra la población Tutsi y llevaron a cabo asesinatos estratégicos de importantes líderes políticos, tanto de la oposición como del sector moderado Hutu.

Ya durante las primeras horas del 8 de abril se había instalado el gobierno provisional. Éste se encargaría de regir los destinos del país, profundamente conmocionado tras la muerte del Presidente. Bajo su mando se ordenarían y legitimarían las masacres a nivel nacional. Este gobierno, instaurado por iniciativa del Hutu extremista y jefe del gabinete del Ministerio de Defensa del régimen de Habyarimana, Théoneste Bagosora,³³ estaba conformado por dos líderes también extremistas: Théodore Sindikubwabo (MRND) y Jean Kambanda (MDR), quienes fueron designados, respectivamente, Presidente y Primer Ministro del gobierno provisional. Así, el gobierno que se presentaba como la continuación legítima del anterior, establecía sus objetivos más inmediatos, entre los que se encontraba la eliminación de la oposición política doméstica que representaba la traba esencial para iniciar las masacres.

La dinámica del genocidio responde, por una parte, al nivel de planificación y organización que para

31 / Des Forges, 1999: “April: the month that would not end”, p. 1. (Traducción nuestra)

32 / “El único sonido que podía escucharse, era el sonido de los machetes haciéndose camino entre la población rwandesa” (Traducción nuestra).

33 / El Coronel Bagosora es conocido por su rol determinante en la planificación, organización y ejecución del genocidio en 1994. Posteriormente, en 1997, compareció ante el Tribunal Internacional para Rwanda, por el que fue acusado de trece crímenes internacionales.

30 / Odom, 2005: p. 76

“Umwanzi wacu
n’umwe, turamuzi,
n’umututsi”

“Nuestro enemigo
es sólo uno.
Lo conocemos.
Es el Tutsi”

Consigna popular
Hutu



abril se había alcanzado, y, por la otra, a la consecución progresiva y eficiente de las metas que habían sido propuestas: fundamentalmente, la erradicación de los *inyenzi*. Tras la muerte de Habyarimana el 6 de abril, los líderes extremistas Hutus responsabilizaron del hecho al RPF y crearon de esa forma, un clima de temor e incertidumbre en la población. Simultáneamente, la estación *Radio télévision libre des Mille Collines* (RTL), además de apoyar las afirmaciones de los líderes extremistas, se encargó de dirigir mensajes incitando a los Hutus para que, en unidad, aplicaran represalias contra el RPF; y, en definitiva, contra la población Tutsi en general, como principales cómplices del enemigo. La guerra, o más apropiadamente, la masacre contra los Tutsis ya se había declarado.

Así, los extremistas se preparaban para defenderse ante las amenazas que el RPF representaba, al mismo tiempo que llevaban a cabo la erradicación masiva de los Tutsis en todo el territorio nacional. Teniendo el control total del Estado, y rellenando el vacío de poder y autoridad generado por la muerte de Habyarimana, los extremistas utilizaron el control político en el establecimiento de instituciones³⁴ que sirvieran de medios para lograr sus fines. Instituciones que, legitimadas por el sector extremista Hutu, simbolizaban la principal autoridad en el país.

Inmediatamente después se inició una movilización civil sin precedentes en el país, con el único objetivo de ejecutar, de manera sistemática y efectiva, la erradicación de los Tutsis. De igual forma, los principales actores militares extremistas iniciaron la movilización de sus componentes con el mismo fin. Como resultado del intenso y rápido proceso de movilización, se generó una violencia brutal y devastadora, dirigida fundamentalmente por dos factores:

- Simultáneamente a las primeras masacres, el RPF avanzaba tomando territorios estratégicos del país para lograr, de alguna manera, intervenir y detenerlas. Se inicia así, paralelamente, el conflicto entre las fuerzas militares gubernamentales y la milicia, y el RPF. En este contexto, el conflicto proveía la justificación necesaria para las matanzas, y fue así como, en función de garantizar la seguridad y protección de los Hutus, los extremistas eliminaron casi en su totalidad la amenaza representada en los Tutsis. De igual forma, el conflicto con el RPF legitimaba las matanzas, pues éstas eran la forma de destruir al oponente.

- La naturaleza de las nuevas instituciones gubernamentales, que permitieron a los extremistas ampliar el rango de acción del Estado, lo que facilitó al gobierno la ampliación de sus capacidades y campo de acción a nivel nacional. Igualmente, el fuerte control estatal, permitía asociar las matanzas con la autoridad. Es decir, la violencia fue legitimada, se convirtió en la nueva ley. Por otra parte, la institucionalización de la diferenciación étnica también establecería la fórmula a seguir: los Tutsis equivalían al enemigo, sin distinción alguna.

No sólo se trataba de un conflicto étnico de carácter histórico, sino que la intervención de diversos factores y actores determinaron nuevas fuentes y causas de conflicto, con lo cual fue generada una violencia intencional y sistemática. La categorización étnica fue la base sobre la cual se construyó un modelo sociopolítico e ideológico nacionalista que sirvió de impulso esencial para la discriminación, y finalmente para la ejecución de las masacres a gran escala.

Con el apoyo de un sistema estatal alejado completa y predeterminadamente de principios como la igualdad, la justicia social y el más básico y esencial respeto a los Derechos Humanos, se crearon los mecanismos y herramientas necesarias para exterminar a una minoría establecida de acuerdo con parámetros raciales. En palabras de Straus, "lo que ocurrió en Rwanda no sólo puede definirse como un conflicto tribal o una limpieza étnica, se trató fundamentalmente de un genocidio"³⁵. Se trataba entonces, de un plan meticuloso y eficiente que abarcó al país entero, cuya detallada preparación y organización, no deja espacio para dudas en cuanto a la firme intención del extremismo Hutu de exterminar tantos Tutsis como fuese necesario para asegurar su predominio.

La dinámica del genocidio de Rwanda, se gesta entonces como el resultado de la intención deliberada de la elite gobernante por impulsar y patrocinar un clima de incertidumbre, temor y hostilidad desde las instituciones del Estado. En primer lugar, creando la polarización y radicalización sociopolítica que enfrentaría en múltiples niveles, a los dos grupos étnicos. Y en segundo lugar, transformando deliberadamente la estrategia de división étnica en un genocidio.

Nunca se necesita un argumento en contra del uso de la violencia. Se necesita uno para su uso.

Noam Chomsky

34 / Nos referimos a la organización e institucionalización de las fuerzas militares en Rwanda, a saber, la Guardia Presidencial y la Policía Nacional; así como también de la milicia *Interahamwe*.

35 / Straus, 2005: pp. 31-33.

No existe bandera lo suficientemente grande como para cubrir la matanza de gente inocente.

Howard Zinn

La muerte de Habyarimana representó, para los extremistas Hutus, una fuerte señal de peligro y conflicto. Para ellos, era el Presidente quien garantizaba la seguridad y la protección de la población Hutu. Así, una vez que esta figura paternal desaparece, se recurre a la implementación de mecanismos que se presentaban como necesarios para preservar las condiciones de seguridad y protección, pero que en realidad, perseguían mermar significativamente a la población Tutsi.

¿Cómo se ejecuta un genocidio?

Para tratar de comprender la eficiencia y rapidez con la que actuaron los *génocidaires*³⁶, dividiremos el desarrollo y evolución del genocidio en tres etapas fundamentales. Es necesario hacer notar que, en cada una de ellas se utilizaron mecanismos y medios diversos para llevar a cabo las masacres.

La primera consistió, fundamentalmente, en la eliminación de “blancos” específicos y determinados *a priori* por el gobierno: figuras y líderes de la oposición política. La segunda, por el contrario, de mayor contundencia e intensidad, y con una organización y participación extraordinarias, se caracterizó principalmente por una violencia diseminada y masiva a nivel nacional, que tuvo como objetivo, la exterminación de la población civil Tutsi. Por último, durante la tercera etapa analizaremos cómo se logró detener el genocidio. Aquí, el papel desempeñado por el RPF sería completamente determinante y decisivo.

En la mayor parte del territorio, la violencia comenzó a tempranas horas del 7 de abril, tras el llamado de RTLM exhortando a los Hutus a tomar venganza contra los Tutsis por su supuesta complicidad en el asesinato del Presidente. Esta sería entonces la etapa inicial del genocidio, que tendría como objetivos o blancos principales a aquellos que se oponían a la violencia preorganizada por los extremistas Hutus. El más importante caso de erradicación de la oposición política al extremismo, sería el de la Primer Ministro Agathe Uwilingiyimana, líder Hutu del sector moderado y representante del MDR.

Uwilingiyimana, junto a los diez soldados belgas pertenecientes a UNAMIR que le brindaban protección, fueron asesinados por un grupo de hutus extremistas. Simultáneamente, importantes líderes Tutsis y de los partidos de oposición fueron también asesinados. Una vez erradicado el liderazgo de la oposición

36 / Término utilizado para hacer referencia a aquellos que ejecutaron en la práctica los actos de genocidio.

doméstica rwandesa, los extremistas lograron abrirse paso para controlar total y completamente el gobierno, marcando la pauta y el ejemplo a seguir para ejecutar el genocidio. De esta manera, una vez más, el escenario político rwandés sufre una fuerte transformación: por un lado, los Hutus extremistas, que, actuando sobre las bases de un poder erosionado e ilegítimo, guiaron el desarrollo del genocidio; y por el otro, el “enemigo” blanco de los ataques, tanto el RPF como la población civil en general.

La segunda etapa del genocidio se caracterizaría fundamentalmente por la ejecución de masacres a nivel nacional por parte de la milicia, es decir, de los grupos civiles y militares armados y entrenados. Los más grandes y brutales ataques se realizarían en lugares céntricos y estratégicos en los cuales se reunían los Tutsis en busca de protección, fue el caso de escuelas, hospitales e iglesias. A tan sólo quince días del 6 de abril, la gran mayoría de los sitios de reunión habían sido identificados, atacados y destruidos. Se estima que unas semanas después unos doscientos mil Tutsis ya habían muerto.³⁷ Por su parte, Roméo Dallaire,³⁸ asegura que para finales de abril, el número de muertes alcanzaba las doscientas mil; a finales de mayo, quinientas mil, y el último día de junio, ochocientas mil.³⁹

El 12 de abril, un llamado extendido a toda la población Hutu a “unirse en la lucha contra el enemigo”,⁴⁰ logró incorporar y movilizar a gran parte de los *génocidaires*. Tres semanas después, las fuerzas militares gubernamentales y la *Interahamwe*, de manera contundente y sanguinaria, habían culminado gran parte de las “tareas asignadas”; como lo anunciaba la estación RTLM el 11 de mayo, el genocidio estaba “casi completado”.⁴¹

Diversos factores son de vital importancia para comprender cómo fue posible que en tan corto tiempo y de una manera tan sistemática, lograran los extremistas alcanzar los resultados mencionados anteriormente:

- Elementos del entorno sociopolítico que impulsaron la motivación necesaria para llevar a cabo el genocidio: la transformación final de la categorización étnica en violencia a través de meca-

37 / Kuperman, afirma que una gran porción de los Tutsis, aproximadamente 250.000, ya habían sido asesinados para el 21 de abril. (2001: pp. 15-17)

38 / Militar canadiense retirado quien tuvo a su cargo la comandancia de UNAMIR. Posteriormente sería senador en su país, así como destacado escritor y ejemplar activista humanitario.

39 / Dallaire, 2004: p. 375

40 / Straus, 2006: p. 50. (Traducción nuestra)

41 / Kuperman, 2001: pp. 15-17. (Traducción nuestra)



nismos como la deshumanización del grupo Tutsi; la promoción de una cultura de odio y discriminación; el clima de miedo e inseguridad frente a la *amenaza Tutsi*; el compromiso ideológico hacia el movimiento Hutu por parte de los *génocidaires*; y finalmente, la influencia de los medios de comunicación.

- La movilización masiva a nivel nacional con la que contó el gobierno por parte de los diversos cuerpos militares, policiales y la milicia.
- El alto nivel de participación civil en el genocidio, que fue tan trascendental y crítica, como los resultados del mismo.
- La distribución masiva de armas y el entrenamiento de la milicia.
- La implementación de un modelo que no sólo consistió en caos y matanzas, sino en la incorporación de éstas como una nueva política, que demandaba, por parte de las masas Hutus, su cumplimiento a cabalidad y en forma grupal.
- La popularización de la lógica racional y fundamento de las matanzas: la exterminación de los Tutsis aseguraba el futuro de los Hutus.

Como hemos podido observar, a lo largo de estas dos primeras etapas, el genocidio en Rwanda se desarrolló como un proceso de violencia estructural, que englobaba todo un entorno sociopolítico que facilitó la ejecución de las masacres a gran escala. Tal entorno definiría las condiciones bajo las cuales se pondría término al conflicto durante la tercera etapa.

La etapa final se caracterizó por los constantes enfrentamientos entre el RPF y las fuerzas gubernamentales como proceso paralelo al genocidio. De forma simultánea, mientras cientos de miles de personas eran masacradas en el país, el RPF avanzaba tomando paulatinamente territorios estratégicos. Se trataba de la implementación de una logística previamente establecida, ya que antes del inicio del genocidio en abril, el RPF poseía información clave y fundamental que evidenciaba los planes del gobierno. En este sentido, la actuación del RPF se dio, no sólo en el contexto del genocidio, sino también dentro de la dinámica de combate contra las fuerzas militares del gobierno y la milicia. El RPF tenía dos objetivos que cumplir: detener las matanzas y vencer a su combatiente.

Un soldado rebelde congolés guiando a un grupo de refugiados rwandeses para escapar de un campo de concentración administrado por los Hutus. Fotografía de The Washington Times, 2008..

No es suficiente hablar sobre la paz, se debe creer en la paz. Tampoco es suficiente creer en la paz, se debe trabajar por y para ella.

Eleanor Roosevelt

Al contrario de los Hutus extremistas y los líderes gubernamentales, el RPF se definía a sí mismo como “un grupo de rwandeses que aspiraba guiar a Rwanda hacia la consolidación del desarrollo tras años de pobreza y oscuridad”, no se consideraban “Hutu, Tutsi o Twa” sino como un partido que “aceptaba a todos los que creyeran en las metas del RPF”⁴². En este sentido, el RPF era la única fuerza política y militar rwandesa que tenía las posibilidades y capacidades de detener el genocidio.

El 7 de abril, una vez iniciadas las masacres en la capital, Kigali, los líderes del RPF, Paul Kagame⁴³ y Tito Rutaremara advirtieron al gobierno que procederían a atacar militarmente si las masacres continuaban⁴⁴. Como pudimos observar en puntos anteriores, las masacres no sólo continuaron de forma más violenta, sino que se extendieron rápidamente por diversos territorios del país. En consecuencia, se iniciaron los enfrentamientos entre el RPF y las fuerzas gubernamentales.

Durante los dos meses siguientes, en forma progresiva y en medio del combate, el RPF logró avanzar y controlar la mayor parte de los territorios del norte y el centro del país, al mismo tiempo que contenía a las fuerzas militares y a la milicia. Mientras avanzaba y ocupaba determinadas regiones, el RPF logró agrupar y proteger a “decenas de miles”⁴⁵ de civiles Tutsis que habían escapado o sobrevivido a las masacres. Por otra parte, encaminados hacia lograr la victoria y detener el genocidio, el RPF también llevó a cabo sus propias masacres, principalmente de las tropas gubernamentales y miembros de la milicia.⁴⁶

Hasta finales de mayo, los enfrentamientos entre ambas partes fueron comunes y recurrentes. Para ese momento, el RPF logró tener presencia protagónica en la mayor parte del centro de Rwanda, y el 4 de julio vencieron a los *génocidaires* en Kigali, y tomaron el control total de la capital.

Una vez neutralizados los extremistas y con el RPF al mando, los principales líderes gubernamentales, extremistas y militares, abandonaron el país en busca de refugio en los territorios vecinos. De esta

forma, en pleno control institucional y militar, el 19 de julio de 1994 se juramentaba el nuevo gobierno provisional regido por los principales líderes del RPF, tanto Hutus como Tutsis. Pasteur Bizimungu sería el nuevo Presidente, y Paul Kagame, el Vice-Presidente y Ministro de la Defensa.

¿Cuáles son los resultados de un genocidio?

El genocidio en Rwanda se constituyó como un complejo fenómeno que involucró, simultáneamente, a todos los actores de la sociedad, desde el mismo Estado, hasta la población civil. Estuvo determinado por una violencia humana extraordinaria y prácticamente única en su estilo, que representa, entre otras cosas, no sólo la máxima expresión de las transgresiones del respeto a la vida humana, sino la afirmación y evidencia de que no todos los seres humanos son capaces de reconocer el valor intrínseco de la misma, más allá del origen étnico y las ideas. En este contexto, ante tal incapacidad, la reafirmación y defensa de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, código protegido internacionalmente desde 1948, resulta prácticamente inexistente.

El mes de abril de 1994 fue la manifestación final de décadas de represión, exclusión y hostilidades. Asimismo, y como es de imaginarse, el perfil social de Rwanda, en general, como parte del legado de miseria y desventura de los países africanos, hizo estallar una de las mayores y más intensas crisis de los últimos tiempos.

Los bajos niveles de vida —originados en un ámbito de condiciones de malnutrición, hambruna, pobreza persistente, inequidad, desigualdad, enfermedades, sequía, entre muchas otras— aunados a un sistema político autoritario e impulsor de la represión y la exclusión, se constituyen como factores que, en el caso de Rwanda en particular, sirven de base fundamental al establecimiento de relaciones sociales vulnerables y tensas, en las que tarde o temprano se manifiestan mecanismos violentos como soluciones.⁴⁷

Sin embargo, cabe preguntarse ¿por qué fue el genocidio la elección de la clase en el poder?; ó, ¿por qué no optar por alguna estrategia diferente? El genocidio fue la elección oficial del momento en un contexto de lucha por el dominio político y combate defensivo ante el RPF cuya base de apoyo popular

42 / Des Forges, 1999: “The Rwandan Patriotic Front”, p. 2. (Traducción nuestra)

43 / Actual Presidente de Rwanda, desde 2000.

44 / Des Forges, 1999: “April 1994: the month that would not end”, pp. 9-10.

45 / *Ibidem*, “The Rwandan Patriotic Front”, p. 1

46 / Sobre este punto en particular existen diversas teorías e hipótesis, pero muy poca información legítima y fundamentada se ha publicado al respecto. Sin embargo, creemos de suma importancia hacer notar que ambas partes involucradas en el conflicto cometieron violaciones a los Derechos Humanos y al Derecho Internacional Humanitario entre abril y julio de 1994, aún cuando a escalas muy diferentes.

47 / Straus, 2006: pp. 35-40



El único elemento necesario para el triunfo del mal, es que los hombres buenos no hagan nada al respecto.

Edmund Burke

residía en las masas Tutsis, de ahí que la radicalización de las estrategias implementadas emanaba de un poder erosionado. Optar por el genocidio fue una decisión deliberada, argumentada y respaldada por la clase gobernante desde el Estado, que se facilitó por el vacío de poder generado con la muerte de Habyarimana. En aquel vacío pudo prosperar la radicalización de los Hutus extremistas en cuanto a la aplicación de medidas extremas, en función de asegurar el control gubernamental en un ambiente caldeado por los odios grupales macerados a lo largo de años de tensiones y enfrentamientos.

La comunidad internacional en Rwanda

*The world is a dangerous place to live.
Not because of the people who are evil, but because
of the people who don't do anything about it.⁴⁸
Albert Einstein*

En 1945 se reunieron en San Francisco cincuenta países comprometidos “a preservar a las generaciones venideras del flagelo de la guerra que dos veces durante nuestra vida ha infligido a la Humanidad sufrimientos indecibles (...) y a unir nuestras fuerzas para el mantenimiento de la paz y la seguridad internacionales”.⁴⁹ Desde 1948 hasta el presente, la ONU ha desplegado sesenta y tres misiones de paz⁵⁰ defendiendo y promulgando su *raison d'être* fundamental en medio de situaciones de conflicto.

En este sentido, el imperativo moral y humanitario de la ONU con relación a la paz y la seguridad internacionales se define de acuerdo con el Artículo 1 de la Carta de la misma, que establece como uno de sus principales propósitos:

mantener la paz y la seguridad internacionales, y con tal fin: tomar medidas colectivas eficaces para prevenir y eliminar amenazas a la paz, y para suprimir actos de agresión y otros quebrantamientos de la paz; y lograr por medios pacíficos, y de conformidad con los principios de la justicia y del derecho internacional, el ajuste o arreglo de controversias o situaciones internacionales susceptibles de conducir a quebrantamientos de la paz⁵¹.

48 / “El mundo es un lugar peligroso en el cual vivir. No por aquellas personas que son malvadas, sino por aquellas que no hacen nada al respecto” (Traducción nuestra).

49 / ONU, 1945.

50 / ONU, 2007.

51 / ONU, 1945.

Este principio y los mencionados anteriormente, fueron reafirmados y reforzados mediante la *Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948)* y la *Convención para la prevención y sanción del delito de genocidio (1948)*.⁵² Incluyendo la Carta, los tres documentos constituirían así la más avanzada formulación de los principios sobre Derechos Humanos en la historia, y al mismo tiempo, los pilares fundamentales que rigen, incluso en la actualidad, el rol desempeñado por la ONU en situaciones de conflicto.

Rwanda como genocidio

El término *genocidio* aparece formalmente por primera vez el 18 de octubre de 1945 en un documento que el *Tribunal Militar Internacional de Nuremberg*⁵³ emitía con referencia al Holocausto. Posteriormente, durante las primeras sesiones se la Asamblea General de las Naciones Unidas (AGNNUU) en 1946, se confirmaron los fundamentos esenciales del Derecho Internacional y en una de las resoluciones dictaminadas, se estableció una de las primeras definiciones de *genocidio* como “el repudio del derecho de existencia de grupos humanos enteros”⁵⁴.

En 1948, la AGNNUU aprobó la Resolución 260, conocida como la *Convención para la prevención y sanción del delito del genocidio*. La Convención establecía, por una parte, que el “genocidio, ya sea cometido en tiempo de paz o en tiempo de guerra” se constituía “como un delito de derecho internacional” que las partes contratantes se comprometían “a prevenir y sancionar”.⁵⁵

Cuarenta y seis años más tarde, el 30 de abril de 1994, tres semanas después del inicio de las primeras masacres en Rwanda; el presidente del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas (CSNNUU), tras recibir los informes pertinentes sobre la situación, condenaba las violaciones que se habían cometido contra el Derecho Internacional Humanitario, y en

52 / Documento creado y promulgado por la Organización de las Naciones Unidas, a través del cual se define al genocidio como un crimen penado en el marco del Derecho Internacional.

53 / Tribunal instaurado para la sanción de los crímenes cometidos durante el régimen nazi. En su acta de acusación y en los discursos inaugurales de los juicios a los dirigentes y líderes nazis, se hizo referencia al genocidio como un crimen de lesa humanidad.

54 / ONU, 1946.

55 / ONU, 1948.

Según el Artículo 2 de esta Convención, se entiende por *genocidio*, “cualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico o religioso, como tal: (a) matanza de miembros del grupo; (b) lesión grave de la integridad física o mental de los miembros del grupo; (c) sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial; (d) medidas destinadas a impedir los nacimientos en el seno del grupo; y, (e) traslado por fuerza de niños del grupo a otro grupo.

particular aquellas de las que había “sido víctima la población civil”. En este sentido, el CSNNUU recordaba que “dar muerte a miembros de un grupo étnico con la intención de destruirlo total o parcialmente” constituía “un crimen punible con arreglo al Derecho Internacional”.⁵⁶

Llama la atención de manera alarmante y profunda, que para la fecha en se emite esta declaración (aproximadamente tres semanas después del inicio del genocidio, el 6 de abril) ya la mayor parte de las masacres se habían ejecutado, y así se conocía con anterioridad a la declaración. En este sentido, a pesar de que la caracterización otorgada por la declaración al conflicto correspondía a la definición de *genocidio* establecida en la Convención de 1948, no se hace ninguna referencia al término como tal. En consecuencia, quedaban rezagadas las medidas que cabía aplicar en una situación declarada como genocidio.

No sería sino hasta el 31 de mayo que el término *genocidio* aparecería en los diversos documentos y resoluciones emitidos por la ONU. En un reporte sobre la situación de Rwanda, el Secretario General Boutros-Boutros Ghali afirmaba que “sobre las bases de la evidencia” que había surgido sobre la “calamidad humana” que se había originado en Rwanda, podían “existir pocas dudas que las mismas constituían genocidio, debido a las masacres a gran escala en comunidades pertenecientes a un grupo étnico en particular”.⁵⁷

Esta declaración, claramente, marca un hito en la percepción de la comunidad internacional sobre el genocidio, ya que fue la primera vez que el término *genocidio* era utilizado por la ONU para referirse a la situación en Rwanda, casi dos meses después de la muerte del Presidente Habyarimana y de la consecuente iniciación de la violencia masiva, y veinte días después de que el gobierno declarara que el genocidio estaba “casi completado”. Un día después de la publicación del reporte del Secretario General, el CSNNUU, expresando su preocupación sobre la situación en Rwanda, confirmó la existencia de “pruebas de violaciones graves al Derecho Internacional Humanitario cometidas en el territorio de Rwanda, incluidos posibles actos de genocidio”⁵⁸. Tales violaciones implicaban, a su vez, la trasgresión de los principios fundamentales estipulados en la *Convención para la prevención y sanción del delito del genocidio*.

56 / ONU, 1994f.

57 / ONU, 1994i

58 / ONU, 1994k.

En este contexto, resulta esencial observar el papel que jugó Estados Unidos, como actor protagónico dentro de la ONU y el CSNNUU, en la catalogación del conflicto de Rwanda como *genocidio*. De acuerdo con diversos autores —entre ellos Power, Barnett, LeBor, Kuperman y Dallaire⁵⁹— la administración de Clinton se oponía a la utilización del término para hacer referencia a la situación en Rwanda. Las declaraciones de algunos de los voceros del gobierno de los Estados Unidos serían particularmente elocuentes. El 28 de abril, Christine Shelly, la portavoz del Departamento de Estado, iniciaría lo que sería “un baile de dos meses”⁶⁰ para evitar la utilización del término *genocidio*.

(...) como ya saben, el uso del término genocidio

tiene un significado legal bastante preciso (...)

Debemos manejar toda la información posible sobre los hechos (...) y particularmente sobre aquellos que han cometido los crímenes...⁶¹

Bajo la presión de los medios internacionales, el gobierno estadounidense se negó durante meses a utilizar el término *genocidio* para hacer referencia al conflicto en Rwanda.⁶² En este sentido, cabe preguntarse si la actitud del gobierno estadounidense tuvo alguna influencia en la tardanza de la ONU para utilizar el término.

Cuando el Secretario General de esta organización realizó la declaración sobre la situación de Rwanda e incorporó el término *genocidio*, el gobierno de los Estados Unidos se opuso a tal caracterización.⁶³ Según Power, surge así un debate en el seno de la ONU con relación a este punto, que en junio no había llegado a resolverse. Para ese entonces, cuando ya cientos de miles de rwandeses habían sido masacrados, una nueva aparición de Shelly confirmaba la indisposición del gobierno de los Estados Unidos a aceptar la situación en Rwanda como un genocidio. En una entrevista realizada por un corresponsal de *Reuters*, Shelly argumentó lo siguiente:

Reuters: *¿cómo describiría los eventos que han tenido lugar en Rwanda?*

59 / Power, 2001; Barnett, 2002; LeBor, 2006; Kuperman, 2003; Dallaire, 2004.

60 / Power, 2001: pp. 359-364. (Traducción nuestra)

61 / *Ibidem*. (Traducción nuestra)

62 / Barnett, 2002: pp.131-135, 156.

63 / Power, 2002: p. 361

*No podemos ser
al mismo tiempo,
el campeón del mundo
en materia de paz,
y el más grande
proveedor de armas.*

Jimmy Carter

Ndugye Evariste Nduwamungu Eraste Nduwayezu Béatha	Mutesa François Félix Mutesi J. Paul Mutesi Habi yakare	Mukayiranga Evaline Mukayiranga Habi yakare Mukayisenga Assia Mukayisenga Daria	Mukarusagara Edith Mukarusanga Annonce MukarusHEMA Mathilde Mukarusimbi Floriôle	Mukangarambe Angélique Mukangarambe Antonia Mukangira Goretti Mukangoga Antoinette
Nduwayezu Epiphanie Nduwayezu François Nduwayezu J.Pierre Nduwayezu Joseph Nduwayezu Rhin Nduwayo Richard Nduwimana Emmanuel Nemeyabahizi Ernest Nemeyabahizi Marcellin Ngabonziza Céléstin	Mutumwinka Alivera Mutumwinka Germaine Mutumyinka Agnès Mutuyimana Emma Mutwakazi Evariste Mutwarangabo François Muvandimwe Innocent Muvunyi Eric Muzayire Bertilde Muzehe André	Mukayisenga Ernestine Mukayuhi Angéline Mukayuhi Antoinette Mukayuhi M.Chantal Mukazayaire Béatha Mukazayire Marcelline Mukerangabo Epimaque Mukerangabo Christine Mukeshamungu Stanislas Mukeshimana Françoise	Mukarusine Appoline Mukarusine Donatille Mukarusine Emerthe Mukarutabana Clémentine Mukarutabana Jeanne Mukarutagara Eugénie Mukarutamu Appolinaire Mukarutamu Emerthe Mukarutamu Angélique Mukarutesi Françoise	Mukangwije Dancille Mukankaka Sifa Mukarusine Ernestine Mukankurahije Consolée Mukankuranga Vestine Mukankuranga Cécile Mukankuranga Françoise Mukankuranga Josephine Mukankuranga Kalisa Mukankuranga Nyombayire
Ngabonziza Faustin Ngaboyinsonga Valentin Ngarambe Bénithe Ngarambe Bosco Ngarambe Charles Ngarambe consolée Ngarambe Mukanyangezi Ngarambe Oswald Ngarambe Pierre Ngaruyinka J.Damascène	Muziranenge Christian Muzuzi M.Goretti Mwamba Rwigema Janvier Mwamba Sabiti Dieudonné Mwanafunzi Eugène Mwanafunzi Justin Mwemamora Issa Mwemezi Emmanuel Mwiririza M.Aimée Mwitende Edouard	Mukeshimana Chantal Mukeshimana Musabyimana Mukeshimana Marie Mukeshimana Rutayisire Mukezangango Primien Mukotanyi Desiré Mwemamora Issa Mukubu Béatha Mukubu Pascal Mukunde Josiane	Mukarutesi Angélique Mukarutesi Jacqueline Mukarutete Régine Mukarutsinzi Agnès Mukaruziga Juliënne Mukaruziga Scholastique Mukaruzima Bizuru Mukaruzindana Catherine Mukarwego Aurélie Mukarwego Consille	Mukankusi Dative Mukankusi Isabelle Mukankusi Sophie Mukankusi Adele Mukankusi Angélique Mukankusi Annonciata Mukankusi Emiliënne Mukankusi Espérance Mukankusi Félicité Mukankusi Immaculée
Ngenzi Jean Népo Ngenzi J.Claude Ngenzi Birasa Ngenzi Jean Luc Ngirabanyiginya J. Chrisostome Ngirabanyiginya Stanislas Ngirabatware Ezechias Ngirumpatse Juvénal Ngiruwonsanga Pascal Ngijijire Diswald	Mwiza Kayinamura Mwizere J.M.Vianney Mwumvaneza Céléstin Mwumvaneza J.Baptiste Mwunvaneza Desiré Nakabonye Marie Ndacyayisenga Gaspal Niyokwizerwa Mwizerwa Macibiri	Mukundente Françoise Mulima Ildephonse Mulindwa Jean Michel Mulinzi Daniel Mumporeze Claudine Mumporeze Elianne Munana Rusie Muneza Innocent Muneza Janvier Muneza Jean	Mukanyangezi Dative Mukanyarwaya Béatha Mukanyarwaya Collette Mukanyiligira Odette Mukanyonga Candide Mukanyonga Béatrice Mukanziga Eugénie Mukanziguye Rose Mukarage Dismas Mukarakwaya Madeleine	Mukankusi Marie Mukankusi Rucie Mukankwaya Savella Mukankwiye Béatrice Mukanolheli Antoinette Mukanovemba Marguerite Mukansanga Germaine Mukantabana Clothilde Mukantabana Thérèse Mukantaganda Françoise
Nisingizwe J.Baptiste Niwemutoni Clarisse Niwemwali Aline Niwenshuti Jean Niwenshuti Ernest Niyibaho Hyacinthe Niyibizi Jean Claude Niyigena Sandrine Niyompuhwe Regis Niyomugaba Emmanuel	Mukandamage Kayitesi Gasana Ndacyayisenga Musabyimana Ndacyayisenga Souvenir Ndacyayisenga Yakujije Ndagijimana Patrice Ndahayo Pierre Claver Ndahigwa Gilbert Ndahimana Donathe	Munganyinka Epiphanie Munganyinka Juliënne Munganyinka Gracien Mungarakarama Florentine Munsengamanza Augustin Munyabarenzi Cyriaque Munyagahigi Céléstin Munyakayanza Athanase Munyakazi Félicien Munyampundu François	Mukarwego Daphrose Mukarwego Hosana Mukarwego Marie Mukarwego Pauline Mukarwego vénérande Mukasagaga Sraphine Mukasekuru Astérie Mukasharangabo Ancille Mukasharangabo Cécile Mukasharangabo Marguerite	Mukantaganda Odette Mukantaganzwa Emerthe Mukantagara Agnès Mukantagara Appolinaire Mukantagara Aurélie Mukantagara Euphrasie Mukantagwera Joseyline Mukantwali Théophila Mukantwari Kayinamura Mukanyange Judith
Niyomwunge Lydie Niyomwungeri Eugénie Niyomwungeri Jérôme Niyongira Alias	Ndahunga J.Bosco Ndahunga Joseph Ndamage Jules Ndamage Alphonse	Musonera Alphonse Musonera Médard Musoni Kimenyi Musoni Laurent	Mukashema Françoise Mukasheri Nolla Mukashuli Thérèse Mukashyaka Aline	Mukare Marcianna Mukarebero Claudine Mukarubayiza Primitive Mukarubibi Emerthe

Lista parcial de víctimas del genocidio en Rwanda.
Fotografía de Panoramio, s/f.

