

CARMEN MÁRQUEZ BEUNZA *

DESMOND TUTU, EL TESTIMONIO DE UNA TEOLOGÍA PROFÉTICA

Fecha de recepción: octubre 2013

Fecha de aceptación y versión final: diciembre 2013

RESUMEN: El arzobispo anglicano Desmond Tutu es una figura clave de la Iglesia sudafricana. Este artículo realiza un recorrido por su trayectoria vital, eclesial y teológica, destacando su papel en la lucha contra el *apartheid* y su contribución al proceso de reconciliación nacional desarrollado como presidente de la Comisión Verdad y Reconciliación.

PALABRAS CLAVE: Tutu, anglicanismo, *apartheid*, Sudáfrica, violencia, reconciliación, teología profética, racismo.

Desmond Tutu, symbol of a prophetic theology

ABSTRACT: Anglican Archbishop Desmond Tutu is one of the most prominent and representative leaders in South African Churches. This article explores his life, theology and church ministry. It highlights his role in the struggle against *apartheid* and his contribution to the process of national reconciliation as the chairman of the Truth and Reconciliation Commission.

KEY WORDS: Tutu, anglicanism, *apartheid*, South Africa, violence, reconciliation, prophetic theology, racism.

* Profesora de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid; cmbeunza@teo.upcomillas.es.

«Cuando me encontré con el arzobispo Tutu le estreché en un gran abrazo. Ahí estaba un hombre que había inspirado a toda una nación con sus palabras y su valor, que había hecho revivir las esperanzas del pueblo en su momento más sombrío»¹. Con estas elocuentes palabras evoca Nelson Mandela en su autobiografía su encuentro al salir de prisión con el entonces arzobispo anglicano de Ciudad de El Cabo, Desmond Mpilo Tutu. En aquel momento, el prelado anglicano encarnaba el rostro más comprometido en la lucha eclesial contra el *apartheid*. En una nación cuya Constitución, en una afirmación de claros tintes calvinistas, declaraba que el pueblo de Sudáfrica reconocía la soberanía divina, pero cuyas leyes atentaban contra los más elementales principios de la fe cristiana, se alzaba la voz de una teología profética que denunciaba el *apartheid* como un sistema injusto, pecaminoso y blasfemo. Y Tutu simbolizaba mejor que nadie ese cristianismo que sirvió de poderosa fuente de inspiración y legitimación de la causa negra en una lucha que entrañaba una batalla espiritual contra el pecado y la búsqueda de un orden moral justo.

Aproximarse a su figura significa, sin duda, acercarse a una de las personalidades eclesiales más versátiles y polifacéticas del continente africano. No en vano se ha dicho de él que es capaz de sobrellevar la pompa, el boato y hasta la fastuosidad que caracterizaban al episcopado de la *high church* anglicana con distinción e incluso un cierto aire de realeza, y al mismo tiempo sentirse un simple párroco, un hombre del pueblo y un hijo de la tierra africana. Pastor emotivo, gran comunicador, con un intuitivo y profundo sentido pastoral, este orador ardiente de vivaz personalidad, cuya vida ha sido tan imprevisible como la transformación de su querido país, se ha convertido en uno de los grandes líderes morales de nuestro tiempo. Nadie podía haber sospechado que aquel niño enfermizo, que padeció de pequeño la polio y la tuberculosis, llegaría a convertirse en un octogenario que ha vivido y ha sido parte activa de uno de los períodos más convulsos y dramáticos de la historia eclesial y política sudafricana y de una de sus páginas más hermosas, la de la transición pacífica a la democracia y la reconciliación nacional.

Su figura se resiste a cualquier fácil intento de encasillamiento. Retratado como «un líder espiritual y un luchador por la libertad

1 N. MANDELA, *El largo camino hacia la libertad*, Madrid 2010, 587.

comprometido con la no violencia»² y considerado un hombre de paz —no en vano fue galardonado con el nóbel en 1984—, no dudó en mandar «al infierno» al presidente norteamericano Ronald Reagan y tildarlo de «nauseabundo» cuando éste se opuso a las sanciones contra el gobierno sudafricano³. Siendo un exponente de la autoafirmación negra y del liderazgo negro, nunca renunció sin embargo a cooperar con los blancos, ya fuera en el ámbito eclesial o en el de la vida nacional. Tildado de líder espiritual izquierdoso por la comunidad blanca *afrikáner*, fue irónicamente acusado de comunista, cuando él mismo no ha cesado de repetir uno de sus aforismos preferidos, a saber: que un «africano comunista» era una contradicción *in terminis*, en la medida en que todo comunista era ateo, mientras que para un africano la espiritualidad constituía su aliento vital⁴. Hostigado y declarado enemigo público número uno por el gobierno de Pretoria, Tutu no ha dejado a nadie indiferente. Admirado y odiado a partes iguales, ha jugado un papel crucial en la reciente historia sudafricana. Evocar su trayectoria eclesial y vital nos permite reconstruir ese difícil período de la vida de las Iglesias cristianas bajo el régimen político del *apartheid* y reconocer las dificultades que tuvieron que sortear para desarrollar su misión y ejercer su testimonio profético.

RETRATO DE UNA VOCACIÓN TARDÍA: RETAZOS BIOGRÁFICOS

Tutu había nacido en el otoño de 1931, en las verdes llanuras del *highveld*, al oeste del Transvaal, en la cuna del *afrikanerismo*. Kelkesdorp, su lugar natal, era un asentamiento negro que circundaba la pequeña ciudad de Makoeteng. Fundada por los *voortrekkers*, aquellos intrépidos *bóers* que habían abandonado la colonia de El Cabo para adentrarse hacia el norte en busca de una tierra virgen en la que poder vivir lejos del dominio británico, Makoeteng había sido testigo mudo de alguno de los

2 Así lo ha descrito el Dalai Lama en la Introducción a una de sus biografías: A. SPAKS – M. TUTU, *Tutu. Authorized*, New York 2011, viii.