Shelly: *Con base en la evidencia presentada (...) tenemos razones para creer que en Rwanda han ocurrido actos de genocidio.*

Reuters: *¿Cuál es la diferencia entre actos de genocidio y genocidio?*

Shelly: *(...) existe una definición legal para esto (...) Claramente, no todas las matanzas que han ocurrido en Rwanda pueden definirse de acuerdo con esa catalogación (...) pero, de nuevo, con base a la evidencia presentada tenemos todas las razones para creer en Rwanda han ocurrido actos de genocidio.*

Reuters: *¿Cuántos actos de genocidio son necesarios para constituir un genocidio?*

Shelly: *(...) no estoy en la posición para responder esa pregunta.⁶⁴*

La Organización de las Naciones Unidas en Rwanda

Tras la invasión del RPF en 1990, el movimiento Tutsi inició las negociaciones de paz con el gobierno rwandés que culminarían con la firma del Tratado de Arusha en 1993. Una de las negociaciones más importantes durante este período se dio en 1992. A pesar de estas negociaciones iniciales, las hostilidades entre el gobierno y el RPF continuaron, lo que obstaculizó la consolidación del proceso de consolidación de la paz. El 22 de febrero de 1993, ambas naciones pidieron a la ONU que enviara una misión de observación que se encargara de evitar actividades militares en la zona fronteriza que divide ambos países.

El 22 de junio, el CSNNUU decidía establecer la Misión de observadores de las Naciones Unidas para Uganda y Rwanda (UNOMUR), que se desplegaría en “el lado ugandés de la frontera por un período inicial de seis meses”.⁶⁵ Una vez concluidas las nego-

64 / *Ibidem*: pp. 363-364. (Traducción nuestra)

65 / ONU, 1993a.

ciaciones con la firma del Tratado de Arusha⁶⁶ el 3 de agosto de 1993, las partes firmantes solicitaron colaboración de la ONU para que asistiera en la aplicación de los principios establecidos en el acuerdo.

El Secretario General de la ONU estableció una misión de reconocimiento liderada por el general Roméo Dallaire. La misión llegó a Rwanda el 19 de agosto y debía analizar el contexto sociopolítico en el que se había suscrito el Tratado para determinar si verdaderamente era necesario el despliegue de la fuerza internacional que a través del mismo se solicitaba.

El 24 de septiembre, una vez finalizada la misión de reconocimiento, Boutros Ghali presentó su reporte al CSNNUU. Proponía la integración de UNOMUR a la nueva fuerza, y que ésta contara con un total de 2.548 miembros⁶⁷—a pesar de que Dallaire afirmaba, que dado el mandato de la misión, era necesaria una fuerza de 5.500 efectivos⁶⁸—, incluidos el componente militar y el civil.⁶⁹ El CSNNUU, una vez examinado el reporte del Secretario General, decidía, el 5 de octubre, “establecer una operación de mantenimiento de la paz (...) durante un período de seis meses”.⁷⁰ Dentro del mandato de tal misión, se encontraban como puntos fundamentales la contribución “con la seguridad de la ciudad de Kigali, entre otras cosas en los límites de una zona libre de armas...”⁷¹, la supervisión de las condiciones de seguridad durante el gobierno de transición, actividades de asistencia humanitaria, y la investigación, tanto del incumplimiento del Tratado de Arusha, como de las actividades de la gendarmería y de la policía.⁷²

Según Des Forges, la misión estaba limitada no sólo por su tamaño, sino también por un mandato que resultaba demasiado restringido como para que UNAMIR garantizara la implementación del Tratado. Es este sentido, “el acuerdo solicitaba una fuerza para garantizar la seguridad en Rwanda en general, y el Consejo de Seguridad estableció una fuerza que contribuyera con la seguridad, y no en todo el país, sino sólo en Kigali”.⁷³ Para el 1 de noviembre la misión ya estaría establecida y operante en la ciudad de Kigali. El despliegue del batallón de UNAMIR se completó en los primeros días de diciembre.⁷⁴

Kofi Annan junto a algunos restos de las víctimas del genocidio durante su visita a Rwanda en 1998. Fuente: Africa Recovery, 2004.



La Organización de las Naciones Unidas ante las señales del genocidio

My mission was to save Rwandans, theirs was to put on a show at no risk.⁷⁵

Roméo Dallaire

“Mientras pasaban las semanas (...) las señales de catástrofe se multiplicaban: algunas públicas, como asesinatos y disturbios; otras discretas, como

66 / Conforme al Tratado, una fuerza internacional debía tomar un rol activo en la implementación y seguimiento de sus estipulaciones. Esta fuerza debía: (a) ayudar a crear condiciones de seguridad en el ámbito nacional y prestar asistencia humanitaria; (b) asegurar el cumplimiento del cese al fuego y establecer una zona desmilitarizada en los alrededores de Kigali; (c) investigar las violaciones al acuerdo de cese al fuego que pudieran ocurrir; (d) colaborar en el mantenimiento de la seguridad pública mediante la observancia de las actividades de la Policía Nacional y de las Fuerzas Armadas; y (e) asistir en el proceso de desmilitarización, desmovilización e integración de la Policía Nacional. En general, el acuerdo estipulaba que la fuerza debía proveer seguridad y crear un entorno de cooperación que permitiera a las partes trabajar en conjunto para el establecimiento del gobierno de transición, también estipulado en el Tratado.

67 / ONU, 1993a (Traducción nuestra).

68 / Dallaire, 2004: p. 75

69 / La operación de mantenimiento de la paz que sería establecida en Rwanda, se ejecutaría en cuatro fases: durante la primera, que se extendería hasta finales de 1993, se establecerían las condiciones necesarias para la segura instauración del gobierno de transición. La segunda fase tendría como propósito la desmovilización e integración de las Fuerzas Armadas y la Policía Nacional, y duraría noventa días. Durante la tercera fase, la misión establecería y supervisaría la zona desmilitarizada en Kigali y finalmente, en la cuarta fase se garantizarían las condiciones requeridas para los estadios finales del gobierno de transición hasta llevar a cabo elecciones.

70 / ONU, 1993b.

71 / *Ibidem*

72 / *Ibid.*

73 / Des Forges, 1999: “Choosing war”, p. 19. (Traducción nuestra)

74 / En este período ya el gobierno rwandés había comenzado a implementar una serie de cambios: la expansión militar, el programa de autodefensa civil, el reclutamiento de la *Interahamwe*, la distribución de armas, la elaboración de las “listas de la muerte” y el lanzamiento de la campaña propagandística anti-Tutsi. Estas acciones conformarían el contexto en el que surgirían las hostilidades iniciales hacia los Tutsis.

75 / “Mi misión era salvar a los rwandeses; la de ellos, armar un show sin riesgo alguno” (Traducción nuestra).

*En su mayor momento
de necesidad,
el mundo le falló
a la gente de Rwanda*

Kofi Annan

cartas confidenciales y telegramas en código”⁷⁶. En enero, se manifestaron ante UNAMIR las señales más obvias y evidentes de lo que acontecería a partir del 6 de abril: uno de los líderes Hutu de la *Interahamwe*, manejaba información que quería comunicar a UNAMIR. El informante Jean-Pierre⁷⁷ suministró datos de gran importancia a la misión, que incluían la descripción del entrenamiento de la milicia, la distribución de armas, la elaboración de las listas de Tutsis, y la conformación, dentro de la milicia, de “escuadrones de la muerte” que estaban capacitados y armados para “matar a mil Tutsis en veinte minutos”.⁷⁸ Aseguró también que existían diversos depósitos de armas en Kigali que estaba dispuesto a identificar, y que dentro de las fuerzas militares, existían planes de forzar a los principales actores internacionales a retirarse del país, y especialmente el contingente belga de UNAMIR.

El 11 de enero, cinco días después de que el CSNNUU decidiera enviar un segundo batallón de UNAMIR a Rwanda,⁷⁹ Dallaire se comunicó con el Departamento de Operaciones de Mantenimiento de la Paz (DOMP) de la ONU, a cargo de Kofi Annan, informándole sobre la grave situación que llegó a su conocimiento gracias a los datos suministrados por el informante. En el bien conocido “fax Dallaire”⁸⁰, el comandante de UNAMIR informó que el próximo paso para la misión sería el de decomisar las armas almacenadas en los diversos depósitos, como lo había indicado Jean-Pierre. Dallaire afirma en su obra que, a través del fax, quería dejar claro que no estaba solicitando autorización, sino que estaba informando al DOMP sobre sus intenciones⁸¹. El fax finalizaba con la frase de Dallaire “cuando existe la voluntad, existe una manera”⁸².

La respuesta del DOMP fue crucial y determinante en el desarrollo de la crisis posterior en Rwanda.

En este sentido “existe un fuerte debate sobre la cuestión de si el genocidio hubiese ocurrido en el caso de haber sido autorizado Dallaire a proceder según sus planes”.⁸³ El Departamento ordenó a Dallaire suspender sus planes de embargar los depósitos de armas argumentando que tal proceder sobrepasaba los límites establecidos en el mandato de la misión. Igualmente ordenaba a Dallaire comunicar al Presidente Habyarimana sobre la información que manejaba tras su reunión con el informante.

Para el 22 de enero, Dallaire había enviado más de cinco faxes⁸⁴ al DOMP, exigiendo, entre otras cosas, la ampliación del mandato de UNAMIR para lograr, de alguna manera, obstaculizar los planes e intenciones gubernamentales de ejecutar el genocidio. Durante los siguientes meses, Dallaire “agonizaba con el rápido deterioro de la seguridad”⁸⁵ mientras se incrementaba la cultura de discriminación y violencia. Para la ONU, el establecimiento del gobierno de transición era la única condición necesaria para lograr restablecer las condiciones de seguridad en Rwanda y consolidar definitivamente la paz, como se manifestaba en reportes del Secretario General y en resoluciones del CSNNUU.⁸⁶

A pesar del drástico deterioro de las condiciones de seguridad a nivel nacional en Rwanda, y de las evidentes señales que indicaban que la situación no parecía mejorar, la ONU no realizó cambio alguno al mandato de UNAMIR, sino hasta el 5 de abril, cuando éste fue prorrogado hasta julio de 1994.

Aunado a la ya limitada capacidad del mandato original de UNAMIR, así como de las actividades que la misión en la víspera del genocidio; el asesinato del presidente Habyarimana, la instauración del nuevo gobierno y el inicio de la violencia masiva, comprometían la actuación de la misión en términos del mantenimiento de las condiciones de seguridad.

Por otra parte, el asesinato de los diez soldados belgas que protegían a la Primer Ministro el 7 de abril, simbolizaría un cambio drástico en la respuesta internacional, especialmente de la ONU, ante el genocidio en sus inicios. Como consecuencia inmediata de la muerte de los soldados belgas, se llevó a cabo la evacuación masiva de los principales actores internacionales que permanecían en Rwanda, tal y como lo había indicado Jean-Pierre a comienzos del año. El 9 de abril, Francia evacua a sus ciudadanos.

76 / Des Forges, 1999: “Warnings”, p. 1. (Traducción nuestra)

77 / Jean-Pierre, como es popularmente conocido, anteriormente había sido oficial de algunos comandos de la Guardia Presidencial, y había dejado el ejército para convertirse en entrenador de la *Interahamwe*. Según el propio Dallaire, el superior directo de Jean-Pierre era Mathieu Ndirumpatse, el presidente del MRND, uno de los partidos Hutu extremistas. (Dallaire: 2004, p. 142).

78 / *Ibidem*. (Traducción nuestra)

79 / ONU, 1994a.

80 / Comunicación enviada vía fax al Departamento de Operaciones de Mantenimiento de Paz de la Organización de las Naciones Unidas por Roméo Dallaire. En el fax Dallaire comunicaba que el informante había estado a cargo de la organización de sesiones de entrenamiento orientadas a la aniquilación de blancos específicos pertenecientes a la oposición política rwandesa; así como también elementos esenciales del contingente de UNAMIR. Entre los planes del extremismo Hutu se incluían, de acuerdo con el fax, actividades de provocación al RPF con el único objetivo de iniciar una guerra civil.

81 / Dallaire, 2004, p. 146

82 / Dallaire citado en Gourevitch, 1998, pp. 104-107. (Traducción nuestra)

83 / LeBor, 2006, p. 169. (Traducción nuestra)

84 / Des Forges, 1999: “Warnings”, pp. 2-16

85 / Barnett, 2002, p. 89. (Traducción nuestra)

86 / ONU, 1994b; 1994c.

Al día siguiente lo hacen Estados Unidos y Bélgica. El contingente belga representaba la mayor parte de UNAMIR, por lo que tras la completa evacuación de sus miembros, la misión se redujo en grandes proporciones, con lo cual disminuyeron aún más sus ya limitadas capacidades de respuesta ante la crisis.

Cientos de rwandeses se reunieron para observar a todos los blancos, empresarios, diplomáticos y soldados, realizar sus temerosas salidas (...) agresivamente los franceses empujaban a los negros rwandeses que buscaban asilo (...) Los blancos, que habían hecho su dinero en Rwanda contratando a rwandeses para ser sus sirvientes y trabajadores, ahora los abandonaban (...) Lo que predominaba eran los intereses particulares y la auto-preservación⁸⁷

Pero, "¿quién evacuaba a los rwandeses?".⁸⁸ La eficiente campaña de evacuación de los "no-rwandeses" se llevó a cabo satisfactoriamente en menos de 2 días, y durante el mismo lapso, unos veinte mil rwandeses fueron masacrados.⁸⁹ A medida que cientos de miles de rwandeses eran víctimas de la violencia, la comunidad internacional no tenía intenciones algunas de detener la violencia durante las primeras semanas.

En este contexto, UNAMIR, con una significativa baja de sus componentes militares (ahora con 1.515 miembros del personal militar), colapsaba ante las constantes masacres masivas que se llevaban a cabo en las calles de Rwanda.

El 20 de abril, en un reporte del Secretario General, se presentaron tres posibles alternativas para determinar de qué manera la ONU "mantendría sus esfuerzos para ayudar a las personas que se encontraban bajo circunstancias de calamidad".⁹⁰ Las opciones se traducían en: (a) el refuerzo inmediato y masivo de UNAMIR; (b) la reducción de UNAMIR; y (c) el retiro completo de las tropas de UNAMIR.⁹¹ Es claro que las opciones (b) y (c) excluían toda posibilidad de detener, por vía de acciones concretas y efectivas la masacre, y el sólo hecho de proponerlas equivaldría a admitir la incapacidad o ausencia de voluntad política para detener la dinámica del genocidio, que ya había adquirido una dimensión que neutralizaba la vía de las negociaciones.

87 / Dallaire, 2004: p. 286. (Traducción nuestra)

88 / *Ibidem*: p. 220. (Traducción nuestra)

89 / Power, 2002: p. 353

90 / ONU, 1994d.

91 / *Ibidem*.

El 21 de abril de 1994, el CSNNUU "horrorizado ante la (...) violencia a gran escala desencadenada en Rwanda" que ya había "causado la muerte de miles de civiles inocentes"⁹², decidía reducir, más que considerablemente, el contingente de efectivos de UNAMIR a tan sólo doscientos setenta.⁹³ Al modificar también su mandato, el CSNNU estableció que la misión actuaría, a partir de ese momento, como un factor intermediario entre las partes para garantizar el cumplimiento de los acuerdos de paz y el cese al fuego.

Con la significativa reducción de UNAMIR, el CSNNUU decidía que "la comunidad internacional no debía incomodar a los *génocidaires*"⁹⁴ y UNAMIR era forzada entonces a ser "testigo de un genocidio que, aún en sus fases iniciales, era ejecutado con una brutalidad y crueldad increíbles".⁹⁵ La *Interahamwe* y las diversas fuerzas militares que estaban llevando a cabo el genocidio, vieron la reducción de UNAMIR como una señal de que ni la ONU ni la comunidad internacional iban a responder de manera contundente ante los acontecimientos. Tras la drástica reducción, Dallaire afirmaba que el remanente de efectivos de la misión se encontraba

en las calles entre los cuerpos mutilados, escuchando las quejas de las personas moribundas y viendo a los ojos a niños sangrando hasta morir, con sus heridas quemándose al sol y siendo invadidos por gusanos y moscas⁹⁶

Mientras el CSNNUU decidía "seguir ocupándose activamente de la cuestión", cientos de miles de rwandeses eran masacrados a lo largo del país. En este sentido, es difícil dudar que el genocidio sólo pueda ser atribuido a aquellos que se encargaron de planificarlo y ejecutarlo. Sin embargo, el imperativo moral y humanitario de la ONU al que nos hemos referido con anterioridad, exigía una respuesta diferente ante la situación. En 2004, Kofi Annan, para entonces Secretario General de esta organización, expresaría:

92 / ONU, 1994e.

93 / Para el 25 de abril, la gran parte de las tropas de Dallaire se habían retirado, y a pesar de que el CSNNUU determinó la reducción a 270 efectivos, 503 se quedaron voluntariamente. UNAMIR, con esta reducida fuerza, logró salvar y proteger a más de 25.000 rwandeses, mientras esperaban que los miembros del CSNNUU cambiaran de parecer e implementaran nuevas medidas en vista del deterioro constante de la situación. (Power, 2002: pp. 366-370)

94 / Barnett, 2002: p. 127. (Traducción nuestra)

95 / *Ibidem*: pp. 128-129. (Traducción nuestra)

96 / Power, 2002: p. 360. (Traducción nuestra)

*...ni la Secretaría de las Naciones Unidas, ni el Consejo de Seguridad, ni los Estados Miembros, ni los medios de comunicación internacionales; prestaron suficiente atención a la evidente acumulación de síntomas de desastre. Mucho menos se tomó acción a tiempo (...) Cuando recordamos tales eventos [genocidio en Rwanda, 1994] y nos preguntamos '¿Por qué nadie intervino?' (...) Nadie puede alegar ignorancia. Todos los que tomaban parte en los asuntos internacionales en ese momento, deben preguntarse '¿Qué más hemos podido hacer?, ¿Cómo reaccionaremos la próxima vez?, y ¿Qué estamos haciendo ahora para hacer menos probable que exista una próxima vez?'...*⁹⁷

¿Cuál podría ser el camino de rectificación a tomar a partir de este momento? El 13 de mayo de 1994, el Secretario General afirmó que la situación en Rwanda era “altamente inestable e insegura” y que por ende, “mecanismos urgentes y efectivos” debían ser considerados. Proponía así un mandato extendido de UNAMIR, en el que la misión se encargaría de proporcionar condiciones de seguridad para todos aquellos rwandeses afectados por los acontecimientos. La misión extendida, UNAMIR II, debía estar compuesta por “una fuerza confiable, bien armada y con capacidades de movilización”, y bajo este criterio se proponía que estuviera conformada por cinco mil quinientos efectivos.⁹⁸

Casi dos meses después del inicio del genocidio, el 31 de mayo el Secretario General informó al CSNNUU que las repercusiones de las masacres en Rwanda eran enormes⁹⁹; y “la tardanza en la reacción de la comunidad internacional ante el genocidio en Rwanda”¹⁰⁰ demostraba “su inadecuada capacidad de respuesta y acción ante crisis humanitarias incorporadas a conflictos armados”.¹⁰¹ De igual forma, el Secretario General creía evidente que las condiciones en Rwanda permanecerían “inciertas e inseguras en diversas áreas por un período extenso”, por lo que era necesario, no sólo expandir las fuerzas de UNAMIR, sino extender su mandato.

Así, el 17 de mayo el CSNNUU amplía el mandato de UNAMIR para incluir nuevas funciones: la contribución de la misión a seguridad y protección de

97 / ONU, 2004.

98 / ONU, 1994g.

99 / Según el Secretario General, entre doscientas cincuenta y quinientas mil muertes, y que igualmente, más de un millón de personas se encontraban en condición de desplazadas y unas cuatrocientas mil como refugiadas en los países vecinos.

100 / ONU, 1994i.

101 / *Ibidem*.

las “personas desplazadas, los refugiados y los civiles en peligro en Rwanda”; y la distribución de suministros de socorro.¹⁰² En este nuevo contexto, autorizaba la ampliación de UNAMIR hasta un máximo de cinco mil quinientos efectivos. UNAMIR II no completó su total despliegue sino hasta diciembre de 1994, seis meses después de que el genocidio y los enfrentamientos entre el RPF y las fuerzas militares gubernamentales terminaran. Según Dallaire, el 19 de junio, fecha en que UNAMIR II ha debido alcanzar más de cuatro mil efectivos, UNAMIR sólo contaba con una fuerza de quinientos tres efectivos, la misma con la que contaba tras la evacuación en abril.¹⁰³

Paralelamente, el Secretario General había estado solicitando continuamente a la comunidad internacional que tomara acción efectiva ante la situación en Rwanda. Tras dos meses de debate sobre las diversas alternativas en que la comunidad internacional podía aunar esfuerzos para impedir el deterioro —que evidentemente ya existía— de las condiciones de conflicto en Rwanda, el gobierno francés anunció un plan de intervención mediante el cual se enviarían dos mil quinientos efectivos para establecer una zona de seguridad en el suroeste del país: la *Operación Turquesa*, que debía trabajar conjuntamente con UNAMIR.

La nueva misión desplegó sus fuerzas en Rwanda el 24 de junio, y pocos días después había establecido una zona de seguridad que representaba un quinto del territorio rwandés. La Operación ayudó a salvar y proteger miles de vidas, pero también, según afirma LeBor, “creó un campo de refugiados para los asesinos Hutus que escapaban del RPF”.¹⁰⁴ En referencia a esto, Dallaire por su parte, asegura que “las fuerzas militares Hutu en Kigali enloquecieron de alegría con la llegada de las tropas francesas (...) ya que los *génocidaires* creían que los franceses habían llegado para salvarlos”.¹⁰⁵

102 / ONU, 1994h.

103 / Dallaire, 2004: p. 432. (Traducción nuestra).

A partir de junio, cuando el genocidio se acercaba a su fin, las prioridades de la ONU sobre la situación de Rwanda se centraron en la ayuda a la gran parte de la población que se encontraba en condición de refugiada; que en su mayoría, eran Tutsis que, de alguna u otra forma, habían logrado salvarse de las masacres masivas. La ONU consideraba que, una vez neutralizada la situación de conflicto en el país, era de vital importancia lograr que esta parte de la población regresara a Rwanda en buenos términos y de manera segura, ya que era una condición necesaria para la estabilización socio-política posterior. Así, en una nueva resolución, el CSNUU decidió darle una prórroga al mandato de UNAMIR hasta el 9 de diciembre de 1994. Y, en vistas de papel fundamental que jugó la misión en la recuperación social tras el genocidio, en términos de asistencia humanitaria, su mandato fue nuevamente extendido, en los meses posteriores, hasta junio de 1995.

104 / LeBor, 2006, p. 186. (Traducción nuestra)

105 / Dallaire, 2004: p. 426. (Traducción nuestra)

Resultados de UNAMIR

El momento en que UNAMIR entra en contacto con Jean-Pierre sería crucial en el desenvolvimiento de los acontecimientos posteriores. Los datos suministrados por el informante confirmaban, en forma clara, que, con suficiente anticipación al 7 de abril, los extremistas Hutus ya preparaban lo necesario para ejecutar lo que sería una de las más crueles e inhumanas masacres del siglo XX. No obstante, cabe preguntarse ¿de haber encontrado Dallaire los depósitos de armas, y haberlas decomisado para detener su distribución, se hubiese logrado detener, o si quiera obstaculizado el genocidio?.

Es ésta una cuestión bastante crítica de determinar si no se cuenta con un respaldo documental, bibliográfico y de investigación bastante amplio. Es el mismo Dallaire quien nos abre la ventana a la reflexión, mientras todavía permanecía en Rwanda con UNAMIR:

...lo que hemos vivido en Rwanda ha sido una desgracia. La comunidad internacional y los Estados Miembros de la ONU, por una parte, se han horrorizado ante lo que ha pasado en Rwanda, mientras, por otra parte, estas mismas autoridades no han hecho nada substancial para ayudar en la situación (...) Rwanda y UNAMIR han sido el centro de una tragedia humana terrible; y a pesar de que mucho se ha dicho sobre la actuación de los Estados Miembros, el esfuerzo tangible ha sido completamente inefectivo.¹⁰⁶

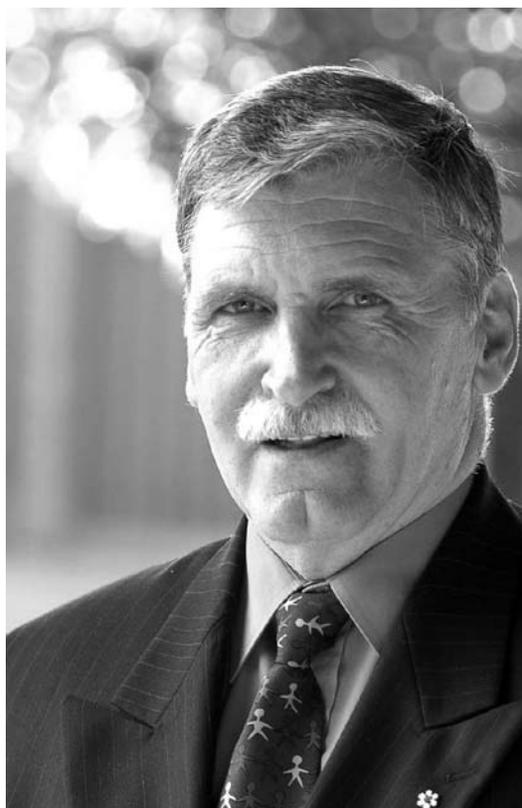
En este punto, no podemos sino preguntarnos: ¿en qué medida se pueden elaborar juicios sobre la efectividad o eficacia de la intervención de la ONU, a partir de sus repercusiones sobre la sociedad rwandesa?; y ¿la experiencia del genocidio en Rwanda ha implicado algún tipo de cambio en la capacidad y disposición de la ONU a prevenir y controlar otros sucesos como éste?

El genocidio prevenible

"If the pictures of tens of thousand of bodies being gnawed by dogs do not wake us, I don't know what will"¹⁰⁷
Kofi Annan

106 / Dallaire citado en Power, 2002, p. 382. (Traducción nuestra)

107 / "Si las imágenes de decenas de miles de cuerpos siendo roídos por perros, no nos despiertan, no sé qué lo hará" (Traducción nuestra).



General Roméo Dallaire.
Fotografía Global Speakers
Agency, s/f
Disponible en: <http://streamer.espeakers.com/2/6582/16765.jpg>

Para muchos autores, el genocidio en Rwanda simboliza el fracaso de la comunidad internacional en la reafirmación y el cumplimiento de su compromiso de prevenir crisis humanitarias, tan graves como el genocidio. En este sentido, Rwanda fue el genocidio prevenible del que el escenario internacional, de alguna manera, escapó.

Dallaire, cuyos argumentos derivados de su experiencia en Rwanda han sido fundamentales para el presente artículo, parte de la siguiente premisa: Rwanda, para el mundo occidental, no representaba ningún tipo de interés estratégico. Es un país que no cuenta con recursos naturales relevantes o con significación geográfica. Para el momento del genocidio, ya era dependiente de la ayuda internacional para sostenerse, y del financiamiento internacional para evitar la bancarrota. En este sentido, incluso si la misión hubiese sido exitosa, no hubiesen existido ningún tipo de ganancias políticas para las naciones contribuyentes, la única beneficiaria internacional hubiese sido la ONU.¹⁰⁸ De ahí que todos los Miembros Permanentes del CSNNUU (Francia, Inglaterra, China, Rusia y los Estados Unidos) tenían embajadas bien equipadas y administradas en Kigali, incluyendo agregados militares y de inteligencia. Sin embargo, sólo Francia, invirtió en una misión para colaborar en los esfuerzos de la limitada y precaria UNAMIR.

Parece inconcebible que alguien pueda ver en los medios de comunicación a miles de personas siendo masacradas y permanecer pasivo

Roméo Dallaire

108 / Dallaire, 2005: p. 89.

*El mundo entero
le falló a Rwanda.*

Philip Gourevitch

¿Hemos podido prevenir el reinicio de la guerra civil y evitar el genocidio? La respuesta es sí. Si UNAMIR hubiese recibido el incremento modesto en sus tropas y capacidades que habíamos solicitado, ¿podíamos detener las matanzas? Sí, pero los soldados y las naciones deben estar preparados para pagar el precio de salvar una vida humana y los Derechos Humanos. ¿Si UNAMIR II hubiese sido desplegada a tiempo, como se solicitó, era posible que redujéramos el extendido proceso de las matanzas? Sí, lo hubiésemos detenido mucho antes.¹⁰⁹

La efectividad de la intervención de la ONU frente al genocidio en Rwanda

*Intervention does not have to save every life
in order to be worthwhile¹¹⁰*
Alan J. Kuperman

Dos grandes cuestiones deben ser consideradas y examinadas en función de aclarar esta interrogante, que ha sido el núcleo central de numerosos debates internacionales desde 1994. La primera de ellas, sobre la prevención del genocidio como tal; y la segunda, una vez iniciado éste, sobre cómo hubiese sido posible detenerlo o interrumpirlo. Es necesario hacer notar que no debemos considerar de la misma manera a la prevención, por una parte, y a la intervención, por la otra.

Resulta posible establecer que una acción internacional preventiva, por parte de la ONU, hubiese sido efectiva en modificar la dinámica del genocidio tal y como sucedió; y, en este sentido, se hubiese logrado salvar la vida de un gran número de rwandeses. El genocidio hubiese sido prevenido en términos de la escala en la que ocurrió y las repercusiones que tuvo en cuanto víctimas y afectados. Las diversas evidencias que se manifestaron antes del genocidio, han podido justificar una respuesta internacional preventiva. Esta hubiese sido la primera decisión de importancia para orquestar una intervención

Durante los meses previos al genocidio, predominaron diversos “síntomas del desastre”, como diría Annan. La ONU, en lugar de asumir un papel más activo, decidió mantenerse un tanto al margen de la situación, paralizando así los mecanismos que

hubiesen producido acciones para frenar el genocidio durante este período. Es este el momento crucial, ya que era totalmente necesaria la implementación de medidas de carácter preventivo. De igual forma, la radicalización del sector Hutu en respuesta a la incertidumbre e inseguridad que se generó ante la “inminente” amenaza del RPF, podría haber constituido un indicador de que la elite gobernante buscaría, por cualquier medio, garantizar su control político. El disciplinado seguimiento de la implementación del Tratado de Arusha, y la consecuente creación de las condiciones necesarias para el establecimiento del gobierno de transición, serían entonces dos factores de vital importancia en la ejecución de medidas preventivas. De esta manera, la aplicación de medidas y políticas destinadas a establecer y garantizar eficazmente condiciones de paz, hubiese modificado la dinámica que condujo al genocidio en cuanto a que este se generó en un contexto de hostilidades, discriminación, temor e inseguridad.

Por otra parte, la segunda fase, es decir la instrumentación de una posible intervención, hubiese cobrado forma durante las primeras semanas del genocidio. Cuando se llevó a cabo el plan de evacuación masiva por parte de los principales actores internacionales en Rwanda, la decisión inmediata del CSNNUU fue la de reducir drásticamente el número de tropas de UNAMIR a 250, con lo cual, fueron severamente obstaculizados los esfuerzos para una respuesta internacional más fuerte y enérgica a través de UNAMIR. Tras la reducción, las capacidades de reacción y la dotación de herramientas con la que contaba la misión para hacerle frente a la situación, eran más que limitadas. En ese sentido, una fuerza militar internacional que además de disponer de tropas y refuerzos suficientes, contara con un componente de inteligencia eficiente, hubiese sido un factor esencial para modificar, en cierta medida, el desarrollo del genocidio. De igual forma, como lo mencionamos anteriormente, el despliegue de esta fuerza ha debido llevarse a cabo en forma rápida y resuelta, tomando en cuenta la velocidad con la que ocurrieron las grandes masacres.

Hemos intentado establecer cómo y cuándo ha podido ser efectiva una intervención frente al genocidio en Rwanda. Tal intervención hubiese logrado, de poseer los mecanismos y herramientas necesarias, estabilizar las condiciones del país en los días previos al genocidio, y contrarrestar de esta forma, el miedo,

¹⁰⁹ / *Ibidem*: p. 514. (Traducción nuestra)

¹¹⁰ / “Una intervención no debe salvar todas y cada una de las vidas [involucradas] para merecer la pena” (Traducción nuestra).

la incertidumbre y las pasiones que impulsaron la violencia, mediante la creación de un entorno en el que predominaran condiciones de paz y seguridad. En palabras de Dallaire,

*“Sé que nunca se terminará el duelo por todos aquellos rwandeses que tuvieron fe en nosotros y creyeron que la fuerza de mantenimiento de la paz de la ONU estaba allí para detener el exterminio, para detener las matanzas y guiarlos hacia la paz. Esa misión, UNAMIR, falló. Conozco íntimamente el costo en vidas humanas que resultó de la inflexibilidad del mandato del Consejo de Seguridad (...) Me he percatado de la fundamental indiferencia de la comunidad internacional ante la situación de entre siete y ocho millones de africanos en un diminuto país que no poseía recursos valiosos o estratégicos para ningún poder mundial. Un pequeño país sobrepoblado que se enfrentó a sí mismo y destruyó a su propia gente, mientras el mundo observaba sin poder o querer encontrar una voluntad política para intervenir”.*¹¹¹

Tomando en cuenta todo lo anterior, admitir el fracaso internacional frente al genocidio en Rwanda no parece una afirmación tan inapropiada. No sólo la ONU, sino también la comunidad internacional representada por sus Estados miembros, fracasó. En primer lugar, en tomar un papel activo sobre la base del conocimiento que, a partir del fax enviado por Dallaire, manejaba. Y en segundo lugar, fracasó de nuevo al mantener su posición de pasividad e inacción, cuando ya manejaba información relevante y determinante sobre los crímenes que se estaban llevando a cabo en forma masiva, paralelamente al debate escenificado en CSNNUU sobre el uso “apropiado” del término *genocidio*.

El silencio e inacción de aquellos que conocían, sobre las bases de las diversas evidencias, la situación en Rwanda, sólo nos demuestra que la indiferencia en el escenario internacional no tiene límites. No se trató entonces de la ausencia de poderes internacionales, sino que la participación de éstos en la situación, servía únicamente a sus propios intereses, lo que se demostró cuando la comunidad internacional no consideró el genocidio en Rwanda como una situación que requería de una respuesta colectiva inmediata y urgente.

La justicia en el genocidio en Rwanda

*On doit des égards aux vivants;
on ne doit aux morts que la vérité*¹¹²
Voltaire

Ante la magnitud, significación y repercusiones del genocidio en Rwanda; y la necesidad de la comunidad internacional, especialmente la ONU, de compensar, de alguna manera, su pasividad e inacción antes y durante el genocidio, se requería de manera imperiosa, que se hiciera justicia por éste, los crímenes de lesa humanidad, crímenes de guerra y demás violaciones a los Derechos Humanos y al Derecho Internacional Humanitario cometidas en Rwanda.

Tras el genocidio los hechos y acontecimientos eran indiscutibles: en Rwanda había ocurrido, ante los ojos del mundo, una matanza de escalas y magnitud difíciles de imaginar, perpetrada en forma planificada, sistemática e indiscriminada. El resultado: un saldo de alrededor de ochocientas mil vidas perdidas mediante procedimientos brutales, inhumanos, primitivos y rudimentarios.

La estabilización y reconstrucción del país tras el genocidio, implicaba, como condición necesaria, que aquellos responsables fueran enjuiciados. De igual forma, se requería de un proceso judicial imparcial que estableciera la responsabilidad Hutu individualmente, para evitar la atribución colectiva de la culpa al grupo Hutu en general. Sólo mediante la implementación de mecanismos que establecieran de forma transparente y objetiva, la responsabilidad por los acontecimientos de 1994, se lograría reafirmar los principios del Derecho Internacional en lo que al caso de Rwanda de refiere. En este sentido, la comunidad internacional, el Estado rwandés y todos los participantes o testigos del genocidio, debían compartir la responsabilidad de administrar justicia por los crímenes cometidos en Rwanda.

El 1 de julio de 1994, tres días antes que el RPF tomara el control de Kigali y pusiera fin al genocidio, el CSNNUU pedía al Secretario General que, con carácter de urgencia, estableciera una “Comisión Imparcial de Expertos” que se encargara de presentar pruebas sobre los “posibles actos de genocidio”¹¹³ cometidos en Rwanda. El día 26 del mismo mes, se autorizaría el establecimiento de la comisión.

*Nunca piense
que la guerra,
sin importar
que tan necesaria
o justificada sea,
no es un crimen.*

Ernest Hemingway

111 / Dallaire, 2005: p. 6 (Traducción nuestra)

112 / “A los vivos les debemos respeto; a los muertos les debemos sólo la verdad” (Traducción nuestra).

113 / ONU, 1994k.

A pesar de que el mundo está lleno de sufrimiento, también está lleno de la superación del mismo.

Helen Keller

El 15 de agosto la Comisión inició formalmente sus actividades, y condujo una misión a Rwanda a finales del mes. En septiembre, presentó un informe preliminar al Secretario General que contenía evidencias sobre:

- Violaciones al Derecho Internacional Humanitario cometidas por ambas partes del conflicto armado.
- Crímenes de lesa humanidad cometidos por ambas partes del conflicto armado.
- Actos de genocidio ejecutados contra la población Tutsi por parte de los grupos extremistas Hutu.

Sería este informe la motivación fundamental para que el CSNNUU, ya al tanto sobre el genocidio que se había cometido en Rwanda, así como las demás “violaciones sistemáticas, generalizadas y manifiestas del Derecho Internacional Humanitario”, estimaba que “la creación de un tribunal internacional para el enjuiciamiento de los presuntos responsables de genocidio y demás violaciones antes mencionadas (...) contribuirá a que se ponga fin a esas violaciones y a que sean reparadas efectivamente”.¹¹⁴

Así se establecería el Tribunal Internacional para Rwanda,¹¹⁵ que con sede en Arusha, Tanzania, tendría competencia para juzgar a las personas que cometan actos de genocidio, de acuerdo con lo establecido en la *Convención para la prevención y sanción del genocidio*; a aquellas que sean responsables de los crímenes de lesa humanidad;¹¹⁶ y finalmente, a las personas que cometan u ordenen la ejecución de una serie de crímenes que no contaban con una categorización específica en el marco de la competencia del tribunal.¹¹⁷

El primer juicio fue llevado a cabo por el tribunal en enero de 1997. Desde esa fecha hasta julio de 2007, se habían realizado treinta juicios que involucraban a treinta y seis acusados, de los cuales veintinueve fueron hallados culpables.¹¹⁸

Los enjuiciados han sido, en su mayoría, líderes políticos y funcionarios gubernamentales. Entre ellos los más importante han sido el ex-Primer Ministro Jean Kambanda y el Coronel Théoneste Bagosora. Ambos sentenciados a cadena perpetua en 1998 y 2008 respectivamente.¹¹⁹

El tribunal ha sido el símbolo del funcionamiento de la justicia internacional, siguiendo una dinámica que se origina en sus propias instituciones y que se orienta exclusivamente hacia los individuos y sus responsabilidades en episodios como el de Rwanda. Los casos de Kambanda y Bagosora, además de ser casos representativos y ejemplares de la labor del tribunal desde 1997, demuestran claramente las responsabilidades individuales derivadas directamente del genocidio en Rwanda.

El fracaso de la comunidad internacional se refleja en los resultados devastadores del genocidio en Rwanda, más allá de su actuación, o la ausencia de ella. El fracaso de organizaciones internacionales propulsoras de la paz y encomendadas a la tarea de “preservar a las generaciones (...) del flagelo de la guerra”¹²⁰ en casos como el de Rwanda, es sólo el resultado de la actuación de los Estados que la conforman. Tal actuación reflejaría, en buena parte, el nivel de respeto y reconocimiento del valor de una vida humana por parte de los individuos subordinados a un ordenamiento jurídico-político soberano. Ante la precariedad o inexistencia de tal respeto y reconocimiento, como se evidencia en el episodio de Rwanda, sólo quedaría reflejado el *fracaso de la humanidad*.

114 / ONU 1994.

115 / De acuerdo con el Artículo 1 de su mandato, tendría “competencia para enjuiciar a los presuntos responsables de violaciones graves al Derecho Internacional Humanitario cometidas en el territorio de Rwanda y a ciudadanos de Rwanda responsables de violaciones de esa naturaleza cometidas en el territorio de Estados vecinos entre el 1º de enero de 1994 y el 31 de diciembre de 1994”. (ONU 1994)

116 / Homicidio intencional, exterminio, esclavitud, deportación, encarcelamiento, tortura, violación, persecución por motivos políticos, raciales o religiosos; y otros actos inhumanos (*Ibidem*).

117 / A saber: “actos de violencia contra la vida y el bienestar físico o mental de las personas, especialmente el homicidio y el trato cruel, como la tortura, la mutilación o cualquier otra forma de castigo corporal; castigos colectivos; toma de rehenes; actos de terrorismo, ultrajes a la dignidad personal, saqueo, aprobación de sentencias y la realización de ejecuciones” (*Ibid.*).

118 / Tribunal Internacional para Rwanda, (s/f).

119 / Ambos encontrados culpables de genocidio, conspiración para cometer genocidio, complicidad en genocidio, incitación pública y directa a cometer genocidio, crímenes de guerra, crímenes de lesa humanidad y violaciones graves al Derecho Internacional Humanitario según los Convenios de Ginebra (1939) y sus Protocolos Adicionales (1977).

120 / ONU, 1945.

¿Cuál es la perspectiva internacional de un genocidio?

*Never again African countries must absorb the lessons of the Rwanda genocide in order to avoid a repetition of the ultimate crime on the continent. Weak institutions in many African countries have given rise to a culture of impunity, especially under dictatorships that will do anything to cling to power*¹²¹

Tribunal Internacional para Rwanda

“La historia de Rwanda es la historia del fracaso de la humanidad en prestar atención al llamado de ayuda de las personas en peligro”.¹²² Sin embargo, intentar evitar tal fracaso hubiese implicado la realización de una serie de cambios en relación con el tratamiento que durante muchos años, se le ha dado al genocidio y sus grandes repercusiones en materia de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario.

Después del genocidio en Rwanda surgirían internacionalmente, y casi al unísono, diversas excusas y disculpas al pueblo rwandés por el fracaso de la comunidad internacional en prevenir este hecho. “Hemos fallado”¹²³ ha dicho Kofi Annan en 2004 y con él, distintos líderes han expresado el mismo sentimiento desde 1994.

El 7 de abril de 2004, la ONU establece el *Día Internacional para la Reflexión sobre el Genocidio de Rwanda*. Entonces, Annan, en su condición de Secretario General, afirmó que la comunidad internacional “había fracasado en Rwanda y eso debía dejarnos con un sentido de amargo rechazo y pena permanente”.¹²⁴ Tras diez difíciles años para Rwanda, la comunidad internacional se preguntaba si podría responder de manera efectiva y oportuna si se enfrentase de nuevo a un caso como el de Rwanda. Sin embargo, casos como el de la República Democrática del Congo (1998) y Sudán (2003), por hacer una mínima referencia, nos demuestran lo contrario.

121 / “Nunca más los países africanos deben absorber las lecciones del genocidio en Rwanda en función de evadir una repetición del máximo crimen en el continente. Las instituciones débiles de muchos países africanos han permitido la elevación de la impunidad cultural, especialmente bajo dictaduras que harían lo que sea para aferrarse al poder”. [Tribunal Internacional para Rwanda, (s/f)]. (Traducción nuestra).

122 / Dallaire, 2005, p. 516. (Traducción nuestra)

123 / ONU, 2004.

124 / *Ibidem*.

En este contexto, la ONU anunciaría la creación del *Plan de acción para prevenir el genocidio*¹²⁵, que involucraba a todo el sistema de esta organización. Para Annan, no se podía esperar “hasta que lo peor haya sucedido o esté todavía sucediendo, o firmar documentos inútiles, o adoptar una cruel indiferencia”¹²⁶, tal y como ocurrió con Rwanda en 1994.

La manera más efectiva de prevenir futuros episodios de genocidio es asegurarnos de que los ya pasados jamás sean olvidados. Por esta razón, se ha hecho necesario enfatizar la gran importancia y repercusión de la crisis y la agonía rwandesa durante 1994, y las graves repercusiones que ha tenido que superar el país desde ese momento. El genocidio es una experiencia netamente humana. Sólo nosotros somos capaces de llevar a cabo, de manera consciente y premeditada, la matanza masiva y a escalas inimaginables de otros seres humanos. El genocidio en Rwanda nos ha dejado con la interrogante sobre la verdadera humanidad del hombre, y su capacidad de compasión, solidaridad, y ante todo, respeto por la vida humana en sí misma.

Hoy, la existencia de principios de paz y seguridad de gran trascendencia e importancia para el desarrollo de la humanidad y el establecimiento de diversos documentos de carácter universal en los que se sintetizan los más valiosos fundamentos de los Derechos Humanos, constituye una herramienta poderosa para la defensa de los individuos y respeto por la vida misma. Lo que ocurrió en Rwanda demostró que la comunidad internacional fracasó, aun organizada en instituciones destinadas a prevenir acontecimientos como éste. No obstante, inaceptable resulta un fracaso cuando las señales que evidenciaban un genocidio a gran escala eran indiscutibles.

125 / El plan establecía cinco mecanismos esenciales para cumplir tal cometido: (a) Prevenir el surgimiento de conflictos armados; ya que el genocidio, por lo general, ocurre durante episodios de guerra. (b) Proteger a la población civil en situaciones de conflicto armado. “Cuando fracasamos en la prevención del conflicto, una de nuestras principales prioridades debe ser la de proteger a los civiles”. (c) Evitar la impunidad. “Difícilmente podemos prevenir el genocidio o tranquilizar a quienes temen que se repita si las personas que han cometido tan abominable crimen permanecen en libertad y no se les hace comparecer ante la justicia”. (d) *Una clara alerta temprana*: “Un motivo por el que fracasamos en Rwanda fue que de antemano no afrontamos el hecho de que el genocidio fuera una posibilidad real. Y una vez que había comenzado, durante demasiado tiempo nos costó reconocerlo, o llamarlo por su nombre. Si realmente deseamos prevenir o detener el genocidio de ahora en adelante, no deben frenarnos argumentos legalistas sobre si una atrocidad en particular se ajusta o no a la definición de genocidio. Para cuando tengamos la certeza, tal vez sea demasiado tarde. Hemos de reconocer los indicios de que se avecina o de que puede ocurrir un genocidio, para así poder evitarlo a tiempo. (e) “Tomar acción, “ante la necesidad de adoptar medidas rápidas y decisivas cuando observemos que, pese a todos nuestros esfuerzos, el genocidio está corriendo o está a punto de ocurrir”. (*Ibid.*)

126 / *Idem*.

Aún hoy tenemos una opción: coexistencia no violenta, o coaniquilación violenta.

Martin Luther King Jr.

La humanidad debe ponerle fin a la guerra, o la guerra le pondrá fin a la humanidad.

John F. Kennedy

No es un hecho admisible el acontecimiento del genocidio en Rwanda a finales del siglo XX y casi cincuenta años después de la instauración de la ONU. Asimismo, no es un hecho sobreentendido que, en su función de mantenimiento y aseguramiento de la paz, este organismo no contribuya a la prevención de situaciones que atentan contra la vida humana a gran escala, como lo fue el genocidio en Rwanda. Mucho menos debe ser un hecho sobreentendido que episodios similares se repitan. La experiencia, lamentablemente, nos ha demostrado lo contrario.

Ha habido masacres y episodios similares al de Rwanda en el mundo. Creemos, con tristeza e indignación, que seguramente seguirán ocurriendo. Ha habido conflictos políticos y éstos también se repetirán. Desafortunadamente, pareciera que la humanidad se ha acostumbrado a ellos. Lo que ocurrió en Rwanda en 1994 combinó factores étnicos y políticos, para dar origen a una tragedia con la incómoda categorización de *genocidio*. Lo cierto es que este genocidio demostró ser la matanza más rápida, efectiva y eficiente en muchos años de historia y a esto, definitivamente, no debemos acostumbrarnos.

BIBLIOGRAFÍA

BARNETT, Michael (2002). *Eyewitness to a genocide: The United Nations and Rwanda*. Nueva York: Cornell University.

DALLAIRE, Roméo. (2004). *Shake hands with the devil: The failure of humanity in Rwanda*. Nueva York: Carroll & Graf.

DES FORGES, ALISON. (1999). *Leave none to tell the story: genocide in Rwanda*. Nueva York: Human Rights Watch.

GOUREVITCH, Philip. (1999). *We wish to inform you that tomorrow we will be killed with our families. Stories from Rwanda*. Nueva York: Picador.

KUPERMAN, Alan J. (2003). *The limits of humanitarian intervention: Genocide in Rwanda*. Estados Unidos: H-Genocide (Michigan) y Brookings Institution Press (Washington, D.C.).

LEBOR, Adam (2006). *Complicity with evil: the United Nations in the age of modern genocide*. Londres: Yale University Press.

STRAUS, Scott. (2006). *The order of genocide: Race, power and war in Rwanda*. Nueva York: Cornell University Press.

POWER, Samantha. (2002). *A problem from hell: America and the age of genocide*. Nueva York: Harper Perennial.

ODOM, Thomas P. (2005). *Journey into darkness: Genocide in Rwanda*. Texas: Texas A&M University Press.

Documentos de la Organización de las Naciones Unidas (ONU).

ONU (1945). *Carta de las Naciones Unidas*. [en línea]. Disponible en: <http://www.un.org/spanish/aboutun/charter/index.htm>. [Consulta: 2007, 15 de septiembre].

ONU (1946). Resolución N° 96 aprobada por la Asamblea General durante el primer período de sesiones, *El Crimen de Genocidio*. [en línea]. Disponible en: <http://daccessdds.un.org/doc/RESOLUTION/GEN/NR0/036/56/IMG/NR003656.pdf?OpenElement>. [Consulta: 2007, 15 de septiembre].

ONU (1948). Resolución N° 260 aprobada por la Asamblea General durante el tercer período de sesiones. *Convención sobre la prevención y la sanción del delito de genocidio*. [en línea]. Estados Unidos. Disponible en: <http://daccessdds.un.org/doc/RESOLUTION/GEN/NR0/047/25/IMG/NR004725.pdf?OpenElement>. [Consulta: 2007, 15 de septiembre].

ONU (1993a). Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas (CSNNUU). Resolución N° 846 (S/RES/846) [en línea]. Disponible en: [http://daccess-ods.un.org/access.nsf/Get?Open&DS=S/RES/846%20\(1993\)&Lang=S&Area=UNDOC](http://daccess-ods.un.org/access.nsf/Get?Open&DS=S/RES/846%20(1993)&Lang=S&Area=UNDOC). [Consulta: 2007, 15 de septiembre]

ONU (1993b). CSNNUU. Resolución N° 872 (S/RES/872) [en línea]. Disponible en: [http://daccess-ods.un.org/access.nsf/Get?Open&DS=S/RES/872%20\(1993\)&Lang=S&Area=UNDOC](http://daccess-ods.un.org/access.nsf/Get?Open&DS=S/RES/872%20(1993)&Lang=S&Area=UNDOC). [Consulta, 2007, 15 de septiembre]

ONU (1994a). CSNNUU. Resolución N° 893 (S/RES/893) [en línea]. Disponible en: [http://daccess-ods.un.org/access.nsf/Get?Open&DS=S/RES/893%20\(1994\)&Lang=S&Area=UNDOC](http://daccess-ods.un.org/access.nsf/Get?Open&DS=S/RES/893%20(1994)&Lang=S&Area=UNDOC). [Consulta, 2007, 15 de septiembre]

ONU (1994b). Reporte del Secretario General sobre la Misión de Asistencia de las Naciones Unidas a Ruanda (S/1994/360) [en línea]. Disponible en: [http://daccess-ods.un.org/access.nsf/Get?Open&DS=S/RES/965%20\(1994\)&Lang=S&Area=UNDOC](http://daccess-ods.un.org/access.nsf/Get?Open&DS=S/RES/965%20(1994)&Lang=S&Area=UNDOC). [Consulta: 2007, 15 de septiembre]

ONU (1994c). CSNNUU. Resolución N° 909 (S/RES/909) [en línea]. Disponible en: [http://daccess-ods.un.org/access.nsf/Get?Open&DS=S/RES/909%20\(1994\)&Lang=S&Area=UNDOC](http://daccess-ods.un.org/access.nsf/Get?Open&DS=S/RES/909%20(1994)&Lang=S&Area=UNDOC). [Consulta: 2007, 15 de septiembre]

ONU (1994d). Reporte del Secretario General sobre la Misión de Asistencia de las Naciones Unidas a Ruanda (S/1994/470) [en línea]. Disponible en: <http://daccessdds.un.org/doc/UNDOC/GEN/N94/186/70/PDF/N9418670.pdf?OpenElement>. [Consulta: 2007, 15 de septiembre]

ONU (1994e). CSNNUU. Resolución N° 912 (S/RES/912) [en línea]. Disponible en: [http://daccess-ods.un.org/access.nsf/Get?Open&DS=S/RES/912%20\(1994\)&Lang=S&Area=UNDOC](http://daccess-ods.un.org/access.nsf/Get?Open&DS=S/RES/912%20(1994)&Lang=S&Area=UNDOC). [Consulta: 2007, 15 de septiembre]

ONU (1994f). CSNNUU. Declaración del Presidente el CSNNUU (S/PRST/1994/21) [en línea]. Disponible en: <http://daccessdds.un.org/doc/UNDOC/GEN/N94/199/89/PDF/N9419989.pdf?OpenElement>. [Consulta: 2007, 15 de septiembre]

ONU (1994g). Reporte del Secretario General sobre la situación en Ruanda (S/1994/565) [en línea]. Disponible en: <http://daccess-ods.un.org/access.nsf/Get?Open&DS=S/1994/565&Lang=E&Area=UNDOC>. [Consulta: 15 de septiembre de 2007]

ONU (1994h). CSNNUU. Resolución N° 918 (S/RES/918) [en línea]. Disponible en: [http://daccess-ods.un.org/access.nsf/Get?Open&DS=S/RES/918%20\(1994\)&Lang=S&Area=UNDOC](http://daccess-ods.un.org/access.nsf/Get?Open&DS=S/RES/918%20(1994)&Lang=S&Area=UNDOC). [Consulta: 2007, 15 de septiembre]

ONU (1994i). Reporte del Secretario General sobre la situación en Ruanda (S/1994/640) [en línea]. Disponible en: <http://daccess-ods.un.org/access.nsf/Get?Open&DS=S/1994/640&Lang=E&Area=UNDOC>. [Consulta: 2007, 15 de septiembre]

ONU (1994j). CSNNUU. Resolución N°929 (S/RES/929) [en línea]. Disponible en: [http://daccess-ods.un.org/access.nsf/Get?Open&DS=S/RES/929%20\(1994\)&Lang=S&Area=UNDOC](http://daccess-ods.un.org/access.nsf/Get?Open&DS=S/RES/929%20(1994)&Lang=S&Area=UNDOC). [Consulta: 2007, 15 de septiembre]

ONU (1994k). CSNNUU. Resolución N° 935 (S/RES/935) [en línea]. Disponible en: [http://daccess-ods.un.org/access.nsf/Get?Open&DS=S/RES/935%20\(1994\)&Lang=S&Area=UNDOC](http://daccess-ods.un.org/access.nsf/Get?Open&DS=S/RES/935%20(1994)&Lang=S&Area=UNDOC). [Consulta: 2007, 15 de septiembre]

ONU (1994l). CSNNUU. Resolución N° 955 (S/RES/955). [en línea]. Disponible en: <http://daccessdds.un.org/doc/UNDOC/GEN/N94/437/51/PDF/N9443751.pdf?OpenElement>. [Consulta: 2007, 15 de septiembre]

ONU (2000). Departamento de Asuntos Políticos. "Acción preventiva y establecimiento de la paz" [en línea]. Disponible en: <http://www.un.org/spanish/Depts/dpa/peacemak.htm>. [Consulta: 2008, 16 de enero].

ONU (2004). Documentos de prensa. *Secretary General (Kofi Annan) observes international day of reflection on 1994 Rwanda genocide*. [en línea]. Estados Unidos. Disponible en: <http://www2.unog.ch/news2/documents/newsen/sg04003e.htm>. [Consulta: 2008, 15 de septiembre].

ONU (2007). Mantenimiento de la paz. "Operaciones de mantenimiento de paz de las Naciones Unidas" [en línea]. Disponible en: <http://www.un.org/spanish/peace/dpko/bnote.htm>. [Consulta: 2007, 1 de octubre].

ONU (2004). *Operaciones de mantenimiento de la paz*. [en línea]. Disponible en: <http://www.un.org/spanish/peace/dpko/faq/>. (Recuperado el 13 de enero de 2007).

ONU (2007). *Operaciones de mantenimiento de la paz de las Naciones Unidas*. [en línea]. Disponible en: <http://www.un.org/spanish/peace/dpko/bnote.htm>. [Consulta: 2008, 16 de enero].

ONU. (2003). *United Nations Peacekeeping. Past Operations: Rwanda, UNAMIR*. [en línea]. Disponible en: http://www.un.org/Depts/dpko/dpko/co_mission/unamir.htm. [Consulta: 2008, 13 de enero].

ONU. United Nations Rwanda. [en línea] Disponible en: www.unrwanda.org/ [Consulta: 2007, 5 de octubre].

ONU. Tribunal Criminal Internacional para Ruanda (1994). [en línea]. Tanzania. Disponible en: <http://69.94.11.53>. [Consulta: 2007, 5 de octubre].

_____ (s/f). The Tribunal at a glance [en línea]. Disponible en: <http://69.94.11.53/default.htm>. [Consulta: 2007, 10 de octubre]

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA EDUCACIÓN LA CIENCIA Y LA CULTURA (UNESCO). Rwanda: Documents (2005). *Country profile: General (education, culture, science overview)*. [en línea]. Francia. Disponible en: http://portal.unesco.org/geography/en/ev.php-URL_ID=2356&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html. (Recuperado el 22 de noviembre de 2006).

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA EDUCACIÓN LA CIENCIA Y LA CULTURA (UNESCO). Rwanda: Documents (2005). *Cultural Heritage Laws in Rwanda*. [en línea]. Estados Unidos. Disponible en: http://portal.unesco.org/culture/en/ev.php-URL_ID=25154&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html. (Recuperado el 22 de noviembre de 2006).

*Mataron a quien moría
todos los días soñando
por resucitar al pueblo
y encender un lirio blanco.
Su cuerpo cubrió la tierra
en el vientre del espanto
y su palabra dolida
monto en aire desolado.
Mataron a la clemencia
en el rostro de Leonardo
pedía justicia y le dieron
un cielo guillotinado*

Alarico Gómez

Adaira C. Story Hidalgo

De cristianos y golpistas: el ocaso de una dictadura



Marcos Pérez Jiménez
con Anastasio Somoza, dictador
de Nicaragua.
Fuente: GÓMEZ, C.A. (2007)
*Marcos Pérez Jiménez: El Último
Dictador*. Caracas: Editorial CEC,
S.A.

La promulgación de la Carta Pastoral del Arzobispo de Caracas, Mons. Arias Blanco, el 1ero. de Mayo de 1957, es el inicio de las labores parto de la democracia venezolana. El joven seminarista, que años atrás vio las naves de la catedral de Caracas como futuro lejano, fue el precursor de la democracia venezolana en condiciones inesperadas luego de años de censura y represión política.

El arzobispo que muchos llamaban "padre, amigo y compañero de todos..."¹ emergió entre los empolvados vestigios de una Iglesia Católica respetada y estable- desde el punto de vista institucional- para alzar la voz a favor de los desventurados y en busca de soluciones concretas para el grave problema social por el que atravesaba la Venezuela de la década de 1950 durante el régimen de Marcos Pérez Jiménez (1952-1958).

1 / DONIS, 2007.

En medio de una aparente calma, es publicado este documento, que despertaría ánimos y agitaría ideales que, en medio de un ambiente turbulento y fuerte represión social, habían permanecido soterrados durante una década. Con la Carta Pastoral se sembraría la irreprimible semilla de la subversión.

Desde 1948, Venezuela había abortado la experiencia democrática que presidía entonces Rómulo Gallegos². Después de una Junta Militar de Gobierno y a la muerte del Cnel. Carlos Delgado Chalbaud³, el Gral. Marcos Pérez Jiménez asume las riendas del país y, a partir de un fraudulento proceso electoral en 1952, ocupará la presidencia constitucional de los Estados Unidos de Venezuela. Caracterizado por un notable personalismo afincado en las Fuerzas Armadas y en la ideología del *Nuevo Ideal Nacional*, Pérez Jiménez sumirá al país en una sombría dictadura. El cacareado objetivo de *modernizar la nación*, se convertiría en la excusa para la represión más feroz de las voces disidentes y los gritos de justicia.

Para 1955, Mons. Arias Blanco es Arzobispo de Caracas. Luego de desarrollar una carrera admirable por diferentes regiones del país como representante de la Iglesia católica, asumiría la sede arzobispal de la capital, la cátedra pastoral más importante de Venezuela. Años atrás fue designado Arzobispo auxiliar en Cumaná. Para 1940, el gobierno del Gral. Eleazar López Contreras le postula para ejercer funciones como cabeza del episcopado de San Cristóbal.

La historia de Venezuela nos ha mostrado siempre a la región andina –particularmente el Táchira– como una zona geográfica de alto protagonismo político, ahora convertido en una tradición. No es casual entonces que a partir de su designación como Obispo de San Cristóbal, Mons. Arias comenzara a ejercer puestos como asesor político, entre los cuales destaca el de asesor nacional del Movimiento Acción Católica. En poco tiempo se convertiría en un hombre de gran importancia para la Iglesia en Venezuela, ejerciendo varios cargos en la administración eclesiástica. Para 1955, ya es Arzobispo de Caracas. Su inquietud y sensibilidad social lo llevarían a cuestionar y enfrentarse al gobierno del Gral. Marcos Pérez

Jiménez. Así, sería conocido como el *Arzobispo de la Resistencia*.

Pero la labor de Mons. Arias no se circunscribiría al ámbito de la lucha política de manera directa. Un hombre de su talante aprovecharía su posición para abocarse a las funciones inherentes a su cargo e impulsar importantes obras sociales. Destacan la fundación del Secretariado de Acción Social (Charitas), el impulso a las sociedades obreras católicas, el constante estímulo a los jóvenes en cuestiones sociales de diversa índole, etc.

En su constante quehacer, el año de 1957 sería decisivo para la acción de Mons. Arias a favor de la democracia venezolana. Lo que había comenzado como un régimen de las Fuerzas Armadas, había devenido en uno personalista y autocrático. Las condiciones sociales, económicas y políticas por las que atravesaba el país, empeoraron hasta generar una crisis social grave. Diversos sectores del país ya no percibían como legítimo el gobierno imperante. El uso de la fuerza para reprimir la disidencia era cada vez más común y, en cierto momento, se escaparía de las manos de la llamada Seguridad Nacional, y por ende, del régimen en sí. Aquellos meses no podrían ser otra cosa que la crónica de un derrocamiento anunciado.

La clarinada

La Carta Pastoral que ocupa aquí nuestro principal interés, fue publicada el Día del Trabajador de 1957⁴. Fue distribuida y leída públicamente en todos los templos católicos a nivel nacional. En su esencia, era un análisis crítico de la realidad socio-económica del país. La censura del régimen había evitado tales expresiones a través de cualquier medio de comunicación durante años, arbitrando de manera acuciosa a medios de prensa escrita y radial, particularmente en la región capital. Sin embargo, la voz de los pulpitos no podría ser silenciada esta vez.

No debemos obviar que la importancia de un documento de esa índole radica en que se trata de un comunicado público, con el aval de la Iglesia católica venezolana, y en consecuencia, del Vaticano en sí. A lo largo de la historia, las cartas pastorales han sido empleadas como medio para hacer públicas las opiniones oficiales de la Iglesia, sobre todo en materia social. En el contexto que nos ocupa, contaba además con la ventaja de no poder ser objeto de censura previa, y gozaba de una emisión y circu-

2 / Finalizada luego de un golpe de estado, del cual cabe destacar, la Iglesia Católica venezolana no emitió opinión alguna, apoyando posteriormente a la Junta Militar de gobierno. Atrás había quedado aquella iglesia opositora del trienio adeco representado por Gallegos, para dar paso a una Iglesia con relaciones cordiales durante casi toda una década. Específicamente hasta 1957.

3 / Cabe destacar, que la Junta Militar de Gobierno pretendía ser un régimen de facto transitorio, antes de regresar a la institucionalidad constitucional. Sin embargo, luego veremos las terribles consecuencias de los hechos ocurridos a su término.

4 / A pesar de haber sido publicada el 1ro de mayo de 1957, la Carta está fechada del día 29 de abril del mismo año.

lación directas, pues los púlpitos de todos los rincones del país se convertirían en el estrado del juicio al régimen dictatorial.

Para ese momento, y para Pérez Jiménez mismo, la Carta representó una contracción del músculo social del país. La Iglesia lo había estimulado y, tal vez, esto era lo más delicado para el régimen. Ciertamente es que, en primera instancia, una vez en la calle, no había modo de conocer el alcance de las palabras de Mons. Arias Blanco. Sus críticas eran agudas y parecían calar en lo profundo del corazón del régimen. Temas notablemente sensibles para el mismo como, por ejemplo, las condiciones de la masa obrera, la falta de una legislación laboral adecuada para proteger los intereses y el bienestar de los trabajadores, el déficit presupuestario nacional, así como la evidente desigual distribución de las riquezas provenientes del petróleo y otras áreas productivas del país, fueron abordados en la Carta.

Sería adecuado afirmar entonces que este documento constituyó el análisis socio-económico, político y cultural más agudo sobre la realidad de aquellos años que había salido a la claridad cotidiana. El Arzobispo de Caracas había logrado plasmar en palabras sencillas la más fiel fotografía de las instituciones, de la sociedad y la realidad de la Venezuela de aquellos años. Su imagen era la de un país sumido en la miseria, la desigualdad y la incertidumbre de un régimen que nunca ofreció respuestas a los problemas reales de la sociedad, los cuales se encontraban tras la grandilocuencia de las obras públicas que *cambiaban la faz de la nación*.