3 La dura opinión de Tutu hacia la administración Reagan por su negativa a apoyar el boicot económico a Sudáfrica queda reflejada en el texto «Black South African Perspectives and the Reagan Administration», en: D. TUTU, *Hope and Suffering (Sermons and Speeches)*, Grand Rapids, 1985, 103-117.

4 Cf. J. ALLEN, *Rabble-Rouser for Peace (The Authorized Biography of Desmond Tutu)*, New York 2006, 66.

acontecimientos fundadores de la nación *afrikáner*. Guardaba especial memoria de la barbarie de una guerra anglo-*bóer* que había causado la muerte de un millar de niños en uno de los campos de concentración creados por el gobierno británico. Como en una curiosa broma del destino fue precisamente ahí, en el corazón del *afrikanerismo*, donde iba a ver la luz uno de sus más acérrimos oponentes, el clérigo anglicano Desmond Mpilo Tutu.

Por aquel entonces el nacionalismo *afrikáner*, acrisolado a la sobra de la guerra anglo-*bóer*, adoptaba fuertes tintes cristianos. Y estaba a punto de nacer el partido que, en 1948, se alzaría con la victoria en las urnas e implantaría el perverso sistema denominado *apartheid* o «desarrollo separado», como gustaba designarlo a sus ideólogos. La Iglesia Reformada Holandesa, por su parte, se había adentrado en esa peligrosa senda de identificación con la causa *afrikáner*, que terminaría por llevarle a justificar teológicamente el sistema del *apartheid*.

Su padre, Zacharias Zelilo Tutu, que había nacido en 1901 bajo el fragor de los fusiles máuser en la guerra anglo-*bóer*, recibió su formación en Lovedale, una de las instituciones educativas para la población negra más prestigiosas, fundada por los misioneros escoceses. Su madre, por su parte, se había educado en una institución dependiente de la prestigiosa *London Missionary Society*. Sus progenitores eran, como tantos otros miembros de la comunidad negra, un «producto» de la labor de los misioneros, como se afirmaba en el lenguaje de la época. Su familia había seguido ese peregrinaje denominacional tan típicamente protestante: bautizados en la Iglesia Metodista, se adscribieron a la *African Methodist Episcopal Church* para, finalmente, recalar en la Iglesia Anglicana, en estrecho contacto con los monjes de la *Community of Resurrection*, una congregación religiosa situada en el espectro del anglo-catolicismo guiada siempre por la consigna de no capitular ante la política del «desarrollo separado», que influiría sobremanera en la trayectoria eclesial y vital de Desmond⁵.

5 La *Community of Resurrection* había sido fundada en el norte de Inglaterra por el aristócrata Charles Gore, en parte como fruto del movimiento de redescubrimiento de la vida monástica en el seno del Anglicanismo, y en parte como un intento de respuesta a esa clase trabajadora de la Inglaterra industrial desatendida por la Iglesia de Inglaterra. Invitados por el obispo de Pretoria, los monjes de la *Community of Resurrection* se habían establecido en Sudáfrica en 1903, tras la guerra anglo-*bóer*, para desarrollar su ministerio en los enclaves mineros del Transvaal.

El joven Desmond se formó al amparo de la residencia que la *Community of Resurrection* tenía en Sophiatown, especialmente de su monje más carismático y conflictivo, Trevor Huddleston, que no tardaría en adquirir notoriedad internacional por su oposición al *apartheid*, y que apadrinó a ese joven despierto de quebradiza salud. Convertido en su mentor, el influjo de Huddleston será permanente. De él diría Tutu años después: «Si hay alguien que hizo del *apartheid* un asunto mundial, sin duda esa persona es Trevor Huddleston»⁶.

Tras su triunfo electoral, los *afrikáners* convirtieron la segregación en la pieza clave de su política gubernamental. En la convulsa década de los cincuenta, la *intelligentsia afrikáner* comenzó a diseñar su pernicioso proyecto de ingeniería social, con el convencimiento de que habían hallado una solución definitiva a la denominada «cuestión nativa», en perfecta consonancia con la voluntad divina: la separación total, el *apartheid*. Y no tardaron en llevarlo a la práctica a través de un *corpus* legislativo que establecía una separación total entre las razas en los ámbitos político, social y económico. Educación segregada, deportes segregados, estricta separación racial en las ciudades, prohibición de matrimonios mixtos, todo fue reestructurado bajo la directriz de los tres principios que condensaban el manifiesto *apartheid* de los nacionalistas: supremacía blanca, segregación racial y un estado nacional cristiano. La comunidad negra respondía promoviendo acciones de resistencia pacífica como la denominada *Defiance Campaign* (1952) o el *Congress of the People* (1955) que aglutinó a todos los grupos anti-*apartheid* en torno a la famosa *Carta de la Libertad*, carta magna del multirracialismo, que reivindicaba una democracia no racial. Y mientras la Iglesia Reformada

6 Citado en: A. SPARKS – M. TUTU (eds.), *Tutu: Authorized*, New York 2011, 32. Nacido en Inglaterra en 1913, Huddleston ingresó en 1937 en la *Community of Resurrection*. Cuatro años más tarde fue enviado por la Orden a Sudáfrica, al barrio multicultural de Sophiatown, en las afueras de Johannesburgo, en el que vivía la familia Tutu y donde desarrolló una amplia labor pastoral y social. Desde el triunfo de los nacionalistas *afrikáners* en las urnas, Huddleston se manifestó abiertamente contra la política racial implantada por el nuevo gobierno, criticando lo que a su juicio era una actitud demasiado tibia por parte de su Iglesia. Su figura adquirió notoriedad internacional cuando, bajo la legislación del *apartheid*, el gobierno declaró Shopiatown un área residencial blanca y expulsó a todos los habitantes de color. Huddleston encabezó el movimiento de oposición a los reasentamientos forzosos. Reclamado por sus superiores de nuevo en Inglaterra, escribió desde allí su famosa obra *Naught For Your Comfort* (London 1956), una carga de profundidad contra el *apartheid* que causó un gran impacto en los círculos cristianos internacionales.