Desde el primer párrafo hasta el último, Mons. Arias Blanco hace una magistral disquisición sobre las potencialidades de Venezuela como país inmerso en un acelerado crecimiento, afirmando que

“estamos ante una nueva prueba de la solicitud de preocupación de la Iglesia por la clase obrera, que llega en hora feliz a nuestra patria; en la hora en que Venezuela siente, en todo su ser, el estremecimiento de una nueva vida que está naciendo; en la hora de una transformación radical de su economía”.

Surge en sus líneas la real situación de inequidad en la distribución de las riquezas, la ineficacia de las políticas públicas, y el constante uso de las armas y de la violencia como medio de control social. Contrastaba esta imagen con la Venezuela expuesta a partir de los intereses propagandísticos del régimen hacia el exterior; una Venezuela que retaba el ho-

rizonte con enormes rascacielos al mejor estilo estadounidense, haciendo alarde de *desarrollo y progreso*.

La Venezuela del régimen perezjimenista era el país al cual Simón Alberto Consalvi describe como equivalente a aquella ilusión de “El Dorado” que “a tontos y listos y hasta clérigos mantuvo en vigilia durante todo el siglo XVI”⁵. La realidad oculta detrás de esta ilusión no era otra que la profunda e injustificada desventura de la mayoría de los venezolanos, el gasto excesivo de los hoy llamados “petrodólares”, y un régimen dedicado al control y sometimiento de la población, en beneficio de un alegado proyecto de *modernización* del país.

Mons. Arias, al inicio de su Carta Pastoral, describe a Venezuela como un país en transición, entre una economía agraria y rural, y una predominantemente industrial y minera. Igualmente apunta la mirada hacia la explosión demográfica y migratoria que desde 1936 a 1956, elevó los niveles poblacionales en casi un 40%. El tema del éxodo rural que originaba la sobrepoblación de las principales ciudades, las cuales no estaban preparadas para acoger a tantos trabajadores, ni se daban abasto en materia de servicios, salud y educación, era otro de los problemas que consideraba eran tan sólo remendados con paños tibios y no con soluciones verdaderamente efectivas y socialmente justas, palabras que Mons. Arias extrae de la Encíclica *Rerum Novarum*⁶ (1891) del pontífice León XIII:

Los aumentos recientes de la industria y los nuevos caminos por que van las artes, el cambio obrado en las relaciones mutuas de amos y jornaleros, el haberse acumulado las riquezas en manos de unos pocos y empobrecido la multitud, y en los obreros la mayor opinión que de su propio valer y poder han concebido y la unión mas estrecha con que unos a otros se han juntado, y, finalmente, la corrupción de las costumbres, han hecho estallar la guerra (social).⁷

5 / CONSALVI, 2007: pp. 41

6 / En un mundo rodeado de miseria, de graves problemas sociales, focalizados principalmente en la clase obrera, se hizo cada vez mas necesaria la intervención de la Iglesia, luego de años en los que pareció quedar atónita frente a los cambios vertiginosos del desarrollo de las sociedades modernas. Aquella palabra de aliento llegó de León XIII (1878-1903) finalmente. Su encíclica trató de las relaciones entre el capital y el trabajo, convirtiéndose en un documento ejemplo del interés social y del apoyo a las clases obreras. Luego vemos a un León XIII caracterizado por una gran sensibilidad e interés sociales, convirtiéndose en “el glorificador de la clase obrera”. Hoy podemos atribuirle las bases de la Doctrina Social de la Iglesia.

7 / ARIAS B, R. 1957

Mons. Arias lo apunta muy bien en su epístola: "ese problema social, decimos y recalcamos, existe en Venezuela"⁸. Formula, además, como ya se ha dicho, graves críticas sobre el problema laboral, e incita a los trabajadores a tomar acción, al igual que a los miembros de la arquidiócesis, proponiendo dos objetivos concretos:

*Para mejorar la condición de los trabajadores nuestra legislación social debe proponerse: la consagración nacional del Salario Vital Obligatorio, y la institución igualmente nacional de una política de prestaciones familiares, pues se trata de dos conquistas logradas ya en muchas naciones cristianas del mundo culto occidental.*⁹

Ante el conflicto y contraposición entre el país que debíamos ser para aquel momento y el que realmente éramos, a consecuencia de la mala administración pública y el muy particular proyecto de país del dictador, Mons. Arias plantea la necesidad de una intervención efectiva de la Iglesia, ya que, para él, la crisis social estaba íntimamente ligada a la ley moral y religiosa que debía guiar a todo *buen cristiano*.

En medio de su planteamiento, Mons. Arias recurre consecuentemente a la ya citada Encíclica del papa León XIII, promulgada a finales del siglo XIX y que, desde entonces se constituyó en la base de la Doctrina Social de la Iglesia católica. Cabe destacar que el papa León XIII se distinguió en su pontificado por una gran preocupación social, tanta que incluso sería caricaturizado como el *glorificador de la clase obrera*. A nivel mundial, desde su publicación, la Encíclica *Rerum Novarum* propiciaría, en el mundo católico, la urgente necesidad de atención y ayuda social desde la Iglesia. Es así que para mediados del siglo XX, este documento pontificio era referente obligatorio para la acción social católica en todo el orbe.

Para el máximo pastor de Caracas, la *Rerum Novarum* fue, sin dudas, un pilar fundamental para el mensaje de su Pastoral de 1957. No deben sorprender entonces las reiteradas referencias que Mons. Arias Blanco toma del discurso de León XIII, por el contrario, luce bastante lógico que la doctrina expuesta en dicha Encíclica constituyera la herramienta adecuada con la cual dibujar certeramente su análisis de la realidad social venezolana.



Haciendo uso de tal instrumento, el Arzobispo capitalino indica que el orden social y económico están bajo el *supremo juicio* de la Iglesia, función que Dios mismo delegó en ellos, y que representa la mayor responsabilidad de ésta para con sus fieles. Sin mucho cavilar, una afirmación como la anterior, y que además veremos recalcada una y otra vez en el documento de Mons. Arias Blanco, bien pudo derivar en el malentendido de considerar la expresión pastoral como un acto de injerencia en los asuntos del Estado por parte de la Iglesia. No obstante, y aunque, en efecto, así fue comprendido por el régimen, lo que Mons. Arias Blanco pretendía no era involucrar a la Iglesia venezolana en un control directo sobre tales asuntos, pero sí llamar la atención sobre la responsabilidad ineludible de ésta respecto al bienestar de su feligresía.

De cualquier modo, no cabe duda de que el sólo hecho de considerar ambos problemas, lo económico y lo social, bajo la *tutela y juicio* de la Iglesia, era cuestionar, de una u otra manera, buena parte del plan de gobierno del régimen. Ante tal polémica, la respuesta inmediata de la Iglesia fue esgrimir la relación inherente e inalienable que existía entre los principios del Evangelio y la conducción de la sociedad hacia el camino correcto para alcanzar la paz, proceso en el cual la Iglesia "tiene derecho, un derecho al cual no puede renunciar, a intervenir en la solución del problema social"¹⁰. Desde el punto de vista de la Iglesia, eran justo estos principios los que debían emplearse como medios fundamentales para la orientación social y la resolución de conflictos.

...la Iglesia no sólo tiene el derecho, sino también la gravísima obligación de hacer oír su voz para todos, patronos y obreros, Gobierno y pueblo, sean

Mons. Rafael Arias Blanco junto a Rómulo Gallegos, Humberto Bártoli y Francisco Carrillo Batalla.
Fuente: GOMEZ, C. A. (2007) *Marcos Pérez Jiménez: El Último Dictador*. Caracas: Editorial CEC, S.A.

8 / Ibidem.

9 / Idem.

10 / ARIAS, 1957

*orientados por los principios eternos del Evangelio en esta descomunal tarea de crear las condiciones necesarias de vida para que todos los ciudadanos puedan disfrutar del bienestar que la Divina providencia está regalando a la nación venezolana.*¹¹

Mientras tanto, para el Vaticano la preocupación por la situación venezolana era constante, sobre todo teniendo en cuenta los traspiés de finales del siglo XIX, en los cuales el papa Pío IX tuvo que negociar directamente con el Gral. Antonio Guzmán Blanco para así evitar una ruptura definitiva con la Santa Sede y la consecuente creación de una Iglesia Nacional. Posteriormente con el gobierno de Juan Vicente Gómez, la Iglesia guardó -según Elías Pino Iturrieta- 27 años de silencio. Acercarse al Benemérito resultó ser la única vía para la necesaria protección de los intereses católicos¹². Sin embargo, ahora el problema era mucho más alarmante en cuanto a la pérdida de valores y costumbres católicas, arrastradas desde principios de siglo por la decadencia de la fe católica en el país, y por el enorme peso de las cicatrices de la autocracia guzmancista. El catolicismo quedó reducido a una tradición popular, mas las esferas de opinión pública se mostraban cada vez mas indiferentes hacia la Institución¹³.

Es así que, por tercera vez consecutiva, en un comunicado oficial del año 1946, el papa Pío XII menciona el problema social venezolano y sus posibles consecuencias. Según refiere Mons. Arias Blanco, para el Vaticano, las condiciones de la clase trabajadora en el país, la constante violación a los derechos civiles fundamentales y el desproporcionado uso de la fuerza por parte del régimen, eran algunos de los temas más graves padecidos por la población en general. La preocupación de la Santa Sede por la constante inestabilidad social y política en Venezuela era, para entonces, inocultable. Se temía por las posibles nefastas consecuencias de una situación así en una sociedad de relativa juventud.

El Vaticano se encontraba plenamente informado de la situación social por la que atravesaba el país. Esto es evidente por las declaraciones tan ajustadas a la realidad provenientes de la Santa Sede. Era claro que la única forma posible, de obtener información de la situación venezolana sería a través de quienes representaban a la Iglesia en Venezuela, sus cabezas más visibles, el Episcopado. Evidentemente, la Iglesia

venezolana, desde los inicios del régimen perezjime-nista, había realizado su tarea, no sólo al estar plenamente conscientes de la realidad venezolana, sino también al haber transmitido a instancias externas de notoria voz internacional las irregularidades en la situación social que padecía el país.

En este sentido, la voz de los obispos venezolanos, incluyendo seguramente la de Mons. Arias Blanco, difundiría hacia el exterior el mensaje de una sociedad plena de injusticias desde mucho antes del 1ero. de Mayo de 1957. Así, al expresar Pío XII sus preocupaciones sobre Venezuela, en verdad expresaría el grito que debían ahogar los prelados en nuestro país. Esto, vale decirlo, no es una práctica nueva, pues la Iglesia católica se sirve de sus ramificaciones en todo el orbe para pronunciarse siempre con un sentido universal y, al mismo tiempo, local. De este modo, cada remota localidad puede llegar a sentir las palabras del Sumo Pontífice como las cercanas palabras del sacerdote parroquial que le acompaña cada domingo, sin dejar de respetarle en su condición de Cabeza de la Iglesia en un sentido universal.

Podría considerarse, ciertamente, este hecho como una hábil estrategia política, eficaz para expresarse sobre la gravedad de los asuntos internos del país a través de un canal que no podía ser censurado: el papa. Las declaraciones vaticanas que llegaban al país serían en realidad la voz de la Iglesia venezolana, que aprovecharía el buen trato dispensado por el régimen para fortalecerse estructuralmente y prepararse para el momento adecuado, en el cual estuviera segura del impacto y consecuencias de su voz. Mons. Arias Blanco recurre así a las palabras de Pío XII a lo largo de su Carta Pastoral y con ellas, tal vez, estaría retomando buena parte de aquella información que él mismo podría haber contribuido a hacer llegar a Roma.

A lo largo de la historia, el factor unificador del territorio venezolano, desde antes de la Independencia hasta nuestros días, ha sido, en gran parte, el desempeño de la Iglesia como institución rectora de nuestra nación en el ámbito de la religión cristiana católica y su doctrina. Desde tiempos del período hispánico, la Iglesia contó con el beneficio y la ventaja de ser la única institución de masas: conocía de los nacimientos, casamientos, muertes, patrimonio y querellas diversas entre su feligresía, la cual estaba constituida por toda la población. Específicamente en América Latina, la iglesia actuó como base fundamental del núcleo ético-cultural de sus sociedades.

11 / ARIAS, 1957

12 / DONIS, 2007.

13 / DONIS, 2007. GOMEZ, 2007.

Empero, la Iglesia católica de la década de 1950 no podía considerarse la misma de aquellos años coloniales, ni siquiera era similar a la del siglo XIX. Las limitaciones a las que se enfrentaba a lo largo de aquella década eran de cierta gravedad, en cierto modo, tan apremiantes para la Iglesia misma como institución, como para la población venezolana.

Los ideales y aspiraciones que Mons. Arias Blanco dibujaba para nuestro país, de acuerdo con su exposición en la Carta Pastoral, requerían de los beneficios del justo progreso y del razonable bienestar. En otras palabras, de la distribución equitativa de los elementos necesarios para conducir al país hacia el desarrollo con igual distribución de los beneficios y de mejoras concretas en el sistema educativo, así como el fortalecimiento de la estructura de libertades.

Al parecer, de acuerdo con los indicadores del propio gobierno, el progreso estaba llevándose a cabo en materia económica e industrial. Con todo, esto no era suficiente y en ello, Mons. Arias hace gran énfasis al exponer que, a pesar de los avances en algunos ámbitos, los niveles de pobreza eran alarmantes. En efecto, el crecimiento de la pobreza corría a una velocidad acelerada debido al carácter regresivo del ingreso, a la acumulación de riquezas por parte de las cúpulas del gobierno y unos pocos empresarios y, por supuesto, la malversación de los fondos públicos¹⁴.

En este contexto, la Iglesia venezolana pregona directamente los ideales conservadores que había sostenido desde siempre. Era claro, no obstante, que la realidad social del país requería de una incitación concreta, fuerte y lógicamente estructurada para llamar a la actuación de la población. Luego de nueve años de opresión y temerosa de las posibles consecuencias que el natural reclamo de sus derechos democráticos pudiese conllevar, la población requería de una guía que le inspirase una sólida confianza.

Mons. Arias Blanco, a la luz de su Carta Pastoral, asume, a pesar de todos los riesgos, el papel de atizador y expresa de manera contundente que nadie osaría decir a *vox populi* que los ingresos y las riquezas del país eran equitativamente repartidos entre aquellos sectores más necesitados. Esto, además de ser falso, significaba abrir el flanco de un profundo cinismo a los ojos del mundo por tan evidente engaño. Bastaba con pasearse por las calles de Caracas

y ver las malas condiciones de una buena porción de la población para dar la razón al arzobispo.

Entre los problemas más graves que el máximo prelado de la capital del país menciona en el documento pastoral, figura el deprimente salario con el cual los trabajadores y trabajadoras eran remunerados, la corrupción concerniente al erario público, el desempleo y el déficit. Las implicaciones de cavilar sobre tales temas no podían ser sino nefastas para el gobierno perezjimenista. Más aún, el documento había sido promulgado en el día conmemorativo del trabajador, tal vez, el actor social de condiciones más depauperadas, cuya actividad era subpagada y se hallaba enmarcada poco favorablemente en materia jurídica laboral. Las leyes venezolanas de entonces no le ofrecían al obrero la protección, remuneraciones o beneficios justos, sin contar con que permitían constantes burlas a la situación laboral en general que permanecían impunes.

Las acertadas críticas hacia el problema laboral expuestas en la Carta eran como agujas que calaban en lo profundo del sentir venezolano, de cada trabajador que, por miedo a represalias, no reclamaba sus derechos. En ese preciso instante, el gobierno y su entorno comenzarían un franco declive, pues les sería imposible contener a una oposición tan numerosa, azuzada por un hombre de moral y probidad intachables, conducida sobre la base de sus creencias y aspiraciones.

El "otro"

La Carta Pastoral de Mons. Arias Blanco no se limitó a ejercer la antigua labor de los profetas, la denuncia, según queda expuesto en el Antiguo Testamento, sino que se animó a trazar vías para salir de la crisis. Así pues, su verdadero valor histórico radica en la extraordinaria imagen fotográfica de la realidad venezolana al lado del claro esbozo de los caminos para modificar la situación a favor del bienestar social. Las soluciones propuestas eran concretas y fueron planteadas por Mons. Arias de manera directa: debía instaurarse el salario vital obligatorio y debían otorgarse prestaciones familiares, además de mejorar las condiciones de los trabajadores, especialmente bajo las cuales laboraban las mujeres.

Manifiesta igualmente en el documento, que éste no sería el único caso en la historia en que se lograse tal avance, pues muchos países europeos, y occidentales en general, ya lo habían logrado. Especialmente estimulados por la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (1948), no pocos países se

14 / STAMBOULI, 1995

habían enrumado hacia el reconocimiento de los mismos. En el preámbulo de esta Declaración se expresa que las reales bases de la paz y la justicia en el mundo, son el respeto a la *dignidad del otro* y de los derechos iguales e inalienables de todos los seres humanos, y que, el desconocimiento de estos han dado paso a actos de barbarie que han ultrajado la conciencia de la humanidad. Así pues, un espacio justo y libre para todos era necesario, en cualquier contexto y lugar.

De la *Declaración Universal de los DDHH* se derivará el anhelo global de un mundo diferente, en el cual los seres humanos, libres de temores y de miseria, gocen de su condición de individuos libres, iguales entre sí, dignos, con derechos inalienables y dotados de capacidad racional y conciencia, para lo cual era indispensable el comportamiento fraternal. Esto último era justamente lo que se extrañaba en las calles venezolanas de frente a un régimen opresor, por lo que proteger los derechos y libertades bajo un Estado de Derecho consistente, sería la única salida para evitar el brote de impulsos de rebelión contra la tiranía y la opresión que hagan sucumbir a la sociedad ante la violencia, como única vía para defender su integridad (física y espiritual).

A partir de 1948, las consideraciones sobre la dignidad del individuo en el seno de la sociedad contemporánea cambiaron. La *Declaración Universal de los DDHH* había obligado al mundo a dar un giro radical en la concepción del Estado moderno. Ciertamente es que no todos los países asumieron el deber de girar rápidamente en el sentido expuesto en la *Declaración*, pero éticamente la situación era ya inevitablemente diferente.

De esta manera, no era posible negar que las acciones represivas hacia las distinciones políticas constituyeran un atentado directo en contra de los Derechos Humanos. Incluso en Venezuela, todos aquellos que, por poseer una ideología o postura política determinada, eran perseguidos y acusados, figuraban como una muestra vergonzosa de la situación de los Derechos Humanos en el país.

Tampoco era posible obviar el derecho de todo individuo a la legítima defensa, la prohibición de la detención o privación de libertad injustificada, consistente con la constitución del país y su marco jurídico. Ni siquiera el derecho a ampararse en la ley y obtener la protección adecuada de ésta, podía ser negado por ningún Estado, al menos no por uno miembro de la Organización de las Naciones Unidas como era el caso de Venezuela. Es evidente que fue

na parte de los principios de la *Declaración Universal de los DDHH* eran violados constantemente en territorio venezolano por parte de la Seguridad Nacional (SN) y de la caterva perezjimenista, especialmente en el caso de los disidentes del régimen.

Igualmente la Declaración establece que “toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en ésta, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, *opinión política* o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición” y continúa diciendo, además, “...no se hará distinción alguna fundada en la condición política, jurídica o internacional del país o territorio de cuya jurisdicción dependa una persona, tanto si se trata de un país independiente, como de un territorio bajo administración fiduciaria, no autónomo o sometido a cualquier otra limitación de soberanía”¹⁵.

En la Venezuela de la década de 1950, no existió un Estado de Derecho que convergiera con la nueva realidad mundial de la post-guerra, una realidad basada en el ideal del respeto “del otro”, la libertad de expresión, de culto, de opinión, etc. A pesar de todos los vaivenes que la Guerra Fría pudo generar en este sentido, una realidad que diera paso a un mundo regido por un Estado de Derecho común a todos los seres humanos, era el ideal a alcanzar, siempre a través de la promoción y defensa de los Derechos Humanos y las libertades fundamentales. En la Venezuela de 1957 era imperativo luchar por la justicia en todos los órdenes y en todas las escalas.

Las violaciones a los derechos laborales de los venezolanos evidenciaban que la libertad al trabajo, bajo legislaciones que resguarden los intereses de los trabajadores en aspectos fundamentales como el necesario descanso, alcanzado mediante horarios laborales justos y el esencial derecho a la seguridad social, responsabilidad intrínseca del Estado, no estaban siendo atendidas por el gobierno perezjimenista.

En estas circunstancias, el país daba ejemplo de tiranía frente a sus hermanas latinoamericanas. El *telón de acero* del cual habla Mons. Arias Blanco, estaba ahora frente a nosotros, pero en un sentido distinto al brindado por Winston Churchill en 1946. El de Venezuela cubría la pauta del “irrespeto al otro”, esforzándose por divorciar al ciudadano común de sus derechos y de su tradición pacífica. No obstante, no lograría dispersar los ideales de libertad

15 / ONU 1948 (las cursivas son nuestras)

y justicia, mucho menos el ímpetu democrático de los venezolanos.

Según el Arzobispo de Caracas, e inspirado en este sueño colectivo de un mundo de justicia regido por un estado de Derecho y las libertades fundamentales, había llegado la hora de que los trabajadores lucharan por sus derechos, no por medio de una revolución, sino a través de los instrumentos democráticos. El tema de los Derechos Humanos ofrecía, para entonces, una ventana permanentemente abierta de esperanza, con la circulación diaria en la escena internacional que, en el caso de Venezuela, dejaba evidente la necesaria aplicación y cumplimiento de los principios estipulados en la *Declaración Universal de los DDHH*, lo cual era un hecho que el sector oficial no podría eludir de manera indefinida.

En contraposición a los intentos del Gral. Pérez Jiménez por omitir tales necesidades, de desalentar los sindicatos, neutralizar las fuerzas obreras opositoras mediante su distanciamiento y la prohibición de asociación, Mons. Arias apremiaba y exhortaba a los trabajadores a apelar al derecho natural de agruparse y luchar por sus aspiraciones mediante acciones organizadas de los sindicatos de su preferencia. "Requisito indispensable para el mejoramiento de los trabajadores es su unión. Por esto la Iglesia católica ha defendido siempre con tanta insistencia el derecho natural de asociación de los obreros"¹⁶. Esto, al igual que muchos otros puntos de los que hemos hablado, colocaba en conflicto a dos fuerzas poderosas: la gubernamental y la eclesiástica, polarizando así aún más la situación de crisis por la que atravesaba el país.

No le importó a Mons. Arias Blanco situarse en una posición conflictiva. La verdad debía ser dicha y así compara el socialismo materialista y estatolatra con el materialismo capitalista liberal. Expresa que, el primero, toma al trabajador como una mera pieza en la gran maquinaria del Estado y, el segundo, como una máquina valiosa capaz de producir dinero. Sagazmente se referirá además a la Doctrina Social de la Iglesia, en la cual, el trabajador es visto como ser humano, sin distinción de clases ni razas, contemplándose los mismos derechos y deberes inherentes a todos. Para el Arzobispo de Caracas, del Socialismo marxista tan sólo ha cosechado la humanidad "frutos amargos", "en los países que han caído víctimas de la revolución marxista, y los hombres no podrán

borrar de su memoria el reciente martirio de Hungría y la tragedia que están viviendo los pueblos encerrados tras el telón de acero"¹⁷.

No escapa a Mons. Arias la dolorosa realidad del Bloque comunista europeo y, particularmente, la trágica situación del pueblo húngaro, el cual, ante el natural reclamo de sus derechos más elementales, fue literalmente avasallado por el ejército soviético, provocando la huida de más de 200.000 personas fuera del país y la muerte de cerca de 2.500. La referencia a la Revolución Húngara en las páginas de la Carta Pastoral, no ha debido ser casual. La respuesta militar soviética era sin duda un recordatorio de lo que el pueblo venezolano podría llegar a vivir si se enfrentaba directamente al régimen. Pero también era la clara alusión a que una revolución comunista no era la respuesta a las necesidades de los trabajadores, ni mucho menos de la sociedad en general.

*Quando la Iglesia aboga por vuestros derechos y os recuerda vuestros deberes, amadísimos trabajadores, simplemente está reclamando que en todos los aspectos de vuestra vida, en los aspectos económico, cultural, sindical, social, moral y espiritual, se respete la dignidad de la persona humana que en todos y cada uno de vosotros Dios ha colocado*¹⁸.

Lo cierto es que, ante los problemas descritos, el tema de la ética entra en juego. Para Mons. Arias era imperativo que entre tanta corrupción, desdén y opresión, resurgiera una conciencia profesional y de servicio que había dejado de existir por el constante anhelo por la acumulación de riquezas y el temor de trabajadores, acostumbrados a las condiciones dadas hasta ese momento. Hacer renacer una conciencia colectiva de trabajo, justicia y equidad en una sociedad llena de decepciones, frustraciones y necesidad, era una ardua tarea que muy pocos se atreverían a liderar. Después de todo, "...la constante injerencia de la política en el sindicalismo venezolano, lo ha desviado con frecuencia de su rumbo profesional, produciendo en nuestro trabajador el desengaño y la decepción"¹⁹. Era importante incentivar al trabajador a reclamar sus derechos, e igualmente, a cumplir con los deberes dispuestos sobre él por la Iglesia misma: *el deber de ser el motor de la democracia venezolana*.

17 / ARIAS, 1957

18 / Idem.

19 / ARIAS B, R. 1957

16 / ARIAS, 1957

La solución pacífica

Resulta siempre evidente, a lo largo del documento pastoral, la gran responsabilidad que Mons. Arias Blanco delegaba en los trabajadores, pero siempre poniendo de relieve su compromiso pacifista. Exhorta a los trabajadores a mejorar su nivel de vida de acuerdo con la Doctrina Social de la Iglesia, y a tomar el país en sus manos y dirigirlo hacia el futuro de una conciencia colectiva la cual -como hemos dicho- tanto deseaba:

Queridos trabajadores, tenemos confianza en vosotros, en la clase obrera de Venezuela. Tenemos confianza en que vosotros, colaborando estrechamente con las otras clases de la sociedad, y cumpliendo con vuestros deberes, creareis un mundo mejor, un mundo en que cada ciudadano pueda vivir como persona humana y como hijo de Dios²⁰.

En este sentido, es sintomático que titule “Evolución sin violencia” uno de los apartados más importantes del documento. En él incita a la población obrera a defenderse, mas no convoca a una lucha a través de medios radicales o violentos. Al respecto, puede leerse lo siguiente:

...Y con las palabras de Nuestro Santo Padre Pío XII, os recordamos que: «No es en la revolución, sino en una evolución armónica donde está la salvación y la justicia. La violencia nunca ha hecho más que derribar en vez de levantar; encender las pasiones en vez de calmarlas; acumular odios y ruinas, en vez de hermanar a los combatientes, y ha lanzado a los hombres y a los partidos a la dura necesidad de reconstruir lentamente, tras dolorosas pruebas, sobre las ruinas de la discordia. Sólo una evolución progresiva y prudente, valiente y acomodada a la Naturaleza, iluminada y guiada, por las santas normas cristianas de la justicia y la equidad, puede llevar al cumplimiento de los deseos y de las honestas necesidades del obrero (Discurso del trece de junio de 1943 del papa Pío XII)²¹.

En su evidente preocupación por el destino del país, menciona también los conflictos de naturaleza violenta que se habían desencadenado en otros países, y que llevaba a todos los actores del Estado (incluyendo a la sociedad civil) a una reconstrucción

mucho más lenta y compleja, en la que el odio, el resentimiento y los ánimos de venganza empeoraban las condiciones e impedían la rápida reconstrucción de aquellas sociedades. El desconocimiento y el irrespeto del otro, la negación de sus derechos y la persecución por sus opiniones eran el camino seguro al desastre nacional.

Con todo, cabe destacar que la Iglesia no era la institución o el sector más afectado por el régimen, y de ahí la sorpresa de muchos en ese primer día de Mayo. Como lo ha dicho Manuel Rodríguez Campos:

...Cuando nadie lo esperaba y sin que existiese ninguna tirantez aparente entre el clero y el régimen, he aquí una voz de protesta que, sin duda, no surgía de pronto en virtud de algún hecho aislado sino por efectos de un estado de cosas acumulativo, es decir, un proceso social de injusticias que la Iglesia venía observando...²²

Es así como el documento logra sorprender tanto al gobierno como a la opinión pública en general. Clandestinamente, Mons. Arias Blanco había confeccionado la Carta Pastoral que daría inicio al alumbramiento de la democracia venezolana. De acuerdo con Manuel Donís, lo importante muchas veces no es lo que se dice o cómo se dice, sino el momento, las circunstancias que hacen que una cosa deba ser dicha²³. En este sentido, el Arzobispo de Caracas había salido oportunamente a la cabeza de su grey.

Adicionalmente, la Carta constituyó el punto de salvación de la imagen de la Iglesia ante el país, pues al alzar su voz a favor de una sociedad oprimida, que buscaba desesperada alguna palabra de aliento, toma una bocanada de aire renovador en el crédito de sus fieles. En mensajes anteriores a la Pastoral de 1957, Mons. Arias Blanco había expresado algunas molestias y había manifestado la necesaria aplicación de la Doctrina Social de la Iglesia. No obstante, sus quejas no habían sido en ningún momento tan afiladas. La Pastoral sentó un precedente único en la historia de Venezuela, y apoyándose en palabras de Pío XII, Mons. Arias apuntaría:

Un cristiano convencido no puede encerrarse en un cómodo y egoísta aislamiento cuando es testigo de las

20 / Idem.
21 / ARIAS, 1957

22 / Manuel Rodríguez Campos en DONIS, 2007: pp. 75
23 / DONIS, 2007 : pp. 75

*necesidades y de las miserias de sus hermanos; cuando le llegan los gritos de socorro de los desheredados de la fortuna; cuando conoce las aspiraciones de las clases trabajadoras hacia unas condiciones de vida más razonables y más justas; cuando se da cuenta de los abusos de un ideal económico, que coloca al dinero por encima de todos los deberes sociales; cuando no ignora las desviaciones de un intransigente nacionalismo que niega o conculca la solidaridad entre cada uno de los pueblos.*²⁴

Como vemos, la acción de Mons. Arias Blanco puso de lado los beneficios que el régimen una vez le otorgó a la Iglesia. Sin tener pugnas o diferencias públicas hacia éste sobre la Iglesia o el trato del régimen a ésta, la Pastoral fue una diáfana declaración pública en defensa de los venezolanos y en aras del despertar de sus conciencias.

Al igual que en muchas otras ocasiones, la Carta instaba a la población a una evolución pacífica y armónica de la situación, contrario a la naturaleza de los actos que el gobierno llevaba a cabo en contra de sus adversarios. Como bien lo afirma Simón Alberto Consalvi, 1957 fue un año ejemplo de dichas afirmaciones, y un año en el cual la estrategia de partidos políticos como Acción Democrática (AD) fue una de las más puras manifestaciones democráticas que, además, preludiaba lo que podría ser luego la ruta más adecuada: la formación de un frente de partidos que protegiera y además promoviera las libertades fundamentales del venezolano y liberara a Venezuela de la carga de ser ejemplo latinoamericano de totalitarismo.²⁵

Consalvi mismo hace mención de un significativo documento que corre bajo la autoría de Rómulo Betancourt, quien sería luego el máximo representante de lo que él denominó "La solución pacífica democrática". En dicho documento, se hace mención a la búsqueda de una salida pacífica, evolutiva, eleccionaria a la difícil coyuntura política, frente a lo que Betancourt caracteriza como lo que "ha estado siempre en trance de estallar en forma de violento sacudimiento político"²⁶. Igualmente ponía de relieve la convivencia de dos Venezuelas totalmente distintas, una producto de los esfuerzos propagandistas de la dictadura, y otra que ponía en evidencia a la realidad, la miseria y las injusticias sociales. En esas páginas, Betancourt habla además del rechazo a una posible revolución, y ase-

gura que por medios pacíficos y democráticos era que el país podría encontrar una salida definitiva a la dictadura de Pérez Jiménez, para enrumbarse hacia un futuro democrático, sustentado en la ayuda social del Estado a las clases obreras y trabajadoras.

Para Consalvi, de aquel sueño fabuloso de El Dorado vino a despertar al país la inesperada clarinada del arzobispado caraqueño. Agrega que el panorama descrito por el Arzobispo Arias Blanco desnudaba crudamente la realidad que la dictadura de Pérez Jiménez tenía frente a sí en aquel año 1957.²⁷ La influencia de la Carta Pastoral en lo que fue la caída o derrocamiento de Marcos Pérez Jiménez era visible. La labor de parto había comenzado.

Sin embargo, es necesario mencionar los hechos más importantes ocurridos a partir de la publicación de la Carta misma, e incluso, un poco antes, para comprender las dimensiones de impacto de este documento pastoral. En el año 1956, el año en que comenzaría a fraguarse el esquema genético de nuestra democracia, varios regimenes dictatoriales latinoamericanos habían sufrido declives irreparables. En Nicaragua, el dictador Anastasio Somoza fue asesinado, igualmente José Antonio Remón en Panamá, quien cayó gravemente herido un año antes. Y finalmente, el 11 de Mayo de 1957 el general Gustavo Rojas Pinilla, presidente de Colombia, tuvo que abandonar el poder.

Para este año, persistían cuatro dictaduras militares entre todos los gobiernos de América Latina, lo cual evidenciaba el debilitamiento de la fórmula militar dictatorial, y el repudio de los pueblos latinoamericanos hacia ellos. Entre estos cuatro se contaban Pérez Jiménez en Venezuela, Fulgencio Batista en Cuba (pronto a huir debido a la Revolución encabezada por Fidel Castro), Rafael Trujillo en República Dominicana y por último, Alfredo Stroessner en Paraguay. Así pues, los últimos dos años antes de la publicación de la Pastoral, fueron de turbulencia para los totalitarismos del continente, colmados de cambios desfavorables y, en el caso venezolano, de malas noticias para el frente perezjimenista.