Holandesa sancionaba con agrado el nuevo proyecto que consideraba acorde con los principios cristianos, las denominadas Iglesias «de habla inglesa» y la Iglesia Católica mostraban públicamente su disconformidad y se reafirmaban como Iglesias multirraciales⁷.

Tutu empezó a trabajar como maestro cuando el gobierno *afrikáner* promulgó la controvertida Ley de Educación Bantú (1953), que aplicaba la doctrina del *apartheid* al sistema educativo y situaba bajo control gubernamental todas las escuelas misioneras del país. En realidad, tras su aprobación latía el viejo conflicto que la comunidad *afrikáner* mantenía con los misioneros británicos que, a sus ojos, inculcaban a sus pupilos peligrosos valores de justicia e igualdad que apuntaban, no al desarrollo separado, sino a ese ideal integracionista tan en boga entre los blancos liberales. Y no andaban muy desencaminados, pues la confluencia del liberalismo político británico y el cristianismo misionero constituyó el *humus* sobre el que fermentó la conciencia política negra. El movimiento de resistencia negra estaba abanderado por una élite de cristianos formados en las escuelas misioneras que, impulsados por las promesas del liberalismo político y los ideales no raciales del cristianismo, luchaban contra la segregación racial y reivindicaban sus derechos políticos. El teólogo John de Gruchy ha llegado a afirmar que «los líderes de la lucha contra el colonialismo y el *apartheid* en Sudáfrica fueron producto de las misiones cristianas más que ninguna otra cosa»⁸. El gobierno estaba decidido a cambiar esa orientación y fomentar, desde el sistema educativo, la identificación de la población negra con los roles que el *apartheid* les asignaba, bajo la premisa de que la educación debía preparar al pueblo de acuerdo con sus oportunidades en la vida y no crearle falsas expectativas.

La nueva ley establecía que el control de la educación negra, que en ese momento se desarrollaba mayoritariamente en las escuelas misioneras, pasaba a manos del Estado, más en concreto, del Departamento de Asuntos Nativos, encargado de las políticas raciales. Las Iglesias que decidieran mantener el control de sus escuelas perderían los subsidios

⁷ El término *English-speaking Churches* designa a las cuatro Iglesias de las tradiciones Anglicana, Metodista, Presbiteriana y Congregacionista. A diferencia de la Iglesia Reformada, que instauró la segregación en su seno, creando Iglesias separadas para los distintos grupos raciales, estas Iglesias eran multirraciales.

⁸ J. DE GRUCHY, *The Church Struggle in South Africa. Twenty-fifth Anniversary Edition*, Minneapolis 2005, 79.

gubernamentales, lo que colocaba a las escuelas ante una difícil situación económica que amenazaba su supervivencia. La Iglesia Anglicana se hallaba dividida acerca de la postura a adoptar, sometida a lo que Huddleston había definido como «un cruel dilema»⁹: la educación bantú o las calles. ¿Debían poner sus escuelas a disposición del gobierno, contribuyendo a la implantación de un sistema injusto y pecaminoso, o negarse a colaborar, arrojando a sus alumnos a las calles, privándolos de educación? Estamos ante la disputa que marcaría el inicio de una confrontación creciente entre la Iglesia Anglicana y el gobierno nacionalista *afrikáner*.

En esa difícil tesitura, Tutu decidió no colaborar y no formar parte de lo que consideraba un sistema perverso. Fue entonces cuando, auspiciado por su mentor Huddleston, encaminó sus pasos hacia el seminario anglicano, en lo que fue una vocación un tanto tardía, fraguada en sus inicios al calor de un cierto pragmatismo que le forzaba a buscar una nueva salida laboral. Tenía treinta años y no podía decirse que hubiera experimentado una especial llamada al sacerdocio; era, simplemente, un buen acomodo, casi la única alternativa posible, para un negro educado que por aquel entonces estaba ya casado y tenía una familia que mantener.

DEL ANGLOCATOLICISMO A LA TEOLOGÍA NEGRA: LA EVOLUCIÓN DE SU PENSAMIENTO TEOLÓGICO

En 1958 ingresó en el seminario de St. Peters (Rosettensville, Johannesburgo), de nuevo bajo la dirección de la *Community of Resurrection*. Fue en sus aulas, e impresionado por la vida espiritual de la comunidad, donde se fraguó su auténtica vocación religiosa. Sus superiores no tardaron en percibir las dotes de liderazgo del nuevo seminarista. No se equivocaba el rector Aelred Stubbs en su informe cuando, tras afearle su pasada irresponsabilidad en asuntos financieros y acusarle de haber sufrido el agudo ataque de un virus de «fiebre romana», haciendo referencia a su cercanía a las creencias y prácticas de la Iglesia Católica, concluía: «Sus dones intelectuales, combinados con una probada integridad moral, lo convierten en un valor único para el futuro de la Iglesia en Sudáfrica»¹⁰.

⁹ Citado en: J. ALLEN, *Rabble-Rouser for Peace*, 60.

¹⁰ *Ibid.*, 73.

Sus años de formación teológica (1958-1962) coincidieron con algunos de los acontecimientos más dramáticos del país. Al tiempo que llegaban esperanzadoras noticias de otras partes del continente donde el ritmo de la descolonización avanzaba imparable, en Sudáfrica el *apartheid* estaba en su máximo apogeo. Con su mayor ideólogo, Hendrich Verwoerd, convertido en Primer Ministro, el *apartheid* ideológico encontraba plena expresión política. Sudáfrica era declarada una «nación blanca» y la población negra y mestiza trasladada forzosamente a las áreas denominadas *bantustans*, en un sistema de reasentamientos forzosos sin parangón. Barrios enteros desaparecieron del mapa y fueron redefinidos como «áreas residenciales blancas». Tutu asistió atónico junto a sus compañeros a la matanza de Sharpeville (1960), en la que la protesta pacífica por la implantación de los denominados *pass law* se saldó con la muerte de sesenta y nueve personas a manos de la policía. En 1961 Sudáfrica abandonaba la Commonwealth y se proclamaba República independiente. «Cualquier cosa puede ocurrir» escribía por aquel entonces el periodista británico Anthony Sampson, en referencia a los peligrosos derroteros que tomaba el país. Tutu tuvo la oportunidad de encontrarse con algunos de los activistas cristianos negros más relevantes, como el predicador laico congregacionista Albert Luthuli¹¹ o Z.K. Matthews aunque, como él mismo ha reconocido, en aquella época la política no formaba parte de sus principales preocupaciones: «Éramos, en muchos aspectos, un grupo apolítico»¹². En vísperas de su ordenación, Luthuli aceptaba la concesión del nóbel de la paz y, tan sólo una semana después, el recién formado brazo armado del *African National Congress* (ANC), denominado «La lanza de la nación», iniciaba sus campañas de sabotaje, dando lugar a uno de los debates más complejos de la Sudáfrica del *apartheid*, en el que Tutu jugará un papel trascendental: la legitimidad del recurso a la violencia.

La Iglesia Anglicana en la que Tutu comenzaba a ejercer su ministerio, vivía una compleja situación. Identificada con los intereses y valores del Imperio Británico, había tratado durante décadas de reconciliarse con la comunidad *afrikáner* y con su hogar espiritual, la Iglesia Reformada Holandesa. No había sido una empresa fácil tras el apoyo que

11 Elegido presidente del ANC en 1952, Luthuli fue un de los máximos exponentes de la resistencia cristiana contra el *apartheid*. Para un acercamiento a su figura y pensamiento, véase: A. LUTHULI, *Let my People Go. An Autobiography*, London 1962.

12 Cf. J. ALLEN, *Rabble-Rouser for Peace*, 70.

las denominadas Iglesias «de habla inglesa» habían mostrado a la causa británica durante la guerra anglo-bóer. Los *afrikáner* recelaban de la denominada *die Engelse Kerke*, aquella rama de la comunión anglicana conocida como la *Church of the Province of South Africa* que había sido importada de Inglaterra y cuyos pastores, de un modo tan irritante y ofensivo para los *bóers*, hablaban de Inglaterra como su hogar e imaginaban un idílico retiro *at home*, en su adorada Gran Bretaña. La victoria en las urnas de los nacionalistas *afrikáners* cambió las cosas, dando al traste con su empeño reconciliador, haciendo prácticamente inviable el entendimiento¹³. Durante la primera década del gobierno nacionalista, la Iglesia había expresado su rechazo al sistema del *apartheid* en sus Sínodos y Asambleas. Pero lo había hecho con cautela, tratando de no entrar en confrontación abierta con el gobierno, desautorizando a algunos de sus clérigos más díscolos que con sus posicionamientos ponían en peligro las frágiles relaciones con el gobierno y la comunidad *afrikáner*. Finalmente y tras un prolongado debate, la Iglesia Anglicana había claudicado en el conflicto provocado por la Ley de Educación Bantú, con la única excepción del arzobispo de Johannesburgo, Ambrose Reeves quien, convencido de que la Iglesia no podía contribuir a la puesta en práctica de una política injusta y ante la obligación de tener que implantar las nuevas directrices educativas inculcando a los estudiantes con la nueva ideología racial, decidió cerrar las escuelas de su diócesis y destinar los edificios a otros usos.

El conflicto se reavivó cuando, en 1957, el gobierno aprobó la denominada «cláusula eclesial», que aplicaba la segregación en las Iglesias. Según la nueva ley, se requería el permiso de las autoridades para que una iglesia establecida en un área blanca admitiera nativos. En este caso fue Geoffrey Clayton, el moderado arzobispo de Ciudad de El Cabo que había guiado a su Iglesia bajo la consigna de no entrar en confrontación abierta con el gobierno y mantenerse al margen en cuestiones políticas, quien se reveló contra lo que consideraba una injerencia intolerable en la vida de la Iglesia. La cláusula afectaba a la vida y al culto de la Iglesia de forma directa, coartando su libertad y, todavía peor, comprometía seriamente la identidad eclesial y la integridad de la fe¹⁴. Clayton se

13 Para un análisis más exhaustivo de este período, véase: M. E. WORSNIP, *Between the Two Fires (The Anglican Church and Apartheid)*, Pietermaritzburg 1987.

14 Cf. A. PATON, *Apartheid and the Archbishop. The Life and Time of Geoffrey Clayton*, London 1974.

refería a la situación afirmando que la Iglesia se encontraba «entre dos fuegos»: el de aquellos que consideraban ilegítima toda expresión de opinión contraria al gobierno vigente; y el de aquellos que pensaban que no era suficientemente enérgica en sus denuncias. El clero, por su parte, se hallaba dividido, acerca de la mejor estrategia a seguir. La Iglesia Anglicana se encontraba en una difícil encrucijada: ¿era mejor optar por la moderación, o la Iglesia debía posicionarse abiertamente contra el gobierno? Lo que generaba división no era la condena a la legislación del *apartheid*, que la Iglesia venía realizando sistemáticamente, sino la respuesta práctica que la Iglesia debía adoptar. El debate en torno al rol político que la Iglesia y, especialmente, algunos de sus ministros y sacerdotes estaban jugando de forma creciente mantenía enfrentados a los miembros de la Iglesia, dividida entre aquellos que consideraban que la moderación y la cautela era la mejor respuesta y aquellos que apoyaban un enfrentamiento abierto con el gobierno¹⁵.

La matanza de Sharpeville marcó un nuevo punto de inflexión. El nuevo arzobispo de Ciudad de El Cabo, Joost de Blank, alzó claramente la voz contra el *apartheid*, rompiendo la hasta entonces tradicional moderación de la jerarquía anglicana. De Blank no tardó en tildar la dominación blanca de «inhumana y anticristiana», acusar a la Iglesia Reformada Holandesa de haber tergiversado y malinterpretado la teología calvinista y denunciarla ante el Consejo Ecuménico de Iglesias (CEI), solicitando su expulsión de este organismo¹⁶. En el colmo del descaro desafió al Primer Ministro Verwoerd, holandés de nacimiento como

15 La Iglesia Católica vivió un dilema similar. Sobre la situación de la Iglesia Católica en Sudáfrica durante esta etapa, véase: A. PRIOR, *Catholics in Apartheid Society*, Cape Town 1982; P. KEARNEY (ed.), *Denis Hurley. Memoirs (The memoirs of the Archbishop Denis E. Hurley, OFM)*, Pietermaritzburg 2006.