Luego del 1 de mayo de 1957, estas perturbaciones políticas comenzaron a sentirse más y de manera más intensa en Venezuela. Mons. Arias Blanco y Eugenio Mendoza, quien ya para la época era un destacado miembro del gremio empresarial del país, inician una labor de concientización que terminaría por armar un frente opositor importante al régimen

24 / DONIS, 2007 : pp. 77

25 / CONSALVI, 2007

26 / CONSALVI, 2007: pp. 55

27 / CONSALVI, 2007

pérezjimenista, en busca de una recuperación democrática para el país²⁸. Mendoza, siempre se destacó en su propio ámbito gracias a una actitud democrática y patriótica, en especial, en la defensa de los derechos civiles fundamentales de los venezolanos. No era raro entonces, que un hombre de tal carácter y relevancia en el gremio empresarial, convergiera con los ideales democráticos de Mons. Arias Blanco y se comprometiera a luchar hombro a hombro con éste, a favor de un mejor país y mejores soluciones a la menesterosa situación en la que vivía gran parte de la población.

Carlos Alarico Gómez²⁹, al hacer un recuento de los sucesos fundamentales de cara a la caída del régimen perezjimenista, destaca, de manera especial, la Pastoral de Mons. Arias Blanco, pues en ella se hace referencia a un estudio publicado por la ONU, que revelaba que el ingreso *per cápita* de Venezuela superaba los quinientos dólares, situándola por encima de naciones como Alemania, Holanda, Austria e Italia, - países todos devastados durante la finalizada guerra mundial y en proceso de recuperación- y por encima de sus hermanas latinoamericanas. Para el Arzobispo de Caracas resultaba insólita la realidad impuesta por el gobierno, pues a pesar de los cuantiosos ingresos, la distribución de los beneficios del desarrollo alcanzado era desigual. Mons. Arias Blanco lo había hecho público en sus páginas, condenando indirectamente³⁰ la mala administración gubernamental y la desigual distribución de estos beneficios, lo cual debió traducirse en cambios sociales, en una mejor legislación laboral, mejores condiciones de vida para los venezolanos y un verdadero desarrollo³¹.

Cristianos y golpistas

A partir de ese 1ro de Mayo, día de San José obrero, la panorámica nacional cambiaba para el régimen. La respuesta fue inmediata. Una logia militar comenzó a formarse, liderada por el Tnte. Coronel Martín Parada³² (Maracay) y el Mayor Hugo Trejo (Caracas). Igualmente la dirigencia política comenzó a movilizarse a lo ancho y largo del país a través de la Junta Patriótica de Gobierno, con representantes del PCV, AD, COPEI y URD, los cua-

les parecían actuar de manera coordinada hacia un fin en común, la recuperación democrática del país, siendo este un claro precedente al Pacto de Punto Fijo, que sería firmado en 1958. La oposición existente en Venezuela, hasta ese día medianamente debilitada por los diversos intentos frustrados de acciones en contra del régimen, se revitalizó al unirse con nuevos sectores de la sociedad que buscaban también una salida a la crisis política y social de esos años.

A pesar de todos los problemas, el Congreso venezolano decidió poner fecha a las próximas elecciones presidenciales para el 15 de diciembre de ese año. Dichas elecciones corresponderían al periodo comprendido entre 1958-1963. Pérez Jiménez debía entregar entonces el mando el 19 de Abril de 1958. Sin embargo, la ambición de poder por parte del mandatario le hizo pensar que podía hacer lo mismo que Juan Vicente Gómez en 1913³³, sin darse cuenta que, en casi cinco décadas, las cosas habían cambiado y un nuevo escenario político, social y militar se le presentaba, con nuevos venezolanos al frente y una nueva conciencia política.

En aquel momento, para el Consejo Supremo Electoral fue labor decisiva organizar los comicios, especialmente con las partes en pugna y en un ambiente de contiendas continuas. En Miraflores se convoca a un plebiscito en lugar de elecciones presidenciales, en el cual se le permitiría votar a los extranjeros que tuviesen más de dos años de residencia en el país. Como era de esperarse, la razón dada por la cúpula perezjimenista era que la soberanía residía en el pueblo, mas los verdaderos fines del régimen eran claros a los venezolanos: se buscaban votos donde no existían.

De una manera un tanto infausta, se planteó finalmente una modalidad de referendo revocatorio, tal cual lo conocemos hoy, con una tarjeta azul y una roja, y por medio de ellas se establecería el futuro político del país. Como bien lo afirma Consalvi, "en el mes de diciembre de 1957 el país entero se movilizó. Todo el mundo sabía que se presentaban momentos decisivos para el país, y cada quien estaba dispuesto a ocupar su puesto".³⁴

28 / GÓMEZ, 2007

29 / GÓMEZ, 2007

30 / La referencia de Mons. Arias Blanco al gobierno en el seno de la Carta Pastoral no es nunca directa, pues no habla del "gobierno actual" ni hace juicios sobre la gestión de Pérez Jiménez en sí.

31 / GÓMEZ, 2007.

32 / Piloto personal del Gral. Marcos Pérez Jiménez.

33 / Gómez decidió prolongar el periodo presidencial a siete años, desconocer las elecciones y expulsar a todos los antiguos líderes del Consejo de Gobierno bajo supuesta amenaza de invasión por parte de Cipriano Castro. Es así como se inició el verdadero proceso que caracterizó la época gomecista. Su permanencia en el poder se prolongó hasta 1935, dividida en tres periodos constitucionales: 1915-1921, 1922-1929 y 1931-1935.

34 / CONSALVI, 2008.

Para el momento, los estudiantes venezolanos, especialmente los de la Universidad Central de Venezuela (UCV), se mostraban intranquilos ante las reacciones públicas y la manera como el régimen pretendía llevar a cabo su plan electoral. Así, inician una huelga el 17 de ese mes, efectuando reclamos públicos y repudio al plebiscito. Como era costumbre, la Seguridad Nacional se encargó de tomar por asalto la UCV, dentro de la cual procedieron enfrentamientos contra profesores y alumnos. Sin mucho esperar, la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB) también se había sumado a la lucha y, para el 21 de Mayo, la huelga había tomado una dimensión nacional.

En un manifiesto, los ucabistas expresaban lo siguiente: "Hemos creído siempre en el ejército Venezolano y en el valor de la mayoría de sus soldados. Nuestra protesta va en contra del régimen policial que representa Pérez Jiménez, Vallenilla Lanz y Pedro Estrada..."³⁵. La posición de los estudiantes era clara y su mensaje, conciso. Para entonces los estudiantes eran la fuerza líder de la oposición, llena de esperanzas, nuevas ideas democráticas y una voluntad que no descansaría hasta ver sus anhelos realizados y traducidos en desarrollo y progreso. No representaban ideales políticos de poder, ni arrastraban consigo viejos expedientes de corrupción. Eran nuevos protagonistas con ideas claras, sin aspiraciones políticas específicas. Eran pupitres y lápices puntiagudos que calaban en lo profundo de la conciencia civil.

Gracias a ello, y como reacción inmediata de censura, el gobierno ordena el cierre de las universidades. Con ello pretendía silenciar la voz pública de los jóvenes venezolanos. La reacción fue desfavorable para el gobierno. Oficiales militares jóvenes se declararon de baja y, de inmediato, iniciaron la organización de un comité cívico-militar, dentro del cual se encontrarían también los estudiantes. Es entonces cuando arde a toda llama la fragua del derrocamiento del régimen. En la antigua Farmacia Gran Avenida de Sabana Grande, en la ciudad de Caracas, cuyas paredes fueron testigos del verdadero *nuevo ideal nacional*, se hablaría de libertad y democracia para el país³⁶.

Rafael Caldera, único líder político residenciado en el país legalmente, pues los demás estaban exiliados, fue convocado a liderar a la oposición junto a Arnoldo Gabaldón. También se escuchó sobre la

candidatura oficialista de Oscar Tamayo Suárez, Comandante de la Guardia Nacional, considerado uno de los lacayos del régimen. No obstante, y sorpresivamente, es puesto preso. Y así, como Tamayo, muchos otros fueron encarcelados bajo falsas e improbables acusaciones, que en ningún momento favorecieron al régimen sino que, en cambio, lograron empañarlo aun más.

Adicionalmente, el gobierno había obviado un factor importante: los acuerdos secretos entre líderes de oposición. Esto, aunado a una alianza del sector industrial o empresarial y la Iglesia, que posteriormente, junto a los estudiantes, militares y otros sectores de la sociedad civil, formaría la última y verdadera oposición.

La negativa por parte del sector empresarial, liderada por Eugenio Mendoza, a pagar las deudas pendientes al gobierno, afectó gravemente al régimen en materia económica. Se acercaba el fin de año y, aunque el dinero disponible sí alcanzaba para pagar las utilidades de los trabajadores públicos, el Presidente se negó a hacerlo si las deudas del sector privado no eran canceladas. Buscaba el régimen una jugada para debilitar al sector empresarial y conseguir nuevas alianzas con los trabajadores. El descontento era general y masivo, dentro y fuera del gobierno. La estrategia gubernamental no dio resultado.

Simultáneamente, los resultados de los estudios hechos por la ONU sobre el ingreso *per cápita* de los venezolanos resultaron ser una paradoja increíble. No podía ser posible tal información, cuando los trabajadores eran subpagados y vivían en condiciones deplorables. La pobreza inundaba las calles caraqueñas, sin hablar de las zonas rurales. Recordemos una vez más que se trataba de dos Venezuelas muy distintas, la exportadora de petróleo, majestuosa por su infraestructura y aparente modernidad, y la Venezuela real, llena de carencias. Era esta una realidad censurada deliberadamente por el régimen, que los medios de comunicación no podían reflejar y que tan sólo la Carta Pastoral de Mons. Arias Blanco puso a la vista de todos.

El famoso periódico *Venezuela Democrática*, editado entre el 54 y el 57 por venezolanos exiliados en México, no dudó en condenar dichas actuaciones gubernamentales como *monstruosos atentados* en contra de la economía del país. Y mientras la situación se complicaba, estas acusaciones quedaban cortas frente a la realidad y el futuro sombrío al que se enfrentaba el régimen.

35 / GÓMEZ, 2007: pp. 123

36 / GÓMEZ, 2007



El pueblo manifestando en la urbanización 2 de diciembre, posteriormente bautizada como "23 de enero".

Fuente: GÓMEZ, C.A. (2007) *Marcos Pérez Jiménez: El Último Dictador*. Caracas: Editorial CEC, S.A.

"Seguid el ejemplo que Caracas dio"

El primero de Enero del 58, en horas tempranas, el movimiento cívico-militar comenzó su acción, que desencadenaría, 23 días después, el derrocamiento del Gral. Marcos Pérez Jiménez. La inestabilidad permeó todos los órdenes y los medios de comunicación fueron intervenidos antes de caer la dictadura. La situación era completamente paradójica: por un lado, las tensiones habían logrado engrandecer a la oposición y profundizar aun más el avance de la misma, pero las represiones y las pocas libertades individuales asfixiaban a un gran sector de las Fuerzas Armadas y civiles del país, gracias a la desesperada intervención de la Seguridad Nacional.

La iniciativa golpista en contra de Pérez Jiménez pudo bien no haber sido reconocida ampliamente. Empero, si nos apegamos al proceso histórico de nuestra nación, el país ya había conocido lo que era la libertad de expresión y los derechos fundamentales, información que además inundaba al mundo desde la creación de la ONU y los diversos organismos anexos a esta³⁷.

Era evidente que el plebiscito fue un terrible error. Al reconocerse las intenciones de Pérez Jiménez por perpetuarse en el poder, la sociedad civil se vio fortalecida y ganando muchos nuevos aliados en contra de una presidencia militar y de los recurrentes intentos del régimen para frustrar la democracia venezolana. Una cosa era ser militar y otra muy diferente era pretender una presidencia de duración indefinida, sin ningún basamento constitucional o legal de cualquier tipo, que le brindara legitimidad al cargo.

Los primeros 23 días del mes de Enero fueron decisivos. Tras garrafales errores por parte de los militares subversivos en cuestiones de logística, y la falta de comunicación entre ellos, un golpe de estado planificado para el 5 de enero se llevó a cabo el 1ro, y con un fracaso terrible. Sin embargo, lograron desestabilizar al régimen, hasta llevarlo a tomar medidas aun más perjudiciales para el mismo. Nadie alrededor de Pérez Jiménez sabía exactamente qué hacer, especialmente luego de que el gabinete ministerial fue destituido.

Para la semana del 20 de Enero, los periódicos nacionales fueron allanados por la SN. Al día siguiente se esperaba una huelga de periodistas, y por ello no hubo periódicos en varios días, hasta que el 23 de Enero los titulares serían, sin duda, históricos. Mientras tanto, el país permanecía en la incertidumbre.

Aquel día de Enero, luego de intensos enfrentamientos y descontento en las cúpulas militares y sus bases, Pérez Jiménez pierde completamente la base militar que le sostenía en el poder. Aunque se sabe que estos fueron los primeros en actuar, la ayuda de los partidos políticos, la sociedad civil y otros grupos fue clave para el éxito de la movilización. Los infiltrados en el gobierno, como el propio Martín Parada, fueron las piezas más importantes, pues lograron tomar al gobierno desprevenido.

Las reacciones de la prensa llegaron al fondo de los venezolanos, con encabezados como "Liquidada la Tiranía", "primera edición sin censuras desde 1948", "Liberada Venezuela", etc. Los periódicos *El Nacional*, y *La Religión* fueron los más conmovedores en relatar la caída del dictador. El titular del 23 de Enero del periódico *La Religión* utilizó el *leit motiv* de nuestro Himno Nacional: "Gloria al Bravo Pueblo"³⁸.

Posteriormente, la conformación de la Junta Militar de Gobierno no cayó bien en la opinión pública. Nuevos focos de violencia se desataron en las calles caraqueñas, especialmente por las represalias tomadas en contra de miembros del desaparecido régimen. No se podía combatir la violencia y la tiranía con más violencia. Se debía honrar los ideales democráticos y tratar a los exmiembros del gobierno bajo las premisas del debido proceso. Lamentablemente, a raíz de dichas protestas, el triste balance de ese día fue de trescientos muertos y más de mil heridos.

"Gloria al bravo pueblo"

Veintitrés días de angustia, inician en Venezuela una tradición democrática que perduraría hasta nuestros días, con altibajos sin duda, pero en general estable. Las iniciativas siguientes serían de reconstrucción democrática, hasta firmarse finalmente el Pacto de Punto Fijo (31 de octubre de 1958), en el cual se acordó, entre diversos partidos políticos, la alternabilidad y la acción en conjunto para evitar nuevas insurrecciones, además del mantenimiento de las libertades y derechos democráticos en el país. Así comenzó la Venezuela que hoy conocemos, y se marcó además el nacimiento de una sociedad civil democrática y arraigada en los conceptos de libertad, estado de derecho y participación.

Así, pues, la acción de un hombre de Iglesia tuvo un alcance inimaginable. Más aun, la Iglesia como institución se renovó a sí misma probándose como

una nueva fuerza propulsora de ideales democráticos, superando los años anteriores de crisis en los que la fe católica parecía debilitarse entre los feligreses. Así mismo, demostró nuevamente su capacidad de convocatoria, pero más que como institución eclesiástica, como fuerza social renovadora. Se comprende hoy, desde una perspectiva histórica, que más que resguardarse tras un silencio voluntario, la Iglesia actuó muy inteligentemente, frente al carácter invasivo del régimen, buscando medios externos y otros canales de comunicación que no pudiese ser censurados: El Vaticano, y específicamente, el papa Pio XII.

Por otra parte, calificar a la Iglesia como *institución renovadora* nos sitúa ante una paradoja que necesariamente debemos aclarar. Es cierto que la Iglesia ha sido reconocida durante siglos por su espíritu conservador, sobre todo desde el punto de vista teológico y moral, con un código de conducta muy bien definido. No obstante, personajes como Mons. Arias Blanco brindan a esa misma Iglesia nuevos matices de fuerza social, inspiradora y democrática, con los cuales no sólo ha logrado ampliar su alcance y llevar el mensaje cristiano a más rincones. Adicionalmente, ha ejercido una notable influencia como guía social y, por qué no, política, demostrando que ella también puede caminar de la mano de la sociedad civil en sus momentos de mayor angustia fuera del ámbito religioso.

En un momento en el cual buena parte las fuerzas militares estaban en venta, la sociedad civil oprimida y sin posibles caminos que condujeran al país fuera de la penumbra que el régimen dictatorial de Pérez Jiménez había sembrado, la Carta Pastoral de Mons. Arias Blanco, logró alzar palabras que cinco años antes yacían mudas y que muchos se negaban a pronunciar, sumidos en la derrota y las pocas esperanzas de cambio.

Esos cinco años se resumen en opresión e injusticia. La libertad de nuestro país fue finalmente alcanzada de manos de *cristianos y golpistas*. Un nuevo despertar para el espíritu democrático de nuestro país y un nuevo comienzo para garantizarle una mejor Venezuela a las generaciones futuras. Hoy, con orgullo, los jóvenes nos vemos invitados a revisar estas historias, cincuenta años después de los hechos del 23 de Enero de 1958.

Es claro que la Carta Pastoral del 1ero. de Mayo de 1957 no constituyó el hecho que llevó al derrocamiento de Pérez Jiménez de manera directa. Sin embargo, sí fue la primera gran contracción en el

largo rosario de estímulos y acciones que condujeron a dicho resultado. Promoviendo la unión y despertando las conciencias de los venezolanos, que se hallaban sumidos en el derrotismo y el negativismo ante los problemas a los cuales se enfrentaba al país, y desesperanzados ante la aparente imposibilidad de hallar caminos que le llevaran a la liberación frente a la dictadura. La Carta cumplió, así, una función de altísimo valor.

El efecto sorpresa de la Pastoral fue contundente para el régimen, y más al ser la Iglesia católica la única Institución con alta credibilidad y confianza en la sociedad venezolana que se atrevía a desafiar al sistema político imperante. La Iglesia había permanecido en silencio por mucho tiempo, "... prácticamente en el siglo XX, la Iglesia se puso una mordaza conciente, para poder crecer como institución, pero sacrificó su libertad total ante el Estado"³⁹

Luego de miles de intentos a través de periódicos y otros medios de comunicación, las vías de escape se veían truncadas por la censura y las intervenciones de la SN, por órdenes del régimen. Finalmente, el medio más inesperado y a la vez más efectivo, por su alcance y difusión, fue la Iglesia. Aun a pesar de su propia crisis de convocatoria, la Iglesia seguía congregando a cientos de fieles que funcionaban como multiplicadores de la información. No cabe duda de que "la Iglesia les permitía el contacto directo con la sociedad en los pulpitos".⁴⁰

En palabras del escritor y premio Nobel, Gabriel García Márquez, para ese entonces periodista de la revista venezolana *Momento*:

*...desde las solemnes naves de la catedral metropolitana hasta la destartada iglesia de Mauroa, en el territorio amazónico, la voz de la Iglesia – una voz que tiene 20 siglos – sacudió la conciencia nacional y encendió la primera chispa de la subversión.*⁴¹

Mons. Arias Blanco intentó desenmascarar la imagen idílica de la Venezuela del régimen perezjimenista y mostrar la realidad sociológica del país. En su Carta Pastoral, ya se ha visto, expresó que los problemas de desempleo, miseria, ineficacia legislativa en cuestiones laborales, falta de beneficios, seguro social, corrupción, etc., eran ya insostenibles y conllevarían al derrumbamiento del país de no aplicarse

39 / DONÍS, 2008. Entrevista.

40 / DONÍS, 2008. Entrevista (22-01-2008)

41 / DONIS, 2007: pp. 72

correctivos de forma inmediata. El historiador Manuel Rodríguez Campos explicó acertadamente la importancia del momento en que fueron publicadas estas palabras: "...Su crítica se adelantó a todas y templó algunos ánimos pesimistas o adormecidos..."⁴²

Es opinión de algunos que la Carta Pastoral fue una respuesta al mensaje dado por el Gral. Pérez Jiménez la semana anterior ante el Congreso Nacional. En él, el entonces presidente alardearía de los éxitos materiales alcanzados por su mandato, los cuales evidentemente eran poco menos que cínicos, pues estos no se veían de ninguna manera reflejados en mejoras del nivel de vida de los venezolanos, ni mucho menos en la solución de los verdaderos problemas sociales a los cuales se enfrentaban los ciudadanos en su vida diaria. De hecho, Laureano Vallenilla Lanz –principal ideólogo del régimen- interpretó el documento pastoral como una respuesta polémica ante aquel mensaje presidencial, y la catalogó como un elemento de injerencia en asuntos gubernamentales, incluso de traición a la patria.

A partir de ese primero de Mayo, una suerte de paranoia se apoderó del gobierno. Sólo veía conspiraciones a su alrededor, y en momentos de desesperación, las acciones en respuesta fueron cada vez más asfixiantes. El control se convirtió en más censura, y la censura, al final, en más opresión hasta hacerse patológica.

La Pastoral de Mayo del 57 jugó un papel desestabilizador. No puede ya dudarse. Probablemente más de modo psicológico que de cualquier otro, sobre todo dentro de la cúpula gubernamental. Lo cierto es que en ningún momento fue un llamado a la violencia ni a un golpe de estado sino, en cambio, a la exigencia de los derechos ciudadanos y, por extensión, humanos. A partir de ese momento fue fácil jugar con la *psiquis* del régimen. El bombardeo de publicaciones llenas de acusaciones y quejas públicas hacia el mismo era incesante. La publicación de informes internacionales sobre las condiciones económicas bajo las cuales se encontraba el país, y las incongruencias entre el presupuesto nacional y la repartición de ingresos y beneficios, producía un efecto adverso al régimen.

El riesgo para la oposición era altísimo, pues las represalias se adivinaban cada vez más fuertes. Todo era, sin embargo, cuestión de tiempo. El régimen perezjimenista no soportaría por mucho tiempo la situación y sus cúpulas se contagiarían de la insegu-

ridad reinante hasta autodestruirse. El país se le iba de las manos al dictador.

Lo que había comenzado como un régimen de emergencia de las Fuerzas Armadas, se había convertido en un régimen personalista, completamente divorciado de la sociedad y sus necesidades básicas. La imposibilidad de comunicación entre ambos acabó por fomentar una movilización nacional, inspirada en acciones como la promulgación de la Carta Pastoral.⁴³

No es posible determinar a ciencia cierta qué desencadenó la Pastoral de manera concreta. Mas sí consta por evidencias contemporáneas a los hechos que el espíritu de la misma fue mucho más amplio y profundo de lo que pudiera pensarse⁴⁴. Mons. Arias Blanco probablemente no imaginó las grandes repercusiones de su escrito, y las inmensas consecuencias que acarrearía la misma: el despertar de Venezuela en un reencuentro con su libertad.

Donís, luego de escribir la biografía de Monseñor Arias Blanco, comenta:

...me quedó la duda si la Pastoral fue hecha de manera conciente o inconciente. Me cuesta trabajo creer que fue inconciente, porque Arias Blanco era un hombre muy astuto, sagaz y vinculado con el partido COPEI, y no con Pérez Jiménez. Como vemos, un hombre muy político y que además se sabía manejar en todas las esferas, se lanza con esa carta, la cual pienso que fue bien pensada como intensión política⁴⁵

Puede decirse que, más allá de rescatar la doctrina social de la Iglesia y hacer un estudio sociopolítico del país, la Carta realmente no es un documento de gran originalidad. Pero sí constituyó un acto revolucionario, patente al analizar el contexto histórico y las circunstancias en las cuales fue promulgado. Su publicación respondió a la urgente necesidad de expresar una crítica sólida al régimen, sustentada a partir de valores irreprochables y en la veracidad de la realidad nacional.

Además, "el silencio era complicidad con la política del régimen".⁴⁶ Tras los largos años de "aparen-

43 / La Carta Pastoral se unió al movimiento editorial llamado "la guerra de las editoriales". Esta última consistió en las protestas escritas, por parte de los periódicos de circulación regional y nacional, en sus diversas editoriales, en respuesta a los diversos atentados de la Seguridad Nacional por amedrentar a los disidentes políticos, cercenar los derechos civiles de diversos gremios, como el intelectual y el empresarial, etc, y los consecuentes intentos por acabar con la libertad de expresión en nuestro país.

44 / DONÍS, 2008. Entrevista.

45 / Ibidem.

46 / CONSALVI, 2008. Entrevista.

42 / DONIS, 2007: pp. 75

te” silencio por parte de la Iglesia, frente a las autocracias y dictaduras que ocuparon el país en el siglo XIX y XX, este hecho constituyó una reivindicación para la Iglesia católica venezolana como institución. Decimos aparente silencio, pues como quedo demostrado anteriormente, la comunicación entre la Iglesia venezolana y el Vaticano era evidente, la Iglesia cumplió su papel de canal comunicador entre nosotros y el Sumo Pontífice, como quedaría evidenciado en las constantes declaraciones del mismo sobre la situación venezolana. Podría asumirse entonces que la Iglesia, durante esos años, actuó de manera sagaz, moviendo las piezas del tablero estratégicamente, hasta tener la oportunidad perfecta de expresar una opinión sólida y contundente. Sin embargo, poco importa si la Carta Pastoral fue escrita consciente o inconscientemente, pues, sin duda, su publicación fue un acto de “valentía y de patriotismo”, constituyendo así “el acontecimiento que encendió la chispa de la subversión”.⁴⁷

La Venezuela de hoy

A un poco más de cincuenta años de su publicación, la mirada en perspectiva obliga a reconocer que la Carta Pastoral de Mons. Arias Blanco constituye un documento de gran importancia histórica para nuestro país. Logró desnudar una realidad, dibujándola acertadamente con sus palabras, al tiempo que impulsó los cambios hacia la sociedad que hemos alcanzado.

Muchos opinan que Venezuela es un país que sufre de una terrible amnesia selectiva. Recordamos una república que poco a poco, y en sus últimos momentos, socavó las bases de nuestra democracia y del Estado en general. Insistimos en recordar lo que no nos dieron, lo que no hicimos, lo que nuestros gobiernos, a través de la historia, dejaron de hacer.

Persistentemente, cometemos el error de ver el vaso medio vacío. Empero, insistimos en olvidar lo mucho que sacrificamos, como país, como ciudadanos y actores políticos, para alcanzar los beneficios de un Estado democrático. No puede negarse que nos resistimos a renunciar al triste *mesianismo* que acompaña a nuestra amnesia, de creer que alguien debe venir a hacer algo que nosotros no podemos hacer solos, cuando la historia nos demuestra lo contrario.

La Carta Pastoral de Mons. Arias Blanco nos demuestra realidades muy familiares a nuestros tiem-

pos. Igualmente, queda demostrado que documentos como éste, no pierden vigencia a través de los años, de allí su importancia. Tal y como lo haría una obra de arte, la Pastoral es un privilegiado testigo de la historia, pero también su protagonista. Recibió de su entorno tanto como le brindó. De ella podemos aprehender el pasado y comprender el presente. Es la única vía para cambiar el futuro ante quienes predicán, cual voces agoreras, que todo ya está escrito para nosotros.

La historia constantemente nos da bofetadas de realidades. Nos intenta demostrar a toda costa, sin que prestemos atención, todo lo que hemos logrado como país. Sin embargo, hoy nos asumimos poco preparados y temerosos como para defender, transformar y modelar la democracia venezolana. Y, más allá de ello, nos encontramos inmóviles ante la inexorable necesidad que enfrentamos de educarnos a nosotros mismos a través de nuestra propia historia, de recordar lo que muchos, por mucho tiempo, quisieron olvidar, teniendo presente que todo se ha dado a través de procesos y no de acciones aisladas. Aquel año en que Venezuela parió su democracia debe quedar grabado en nuestras mentes como un ejemplo incuestionable de valor ciudadano y humano. El destino de un país reside estricta y obligatoriamente en quienes viven y creen en él.

47 / DONÍS, 2008. Entrevista.

BIBLIOGRAFÍA

ARIAS BLANCO, R. (1957). *Carta Pastoral con motivo de la Fiesta de San José Obrero*. [Documento en línea]. Recuperado: 22 de Octubre de 2006. http://www.analitica.com/Bitbio/venezuela/pastoral_arias_blanco.asp

BOURNE, R. (1969) *Political Leaders of the Twentieth Century: Political leaders of Latin America*. Inglaterra: Pelican Books.

CARRERA D, G. (1977). *Historia contemporánea de Venezuela: Bases metodológicas*. Caracas, (1996): Ediciones de la Biblioteca Central de la Universidad Central de Venezuela- EBCV.

CASTILLO D, O. (2003). *Los años de Buldózer: Ideología y política (1948-1958)*. Caracas, (2003): Fondo Editorial Trópicos. Ediciones Faces/ UCV.

CORONIL, F. (2002). *El estado mágico: Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*. Caracas: Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad Central de Venezuela / Editorial Nueva Sociedad.

DONÍS R, M. (2007) *Rafael Arias Blanco (1906-1959)*. Caracas: Biblioteca Biográfica Nacional. Editorial El Nacional.

DONÍS R, M. (2007). El báculo pastoral y la espada: Relaciones entre la Iglesia católica y el Estado en Venezuela (1830-1964). Caracas: editorial Bid&Co. Editor.

CONSALVI, S.A. (2007). *1957: El año en que los venezolanos perdieron el miedo*. Caracas: Editorial El Nacional.

CONSALVI, S.A. (2001) *El precio de la Historia: y otros textos políticos*. Caracas, (2003): Editorial Comala.com.

GÓMEZ, C. A. (2007) *Marcos Pérez Jiménez: El último dictador*. Caracas: Editorial El Nacional.

OLIVA S, R. (1989) *Patronato, el concordato, el convenio con la Santa Sede: relaciones entre la iglesia y el Estado en Venezuela*. Caracas: Serie: Colección Monseñor González de Acuña Estudio, 3.

ONU (1948), *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, Organización de las Naciones Unidas.

RANGEL, C. (1976). (8va reimpresión de la primera edición). *Del buen salvaje al buen revolucionario*. Caracas, (2002): Editorial Critería.

SANOJA H, J. (1998). *Historia Electoral de Venezuela (1810-1998)*. Caracas: Editorial CEC. Los libros de El Nacional.

STAMBOULI, A. (2005). (Segunda edición). *La política extra-viada: Una historia de Medina a Chávez*. Caracas: Fundación para la Cultura Urbana.

Venezuela en las Naciones Unidas: 1945-1985. (1986). (1ra edición). Caracas, Venezuela. Instituto de Asuntos Internacionales/ Ministerio de Relaciones Exteriores. Editorial Arte.

WILLIAMSON, E. (1992) *The penguin history of Latin America*. Inglaterra: Penguin Books.

¡OH, LAS IMÁGENES!

El conflicto iconoclasta bizantino



*Lo que se enseña con palabras al oído,
lo enseña una imagen a los ojos.
Las imágenes son el catecismo
de los que no leen.*

San Juan Damasceno

María Magdalena Ziegler

I Con toda seguridad, hacia la primera mitad del siglo VIII de nuestra era, la comunidad cristiana del Imperio bizantino, al mirar a su alrededor, no debió estar a gusto con aquello que veía. Su mundo parecía venirse abajo sin remedio. El emperador León III (c.680-741), exaltado por la idea de *purificar* la Iglesia, había emprendido una implacable campaña en contra de las imágenes religiosas. En el año 730, el emperador proclama, a través de un edicto, que las imágenes religiosas empleadas por los cristianos no eran más que *ídolos*, prohibidos ancestralmente en las Sagradas Escrituras, específicamente en el libro del Éxodo.¹

Esta declaración traía consigo algo mucho más grave: la destrucción de las imágenes empleadas entonces. Siguiendo órdenes del emperador, los soldados irrumpieron en las iglesias y, en un acto de vandalismo sin precedentes para el mundo cristiano, hacían chocar la hoja de sus espadas contra los mosaicos, las tablas y las imágenes de bulto que se interponían en su camino.

Ante su imaginario desgarrado los fieles cristianos reaccionaron con ardor y sus protestas ante las órdenes de León III no se hicieron esperar. Los disturbios populares estaban al dictamen del día, no pocos de

Anónimo bizantino
Cristo en Majestad, siglo VII
Mosaico.
Basilica de Sant'Apollinare Nuovo,
Ravenna

¹ / "No tengas otros dioses fuera de mí. No te hagas imagen alguna de lo que hay arriba, en el cielo, abajo, en la tierra, y en las aguas debajo de la tierra. No te postres ante esos dioses, ni les des culto, porque Yo, Yahvé, tu Dios, soy un Dios celoso." (Éxodo 20 : 3-5)

los jerarcas de la Iglesia bizantina alzaron sus voces ante lo que era considerado un atentado contra la propia religión. Germano I, para entonces Patriarca de Constantinopla, rechazó enérgicamente el edicto imperial contra las imágenes y fue depuesto por el monarca considerándole un traidor.

León III no estaba dispuesto a ceder un milímetro en sus propósitos. Ni la clara oposición de los jerarcas, ni la protesta contundente de los monjes, ni el descontento popular le harían retroceder. Pero, ¿cuál era el propósito real del emperador? ¿Qué perseguía verdaderamente con despojar a la Cristiandad de una de sus costumbres más queridas y más antiguas? ¿Purificar la Iglesia? ¿De qué? ¿Por qué?