16 La expulsión no se produjo pero, a raíz de la denuncia de J. de Blank, el Comité Central del CEI decidió organizar una consulta en Sudáfrica sobre la cuestión racial. En diciembre de 1960 los delegados de las ocho Iglesias sudafricanas miembros del CEI se reunieron con una delegación de este organismo en el distrito de Cottesloe, a las afueras de Johannesburgo. Las declaraciones de la consulta acerca de la situación sudafricana motivaron que las dos Iglesias Reformadas abandonaran el organismo ecuménico. El Informe de la consulta en: ER XIII-2 (1961) 1 ff. El documento final puede consultarse en: J. W. DE GRUCHY – CH. VILLA-VICENCIO (eds.), *Apartheid is a Heresy*, Grand Rapids 1983, 148-153. Un análisis del significado de la Consulta de Cottesloe en: P. WALSE, *Church versus State in South Africa. The Case of Christian Institute*, Maryknoll 1983, 6-21.

él, anunciando su firme compromiso de abandonar el país, tal y como Verwoerd le solicitaba, siempre que él hiciera lo propio.

Por aquel entonces, Tutu trataba de conseguir un pasaporte que le permitiese viajar a Inglaterra a proseguir sus estudios teológicos. Varias circunstancias contribuyeron a hacer realidad su proyecto: el apoyo de su antiguo rector, convencido de la necesidad de auspiciar teólogos africanos; la ayuda económica de la *Community of Resurrection*; y el patrocinio que logró del Consejo Misionero Internacional. Finalmente, en el verano de 1962 viajó a Londres para proseguir su formación teológica en el *King's College*, la prestigiosa institución eclesial fundada en 1829 por el rey Jorge IV y el duque de Wellington. Cuatro años de estudio teológico y contemplación despertaron en él una honda dimensión espiritual y convirtieron al tibio y un tanto indiferente ex-profesor en el apasionado activista religioso y político en que se convertiría en su retorno a Sudáfrica. Se estaban sentando las bases de la profunda transformación que le preparó para el liderazgo que ejercería en las tormentosas décadas de 1970 y 1980.

Tras la claustrofóbica experiencia del *apartheid*, su estancia en Inglaterra se tornaba una brisa de aire fresco, que le permitía tomar distancia de la miope visión del *apartheid* y reencontrarse con algunos de los misioneros anglicanos que, a causa de su oposición al mismo, se habían visto obligados a abandonar el país. Entre ellos estaban su mentor Trevor Huddleston, Michael Scott y obispo Ambrose Reeves. Gran Bretaña vivía una década tumultuosa y excitante, con una revolución social y cultural que tuvo su correlato teológico en una Iglesia de Inglaterra dirigida por el recién nombrado arzobispo de Canterbury, el liberal Michael Ramsey. Su llegada al *King's College* coincidía con la explosiva publicación del libro *Honest to God* del obispo John Robinson. Sus estudios teológicos hicieron mella en él, convirtiéndole en un devoto anglocatólico que hizo de la doctrina de la encarnación el centro de su pensamiento teológico. Tutu mostraba su convencimiento de que ese Dios que se encarna en un ser humano establece el principio encarnatorio de lo material, que el ámbito denominado «secular» es importante para Dios: «Que Dios se haya hecho ser humano implica que los seres humanos no sólo son importantes, deben incluso ser reverenciados y casi adorados, porque todos hemos sido creados a imagen de Dios y, por tanto, somos portadores de lo divino. Por eso, maltratar a las personas no es solo un acto criminal, es también un asunto religioso porque es una blasfemia»¹⁷. Es

17 Citado en: A. SPARKS – M. TUTU, *Tutu. Authorized*, 63.

en esta teología encarnatoria donde se encuentra el fundamento de su posterior activismo político.

Por aquellos días, Leslie Stradling había sido nombrado nuevo Obispo de Johannesburgo, en sustitución del controvertido Obispo Ambrose Reeves. Stradling, que tenía fama de ser un clérigo que no se inmiscuía en asuntos políticos, había afirmado que se sentía obligado a «aceptar» el *apartheid* y a tratar de jugar un rol menos político que su antecesor Ambrose Reeves. Sus declaraciones al *Sunday Times* habían causado un enorme alboroto: «Pienso que sería comprensible que me opusiera al *apartheid*. Lo acepto únicamente porque me resulta inevitable hacerlo. Es la ley del país y debo acatarla, incluso cuando no la apoyo»¹⁸. En respuesta a sus palabras, el editorial del *Rand Daily Mail*, se pronunciaba críticamente sobre la resignada actitud de Stradling: «El obispo Stradling bien podría sentirse contrariado ante la posibilidad de verse forzado a tomar partido en un contexto político, pero lo cierto es que la actual política sudafricana plantea cuestiones morales decisivas y la gente tiene derecho a esperar una orientación de sus líderes religiosos»¹⁹. Mientras, el Sínodo de la Iglesia Anglicana de Sudáfrica condenaba abiertamente la segregación racial afirmando que la política de separación racial era contraria a las Escrituras y su aplicación resultaba moralmente condenable.