Las respuestas a estas interrogantes no parecen estar en un solo plano. Al contrario, los argumentos surgen de casi todas partes, convirtiendo esta situación en algo en extremo complejo. No consideramos que exponer una explicación desde un solo ángulo sea satisfactorio, pero en virtud de los limitados alcances de este estudio, habremos de conformarnos con examinar la cuestión, sobre todo, desde las implicaciones teológico-artísticas. Sin duda alguna, el arte resultó ser en esta controversia uno de los mayores afectados, pero en alianza con la Teología, pudo al final salir airoso. El cómo intervino aquí esta ciencia será el centro de nuestra disertación.

Las imágenes religiosas estaban condenadas por el edicto de León III, la suerte de *damnatio memoriae* impuesta sobre ellas debía ser revertida. Ciertamente, el proceso es uno de los más interesantes en la historia del arte y lo más sugestivo de todo es que no se debió esperar a la acción de los arqueólogos, siglos después, para devolverles su lugar, la Teología hizo entonces buena parte del trabajo.

II

“Yo soy emperador y sacerdote.”² Con estas palabras León III se dirigía al papa Gregorio II (669-731) en respuesta a los alegatos de la cabeza de la Iglesia en Roma a favor de las imágenes religiosas. En ellas podemos observar dos cosas fundamentales: en primer lugar, el emperador esgrimía un argumento que reforzaría la visión teológica de sus cuestionadas acciones; y en segundo lugar, tal afirmación conllevaría una clara demostración de poder que desembocaría en el antiguo deseo de someter a la Iglesia bajo el manto imperial. León III rescataría con ello la noción de *pontifex maximus* que formaba parte de la condición real

2 / [Βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς εἶμι] León III al papa Gregorio II citado por Knowles y Obolensky 1969 : p.87.

de los emperadores romanos. Su autoridad en materia de fe pretendía ser ahora, pues, incuestionable.

Así, levantar la voz de protesta en contra de los designios condenatorios de las imágenes religiosas se convertiría en un crimen de *lesa majestad*, además de una afrenta de *lesa religión*. Los tiempos de las crueles persecuciones romanas volvían súbitamente y parecían tener toda la intención de imponer su voluntad. No obstante, sería injusto afirmar que León III sacó de su manga esta calamitosa controversia a partir de una mera opinión personal llegada a su mente de manera sobrenatural. Después de todo, el culto a las imágenes religiosas ya formaba parte de la secular tradición en la cual él mismo había sido criado y educado.

León III no puede ser calificado a *priori*. Todo lo que hizo y lo que fue secundado por sus contemporáneos y, luego, por quienes le sucedieron, estuvo perfectamente sustentado bajo argumentos y reflexiones teológicas de gran solidez.³ Incluso, puede decirse que recogió un descontento soterrado en contra de las imágenes religiosas que no había sido opinión generalizada, pero que había estado allí desde hacía siglos.⁴

Mucho antes de la revuelta iconoclasta sí hubo algunas voces que se atrevieron a alzarse en contra de las imágenes religiosas, pues veían en su uso un retorno a la añeja idolatría. Eusebio de Cesárea

3 / Ver Beck en Jedin 1970

4 / Es innegable que el arte religioso cristiano nace en las catacumbas y aunque, en un principio, estas imágenes, artísticamente hablando, fueron bastante sencillas, nunca hubo una prohibición expresa en torno a ellas por ninguna voz contemporánea. Después de Constantino el Grande (c.274-337) hubo para la Iglesia cristiana un impulso incuestionable. Ahora las basílicas romanas pasarían a ser el centro del ritual y el culto, pero nunca fue emitido ningún principio que regulase el uso de las imágenes en ellas. Por el contrario, el esplendor imperial permeó en las costumbres cristianas y el arte ganó en magnificencia.

San Ambrosio (c.340-397) describe en una carta cómo una noche se le apareció en sueños San Pablo y pudo reconocerlo gracias a su parecido con las pinturas. San Agustín (354-430) se refiere en varias ocasiones a las imágenes religiosas presentes en las iglesias sin plantear ninguna oposición a ello, lo mismo sucede con San Jerónimo (c.345-419), mientras San Basilio (c.329-379) y San Gregorio de Tours (538-594) estimulaban a los artistas a realizar con honor las imágenes de los santos. Y San Cirilo de Alejandría (376-444) fue un defensor de las imágenes de forma tan ardorosa que muchos llegaron a calificarle de idolatra. (Fortescue 2006)

Sin embargo, una cosa era la aceptación de las imágenes religiosas y otra muy distinta el modo cómo estas imágenes eran tratadas por los fieles. De los primeros tres siglos de la era cristiana podemos casi afirmar con seguridad que la insistencia en el monoteísmo y el horror a la idolatría les habría obligado a comprender a qué se referían las imágenes que empleaban y que éstas no podían tener ninguna participación en la adoración que debía profesarse sólo a Dios. De hecho, buena parte de los mártires de estos tiempos se debe a la negativa de éstos de ofrecer el más mínimo gesto de adoración a cualquier efigie pagana.

Empero, la sencilla reverencia que estos primeros cristianos le brindaban a las imágenes religiosas fue evolucionando paulatinamente hasta desembocar en el elaborado rito bizantino, cuyo epicentro era, sin dudas, la corte de Constantinopla. El boato de respeto que el mundo bizantino mostraba a cualquier instancia superior (el emperador, superiores civiles y sociales, etc.) se llevó también al mundo de las imágenes religiosas. Los hábitos de la vida cotidiana fueron llevados así al interior de las iglesias hasta llegar a ser estructurados y sistematizados, convirtiéndose en parte del ritual regular. Todo esto llegó a ser un asunto completamente normal y natural en este contexto y no podemos afirmar que las personas confundieran sus gestos de respeto hacia las imágenes religiosas como aproximaciones idolátricas.

(c.260-c.340) nunca se mostró animado hacia el uso de imágenes dentro del Cristianismo, viendo siempre en ello una costumbre pagana; lo mismo ha de decirse de Asterio de Amasia (c.400) y Epifanio de Salamis (c.310-403), entre otros.⁵

Esta corriente de opinión pudo haber influido en una decisión que se precipita a partir de acontecimientos políticos más que teológicos, sin que ésta perdiera el sustento teológico que le caracterizó. La expansión del Islam por las provincias de dominio bizantino ha debido significar un sacudón importante para los cimientos de la corte de Constantinopla.⁶ Ya se planteaba prácticamente imposible que el esfuerzo de los emperadores bizantinos de los últimos dos siglos, para ganar de nuevo las comunidades apegadas al Monofisismo y hacerlas cumplir con lo estipulado en el Concilio de Calcedonia,⁷ diera algún fruto positivo.

Ya en el año 678, el imperio bizantino, con Constantino IV (c.654-685) a la cabeza, infringe una importante derrota sobre los musulmanes al forzarlos a levantar el sitio de Constantinopla. Dos años después tiene lugar el sexto Concilio ecuménico, celebrado en esta misma ciudad, el cual, conjuntamente con la victoria sobre los ejércitos musulmanes, dio a Bizancio un aire de singular optimismo. Se había

5 / Fortescue 2006.

En las décadas previas al estallido del conflicto iconoclasta iniciado por León III, se podían observar algunos excesos en este sentido. Adrian Fortescue relata cómo las imágenes, especialmente en el Este, eran llevadas como protección para los viajes, marchaban a la cabeza de los ejércitos y presidían las carreras en el hipódromo; ocupaban un lugar de honor en todo negocio, cubrían copas y mobiliario de todo tipo. Según comenta Fortescue las imágenes religiosas "parecen haber sido de algún modo el canal a través del cual el santo era aproximado... y a través de las cuales Dios obraba milagros." (*Ibidem*)

Más aún, la imagen religiosa "parece haber tenido su propia personalidad, en tanto que ciertas pinturas eran especialmente eficaces para ciertas gracias. Los iconos eran coronados de guirnaldas, incensados y besados... Eran aplicados en contacto con personas enfermas, puestos en la ruta de un incendio o torrente para pararlo..." (*Ibid.*) No podía ser extraño entonces que a alguien se le ocurriese escoger como padrino de su hijo a un icono sagrado y que además, fuera felicitado por ello.

En opinión de G. Alberigo, para inicios del siglo VIII "la situación en la parte oriental del imperio era alarmante: los cristianos no dedicaban ya a los iconos una veneración, sino una auténtica adoración; se trataba de un verdadero culto a los iconos. Esta situación provocó una reacción natural entre los puristas, que tenían miedo de que el cristianismo cayera en una idolatría vulgar y se convirtiera en una mixtificación." El movimiento en contra de las imágenes "encontraba apoyo entre los pueblos cercanos no cristianos, como los árabes y los judíos, pero sobre todo entre los herejes, como los nestorianos y los monofisitas." (Alberigo 1993 : p. 127)

6 / En el año 635 el califa Omar I conquista Damasco, la cual permanece bajo dominio musulmán a pesar de los esfuerzos por el emperador bizantino Heraclio I, quien al año siguiente intentó su reconquista. Tres años más tarde caía Jerusalén para convertirse en la tercera ciudad islámica más importante más importante después de La Meca y Medina.

7 / El Monofisismo es considerada una corriente herética por el Cristianismo (Ortodoxo y Católico), iniciada por los errores de Nestorio (h.380-451, arzobispo de Constantinopla) y defendida por Eutiques (c.378-c.454), quien sostenía que Cristo poseía una sola naturaleza (la divina), contradiciendo así la doctrina que proclama a Cristo como una sola persona con dos naturalezas (la divina y la humana). El Concilio de Calcedonia celebrado en el año 451 intentó poner fin a la contradicción doctrinal. [Ver Paredes 1999]

vencido a los mayores enemigos: por un lado el Islam en el campo de batalla y por el otro, el Monotelismo en una reunión conciliar.⁸

No obstante, era pronto para iniciar cualquier celebración. La situación en los Balcanes no era del todo alentadora. Las constantes invasiones de los ávaros y eslavos habían horadado la seguridad en la zona norte del imperio, llegando no sólo a ocupar buena parte de la península balcánica sino a obligar al imperio bizantino a pagarles un oneroso tributo. Las comunidades cristianas asentadas en esta región fueron sometidas violentamente cuando no devastadas.

La Iglesia de Oriente, entre tanto, estaba cambiando en su equilibrio de poderes. Al ser sometidas las provincias más orientales por los musulmanes y las del norte por las invasiones bárbaras, Constantinopla ganaba en importancia y su patriarca se convertía en el centro de atención. Era entonces el segundo en la jerarquía de la Iglesia Cristiana, después del Obispo de Roma; sus rivales de Antioquia y Alejandría ya no formaban parte de la puesta en escena. Pero además, los asentamientos ávaros y eslavos en el norte y noroeste, no sólo habían desmantelado el mundo cristiano allí establecido, sino que se convirtieron en una especie de barrera entre Oriente y Occidente que se prolongaría por siglos.

Así pues, el patriarca de Constantinopla, de la capital bizantina, caminaba a convertirse en el líder incuestionable de la cristiandad oriental. El latín, que había sido hasta entonces la lengua oficial del imperio, daba paso al griego.⁹ El interés por los acontecimientos de Occidente declinaba rápidamente, incluso en los círculos más educados y de mayor poder de la capital imperial. No erraríamos entonces al afirmar que "en lengua, cultura y religión Bizancio se

8 / El Concilio de Constantinopla, convocado por el propio Constantino IV, buscó erradicar definitivamente la serie de herejías abiertas por la prédica de Nestorio y promover la reconciliación religiosa, aprovechando que la virulencia de las viejas disputas había disminuido con la pérdida de las provincias orientales (Siria, Palestina y Egipto) en manos de los califas musulmanes. Esto, claro está, debía contribuir a la unidad del imperio.

El Monotelismo es una derivación del Monofisismo en un sentido conciliar, es decir, es propuesta en el siglo VII por el emperador Heraclio I con la intención de unificar lo que el Monofisismo había separado. El Monotelismo concibe a Cristo con dos naturalezas distintas (divina y humana), pero ambas manifiestas en una sola voluntad y actividad.

9 / Vale resaltar que para entonces la mayor parte de la población del imperio bizantino hablaba griego y no latín, lo que hace lucir como más bien práctica la decisión tomada en torno al idioma. En este mismo sentido, León III hizo publicar un compendio de las leyes imperiales en griego, que a su vez reflejase los cambios jurídicos que habían tenido lugar desde los tiempos de Justiniano. Este compendio se conoce como *Ékloga*. (Claramunt 1987 : p.22)

Ver también Ostrogorsk 1983.

convirtió durante la séptima centuria en lo que podríamos llamar un imperio griego.”¹⁰

Adicionalmente, es importante exponer aquí que León III, ante la situación política heredada de sus antecesores, debía tomar sensibles medidas para cohesionar su poder imperial.¹¹ Pensemos qué debía hacer frente a los musulmanes, quienes no tenían en su seno religioso ningún tipo de imágenes de culto¹² y además habían intentado seducir con su fe al propio emperador bizantino. A León III se le ha acusado de mantener cierta simpatía hacia el Islam, sosteniéndose inclusive que el califa Omar II (682-720) intentó convertirlo sin éxito aparente.¹³ Sin embargo, el hecho simple de este acercamiento ha podido significar cierto nivel de persuasión para mirar a las imágenes religiosas como *ídolos*.

Según David Talbot Rice, los judíos habían ejercido una notoria influencia sobre los omeyas (dinastía gobernante en el imperio musulmán) y el repudio hebreo por las imágenes religiosas halló buena cuna en sus oídos.¹⁴ Empero, vale resaltar que los judíos de la diáspora habían admitido representaciones humanas en sus sinagogas, hasta que hacia el siglo VI volvieron a una interpretación mucho más estricta de las Escrituras, oponiéndose implacablemente al uso de imágenes religiosas. Así mismo, está históricamente comprobado que los primeros príncipes omeyas emplearon pinturas y

esculturas figurativas para decorar sus palacios. Será el califa Yazid II (687-724), sucesor de Omar II, quien proscriba esta práctica.¹⁵

Este califa publicó, de hecho, una ordenanza contra el uso de imágenes y fue muy estricto en su ejecución. Pero a esto debe agregarse el hecho –no confirmado– de que un falso profeta judío, buscando eliminar la costumbre musulmana de emplear ciertas imágenes, le habría indicado a Yazid II que si erradicaba esta costumbre gozaría de un largo reinado y ésta sería la razón por la cual el califa proscribiría la imaginería religiosa. Yazid II murió a los cuatro años de haber ascendido al trono, lo que desvirtuó la citada profecía. No obstante, Talbot Rice cree que el emperador León III prestó atención a la misma profecía cuando le fue expresada por uno de sus consejeros, de nombre Beser –un musulmán renegado–, siendo ésta avivada por Constantino de Nacolia, el entonces Obispo de la capital bizantina y un notable opositor de las imágenes.¹⁶

Cierta o no esta fábula profética, la historia nos muestra que en realidad León III a partir de su primer pronunciamiento iconoclasta del año 726 inicia una serie de éxitos militares incuestionables y debemos decir lo mismo para su sucesor Constantino V (718-775), quien además de ser un fanático iconoclasta fue un triunfador en el campo de batalla.¹⁷ Pensemos por un momento que León III repelió a los musulmanes de las puertas de Constantinopla en el 726¹⁸

10 / Knowles y Obolensky 1969 : p.85

11 / León III fue coronado emperador en la Basílica de Santa Sofía el 25 de mayo de 717. Veinte años antes el imperio bizantino se debatía en una sucesión de cambios violentos de gobierno (siete en total). Así, León III tenía una gran necesidad de plantearse como un soberano firme y de notoria autoridad. (Ostrogorsk 1983)

Rafael Conde (1982) refiere que León III fue proclamado emperador por el ejército a partir de encabezar una revuelta en contra de Teodosio III (V 717). Según este autor, León III se ve obligado desde entonces a mantener una política de preferencias hacia el ejército que le había proclamado, lo cual demandó la mayor parte del presupuesto del estado y le granjeó no pocas antipatías en el pueblo. Así, el emperador colocó su mira en el tinglado monacal, para entonces muy rico y además, de enorme influencia popular gracias a una de sus principales actividades: la creación de iconos religiosos. El ataque contra las imágenes religiosas luce de este modo como parte de una política que buscaba debilitar las estructuras eclesiásticas del monacato y el desmantelamiento del refugio preferido de los que huían del servicio militar.

12 / El profeta Mahoma prohíbe el empleo de cualquier tipo de imágenes religiosas por un asunto de homogeneidad religiosa, en virtud de la heterogeneidad de tribus y cultos que existía entonces entre los árabes. No obstante, el Corán no manifiesta ninguna prohibición expresa en relación a las imágenes religiosas, a pesar de que en él puede leerse advertencias como ésta: “Huid de la abominación de los ídolos y evitad toda palabra de mentira.” (Corán, Sura XXII, 31) Se alerta, como se ve, sobre la *abominación* de los ídolos, es decir, la tergiversación del uso de las imágenes. Así mismo, hallamos preguntas interesantes como: “¿Quién merece preferencia: Dios o los ídolos que le asocian?” (Corán, Sura XXVII, 60), las cuales dejan claro que Dios está por encima de todas las cosas y que una imagen no podría jamás sustituirle o tomar su lugar. No hay pues, en el Corán, una prohibición expresa y literal que se asemeje a la presente en el libro del Éxodo (20 : 4-5) del Antiguo Testamento. Más bien, se insiste en los peligros de emplear imágenes idolátricas *al lado de Dios*, pero en ningún caso se habla de una imagen que haga las veces de Él en cuanto a representación.

13 / Fortescue 2006

14 / Talbot Rice 2006.

15 / Gregory Ostrogorsk (1983) indica que Yazid II proscribió también el uso de imágenes religiosas en los templos cristianos de su reino en el año 723 y coloca este hecho como un posible influjo en la tendencia iconoclasta bizantina. Así mismo, cree que al ser León III oriundo de las provincias más orientales del imperio bizantino (Isauria) tuviera un conocimiento más cercano y profundo de la cultura musulmana.

Por otro lado, Hans-Georg Beck (en Jedin 1970), no acepta ninguna de estas posibles influencias en las decisiones iconoclastas de León III, advirtiendo que no son más que conjeturas. Sin embargo, sí acepta como *irrefragables* las opiniones del patriarca Germán I, a quien León III obligó a retirarse del cargo. Consideramos que esta historia no podría ser escrita jamás sobre certezas en un 100%, mucho de lo que aceptamos como *cierto* no proviene más que de conjeturas a partir de una reconstrucción lógica de situaciones, a partir de las evidencias que los hechos han podido dejar. Puede que la influencia islámica, por ejemplo, no haya sido de peso en las decisiones del emperador en relación a las imágenes, pero caben dentro de las posibilidades con buen nivel de probabilidades. Incluso todo historiador debe tener la suspicacia de pensar que incluso los documentos originales que han sobrevivido al tiempo, pueden haber sido escritos con ciertas intenciones de modificar la realidad y eso, aunque no pueda ser comprobado, cabe dentro de las posibilidades.

16 / Talbot Rice 2006

Ver también Pelikan 1974

17 / Entre León III y su hijo Constantino V, liberaron la meseta de Anatolia, rechazando a los árabes hasta el Eufrates. La creciente amenaza de la expansión búlgara fue contrarrestada con la misma energía. Constantino V dirigió nueve contraataques en territorio búlgaro, derrotando al enemigo una y otra vez.

18 / León III logró entonces la victoria gracias al uso de un arma secreta bizantina: el llamado *fuego griego*, que consistía en una especie de nafta inflamable que flotaba encendida en el agua. Con ello pudo rodear todo el litoral de Constantinopla con un muro de flamas. (Claramunt 1987)

Ver también Ostrogorsk 1983.

antes de la promulgación de un edicto formal en contra las imágenes, pero a pesar de ese triunfo la situación era bastante precaria para Bizancio. La amenaza musulmana estaba más que latente: ese mismo año fue tomada Cesárea, en Capadocia y, al año siguiente, los ejércitos árabes sitiaron Nicea, a un día de distancia de la capital.

En este contexto, luciría bastante lógico que, buscando una causa para tales hechos nefastos, se culpase a los excesos en relación a las imágenes religiosas. Atribuir a esta costumbre los castigos que Dios estaría enviando al Imperio no estaba fuera de las probabilidades en una sociedad como aquella. Después de todo, los iconos *milagrosos* no estarían cumpliendo con su misión al ir al frente de los ejércitos cuando estos eran derrotados una y otra vez, ni harían su trabajo protector cuando las ciudades caían una tras otra en manos *infieles*. Si hasta los sarracenos rechazaban las imágenes ¿cómo era posible entonces que el emperador de los cristianos continuara apoyándolas?

No obstante, aun queda por preguntarnos ¿cómo pudo León III tomar una decisión tan radical sobre una materia que era en extremo sensible para todos los habitantes del imperio? ¿Es lógico pensar que en un momento en el que requería del mayor apoyo popular asumiera medidas decididamente anti-populares? No hay una respuesta evidente y clara para estas interrogantes, pero lo cierto es que el descontento no se hizo esperar y apenas promulgado el edicto iconoclasta, los levantamientos y revueltas en todo el imperio no se detuvieron. Lejos de actuar para calmar los ánimos, León III tomó medidas aún más enérgicas y en el año 730 publicó un edicto prohibiendo expresamente el culto de los *iconos* y ordenando la destrucción de las sagradas imágenes.¹⁹

Las acciones gubernamentales fueron contundentes: toda imagen fue removida de las iglesias y lugares públicos, los murales fueron cubiertos, se confiscaron todos los objetos y vestimentas emplea-

das en la liturgia que contuvieran imágenes, las reliquias de los santos fueron quemadas. Más aún, todo aquel que elevó su voz de protesta ante esta situación fue mutilado, exiliado o muerto.²⁰ Ilustrativo es el caso del patriarca Germán I (V 730) de Constantinopla, quien rehusó suscribir el edicto iconoclasta y León III le obligó a renunciar para colocar en su lugar a Anastasio († 754).²¹ De esta manera, el emperador ejercía el poder sobre la Iglesia que le advertía al papa Gregorio II en la misiva antes citada.

Mientras la persecución iconoclasta tenía efecto y se destruían monasterios, se asesinaban o torturaban monjes profundamente iconófilos,²² la gente común escondía en sus casas las imágenes que guardaban para ellos especial significado a riesgo de ser descubiertos y ejecutados públicamente. En definitiva, la contienda tenía lugar en los niveles más disímiles, pero la más importante de todas por su impacto en el devenir histórico posterior fue aquella escenificada en el plano teológico.

Es allí justamente donde se pondría en evidencia el cariz y el ardor de ambos bandos ante la posición de cada uno. Las baterías se apuntaron entonces hacia aquellas nociones teológicas que pudieran desvirtuar los argumentos del bando contrario. Diversas reflexiones son colocadas sobre el tapete, desde las más elaboradas hasta las más sencillas como la recomendación de San Juan Damasceno (c.676-749): "Si un pagano viene y te dice «Muéstrame tu fe», llévalo a la iglesia y muéstrale las imágenes que allí se encuentran, no necesitará explicación."²³

Durante el reinado de Constantino V se llega al clímax de la persecución iconoclasta. No contento con la proscripción de las imágenes y la destrucción de las mismas, el emperador prohíbe además orar a los santos y llamarlos tales. Pero tras todas estas acciones caminaban los teólogos justificándolas o condenándolas. Lo cierto es que en los siglos por venir nunca se presentaría jamás una discusión de este sentido y profundidad en torno a la relación entre

19 / El primer pronunciamiento iconoclasta de León III coincidió con una visita de los obispos de Asia Menor, quienes albergaban un sentimiento iconoclasta bastante notorio (Teodosio de Efezo, Tomás de Claudiópolis y Constantino de Nacolia, entre otros). Para entonces buena parte de las autoridades políticas también habían mostrado su preocupación frente a *ciertos fenómenos patológicos de adoración de los iconos*. Estas primeras afirmaciones en contra de las imágenes religiosas se iniciaron en el año 726, como ya se ha dicho, en discursos brindados a la multitud popular. La aplicación del edicto del año 730, fue dejada por León III a discreción de los obispos. (Alberigo 1993)

Hans-Georg Beck (en Jedin 1970) refiere que al parecer esta visita episcopal que recibe León III en el año 726, estuvo destinada originalmente al patriarca German I, a quien estos obispos le solicitaron emprender acciones en contra del culto de las imágenes. No obstante, German I rechaza la petición y es entonces cuando los obispos deciden acudir al emperador, en cuyos oídos obtuvieron mayor resonancia.

20 / Knowles y Obolensky 1969

21 / Anastasio, sin embargo, fue hábil políticamente hablando, pues supo colocarse del lado ganador en el momento en que lo ameritaba. Así, fue tan iconoclasta como fue iconófilo. Según refiere Hans-Georg Beck, el patriarca depuesto, Germán I, pudo terminar felizmente sus días en un retiro en el campo. (*Ibidem*)

22 / No olvidemos que los monasterios de este período representaban, sin duda, un gran poder dentro del perímetro de la Iglesia, tenían grandes propiedades y una gran injerencia en los asuntos eclesiásticos y, a veces, extra eclesiásticos. (Claramunt 1987)

Beck resta importancia a la persecución de los monjes, pues estima que el número de víctimas (que nunca informa) equivale a varias décadas, de modo que considera apropiado aceptar que el martirio monacal en tiempos de León III no podría tratarse como regla. (en Jedin 1970)

23 / San Juan Damasceno citado por De Fiore 2002 : p.97

arte y religión. Lo que se había asumido como cierto y correcto en la vida devocional y sacramental de la Iglesia, lo que era enseñado en las prédicas y la teología, así como lo que era confesado en los credos y dogmas, fue sacudido.

III

Cuando en el año 754, Constantino V convoca a un concilio con el fin de hacer ya parte de la doctrina eclesiástica la política iconoclasta iniciada por su padre, León III, los teólogos que le apoyaban habían desarrollado buena parte de su argumentación. Un examen de la misma nos mostrará la esencia de la lucha contra las imágenes religiosas, la cual estuvo siempre orbitando alrededor de lo expuesto en las Escrituras y lo reflejado en la Tradición, así como en la opinión de los Padres de la Iglesia.

Las Sagradas Escrituras fueron, sin duda, una fuente inapreciable para la controversia. El pasaje del libro del Éxodo que ya hemos mencionado páginas atrás parece ser la piedra angular de todo el argumento iconoclasta. En el capítulo 20 del Éxodo queda expuesto lo que se conoce como el Decálogo, válido no sólo para los cristianos sino también para el pueblo judío, el cual se esgrimía para acusar a los cristianos de incumplir con la Ley de Dios que decían aceptar. Así, los iconoclastas vieron en estas líneas sagradas un recurso de cualidades superiores para construir sus argumentos: la prohibición de imágenes religiosas había sido establecida a través de Moisés, por lo que su estatus en la escala de razones era superlativo.

Pero no fue sólo para extraer las indicaciones de Dios dadas a través de Moisés que se emplearon las Escrituras. Los iconoclastas esgrimieron también diversos pasajes bíblicos de los distintos libros del Antiguo Testamento. En el libro de Isaías destacaron: "Yo que tengo el nombre de Yahvé, no daré mi gloria a otros, *ni mi honor a los ídolos.*"²⁴ Así mismo:

*Todos los que se dedican a tallar estatuas de dioses no son nada, y sus obras preferidas no sirven para nada. Sus partidarios no ven ni entienden nada. Por eso, se quedarán todos avergonzados. ¿Quién fabrica un dios o funde una estatua que de nada sirve? Sí, todos sus devotos quedarán avergonzados, porque esos artifices no son más que hombres.*²⁵

24 / Isaías 42 : 8 (cursivas nuestras)

25 / Isaías 44 : 9-11 (cursivas nuestras)

En el Levítico hallaron lo siguiente: "No se vuelvan hacia los ídolos *ni se hagan dioses de metal fundido.* Yo soy Yahvé, su Dios."²⁶ También: "No se hagan ídolos, ni levanten estatuas o monumentos, ni coloquen en su tierra piedras grabadas para postrarse ante ellas, porque yo soy Yahvé, el Dios de ustedes."²⁷ Del libro del Deuteronomio tomaron las siguientes líneas: "... no se desvíen; *no hagan imágenes esculpidas con forma de hombre o mujer,* de algún animal de los que viven en la tierra o de algún ave que vuela en el cielo..."²⁸

Pero también los Salmos fueron útiles: "Se avergüenzan *los que adoran ídolos y confían en sus imágenes.* Todos los dioses se postran ante Dios."²⁹ Con esto se probaba, con bastante seguridad, que la reverencia brindada a Dios no podía ser transferida de ninguna forma a través de las imágenes, pero además que en las Sagradas Escrituras parecía no haber muestra alguna de aprobación hacia el uso de imágenes en el seno de la religión, ni siquiera en sus más remotos tiempos. Sin embargo, no debemos perder de vista que tomar estos pasajes como base de la argumentación iconoclasta demuestra no sólo una preocupación por volver a los orígenes, sino además una influencia del Judaísmo bastante notoria, pues eran justamente estos pasajes a los que recurrían los judíos en su ataque a la utilización de imágenes religiosas por parte de los cristianos.

Claro que éste no es todo el arsenal tomado de las Escrituras que los iconoclastas emplearon. El Nuevo Testamento también fue rico en elementos útiles. Del Evangelio de San Juan, por ejemplo, se tomó el siguiente pasaje: "Mi Reino no es de este mundo."³⁰ Y aunque resulta algo extraño el uso del fragmento anterior, dado el lugar preeminente que el emperador jugaba en este grupo, es probable que se buscara hacer énfasis en la trascendencia de Cristo más allá del mundo material, el cual era justamente el mundo de las imágenes. Incluso más evidente era el pasaje del mismo Evangelio que rezaba: "Dios es espíritu y los que lo adoran deben adorarlo en Espíritu y Verdad."³¹ Quedaba claro entonces que los asuntos de Dios eran, sobre todo y fundamentalmente, espirituales, no materiales.

Pero hacía falta atacar directamente a las imágenes en su esencia y sentido. Aquí resultó clave su

26 / Levítico 19 : 4 (cursivas nuestras)

27 / Levítico 26 : 1 (cursivas nuestras)

28 / Deuteronomio 4 : 15-17 (cursivas nuestras)

29 / Salmo 97 : 7 (cursivas nuestras)

30 / San Juan 36 : 8

31 / San Juan 4 : 24

concepción de la naturaleza de una imagen y, aunque no siempre esto fue planteado de una manera lógica, sí contribuyó a moldear la doctrina iconoclasta. Expusieron entonces que una *imagen* es siempre copia de un original, llegando a expresar que una *imagen genuina* debía ser *idéntica en esencia* [ὁμοούσιος] con aquello que retrata. Es interesante que el término empleado para hablar de esencia fuera el mismo que se utilizaba en la explicación del dogma de la Santísima Trinidad para hablar de la relación entre el Padre y el Hijo.³² Así, cualquier *imagen* material realizada de la figura de Cristo, por ejemplo, no podría jamás ser considerada *idéntica en esencia* con la persona de Cristo.

En el seno del grupo iconoclasta, la Eucaristía era la única *imagen* verdadera de Cristo. Por lo tanto, era lógico que argumentarán que era imposible realizar ninguna otra *imagen* cierta de Cristo más allá de la propia Eucaristía. Incluso, si era por un asunto de memoria, ya San Pablo lo había dejado muy claro al afirmar que el rito eucarístico había sido instituido por el propio Cristo para ser recordado, entre otras cosas, al decir: “Esto es mi cuerpo que será entregado por ustedes; *hagan esto en memoria mía*.”³³

El propio Constantino V llegó a afirmar que “el pan que tomamos es *una imagen* del cuerpo de Cristo, que toma la forma de su carne y se ha convertido en un *tipo* de su cuerpo.”³⁴ Y es que cuando el emperador habla de *imagen* y de *tipo*, es obvio que no se refiere a una significación vacía sino al *único y verdadero* cuerpo de Cristo. De esta forma, quedaba claro que sólo el sacramento de la Eucaristía era *imagen* de su cuerpo dador de vida.

Sin embargo, los iconoclastas parecen haber realizado al menos una excepción a esta norma: la Santa Cruz. Para ello emplearon también las Escrituras y el apóstol san Pablo lucía como la voz más apropiada: “Por mí, no quiero estar orgulloso de nada, sino de la cruz de Cristo Jesús nuestro Señor.”³⁵ Y cuando fueron acusados de venerar imágenes al venerar la cruz, los iconoclastas respondieron que “veneraban el símbolo [κρῶτος] de la cruz en relación al que está vinculado a ella.”³⁶

Pero la distinción entre espíritu y materia es tal vez el *quid* de la argumentación iconoclasta. Para quienes se oponían a las imágenes, los templos pa-

ganos eran mal llamados “santos” por poseer ciertas imágenes de metal, madera u otros elementos, mientras que las iglesias cristianas debían ser sagradas por las oraciones, el agradecimiento y el sacrificio que en ellas era ofrecido. Así, las imágenes sólo habían llegado para entorpecer y tergiversar el sentido absolutamente espiritual del culto cristiano. Sostenían que las imágenes habían sido deificadas y que se había caído en la más baja idolatría, sobre todo considerando, como ya vimos, que la única *imagen* posible estaba en la Eucaristía.³⁷

En el mismo sentido, se miraba en la veneración de imágenes religiosas una violación a la doctrina patrística en relación a la Santísima Trinidad, en virtud de que a Dios se le adora en su unidad, no separándole en su cualidad trinitaria, es decir, no deben emplearse tres distintos sistemas de adoración, porque Dios es Uno. En este contexto, las imágenes religiosas propiciaban diversas maneras de adorar a Dios y, además, era evidente la mala interpretación al reverenciar una pluralidad de objetos materiales.

Si se aceptaba, por otro lado, que a las imágenes se les rinde un culto distinto al que se le debe a Dios, entonces no había escapatoria para la acusación de flagrante idolatría. “La veneración debía ser brindada al Creador y no a las criaturas.”³⁸ Más aún, si Cristo es la única *imagen* verdadera de Dios, ¿cómo puede hacerse una *imagen* de Cristo cuando Éste comparte el mismo nivel de incomprendibilidad que el Padre? A esto, los iconófilos no podían responder que sí era posible, porque estarían aceptando que eran capaces de comprender a Dios mismo.³⁹

Igualmente sucedía en el caso de la Unión Hipostática de Cristo, pues siendo Él una persona con dos naturalezas (divina y humana), cuando los iconódulos argumentaban que lo que se representaba en las imágenes era la naturaleza divina de Jesús, los iconoclastas replicaban que eso significaba aceptar la posibilidad de que estas naturalezas podían separarse. Esto, por supuesto, era una herejía. Los iconoclastas alzaban entonces la voz del Concilio de Calcedonia (451), el cual había sancionado sobre el tema, reconociendo en la persona de Cristo dos naturalezas sin confusión, sin cambio, sin división y sin separación posibles.⁴⁰

37 / *Ibidem*

38 / *Ibid.* : p.114

39 / Jaroslav Pelikan (1974) refiere que algunos iconoclastas moderados aceptaban que era posible realizar representaciones de Cristo antes en los momentos anteriores a su muerte y resurrección, es decir, antes de que su cuerpo adquiriera cualidades inmortales y meramente espirituales.

40 / Paredes 1999

32 / Pelikan 1974

33 / I Corintios 11 : 24 (cursivas nuestras)

34 / Constantino V citado por Pelikan 1974 : p. 109 (cursivas nuestras)

35 / Gálatas 6 : 14

36 / Pelikan 1974 : p.110

Por otra parte, la Tradición escrita también fue un buen recurso para los iconoclastas, quienes citaban, por ejemplo, a San Epifanio de Salamia (c.320-403) cuando declaraba en su testamento que “si alguien osara, usando la encarnación como una excusa, mirar a la divina imagen de Dios, el Logos, pintada con colores terrenales, que sea anatematizado.”⁴¹

Es así como las principales armas de los opositores de las imágenes estaban concentradas en las prohibiciones expresas presentes en las Escrituras, el concepto esencial de *imagen* y en el dilema cristológico. En este último punto los iconoclastas colocaron su mayor empeño, sobre todo Constantino V, quien declaraba entorno al tema demostrando gran propiedad. El emperador poseía una visión teológica del asunto nada desdeñable y “sostuvo que la verdadera *imagen* es consustancial con su *prototipo* y que los *iconos* de Cristo son heréticos, pues confunden y separan sus dos naturalezas.”⁴² Las cartas iconoclastas estaban así, echadas.⁴³

IV

Prácticamente desde el mismo momento en que el emperador León III se pronunció desfavorablemente en relación a las imágenes religiosas, Roma dejó claro cual era y sería su posición al respecto. Con ello, el papa se enfrentaba abiertamente a la autoridad imperial y lo que se avecinaba no podía ser menos que una gran tormenta. Corría el año 727 cuando León III se dirigió al papa Gregorio II para informarle sobre su nuevo sentir iconoclasta y, exigiéndole adoptar la misma posición, le ordenó que de inmediato fueran sacadas de las iglesias en Roma todas las imágenes religiosas y que se comenzaran los preparativos para un concilio ecuménico que condenaría el uso de éstas.

Para el papa esto debió constituir una evidente afrenta. No obstante, rápidamente se volcó a responder a quien debió haberle parecido entonces un *insolente emperador*. ¿Cómo podía atentar contra una de las costumbres más arraigadas en el seno de la comunidad cristiana? ¿Cómo podía, además, atre-

verse a ordenarle tal cosa? ¿Cómo podía siquiera atreverse a *ordenarle*?

Ya pesaba sobre Gregorio II la negativa que había emitido a León III sobre permitir el aumento de la carga impositiva de las provincias de la península itálica, con el fin de obtener recursos para financiar la inminente y necesaria campaña militar que debía emprender contra los musulmanes.⁴⁴ De modo pues que una negativa más, con seguridad, encendería el ánimo del emperador y su cólera se haría sentir sin falta.

Sin embargo, Gregorio II no se acobardó y escribió al emperador una larga carta en defensa de las imágenes religiosas. En ella explicaba la diferencia entre éstas y los llamados *ídolos*, mostrándose incluso sorprendido de que León III no lo comprendiera. Describe con detalle el modo correcto en el cual las imágenes debían ser usadas y la debida reverencia para con ellas. Le advierte también al monarca que un nuevo concilio no hacía falta, porque nada había que aclarar y ni rebatir.⁴⁵ Así las cosas, lo único que León III podía hacer era dejar de alborotar la paz de la Iglesia.⁴⁶

Como era de esperarse, la cabeza del imperio bizantino, muy irritado, escribió de vuelta al papa, pero esta vez sus intenciones eran más radicales. León III amenazó al pontífice con ir hasta Roma y deponerlo él mismo si no le obedecía; lo tomaría como prisionero y con sus propias manos destruiría la efigie de San Pedro. Gregorio II ya había preparado su estrategia y advirtió entonces al emperador que si se atrevía a marchar sobre Roma, él huiría a la campiña, dejándolo solo a merced de un pueblo que le aborrecía desde ya. El intercambio epistolar continuó y León III insistió en que ningún concilio anteriormente había sancionado nada a favor de las imá-

44 / Paredes 1999

45 / Fortescue 2006

Ver también Knowles y Obolensky 1969

46 / Aparentemente, según expresa G. Alberigo en *Historia de los Concilios Ecuménicos* (1983), León III en su primera carta al papa Gregorio II despliega importantes contenidos dogmáticos acompañando sus solicitudes y que, a pesar de ello, el pontífice le responde con una violencia inusitada. En respuesta a la primera carta del emperador, dice Alberigo, que Gregorio II colocó a Roma fuera de la autoridad imperial y declaró que no le reconocería como emperador. Sin embargo, no llegó al extremo de nombrar otro emperador. Las cartas dirigidas a León III que se atribuyen a Gregorio II, han sido calificadas como falsas en tiempos recientes, según lo advierte este autor.

“La querrela de las imágenes entró en una fase aguda y peligrosa para la política eclesiástica por efecto de la polémica con el papado de Roma. A la verdad, aquí entraban decisivamente en juego cuestiones económicas y financieras aparte de la cuestión religiosa, y hasta fueron aquellas las que dieron especial importancia a ésta en Italia. En todo caso, la actitud intransigente del emperador contribuyó de manera especial a separar a Italia del imperio, a fomentar la adhesión a los francos y a romper la vieja unidad ecuménica de la Iglesia imperial que se remontaba a Constantino.” (Beck en Jedin 1970 : p. 92-93)

41 / San Epifanio de Salamia citado por Pelikan 1974 : p.102

42 / Knowles y Obolensky 1969 : p.89 (cursivas nuestras)

Ver Beck en Jedin 1970

43 / En el cuerpo de las resoluciones finales del Concilio de Constantinopla (754), puede leerse lo siguiente: “Satán mal guió los pasos de los hombres para que adoraran a la criatura en lugar de al Creador... Para salvar la humanidad Dios nos ha enviado a su propio Hijo, quien nos movió del error de adorar ídolos y nos enseñó a adorar sólo a Dios en espíritu y verdad. Como mensajeros de esta doctrina nos dejó a sus apóstoles y éstos adornaron a la Iglesia, su novia, con su gloriosa doctrina.” (*Acta final del Concilio de Constantinopla de 754*)

genes, por lo que él, al ser *emperador y sacerdote*, tenía derecho a emitir decretos al respecto.

Mientras estos dos máximos jerarcas discutían documentalmente, las calles del imperio bizantino ardían ante la aplicación de las acciones del decreto del año 730. En 731, Gregorio II muere y le sucede Gregorio III, quien asumirá una posición iconófila muy clara y contundente. De hecho, una de sus primeras acciones fue contactar al emperador para hacerle desistir de su posición, pero al no recibir respuesta ninguna convocó un sínodo en Roma (731), en el cual se condenó a excomunión a todo aquel que destruyera alguna imagen religiosa. Esto retumbó en la ya superlativa cólera de León III y decidió enviar una unidad armada a Roma para deponer al nuevo papa.

La tormenta que flotaba sobre todo Bizancio parece haber descargado su ira sobre los barcos enviados por el emperador, haciéndolos naufragar. Casi simultáneamente una serie de temblores, pestes y hambrunas se desataron por las provincias bizantinas y, para colmo de males, los musulmanes continuaron su carrera victoriosa, conquistando cada vez más territorio en detrimento del imperio cristiano. El pueblo estaba desesperado, creía que Dios les castigaba por ir contra sus *imágenes*, pero León III no dio marcha atrás y, aunque, fracasó en su intento por depone al papa y hacerse con las propiedades de la Santa Sede, estaba decidido en su política iconoclasta.

Detener al emperador por la fuerza lucía como algo imposible, la única resistencia coherente era aquella proveniente de las disertaciones teológicas, con la esperanzas de lograr esgrimir algún argumento lo suficientemente contundente como para hacerle desistir de sus ideas. Tanto para los opositores como para los defensores de las imágenes religiosas, tenía un gran peso el poder demostrar que la costumbre en torno al uso de éstas era una reciente innovación o parte de la Tradición cristiana.

Así, la larguísima tradición, perfectamente demostrable entonces en cuanto al uso de las imágenes religiosas en lugares de culto, desde al menos 300 años atrás, podría incluso ser rastreada a tiempos apostólicos. De tal manera que podría calificarse como un disparate el querer abolir una costumbre que no provocó mayor asombro entre los Padres de la propia Iglesia. Los iconófilos inquirían a los iconoclastas sobre su deseo aparente de aclamar que la Iglesia había incurrido en un error de este tipo por 700 años hasta que ellos llegaron como salvadores, a pesar de las promesas realizadas por Cristo al afir-

mar que las puertas del Infierno no prevalecerían contra la Iglesia.⁴⁷

Ante los pocos testimonios escritos de los primeros 300 años del Cristianismo que se conservaban para aquel tiempo, los iconófilos explicaban que la Tradición no escrita también era una fuente digna de valor y respeto. Sí Cristo no había dado indicaciones sobre el uso de la imágenes en lo que los Evangelios recogían, tampoco Cristo expresó, en lo que éstos han podido revelar, términos como *Trinidad*, que eran para el siglo VIII de la mayor autoridad en las formulaciones de la doctrina.

San Nicéforo (758-829), explicaba que

*...así como a través de todo el universo ha sido proclamado el Evangelio sin siquiera haber sido escrito, así a través del universo ha sido brindada, sin haber sido escrita [ἄγραφως], la tradición de las imágenes que deben ser realizadas de Cristo, el Dios encarnado, y de los santos, así como la tradición que expresa que debemos reverenciar la cruz y rezar en una posición determinada mirando al Este.*⁴⁸

Después de todo, una ley no es más que una costumbre que ha sido escrita, por lo que la cualidad de estar escrita no era la que le otorgaba la cualidad normativa.

Pero los iconófilos sí tenían fuentes escritas para sustentar su posición. San Clemente de Alejandría (c.150-c.215), por ejemplo, fue una de las fuentes citadas por los defensores de las imágenes. Este teólogo de origen griego, considerado uno de los primeros Padres de la Iglesia, había hablado favorablemente en relación a la utilidad de las artes plásticas en el seno religioso, llegando a proveer una lista de temas que podían ser debidamente representados en los sellos.⁴⁹ Sin embargo, los textos de san Clemente citados por los iconófilos se han perdido y no podemos saber a ciencia cierta cuáles fueron sus palabras.

Muy importante fueron los escritos dejados por san Basilio (c.329-379), Padre y Doctor de la Iglesia, quien expresó que "el honor rendido a una *imagen* pasa directamente al *prototipo*."⁵⁰ Esto fue funda-

47 / Pelikan 1974

48 / San Nicéforo citado por *Ibidem* : p. 99

49 / *Ibid.*

50 / San Basilio citado por *Ibid.* : p.103 (cursivas nuestras).

Hay que agregar que San Basilio no se refería a las *imágenes religiosas* en esta expresión sino al mismo Cristo, quien era considerado *imagen perfecta* de Dios Padre. Sin embargo, tomada fuera de contexto –tal y como hacían ambos bandos con sus citas de la Tradición escrita- esta expresión resultaba un recurso de extraordinario valor para los iconófilos.

mental al momento de construir la defensa en relación al honor que los cristianos le dispensaban a las imágenes religiosas. Así mismo, de san Gregorio de Nisa (c.335-394) citaban lo siguiente: "Aquellos que abrazan y aceptan las reliquias es como si lo hicieran con el vivo cuerpo en sí mismo. Ellas traen al ojo, el oído, la boca y todos los sentidos al retozo. Y luego, derramando lágrimas de reverencia y pasión, brindan al mártir su oración de intercesión como si estuviera allí presente."⁵¹ De aquí a la reverencia hacia las imágenes había sólo un paso.

San Paulino de Nola (c.354-431) siempre se mostró a favor de las imágenes y fue explotado su pensamiento al máximo en esta controversia. Se conservaba por escrito su aprobación para instalar una imagen de San Martín de Tours en un baptisterio, a través de la cual consideraba que era totalmente pertinente el uso de una imagen de este santo pues "él había sido la *imagen* del hombre celestial por su perfecta imitación de Cristo... [Así] un retrato de su alma celestial digna de *imitación* era un tema apropiado para que los hombres comunes admiraran."⁵²

Fueron san Juan Damasceno (c.675-749), Teodoro de Studion (c.758-826) y el patriarca san Nicéforo, quienes se dieron a tarea de rescatar estas y otras tantas opiniones para construir un *corpus* sólido en defensa de las imágenes religiosas.⁵³ De éste *corpus* deseamos resaltar, sobre todo, los argumentos en referencia a la identificación iconoclasta de las *imágenes* como *ídolos*, pues como ya expresamos anteriormente, es aquí donde reside el nodo principal de todo el asunto.

A medida que esta acusación idolátrica arreciaba, la defensa de las *imágenes* como *iconos* se convirtió en la punta de lanza del bando iconófilo. Sobre la base de lo sostenido por el apóstol san Pablo (I Cor. 13 : 12),⁵⁴ san Juan Damasceno definía una *imagen* como un espejo y un *tipo* figurativo, apropiado a la simpleza humana. Afirmaba además que una *imagen* era como una manifestación y un monumento en conmemoración a la victoria de Cristo y sus seguidores sobre el demonio.⁵⁵

51 / San Gregorio de Niza citado por *Ibid* : p.104

52 / San Paulino de Nola citado por *Ibid* : p.104 (cursivas nuestras).

53 / Ver Wahba 1998

54 / "Miren que al presente vemos como en un mal espejo y en forma confusa, pero entonces será cara a cara." (I Corintios 13 : 12)

55 / Pelikan 1974

Por otro lado, Teodoro de Studion, siguiendo a san Dionisio (el Areopagita), definía *imagen* como una semejanza de aquello de lo que es *imagen*, mostrando por imitación el carácter de su *arquetipo*.⁵⁶ Así mismo, consideraba que una *imagen* era "una especie de sello y representación", que lleva consigo la auténtica forma de aquello desde lo cual toma su nombre.⁵⁷ Mientras que san Nicéforo explicaba que una *imagen* estaba compuesta por la semejanza en relación a su *arquetipo*, aquella que éste le había impuesto para que se manifestase por similitud, diferenciando sólo en cuanto a su *esencia* y *sustancia*, en virtud de los materiales que le constituían.⁵⁸

Estas explicaciones implicaban una relación cercana entre la *imagen* y su *arquetipo*, pero, al mismo tiempo, una precisa distinción entre la *imagen* y aquello de lo que ésta era *imagen*. De este modo, Cristo es una cosa y una *imagen* de Cristo otra muy distinta. Por lo que esta relación no estaba signada por la identidad en cuanto a la *esencia* de la *imagen* y el *arquetipo*. Por el contrario, la actividad artística sólo podía imitar (pálidamente) la verdadera naturaleza de lo que intenta representar, pero esto no indicaba que pudiera en efecto reproducir la *esencia* de lo representado. De tal manera que al rendir culto a una *imagen*, el fiel reverenciaba, en realidad, la huella (que no la *esencia*) que el *arquetipo* ha estampado (como un sello) en la *imagen*.⁵⁹

Además de estos argumentos, enraizados profundamente en el pensamiento neoplatónico, fueron esgrimidos algunos otros que pudiéramos calificar como psicológicos. Y es que el culto cristiano a las imágenes religiosas tenía (y aún tiene) un componente psicológico de gran importancia, a través del

56 / "...verdadero en su semejanza, el arquetipo está en la imagen." (*Ibidem* : p.118)

57 / *Ibid*.

58 / *Ibid*.

59 / Debemos entender aquí la siguiente definición del término *arquetipo* (ἀρχέτυπο): comenzando por lo más sencillo, tenemos que el término viene del griego *archein* (guiar) y *typos* (modelo). De esta manera, podríamos bien definir el término como el *patrón* o *modelo original* (guía) de alguna cosa. Un poco más allá, en el platonismo, denota las ideas trascendentales a partir de las cuales son hechas las cosas: las *ideas arquetípicas* son para las cosas principio de ser y principio de conocer; las cosas no son más que por ser copia de o, con el neo-platonismo, por su participación en dichos modelos. San Agustín *cristianizó* estas llamadas ideas arquetípicas para la teología católica. Ante la multiplicidad, san Agustín ubica a Dios como el que las abraza a todas.

Así, el término *imagen* puede ser asimilado al término *tipo* (τυπος), que en su etimología se corresponde con el efecto del *tuptein* que significa golpear o empujar; *tipo* era originalmente el golpe mismo, el hecho de "marcar" (imprimir) con el golpe y así la relación primordial -física- de una cosa con otra. De modo que *tipo* es también el resultado del golpe, una *imagen* producida por un impacto o una impresión. Esta primitiva relación física en la cual más probablemente está basado el concepto de *arquetipo-tipo* empleado por estos teólogos.

Parece bastante claro que los teólogos iconófilos deseaban establecer que una *imagen* hacía las veces de un *tipo* y con ello asociarla a la personificación o representación de una entidad espiritual a través de alguna clase de relación por semejanza (no *esencial* ni *sustancial*).

cual se brindaba respeto y afecto a lo que en ellas se representaba. Esto era una actitud prácticamente natural en el hombre y, en consideración a su similitud, las imágenes proveían un vehículo por medio del cual hacer llegar el honor debido a la instancia considerada (Cristo, la Virgen María o los santos).

Así, mientras los iconoclastas clamaban que la veneración a Dios debía ser meramente espiritual (y mental), desechando el uso de cualquier imagen material, san Juan Damasceno, en nombre de los iconófilos, exclamaba, no sin algo de ironía: "Tal vez ustedes sean sublimes y capaces de trascender lo que es material... pero yo, que sólo soy un ser humano y cargo con un cuerpo material, deseo relacionarme con cosas santas y contemplarlas de una manera corporal."⁶⁰ La posición iconoclasta no dejaba de tener un aire de gnosticismo y la apelación a las imágenes de parte de los iconófilos como un medio para relacionarse en la fe, lucía más cargada de piedad y humanidad.

Ahora bien, las Sagradas Escrituras continuaban siendo un recurso de inestimable valor y peso en la discusión en torno a las imágenes religiosas y los iconófilos estaban al tanto de las imprecaciones de los iconoclastas en referencia a ello. No era fácil la tarea de desestimar los pasajes que los enemigos de las imágenes habían colocado sobre la mesa. Lo primero era acusarlos de una interpretación equivocada de las Escrituras, pero ¿cuál era entonces la correcta?

Comenzando por el libro del Génesis, los iconófilos hallaron buenas razones para construir su defensa: "Dijo Dios: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza»."⁶¹ Con ello, san Nicéforo explicaba que Dios es el Primer Creador y el hombre su obra más semejante a Él; por lo tanto, al crear imágenes de las cosas (visibles o no) el hombre sólo repetía un gesto traspasado a él por el mismo Dios Creador. San Juan Damasceno empleaba un pasaje de la Carta de San Pablo a los Hebreos para afirmar que la propia Ley del Antiguo Testamento no era más que la *imagen* y una *sombra* de lo que vendría en el Nuevo Testamento.⁶²

Con esto último ponía el dedo en la llaga del pasaje bíblico más controversial de los empleados por los iconoclastas: Éxodo 20 : 4-5. En primer lugar, tanto san Juan Damasceno como san Nicéforo y

Teodoro de Studion⁶³ coincidieron en expresar que los cristianos estaban obligados a observar sólo la Ley natural (como el Primer mandamiento del Decálogo, por ejemplo), pero no así aquello considerado Ley positiva, pues ésta había quedado derogada por el Evangelio. De esta manera, los cristianos no estaban obligados, por ejemplo, a circuncidarse y a abstenerse de la impura comida levítica. Esto quedaba corroborado en algunos pasajes del Nuevo Testamento.⁶⁴

Finalmente, es interesante resaltar que la reacción más importante en Oriente en relación al problema de las imágenes fue la de san Juan Damasceno, desde el monasterio de san Sabas en el desierto de Judá.⁶⁵ Como ya hemos visto, el Damasceno se colocó al frente de la oposición al iconoclasmo y elaboró una verdadera teología de los iconos. En el año 730 manifestaba su propia y particular opinión sobre las imágenes religiosas, que, indudablemente, recoge y eleva a términos teológicos el sentir de un gran número de creyentes. En su escrito *En defensa de las imágenes*, san Juan Damasceno expresa, entre otras cosas:

Una imagen posee una semejanza con el original con cierta diferencia, en cuanto a que aquella no es una reproducción exacta del original...

El bendito Dionisio dice que estas representaciones e imágenes están marcadas de antemano por su modelo. De modo que las cosas visibles son imágenes de las cosas invisibles e intangibles, sobre las cuales arrojan una pálida luz...

Las cosas invisibles de Dios se han hecho visibles desde la Creación del mundo. Vemos cosas en la Creación que nos recuerdan vagamente a Dios mismo, como cuando hablando de la Trinidad la

63 / Pelikan 1974

64 / "La Ley del Espíritu de vida te ha liberado en Cristo Jesús de la Ley del pecado y de la muerte. Esto no lo podía hacer la Ley antigua, pues tropezaba con la flaqueza de la carne." (Romanos 8 : 2-3) / "Antes de que llegaran los tiempos de la fe, la Ley nos guardaba en espera de la fe que se iba a revelar. Para nosotros ella fue la sirvienta que lleva al niño a su maestro: nos conducía a Cristo, para que al creer en él fuéramos justos por medio de la fe. Al llegar entonces la fe, esa sirvienta no tiene ya autoridad sobre nosotros." (Gálatas 3 : 23-25).

Ver Pelikan 1974 y Fortescue 2006

65 / A pesar de su profesión de la fe cristiana, San Juan Damasceno gozó de respeto y aprecio de parte de los musulmanes de Damasco. Se cree que san Juan era, además de tolerante, bastante respetuoso del Islam. De otro modo sería difícil justificar el hecho de haber ocupado importantes cargos públicos en el gobierno omeya de la mencionada ciudad. Así mismo, los propios musulmanes asumieron una actitud de amplia tolerancia en torno a la fe de los pueblos conquistados, permitiendo la permanencia de templos y monasterios cristianos sin pretensiones de imponer su credo a partir de la destrucción de los mismos.

60 / San Juan Damasceno citado por Pelikan 1974 : p.122

61 / Génesis 1 : 26 (cursivas nuestras)

62 / "La religión de la Ley tiene sólo las *imágenes* del mundo nuevo y sus promesas." (Hebreos 10 : 1) (cursivas nuestras)

vemos análogamente en el Sol, en su luz, en los ríos, en las flores o en una dulce fragancia...⁶⁶

En su obra *Fuente de sabiduría*, San Juan Damasceno insistirá:

Como algunos hallan falta en la veneración y honor de la imagen de nuestro Salvador y de Nuestra Señora, así como de los santos y servidores de Cristo, debemos recordarles que en el principio Dios creó al hombre a su imagen y semejanza...

Basilio, ese gran expositor de las cosas divinas, dice que el honor dado a las imágenes pasa directamente al prototipo. Un prototipo es aquello que se representa, aquello de lo cual lo derivado es obtenido...⁶⁷

Empero, con todo lo claros y contundentes que los argumentos de cualquiera de los dos bandos pudieran haber sido planteados, la contienda iconoclasta no se allanará hasta que en el año 787, más de 60 años después del primer pronunciamiento de León III, la emperatriz regente, Irene (752-803), logrará reunir el anhelado concilio en la ciudad de Nicea. Asistieron a él cerca de 350 prelados entre los que se hallaban dos legados papales. El único tema tratado fue el problema de las imágenes: *la crisis iconoclasta*.

V

La histórica ciudad de Nicea albergó el concilio que buscaba resolver de manera definitiva el problema de las imágenes religiosas. Después de años de argumentos teológicos, aun no había una opinión unánime. A pesar de las resoluciones condenatorias en torno al tema en el Concilio de Constantinopla (753) convocado por Constantino V, el asunto estaba lejos de remediarse. En este encuentro el emperador había presentado a los participantes "un tratado teológico según el cual la veneración de los iconos no era idolatría, sino pura herejía."⁶⁸

Según la opinión expuesta por Constantino V en el Concilio de Constantinopla, la veneración existente en relación a las imágenes religiosas iba en contra del Concilio de Calcedonia (451). Pero además, al final del encuentro conciliar, los participantes acordaron que "el emperador, como sucesor e igual a los apóstoles, no tenía necesidad de un con-

cilio para decidir en materia de fe cristiana."⁶⁹ Así las cosas, un nuevo concilio lucía, pues, como la mejor opción, pero no le sería sencillo resolver la variada lista de cosas pendientes desprendidas del asunto iconoclasta.

Al morir Constantino V, le sucede su hijo León IV (c.750-780) quien practicó una política mucho más suave que sus antecesores e incluso podría calificarse de tolerante hacia el problema de las imágenes. Pero el gobierno de León IV sería corto, tan sólo cinco años estaría al frente del imperio. Su esposa, Irene, una ferviente defensora de los iconos y su veneración, asume la regencia ante la minoría de su hijo y heredero, Constantino VI (771-797). No obstante, convencida de que provocar a los iconoclastas sería un grave error, Irene actuó con prudencia.

Su política en torno a las imágenes se inició con la defensa de la *libertad absoluta* a este respecto, lo que permitió el regreso de los iconófilos desterrados. Sólo cautela y una actuación respetuosa hacia la memoria de los emperadores del pasado inmediato, podría asegurarle un éxito sensato. Paulatinamente, fue sustituyendo en los cargos públicos a los declarados iconoclastas por iconófilos, hasta fortalecer al estado con una postura a favor de las imágenes. No obstante, todas estas acciones no serían más que ilusorias mientras las resoluciones del Concilio de Constantinopla estuvieran vigentes, el cual, además, se había dado por ecuménico.

Ya en el año 784 se sintió lo suficientemente fuerte como para sustituir al patriarca de Constantinopla por Tarasio († 806), un hombre ganado a la causa iconófila, quien además solicita en su discurso de entronización que sea convocado un nuevo concilio ecuménico. Irene envía simultáneamente una carta al papa Adriano I († 795), pidiéndole que participe en el concilio próximo a celebrarse, a lo

69 / *Ibidem*.

Beck (en Jedin 1970), sostiene que no puede afirmarse que los participantes eclesiásticos del Concilio de Constantinopla sufrieran ninguna presión en torno a las deliberaciones, acotando que tan sólo la asistencia de 338 padres al Concilio es prueba de que éste tuvo una aceptación bastante general. No obstante, vale decir que el hecho de haber tenido una asistencia de tan sorprendente número de prelados, no implica que estos asistieran al Concilio de manera totalmente voluntaria y aunque no hay pruebas de que Constantino V les obligara a participar de alguna manera, la propia tensión provocada por la situación agresiva del iconoclasmo habría podido hacer que una buena cantidad de padres optaran por una actitud de supervivencia más que de obediencia. Así mismo, la afirmación totalmente fuera de lugar y de tema que el Concilio arroja al final de sus deliberaciones en relación a las potestades del emperador de decidir en materia de fe sin la necesidad de un Concilio que le respaldase, debe hacernos sospechar de una probable injerencia de Constantino V en los asuntos conciliares, a fin de presionar para obtener los mayores beneficios posibles de esta reunión.

Lo cierto es que después del Concilio de Constantinopla y en virtud de las resoluciones del mismo, el saldo quedaba abiertamente a favor del emperador y las imágenes en segundo lugar.

66 / Damasceno 2006

67 / *Ibidem*.

68 / Alberigo 1993: p.130

cual el pontífice aceptó gustoso.⁷⁰ El camino a la acción más contundente contra la iconoclastia ya estaba signado.

La convocatoria al Concilio a celebrarse originalmente en la propia Constantinopla no contó con el arraigo del iconoclasmo en el ejército bizantino, que había sido fiel aliado de tal tendencia desde los tiempos de León III. Los soldados provocaron revueltas y disolvieron el Concilio. Irene parecía así presa de su propio ejército. No obstante, la agudeza de esta emperatriz se hizo sentir cuando convoca de nuevo el Concilio ante la ausencia de la mayor parte de los contingentes armados cuando estos se hallaban combatiendo a los musulmanes. La convocatoria se celebró esta vez en Nicea, lejos de la capital imperial, la cual fue custodiada por un contingente militar que siempre le había permanecido leal.⁷¹

El 23 de octubre del año 787, Irene y su hijo Constantino VI firman y promulgan oficialmente las resoluciones del Segundo Concilio de Nicea. En la resolución número VII, la última de todas, puede leerse lo siguiente:

Porque cuanto con más frecuencia son contemplados [Dios, Cristo, María, los santos, etc.] por medio de su representación en la imagen, tanto más se mueven los que éstas miran al recuerdo y deseo de los prototipos y a tributarles el saludo y adoración de honor [ἄσπασμόν καὶ τιμητικὴν προσκύνησιν], no ciertamente la latría verdadera [τὴν ἀληθινὴν λατρείαν] que según nuestra fe sólo conviene a la naturaleza divina; Sino que como se hace con la figura de la preciosa y vivificante cruz, con los evangelios y con los demás objetos sagrados de culto, se las honre con la ofrenda de incienso y de luces, como fue piadosa costumbre de los antiguos. "Porque el honor de la imagen, se dirige al original" y el que adora una imagen, adora a la persona en ella representada.⁷²

Así, a partir de Nicea II, el conflicto teológico estaba zanjado. No obstante, lejos de concluir aquí la controversia, parecía que cobraba nuevos ímpetus con el pasar del tiempo. Todo apuntaba a que el asunto se convertía ahora en un problema casi ex-

clusivamente político, sin excusas teológicas. El ascenso al trono de Constantino VI en 790 provocó descontentos populares y su actuación desafortunada contra los búlgaros en el año 792, no hizo sino granjearle una reputación de cobarde. Ni que decir de sus acciones en contra de su madre, Irene, una vez que ésta se declarase a sí misma "emperatriz" por encima de los derechos de su hijo.

Irene había optado por ocupar definitivamente el trono bizantino y, desconociendo los derechos de su hijo, se había proclamado *emperatriz* absoluta. Aunque esto no fue bien visto en Occidente (ni por el papa ni por los francos), Irene tenía el favor popular. Su actitud a favor de las imágenes religiosas le había hecho ganar el aprecio de su pueblo, lo que nos hace inferir que la iconoclastia no era una corriente de arraigo tan profundo para entonces (tal vez nunca lo fue). El hecho de que Constantino VI estimulara una revuelta en el seno del ejército para deponer a su madre no le hizo francamente popular. Conciente de ello, permitió que Irene conservara el título de "emperatriz" de manera simbólica, en un acto por calmar a la población.

Empero, para el año 797, Irene logró estructurar un complot que destronaría definitivamente a su hijo, dejándolo ciego y causándole la muerte poco después. Reinó esta notable mujer, por cinco años más en un ambiente de relativa paz y prosperidad, sin prever que este hecho traería consecuencias inimaginables para la historia de Occidente.

Para el año 799 el papa León III († 816), requería ayuda contra sus enemigos los longobardos. Ya antes, el papa, había hecho saber a Irene su malestar en cuanto a su *ilegítima* ocupación del trono bizantino desconociéndola como soberana oriental (aún a pesar de su notoria inclinación iconófila y de sus gestiones para la celebración de un concilio en torno al tema). Viéndose acorralado ante un ataque sorpresa de los longobardos, León III recurre a Carlomagno (c.742-814), rey de los francos, quien acude de inmediato en su ayuda y libera al pontífice.

Carlomagno no se mostró dispuesto a aceptar que el papa fuera depuesto por un grupo de *bárbaros* y pone en marcha las acciones para su reposición. Pero la intervención de este monarca no parece haber sido del todo impulsada por un asunto espiritual. Hacía algunos años, un triangulo conflictivo se había planteado entre la cátedra de San Pedro, el trono franco y la sede imperial bizantina.

Desde los tiempos del emperador León III, una barrera cultural y social se estaba levantando entre

70 / *Ibidem*.

"Adriano respondió inmediatamente con una carta en la que exponía por una parte las opiniones ortodoxas de Roma en materia de imágenes, pero también las ideas del papado a propósito del primado papal." (Fortescue 2006)

71 / A.A.V.V. 2006

72 / *Acta final del Concilio de Nicea II 2006*

Oriente y Occidente. La helenización del imperio bizantino era cada vez más fuerte, ya lo hemos comentado. Durante el gobierno de Constantino V, en el año 751 el papa se vio obligado a buscar apoyos estratégicos en otros predios y el fortalecimiento de los francos con las acciones de Pipino el Breve (714-768) lucía como la mejor de las oportunidades de alianza.⁷³ La Iglesia que el papa lideraba no podía quedar sin protección, al alcance de cualquier enemigo, mientras en Oriente, una Iglesia distinta a la derivada de la jerarquía romana, parecía estarse conformando.