De regreso a Sudáfrica en 1967, Tutu se incorporó como profesor en *St. Peter's College*. Su antiguo seminario se había integrado en una institución más amplia, el *Federal Theological Seminar*. El gobierno, siguiendo las directrices de la Ley de Educación Bantú, había decidido tribalizar el sistema educativo. Las *English-speaking Churches* optaron por esquivar la legislación aunando sus fuerzas y respondieron agrupando sus instituciones formativas. Erigieron un nuevo seminario interdenominacional que, en palabras de A. Sparks, terminó convirtiéndose en «un anacronismo independiente, multirracial y ecuménico en medio del grotesco intento de implantar la segregación humana»²⁰. El nuevo centro se había trasladado a Fort Hare (Alice) en la región del Cabo Este. Contiguo al seminario se encontraba la universidad de Fort Hare, el «Oxford de los negros» como era popularmente conocido, el emblemático centro que había formado a la intelectualidad negra y de cuyas aulas habían salido los principales líderes de la resistencia (Nelson Mandela,

18 Citado en: J. ALLEN, *Rabble-Rouser for Peace*, 97.

19 Citado en: *Ibíd.*, 97-98.

20 A. SPARKS – M. TUTU, *Tutu. Authorized*, 68

Robert Sobukwe, Robert Mugabe o Alpheus Zulu entre otros). Tutu se encontraba ahora en el meollo en el que se estaba cocinando un nuevo pensamiento político entre la joven militancia negra: la versión sudafricana de aquel movimiento conocido como el *Black Power*, que había incendiado al mundo afroamericano bajo la consigna *black is beautiful*. Mostraba sus simpatías por el nuevo concepto que avivaba la conciencia política de los estudiantes, la *Black Consciousness* o «conciencia negra», y no tardaría en erigirse en defensor del movimiento y de su correlato teológico, la Teología Negra. Su afirmación de la identidad negra no le impedía, sin embargo, seguir apostando por un futuro multirracial: «Fue capaz de reconciliar su apoyo al movimiento de Conciencia Negra y a la Teología Negra de la liberación con una profunda creencia en el multirracialismo»²¹.

Tras un breve período en el que trabaja como profesor en la Universidad de Botswana, Lesotho y Swazilandia, recibe la propuesta de trabajar en Londres como director para África del *Theological Education Fund*. En sus numerosos viajes por el continente, Tutu toma el pulso a una convulsa África recientemente independizada, adquiriendo un profundo conocimiento de la realidad africana. Es en esta etapa cuando comienza a mostrar una doble preocupación eclesiológica: por la inculturación de la Iglesia; y porque la Iglesia, que ejercía un crucial papel en el continente, ejerciese su vocación profética. Su experiencia africana le lleva a constatar que la problemática teológica de un contexto marcado por la secularización, que proclamaba la muerte de Dios, se tornaba un dilema absolutamente irrelevante para el hombre africano: «Nuestro pueblo no tiene ninguna duda de que Dios existe» afirmaba con rotundidad, convencido de que los grandes dilemas del cristianismo africano se cifraban en la necesidad de reemplazar formas de expresar la fe extranjeras por otras auténticamente africanas, y en liberar al pueblo de su esclavitud. De esta época data su célebre enfrentamiento teológico con el keniano J. Mbiti, en el que formuló una encendida defensa de la Teología Negra²². La solución a los problemas que vivía el continente pasaba, a su

21 *Ibíd.*, 78.

22 Su postura acerca de la Teología Negra quedó plasmada en dos textos cuyos originales datan de 1973 y 1975 respectivamente: D. TUTU, *¿Por qué negra? Una defensa de la Teología Negra*, en J. ALLEN (ed.), *Dios no es cristiano*, 113-126; *Id.*, *Black Theology/African Theology, Soul Mates or Antagonist?*, en G. WILLMORE – J. CONE (eds.), *Black Theology. A Documentary History*, vol. 1, Maryknoll 1979, 483-491 (texto en

juicio, por la integración de una necesaria africanización de la Iglesia con aquellas cuestiones que preocupaban a los africanos, como la pobreza o el racismo.

Con un bagaje forjado a partir de una peculiar síntesis entre la espiritualidad africana y una fe cristiana vertida en el molde de una acompañada estructura de alabanza y oración de la tradición monástica occidental, fraguada en su prolongado contacto con la *Community of Resurrection*, Tutu simbolizaba lo mejor de ambas tradiciones. En esta última etapa se añadía esa nueva perspectiva de la Teología Negra, que tanto habría de servile en su oposición a la justificación teológica del *apartheid* elaborada en el seno de la Iglesia Reformada Holandesa. Había quedado trazado el fundamento teológico sobre el que se asentaría su futuro liderazgo eclesial.

«SI PERMANECEMOS CALLADOS, LAS PIEDRAS GRITARÁN»: LA VOCACIÓN PROFÉTICA DE LA IGLESIA

Su nombramiento en 1975 como deán de *St. Mary's cathedral*, una de las pocas congregaciones multirraciales de Johannesburgo, inaugura una nueva etapa en la trayectoria eclesial de un Tutu que se negaba a solicitar el preceptivo permiso al gobierno para vivir en un área residencial blanca. «No pediré perdón por mi negritud», fue su airada reacción ante el rechazo que le causaba el hecho de ser considerado un «blanco honorario». Como recuerda uno de sus biógrafos, con este simple gesto se iniciaba uno de los más vastos y prominentes ministerios públicos de un líder eclesiástico en la Sudáfrica del *apartheid*.

Su paso por el *Theological Education Found* le había convencido de la enorme responsabilidad que tenía la Iglesia en el futuro del continente africano. En 1977, tras referirse a honrosas excepciones como la del cardenal Malula, realizaba la siguiente valoración: «Mi preocupación es que, en líneas generales, la Iglesia ha permanecido demasiado inmóvil, aparentemente temerosa por no hacer demasiado ruido»²³. Si algo había sacado en claro era el irrenunciable deber de la Iglesia de ejercer una labor profética:

respuesta a J. Mbiti). El texto de Mbiti, titulado *An African Views American Black Theology*, en: *Ibid.*, 477-482.

23 D. TUTU, *Crying in the Wilderness*, 114.

«Lo que debe motivarnos no son consideraciones políticas, sino los imperativos del evangelio, denunciando el mal, haya sido perpetrado por un negro o un blanco. La Iglesia debe estar dispuesta a pagar el precio de su lealtad a su maestro y Señor. Los líderes políticos se han sentido a menudo decepcionados por un liderazgo eclesial servil y adulante que, debiendo proporcionar orientación ética y moral, se han contentado sin embargo siendo contemporizadores. La Iglesia en África se enfrenta a los desafíos de la injusticia, la corrupción, la opresión y la explotación, y no le queda otra opción que cumplir su vocación profética, o su pretensión de ser Iglesia de Jesucristo se verá seriamente cuestionada»²⁴.