Algunos autores hablan de conversaciones entre el emperador Constantino V y los francos en procura de auxilio ante las acciones de los eslavos, ávaros y búlgaros, afirmando que la negativa de los francos predispusiera al emperador bizantino aun más en contra de Occidente. Sin embargo, no ha podido ser comprobado fehacientemente, aunque no escapa dentro de las posibilidades.

Por otra parte, se cree que la emperatriz Irene intentó casar a su hijo, Constantino VI, con Rothrude, hija de Carlomagno, pero el acuerdo matrimonial no pudo concretarse.⁷⁴ Incluso algunos consideran que Irene llegó a plantearle a Carlos un matrimonio entre ambos que uniría nuevamente en una sola corona todo el antiguo imperio romano, de lo cual tampoco hay pruebas contundentes.⁷⁵

73 / "El papa Esteban, frente al peligro longobardo, pidió en varias ocasiones la ayuda de Constantino [V]. No habiendo tenido ninguna respuesta de él, se dirigió al rey de los francos, Pipino el Breve. Esta llamada constituye un nuevo giro definitivo en las relaciones entre Roma y Bizancio. Roma, al contar ya con una suficiente protección, volvió definitivamente las espaldas a Constantinopla, a la autoridad imperial y a su política eclesiástica." (Alberigo 1993 : p. 129)

Ver Paredes 1999 y Valdeón Baruque 1986

Conviene señalar, como lo hace Conde (1982), que ante el asedio al papa Esteban II en el año 751, Bizancio respondió como si se tratase de un asunto político, dejando al papa a su suerte. Mientras que Pipino el Breve "ve las cosas desde el ángulo opuesto. Roma es el gran poder espiritual de Occidente, zona del mundo en la cual deben desenvolverse él y su reino. Y el papa está en la base de su poder, por lo que su ayuda debe ser efectiva." (p. 98)

Es de hacer notar además, que es a las acciones de Pipino el Breve que se debe la creación de los Estados Pontificios.

74 / Beck (en Jedin 1970) cree que la decisión del papa Adriano II de reconocer a Irene como emperatriz y a Tarasio como nuevo patriarca de Constantinopla en el año 785, puso en juego este enlace matrimonial, pues Carlomagno tuvo muchas reservas al ascenso de Irene al trono Oriental. Considera probable que la iniciativa del matrimonio haya surgido del papa Adriano II antes de la muerte de León IV y que el rey de los francos la haya visto con beneplácito. Sin embargo, afirma con la mayor seguridad que es casi seguro que Irene fuera la culpable de la ruptura del compromiso con la princesa carolingia, en virtud de la violenta reacción que Constantino VI tuvo contra su madre en el año 790, momento en el que logra un apoyo del ejército lo suficientemente fuerte como hacer salir a la emperatriz del trono.

75 / A.A.V.V. 2006

Es realmente poco probable que Irene realizara gestiones a favor de un matrimonio entre ambas familias, dado que los francos eran considerados *bárbaros* por los bizantinos.

Ver Conde 1982

No obstante, el conflicto de las imágenes religiosas parece haber tenido aquí un peso considerable. Una vez finalizado el Concilio de Nicea II, el papa Adriano I envía a Carlomagno una copia traducida al latín de las resoluciones allí promulgadas. El rey de los francos quedó sorprendido de que un Concilio aceptado por el Sumo Pontífice llegara a tales conclusiones. Carlos no lo sabía entonces, pero el documento que llegó a sus manos estaba plagado de errores de traducción que tergiversaban casi por completo el sentido de las resoluciones originales.

Hoy puede afirmarse esto con propiedad en virtud de las citas que los obispos francos realizaron de ese texto, todas con un sentido equivocado. Por ejemplo, en las resoluciones originales puede leerse lo siguiente: "Recibimos las santas y venerables imágenes, y rendimos culto de acuerdo con la real adoración solo a la consustancial y dadora de vida Santísima Trinidad." Mientras el texto enviado a Carlomagno se expresa así: "Recibimos las santas y venerables imágenes con la adoración que se brinda a la consustancial y dadora de vida Santísima Trinidad".⁷⁶

Así las cosas, era natural que Carlomagno reaccionara rechazando las resoluciones de Nicea II y convocase un sínodo en la ciudad de Frankfurt, que se celebraría en el año 794 y que se declararían contrario a las decisiones del mencionado concilio. "El papa Adriano, sin embargo, se mantuvo firme en la aceptación de Nicea, aunque el sínodo de Frankfurt constituyó una seria advertencia para el papado respecto a sus relaciones privilegiadas con el estado franco."⁷⁷

Vale resaltar que el rechazo a las resoluciones de Nicea II de parte de Carlomagno, no significa que éste se colocara del lado de los iconoclastas, pero sí que deseaba actuar con suma prudencia al respecto.⁷⁸ Después de todo, su reino tenía una breve historia dentro del monoteísmo cristiano y además, estaba rodeado de culturas *idolátricas*. Por otra parte, las diferencias culturales entre Occidente y Oriente eran ya para entonces tan marcadas que esto pudo haber sembrado cierta desconfianza en Carlomagno, sin mencionar su molestia ante la actitud de Irene de

76 / Fortescue 2006

77 / Alberigo 1993 : p.131

78 / El Concilio de Nicea II fue rechazado por los francos de la misma manera en que habían antes rechazado el Concilio de Constantinopla del año 754.

asumir el mando supremo del imperio bizantino de forma poco convencional (incluso, ilegítima).⁷⁹

Empero, antes de la celebración del sínodo en Frankfurt, en el año 790, Carlomagno hizo llegar al papa Adriano I una refutación de las resoluciones de Nicea II de 85 capítulos, titulada *Capitulare de Imaginibus*. En estos textos, Carlomagno admite que deben mantenerse como ornamentos las pinturas de los santos en el interior de las iglesias, así como las reliquias de los santos deben recibir la veneración apropiada (*oportuna veneratio*), pero declara que sólo Dios puede recibir adoración (*adoratio*). Insiste además en que las imágenes son en sí mismas indiferentes y que no tienen conexión necesaria con la fe, siendo, en todo caso, inferiores a las reliquias, la Cruz y la Biblia.⁸⁰

Aunque el papa intentó convencer a Carlomagno de su error, éste se mantuvo firme y la mejor prueba es la celebración del sínodo de Frankfurt en el año 794.⁸¹ Roma recibiría prontamente las resoluciones de dicho sínodo conjuntamente con la exigencia de Carlos de condenar a Irene y a su hijo Constantino VI. El papa se negó a hacer tal cosa y los francos sostuvieron una política en torno a las imágenes distinta a la emanada de Nicea II. Sólo en el último cuarto del siglo IX, el papa Juan VIII (V 882) envió una mejor traducción de las actas de Nicea II, lo cual, en conjunto con la política romana hacia el Sacro Imperio Romano Germánico, logró resarcir el malentendido.

Cuando Carlomagno acude en ayuda del papa León III en el año 799, selló el destino de Europa entera en relación al imperio oriental. Mucho se ha hablado en referencia a las verdaderas intenciones

de Carlos al salvar al papa, pero lo cierto es que intencional o no, el día de Navidad del año siguiente, León III coronaba en la Basílica de San Pedro, en Roma, al nuevo emperador de Occidente: Carlomagno.⁸² De modo pues que, de esta manera, se colocaba el punto faltante a la “i” latina de la Iglesia cristiana.

Desde el año 476 Occidente carecía de una cabeza homogeneizadora y Oriente se alzaba con la absoluta herencia del antiguo imperio romano. Ahora las cosas eran muy diferentes y Carlomagno asumía el título de *Augusto*. Lejos de desear borrar el pasado glorioso de la Roma imperial, el rey de los francos buscaría revivirle. El conflicto de las imágenes religiosas lucía ya, más allá de una postura religiosa, como una poderosa fuerza política que trans-

82 / Siendo el papa León III un hombre venido de sectores no nobles de Sicilia, era lógico que pronto entrara en conflicto con la aristocracia romana surgida desde la creación de los Estados Pontificios. Desde el primer momento buscó este pontífice el apoyo de Carlomagno “al que envió las llaves de la tumba de San Pedro y el estandarte de Roma, solicitando de él que enviara un representante para recibir el juramento de fidelidad de los romanos. Había, pues, un reconocimiento de un poder.” (Paredes 1999 : p.105)

A tal gesto, Carlomagno respondió en una misiva expresando: “Me pertenece, con ayuda de la piedad divina, defender en todos los lugares a la Santa Iglesia de Cristo por las armas: fuera de las fronteras, contra las incursiones de los paganos...; dentro de ellas, protegiéndola por la difusión de la fe católica. A vos, Santísimo Padre, pertenece elevando las manos a Dios con Moisés, ayudar con vuestras oraciones al triunfo de nuestras armas.” (Carlomagno citado por Conde 1982 : p.102)

No obstante, la aristocracia romana a través de una revuelta llevada a cabo el 25 de abril del año 799, logra deponer al papa León III y hacerle prisionero, acusándole de varios delitos (perjurio y adulterio). León logró escapar y contactar a Carlomagno, quien le invitó a reunirse con él en la campaña de Paderborn. En julio del mismo año estaba frente a frente, pero Carlos dio oportunidad a los enemigos de León a que presentaran ante él sus acusaciones. El rey de los francos concluyó que lo único era someter al papa a un juicio y para ello envió rumbo a Roma una comisión, con León fuertemente custodiado. En la Basílica de San Juan de Letrán se llevó a cabo un *placitum*. Los acusadores no pudieron entonces probar los supuestos delitos del papa.

Será a mediados del año 800 que estos dos hombres volverán a encontrarse en Mentana (a pocas millas de Roma). León preparó todo el boato necesario para recibir al monarca, “era imposible que Carlomagno no advirtiera que la procesión y todo el ceremonial desplegado para su entrada en Roma correspondía a un emperador y no a un rey.” (Paredes 1999 : p.106) Pero Carlos había viajado a presidir un juicio acerca de las acusaciones contra el papa y así lo hizo saber a su llegada a la ciudad el 1ero. de diciembre del año 800.

Esto, a todas luces, era una derrota para la Sede Apostólica que se veía sometida a la autoridad de un rey. Es probable que la idea de la coronación imperial de Carlos surgiera de entre la nobleza romana y la franca ante la ocupación *ilegítima* de Irene en el trono oriental (y por tanto vacante). Pues con ello propinarían no sólo un duro golpe a Bizancio, sino que debilitarían grandemente la incidencia política del papado, sobre todo en las condiciones de aquel contexto. Pero esto no ha podido comprobarse. Lo cierto es que en la misa del día de Navidad del año 800, León III se aproxima a Carlos y le corona emperador, cosa que resultó para el franco una sorpresa, según relata el cronista Einhard (2006). El historiador Louis Halphen, referido en Paredes (1999), considera que el ademán de sorpresa de Carlomagno ha debido ser intencional para no despertar suspicacias ante los bizantinos, pues la coronación había sido preparada desde algunos meses atrás. Sin ánimos de rebatir tal opinión, consideramos que aunque esto luce bastante probable, no debemos dejar de lado el hecho de que con la coronación en la Basílica de San Pedro, León III revertía el gesto de sometimiento al que el rey de los francos le había hecho pasar al llevarlo a juicio como condición para reponerlo en la Santa Sede. En otras palabras, León III le recordaba a Carlomagno que si bien él tenía el poder terrenal, ese poder le venía de Dios y para que fuese legítimo tendría que someterse a su vez al poder espiritual de la Iglesia: recibía de Dios y no de otra instancia, el mandato de regir a los pueblos del imperio. Por lo tanto, tal vez la sorpresa haya sido más sincera de lo que nos hemos permitido creer.

79 / Sin embargo, según la descripción de Einhard –biógrafo del rey de los francos, contemporáneo a él- Carlomagno se distinguió por una extraordinaria política exterior que le llevó a tener excelente relaciones con culturas tan diametralmente opuestas a la suya. Harun Al-Rashid, rey de los persas, quien consideró al monarca occidental como *el más digno de recibir honores de todos los que conocía*; mientras que los gobernantes bizantinos iniciarían su acercamiento hacia Carlomagno en los primeros años del siglo IX, ya con Irene fuera del trono. (Einhard 2006)

80 / Fortescue 2006

81 / Antes de la celebración de este sínodo, el texto de la *Capitulare de Imaginibus*, sin recoger las acotaciones a favor de Nicea II realizadas a él por el papa Adriano II –pero con algunos agregados del teólogo Teodulfo (750-821), Obispo de Orleans-, pasa a convertirse en lo que se conoce como *Libri Carolini*. En el fondo, los *Libri Carolini*, planteaban casi lo mismo que el Concilio de Nicea II había expuesto en sus actas y que había llegado a manos de Carlomagno en una pésima traducción. Al parecer el platonismo que baña las actas de Nicea II, le era algo extraño a Teodulfo, por lo cual no quiso reconocer la posibilidad de *veneratio* a las imágenes religiosas. Sin embargo, es de resaltar que se atacan las formas de culto imperial que habían pasado al mundo cristiano: *tanta est distantia inter apostolos et imperatores, quanta inter sanctos et peccatores*. Beck, señala además que Carlomagno se ocupó personalmente de que en este texto se resaltara que la Iglesia de su reino no se había separado jamás de la *sancta et veneranda communio* con Roma. Para este autor con ello “se anuncia una pretensión franca indirecta, pero bien clara, de tener parte en el diálogo sobre los grandes temas de la cristiandad.” (en Jedin 1970)



Figura nº 1 (arriba)
Anónimo bizantino
Virgen Hodegetria, h. 860
Mosaico con aplicaciones de oro.
Hagia Sophia, Estambul.

Figura nº 2 (izquierda)
Anónimo griego
Virgen con el Niño, finales del siglo XIV
Temple sobre tabla con aplicaciones de oro.
Colección Privada.

Figura nº 3 (página opuesta, arriba)
Andreas Ritzos
Theotokos entronizada, 1580-90
Temple sobre tabla con aplicaciones de oro.
Colección Privada.

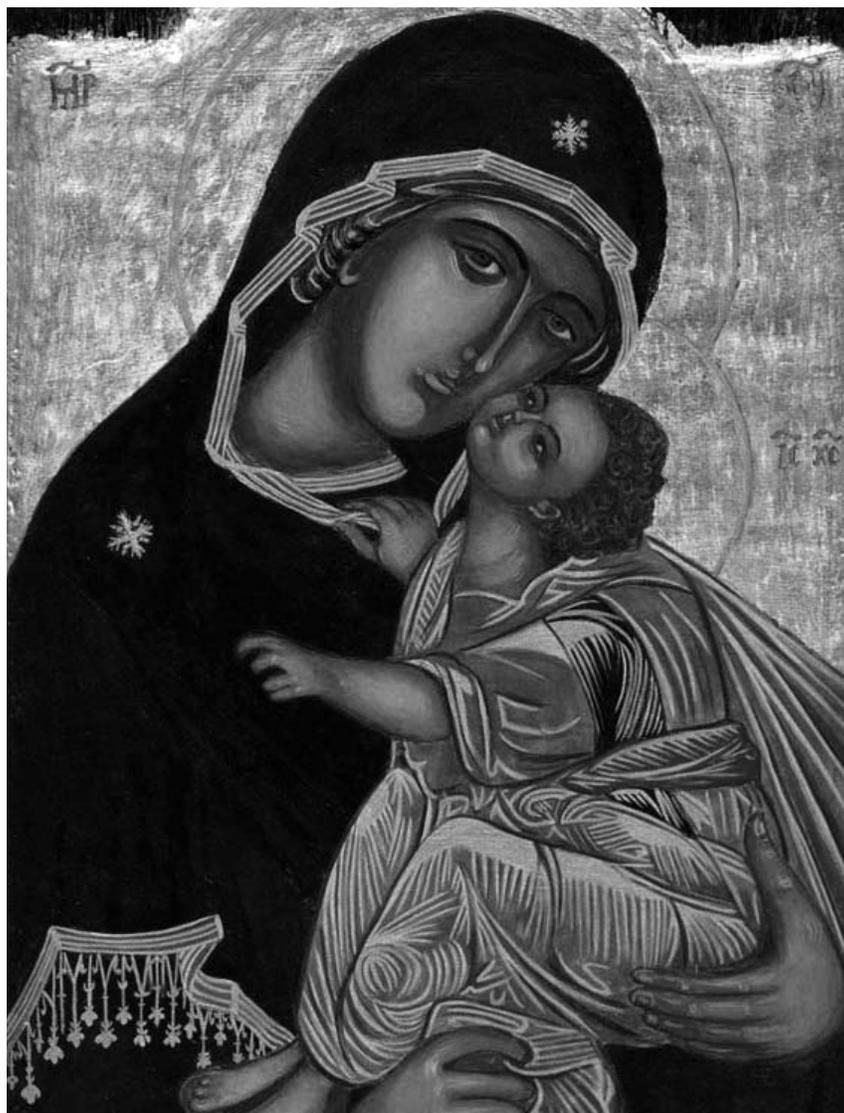
Figura nº 4 (página opuesta, abajo)
Irina Kolbneva
Theotokos Glycophilousa, 2003
Técnica mixta con aplicaciones de oro.
Colección de la artista.

formaría a la cristiandad de manera definitiva en los siglos por venir.

Con todo, el arte religioso cristiano se vio afectado inexorablemente a partir de esta controversia. Si bien es verdad que hasta mediados del siglo XI la Iglesia cristiana permanecerá unida,⁸³ ya las diferencias entre Oriente y Occidente estaban más que claras, al menos en el ámbito artístico. Así, la imagen religiosa bizantina (ortodoxa) devendrá en el sentido de lo que es un *signo* y no un *símbolo* como ocurrirá con la imagen religiosa occidental.

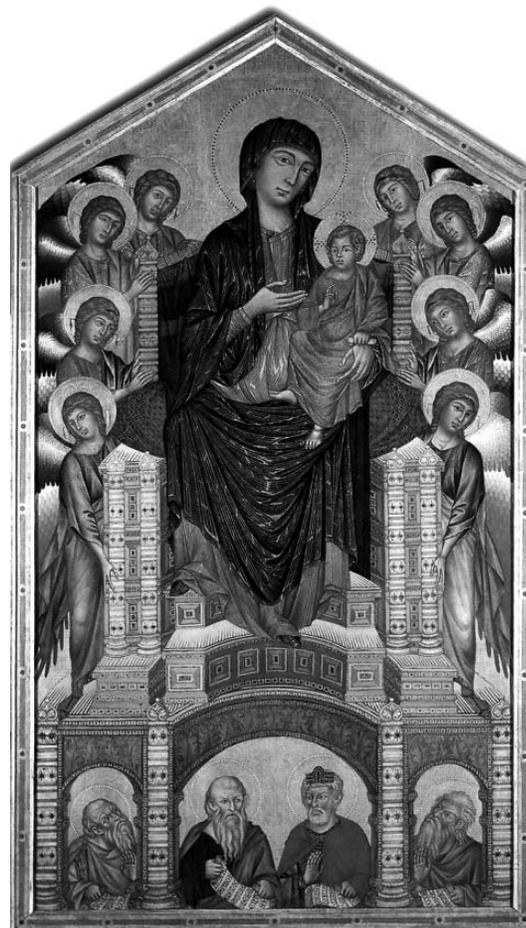
Para los ortodoxos las imágenes son conductoras que llevan hasta el *prototipo* y testifica su presencia a quien las contempla. De modo que para lograr su eficacia las imágenes religiosas se asumen como *iconos* (εἰκόν) en el sentido en que éstos son *signos* tal y como *signos* son también las letras. De tal manera que si las imágenes religiosas constituyen *la Biblia de los iletrados*, éstas deben ser *escritas* según ciertas reglas o convenciones, según también se hace con la gramática y la sintaxis del lenguaje (ver figuras nº 1 a 4).⁸⁴ Así pues, la abstracción de la realidad simula la abstracción espiritual divina.

Es así que paulatinamente, después de solventado el conflicto iconoclastas de forma definitiva en el siglo IX, en la Iglesia Oriental se fue configurando una *sintaxis* de la imagen religiosa, hasta llegar a convenciones para las figuras como: ojos grandes y amplios que indican los ojos espirituales que ven más allá del mundo material; la nariz, que se considera como un elemento sensual, debe ser pequeña; grandes orejas para escuchar claramente la palabra de Dios; gentiles y sutiles labios para glorificar y alabar a Dios dignamente; los ojos y las orejas deben estar intencionalmente desproporcionados, porque una persona espiritual invierte mayor cantidad de tiempo buscando captar y escuchar la palabra y la voluntad de Dios; la cabeza es más grande en comparación con el resto del cuerpo para significar que las figuras corresponden a personas devotas a la contemplación y la oración, ajenas a los disfrutes mundanos; los rígidos pliegues de las ropas se convierten en signo del ritmo espiritual y no en estilización del movimiento físico; cualquier personificación del mal ha de ser realizada de perfil, debido a la inconveniencia de establecer contacto visual con ésta.



83 / El Gran Cisma de Oriente se lleva definitivamente a cabo en el año 1054 con las mutuas excomuniones del papa León IX y el patriarca Miguel I.

84 / Ver Wahba 1998; Panofsky 1987 y Burckhardt 2001. También es interesante el estudio de Grabar (1985).



Por otra parte, los espacios dorados de los *iconos* remiten al mundo espiritual en el que todo es luz, sin posibilidad alguna de sombras. Aquí la creatividad no podría ser bienvenida, había que seguir unas convenciones muy estrictas para que el mensaje pudiera ser entendido sin equivocaciones. De hecho, todo este arreglo esquemático de los *iconos* reafirmaba el trasfondo metafísico y universal del tema religioso, lo que prueba, al mismo tiempo, el origen divino de los modelos presentes.

Para el arte religioso cristiano desarrollado en Occidente después de Nicea II, se abrieron posibilidades más amplias, sin desconocer las resoluciones de este Concilio. El devenir de las ideas filosóficas, por ejemplo, haría posible que las imágenes religiosas fueran consideradas más como *representaciones* visibles de la belleza divina que es invisible, que como *signos* meramente. Lo que implicaría que a través de ellas se *ilumina* la comprensión de una realidad sobrenatural que es ajena al hombre: lo sensible lleva a lo abstracto.

Figura nº 5 (página opuesta, arriba)
Cenni di Peppo "Cimabue"
Madona entronizada con ángeles, 1285-86
Galleria degli Uffizi, Florencia.

Figura nº 6 (página opuesta, abajo)
Alessandro Botticelli
Madona del Libro, h.1483
Museo Poldi Pezzoli, Milán.

Figura nº 7 (abajo)
Pietr Pawel Rubens
La Sagrada Familia con Santa Ana, h.1630
Museo del Prado, Madrid.





Figura nº 8
William Bogureau
La Virgen de la inocencia, 1883
Colección Privada

Así pues, las obras de arte religioso cristiano en Occidente no *reproducen* en modo alguno la realidad, así como tampoco la *presentan*, aun a pesar de lo que las apariencias puedan decirnos. Estas obras *representan*, es decir, son *representaciones* y en ese sentido, *interpretaciones* de la realidad en un momento dado y bajo unas condiciones particulares. Comprender el alcance de esta definición y mantener clara la distancia que existe entre una *reproducción* de la realidad y una *representación* de ésta, es fundamental.

San Agustín (354-430) había expresado que “si el arte ha de imitar, que imite entonces el mundo invisible, que es eterno y más perfecto que el visible. Y si el arte ha de limitarse al mundo visible, que busque entonces en ese mundo las huellas de la belleza eterna.”⁸⁵ Más adelante, en el siglo XIII, San Buenaventura (1222-1275) expondrá que el mundo en su totalidad es un reflejo de la bondad divina y que “la verdad de las cosas consiste en *representar*, es decir, en imitar la primera y soberana verdad... Las cosas son a Dios lo que los signos son a la significación que expresan; constituyen pues, una especie de lenguaje, y el universo entero no es más que un libro en el que se lee por doquier la Trinidad.”⁸⁶ De tal forma que si la vida no es más que una peregrinación hacia Dios, el mundo sensible es el camino que conduce a Él. Ya lo había dejado claro San Francisco de Asís (1182-1226) al loar al Sol, la Luna y la Tierra, al aire y las nubes: la Creación de Dios es maravillosa y al hombre no le queda sino amarla y hacerle honores. Rechazar la belleza material no parece ser un camino cuando ésta es reflejo de la espiritual.

Con lo anterior quedaba claro que el mundo sensible se convertía en una fuente de datos absolutamente válida para expresar la realidad sobrenatural.⁸⁷ Es por ello que mientras en el Oriente las imágenes no presentan casi ninguna variación notable para el espectador común, desde el punto de vista artístico, desde el siglo IX, en Occidente las imágenes religiosas

85 / San Agustín en palabras de Tatarkiewics 1992 : p.304

86 / Gilson 1985 : p.413 (cursivas nuestras)

87 / Después del Concilio de Trento, Johannes Molanus (en 1570), Gabriele Paleotti (en 1581), San Carlos Borromeo (en 1577) y su hermano Federico Borromeo (en 1624), entre otros, publicaron tratados para comentar el tratamiento que había que dar a las imágenes religiosas, en su creación, concepción y veneración. El arte hizo excelentes migas con la alegoría y ésta se popularizó tanto en el arte profano como en el sagrado y, aunque también ganó popularidad el simbolismo de carácter aristotélico (emplear imágenes como palabras), un simbolismo místico neoplatónico que trascendía la razón tomó también un auge considerable. El documento que caracteriza esta última tendencia es el tratado escrito por Christoforo Giarda en 1626, titulado *Bibliothecae alexandrine icones symbolicae*, en el cual el autor afirma que las imágenes simbólicas dan a quien las contempla un acercamiento directo a los misterios de la religión que no son accesibles a través de la razón.

han logrado moverse en una variedad artística amplísima, sin que por ello actúen en contra de la resolución principal del Segundo Concilio de Nicea. Así, es posible colocar al mismo nivel una imagen de la Madonna realizada por Cimabue en 1285 (fig. nº 5), una elaborada por Alessandro Botticelli en 1483 (fig. nº 6), una creada en 1630 por Pieter Paul Rubens (fig. nº 7) o una salida de los pinceles de William Bouguereau en 1883 (fig. nº 8).

El arte religioso cristiano sobrepasa, de esta forma, las expectativas planteadas antes del conflicto iconoclasta y logra establecerse plenamente, en la Ortodoxia y en el Catolicismo. La vorágine desatada por el emperador León III desde el año 726 fue superada, no sin terribles pérdidas humanas, documentales y monumentales. Las luchas de la iconoclastia provocaron, como hemos visto, una controversia de magnitudes sísmicas, que sacudieron los cimientos mismos del quehacer teológico y artístico tradicional.

Lo cierto es que crear imágenes parece constituir una necesidad innata en el hombre. Al menos eso es lo que nos indican los más antiguos vestigios de las creaciones humanas que se conservan hoy. De alguna manera, al crear imágenes, el hombre ha buscado hacer presente algo que no estaba con él, bien por inaprensible, bien por incomprendible, bien por simple ausencia física. Las imágenes parecen haber actuado más o menos regularmente como invocadores de diverso tipo en distintas culturas: traer al presente una referencia del pasado activando la memoria, materializar aspectos de la *realidad* que no poseen tal cualidad, imitar un elemento de la propia naturaleza, etc.

Tal vez ésta sea una explicación demasiado simplista en relación a la permanente y nunca ausente necesidad de hacer *imágenes* que el ser humano ha materializado a través el *arte*. Pero sin duda nos acerca, de alguna forma, a la difícil empresa de entender por qué lo ha hecho durante miles de años y en las más diversas y disímiles culturas.

Una imagen, cualquiera ésta sea, ha proveído, desde tiempos remotos, de la posibilidad de llenar vacíos que le han ayudado a sobreponerse en diversas situaciones y contextos: se ha dado la vida por ellas, y se ha dejado la vida en ellas; se las ha vinculado a *realidades* sagradas y se las ha sacralizado al ausentarlas de la *realidad*.

En todo caso, cuando la dignidad humana ha estado en juego, cuando el hombre ha luchado por

sus ideales, cuando la libertad de sentir y de creer se ha vulnerado, las imágenes siempre han estado presentes. No podría existir una única explicación a las imágenes ni al inmanente impulso de crearlas. Los *poderes de la imagen* –como diría René Huyghe en su libro homónimo (1968)- han impulsado a los individuos a expresarse a través de ellas, haciendo patente su mente y espíritu. Destruir las imágenes se ha visto vinculado, entonces, con la destrucción de esos pensamientos y sentimientos que ellas *representan*.

Así pues, los ataques hacia las imágenes, en todo momento de la historia, han transgredido la barrera de la afrenta material para consolidarse en una agresión directa a aquello que definiría al ser humano en sí mismo: sus pensamientos y sentimientos. De allí las reacciones violentas, el dolor impuesto y la desesperación subyacente ante las acciones en contra de las imágenes. Ante su imaginario desgarrado, el hombre sentiría sucumbir una parte de él, pues toda imagen creada por un individuo le *representaría* y, en no pocos casos, incluso, *representaría* a su grupo social. La destrucción de toda imagen no podría sino referirse entonces a un acto de destrucción simbólica. No en vano nos revestimos de imágenes, nos regodeamos en ellas, nos vinculamos a ellas y, finalmente, terminamos identificándonos con ellas. La visualidad de una imagen no concluye en su cualidad sensible. Por el contrario, se extiende y sostiene en todo aquello que estimula, inquieta y abriga.

BIBLIOGRAFÍA.-

- A.A.V.V. (1989), *Historia de la Iglesia católica*, Barcelona: Herder.
- A.A.V.V. (1977), *La Iglesia en la Edad Media*, Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Alberigo, G. (1993), *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Arnold, Peter (1973), *The Byzantines and their work*, London: MacMillan.
- B.A.C. (1950), *Historia de la Iglesia Católica*, Madrid: B.A.C.
- Baynes, N.H. (1962) *Byzantium*, Oxford: Oxford University Press.
- Burckhardt, Titus (2001), *Sacred art in East and West*, Louisville: Fons Vitae.
- Claramunt, Salvador (1987), *El mundo bizantino*, Barcelona: Montesinos Editor.
- Conde, Rafael (1982), *Historia del Mundo*, Barcelona: Salvat Editores.
- De Fiore, S. (2002), *Nuevo Diccionario de Mariología*, Buenos Aires: San Pablo.
- Gilson, Etienne (1985), *La filosofía de la Edad Media*, Madrid: Editorial Gredos.
- Grabar, André (1967), *El primer arte cristiano*, Madrid: Aguilar.
- _____ (1985), *Vías de la creación iconográfica cristiana*, Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (1953) *Bizantine painting: historical and critical review*, New York: Skira.
- Huyghe, René (1968), *Los poderes de la imagen*, Barcelona: Labor.
- Jedin, Hubert (1970), *Manual de Historia de la Iglesia*, Barcelona: Editorial Herder.
- Knowles, David y Dimitri Obolensky (1969), *The Christian Centuries. The Middle Ages*, London: Paulist Press.
- Mitre, Emilio (1991), *Iglesia y vida religiosa en la Edad Media*, Madrid: Ediciones Istmo.
- Ostrogorsk, Gregory (1983), *Historia del Imperio Bizantino*, Madrid: Akal Editor.
- Panofsky, Erwin (1987), *El significado de las Artes Visuales*, Madrid: Alianza Editorial.
- Paredes, Javier (dir.) (1999), *Diccionario de los papas y los concilios*, Barcelona: Editorial Ariel.
- Pelikan, Jaroslav (1974), *The Christian Tradition. A history of development of doctrine*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Tatarkiewics, Wladyslaw (1992), *Historia de seis ideas*, Madrid: Tecnos.
- Valdeón Baruque, Julio (1986), *El poder de los papas*, Madrid: Sarpe.

FUENTES ELECTRÓNICAS:

- A.A.V.V. (2006), *Historia de la Iglesia*, versión digital disponible en línea en: <http://www.misteriosyahe.com> [Consultado el 10/03/06]
- Acta final del Concilio de Constantinopla de 754* (2006) en *Medieval Source Book*, versión digital disponible en línea en: <http://www.fordham.edu/halsall/source/icono-cncl754.html> [Consultado el 20/03/06]
- Acta final del Concilio de Nicea II* (2006), en *Document Library* disponible en línea en: <http://www.ewtn.com/library/COUNCILS/NICAEA21.htm> [Consultado el 20/03/06]
- Einhard (2006), *The life of Charlemagne*, versión digital disponible en línea en: <http://www.fordham.edu/halsall/basis/einhard.html> [Consultado el 04/03/06]
- Fortescue, Adrian (2006), "Veneración de Imágenes" en *Enciclopedia Católica*, versión digital disponible en línea en: <http://www.encyclopediacatolica.com/v/veneracionimagenes.htm> [Consultada el 25/03/06]
- Damasceno, San Juan (2006), *Sobre las imágenes religiosas*, en *Medieval Source Books* disponible en línea en: <http://www.fordham.edu/halsall/source/johndam-icons.html> [Consultado el 22/03/06]
- Talbot Rice, David, (2006), *Historia de las Civilizaciones*, versión electrónica disponible en línea en: <http://www.mty.itesm.mx/dhcs/deptos/ri/ri95-801/lecturas/lec292.html> [Consultada el 23/03/06]
- Wahba, Zakaria (1998), *Icons: their history and spiritual significance*, versión digital disponible en línea en: <http://www.coptic.net/articles/CopticIcons.txt> [Consultado el 19/08/98]