En Sudáfrica, la situación del país había cambiado notablemente durante el tiempo que Tutu había permanecido en Londres. Aquella década etiquetada en el país como «los silenciosos sesenta», se había saldado con un duro balance: las organizaciones opuestas al *apartheid* habían sido declaradas ilegales, sus principales líderes, entre los que se encontraba Nelson Mandela, habían sido condenados en el famoso juicio de Rivonia y cumplían sentencia en Robben Island, y su militancia se encontraba en el exilio o en la clandestinidad. Las circunstancias habían cambiado notablemente, y la tradicional actitud que había caracterizado a la comunidad de habla inglesa y a la Iglesia Anglicana cifrada en su característico pragmatismo, en su tolerancia y su arraigado sentido del *faire play*, resultaban inadecuadas para responder a la grave crisis que vivía el país. Lo que en un contexto determinado pudo estar justificado y considerarse una actitud adecuada, conveniente o aceptable, había dejado de serlo. A juicio de Tutu, la Iglesia debía asumir un rol de denuncia profética y dar un claro testimonio de compromiso en la lucha por la justicia, asumiendo que una Iglesia servidora era también una Iglesia sufriente: «Una Iglesia que no sufre no es la Iglesia de Jesucristo»²⁵.

Tutu comenzó a ejercer un claro ministerio profético. Y lo hizo, en un gesto sin precedentes, dirigiéndose en una carta abierta al Primer Ministro de la nación. «Nada detendrá a un pueblo en su camino hacia la libertad» afirmaba con convicción al Primer Ministro Vorster, recordándole la feroz lucha de los *afrikáners* contra el imperialismo británico y expresándole su temor a que se produjese una confrontación sangrienta²⁶. Sus palabras, que Vorster rechazó despectivamente tildándolas de

24 *Ibíd.*, 115.

25 J. ALLEN (ed.), *Dios no es cristiano*, 65.

26 *Open Letter to Mr. John Vorster*, en D. TUTU, *Hope and Suffering*, 28-35.

mera propaganda política, resultaron premonitorias. Tan solo seis semanas después, un descorazonado Tutu comprobaba cómo sus peores presagios se cumplían: la protesta de jóvenes estudiantes en el distrito de Soweto, a las afueras de Johannesburgo, se había saldado con varias muertes y una ola de violencia se había desatado en todo el país. Poco después escribía, tras afirmar la necesidad de denunciar las injusticias: «Debemos denunciarlo, incluso si sufrimos a causa de ello. No se trata de política, sino del evangelio de Jesucristo el liberador (...) No podemos permanecer callados, porque si lo hacemos hasta las piedras gritarán. Seamos la Iglesia de Dios que proclama con orgullo su evangelio»²⁷.

En una de sus intervenciones más memorables, en el funeral del activista negro S. Biko, al que acudieron cerca de quince mil personas, afirmaba: «Los poderes de la injusticia, la opresión, la explotación, han actuado de la peor manera posible, y han perdido. Han perdido porque es inmoral y erróneo y nuestro Dios, el Dios del Éxodo, el Dios liberador, es un Dios de justicia, liberación y bondad. Nuestra causa, la causa de la justicia y la liberación, debe triunfar porque es moral, justa y recta»²⁸.

Pero fue su labor al frente del *South African Council of Churches* (SACC), lo que le colocó en el centro de la tormenta política y le acarrió la crítica de ser un clérigo politizado. Tutu, por su parte, se quejaba de que esa «cantinela» que escuchaba por doquier, «no mezcléis la religión con la política», se emplease con quienes denunciaban a un régimen político por ser injusto o contrario a la fe cristiana, pero no con aquellos líderes religiosos que se esmeraban en demostrar que dicha política era acorde con la fe cristiana y que bendecían las reuniones gubernamentales con su presencia.

Tutu siempre insistía en que no era ni un político ni un líder de la resistencia negra. Siempre se consideró el líder de una Iglesia Negra, que buscaba combatir el pecado de *apartheid*. «No soy un político. Lo que me lleva involucrarme en la vida sociopolítica no es la política sino mi fe cristiana», afirmaba en 1978. Y explicaba sus razones: «Por obediencia al imperativo del evangelio de Jesucristo, al mandamiento de Dios y a las enseñanzas de la Biblia, estoy comprometido en cuestiones sociopolíticas y económicas. Por eso no pido disculpas. Rechazo todas las falsas dicotomías: por ejemplo, entre lo sagrado y lo profano, entre las cosas llamadas religiosas y las consideradas meramente seculares. Pienso que

27 D. TUTU, *Crying in the Wilderness*, 30-31.

28 *Ibid.*, 63.

la religión se preocupa por todas las dimensiones de la vida y no solo por determinados aspectos de ella. El Dios a quien adoro es el Dios de la vida. No hay ningún aspecto de la existencia humana que no esté bajo su mandato»²⁹. Como dirá su biógrafo, «podía predicar liberación, pero su electorado era la Iglesia y su mandato el evangelio»³⁰.

«No podemos emplear la religión como una forma de escapismo, escondiéndonos detrás de nuestras oraciones, porque eso no es una auténtica espiritualidad cristiana» proclamaba desde el púlpito³¹. Pero advertía igualmente contra un activismo que terminara por convertir la misión de la Iglesia en una empresa intramundana. En consecuencia, el activismo que imprimió al SACC estaba teñido de una profunda espiritualidad. Tutu se mostraba convencido que el organismo que presidía era algo radicalmente distinto a un organismo secular: «La Iglesia existe primero y principalmente para orar y glorificar a Dios y no puede ser de otro modo para el SACC. Esa es nuestra primera prioridad. Para nosotros la oración, la meditación o las lecturas bíblicas no son algo periférico a nuestra labor. Esas actividades están en el centro de nuestra vida. No nos sentimos avergonzados de poner a Dios en primer lugar. Nuestro modelo y ejemplo es Jesucristo Nuestro Señor, que se hizo hombre para los demás solo porque fue, primero y ante todo, un hombre de Dios, un hombre de oración»³².

Abanderó la campaña que reclamaba la intensificación de las sanciones internacionales contra el gobierno sudafricano, convencido de que era la única estrategia pacífica posible. Y ello, unido a su obstinada denuncia de la política de reasentamientos forzosos, sus llamamientos a la objeción al servicio militar, su defensa de la desobediencia civil y el apoyo otorgado a los activistas en prisión, terminó por colocar al organismo que presidía en el punto de mira del gobierno. El propio Tutu fue objeto de una campaña de ataque y descrédito de su figura. Cuando finalmente, en 1982, el gobierno nombró la *Eloff Commission* con el objeto de investigar las actividades del *South African Council of Churches*, Tutu no tuvo ningún problema en comparecer y explicar la razón de las actuaciones y

29 J. ALLEN (ed.), *Dios no es cristiano*, 129.

30 *Id.*, *Rabble-Rouser for Peace*, 206.

31 D. TUTU, *Crying in the Wilderness*, 30-31.

32 Citado en: J. ALLEN (ed.), *Rabble-Rouser for Peace*, 169-170.

decisiones del organismo que presidía³³. Durante más de cinco horas, el prelado expuso sus argumentos en lo que fue definido como «un acto de valiente desafío en defensa de todo aquello en lo que creía y representaba»³⁴. y aprovechó para realizar una dura crítica. En su interpretación de los acontecimientos ante la Comisión, el obispo Tutu se manifestó de esta manera:

«La meta de la Iglesias es lograr la justicia social. Debe hacerse justicia con los pobres y oprimidos y, si el presente sistema no sirve a este propósito, la conciencia pública debe alzarse y demandar otro sistema. Si la Iglesia no se empela en alcanzar la justicia en esta sociedad, los pobres tienen derecho a decir: no pido tu caridad, pido que me den la oportunidad de vivir la vida con dignidad humana»³⁵.

Cuando la Comisión reaccionó a su intervención acusando al SACC de estar implicado en asuntos políticos, sociales y económicos, el arzobispo respondió burlescamente que las palabras que había pronunciado no eran, en realidad, suyas sino del reverendo *afrikáner* C. D. Brink, quien las había pronunciado en uno de aquellos famosos *Volkskongres* que la Iglesia Reformada Holandesa había celebrado durante la depresión de la década de 1930 con el objetivo de promover la causa de los *afrikáner* pobres. El carismático líder eclesial daba prueba de su sagacidad y astucia.

La vibrante intervención de Tutu reconducía el debate al terreno teológico, bajo la siguiente premisa: en realidad, lo que se debatía no era ni la financiación ni las actividades del SACC sino la fe cristiana; eso es lo que está bajo sospecha, por lo que la cuestión central que había que discernir era de naturaleza profundamente teológica³⁶. En esa clave, respondía a las diversas acusaciones: la acusación de ser una organización financiada desde el exterior carece de sentido e implica un profundo desconocimiento eclesiológico, puesto que ignora el auténtico significado de la catolicidad y universalidad de la Iglesia y el sentido

33 *Report of the Commission of Inquiry into South African Council of Churches*, Pretoria nd. LA intervención de Tutu, titulada *The Divine Intention* puede consultarse en: D. TUTU, *Hope and Suffering*, 153-189.

34 A. SPARKS – M. TUTU, *Tutu. Authorized*, 97.

35 Citado en: CH. VILLA-VICENCIO, «Archbishop Desmond Tutu: From Oslo to Cape Town», en B. TLHAGALE – I. MOSALA (eds.), *Hammering Swords into Ploughshares (Essays in Honor of Archbishop Mpilo Desmond Tutu)*, Grand Rapids 1986, 9.

36 D. TUTU, *Hope and Suffering*, 154.

de la *koinonia*³⁷. Y proseguía su argumentación afirmando que ninguna autoridad secular ni comisión era competente para determinar el modo como una Iglesia es Iglesia ni la naturaleza del evangelio de Jesucristo. Y, cuando un gobierno se atribuía esa prerrogativa, se convertía en blasfemo. En definitiva, Tutu no hacía sino defender con ahínco lo que tanto había preocupado a su antecesor en el episcopado, Geoffrey Clayton: el derecho y el deber de la Iglesia a ser Iglesia. Porque lo que la Comisión investigaba en realidad no era sino la interpretación que el SACC realizaba de la misión de la Iglesia.

El gobierno, por su parte, argumentaba que el apoyo del SACC a los activistas detenidos y a sus familias, animaba a la gente a emprender acciones para subvertir la ley y el orden. En febrero de 1984, la *Eloff Commission* publicó su Informe. La Comisión se saldó, en palabras de su entrañable amigo Trevor Huddleston, con un claro triunfo en un país en el que la legalidad y la moralidad se hallaban enormemente comprometidas por el racismo institucionalizado.

Tutu proseguía adelante con esa particular combinación de profunda espiritualidad y comprometido activismo. Su oratoria adquiría tintes de provocador desafío. Acusaba al gobierno de defender una mentira, algo totalmente pecaminoso, y de provocar la quiebra del sistema. Su postura le enfrentaba con algunos líderes de la Iglesia Anglicana, al tiempo que indignaba a muchos blancos liberales que consideraban que el gobierno estaba dando pasos hacia una reforma del sistema. El propio Alan Paton confesaba a su amigo Trevor Huddleston los encontrados sentimientos que despertaba en él el prelado: «Posee un gran carácter; de eso no cabe duda (...) últimamente ha realizado algunos discursos deliberadamente provocadores y temo que sus provocaciones dañen su religión. Una semana predica el amor cristiano y a la siguiente pronuncia un discurso que hace que los cristianos blancos se echen a temblar»³⁸.

La percepción de los blancos liberales se apoyaba en las promesas reformistas con las que el Primer Ministro Botha había accedido a la presidencia. El gobierno había introducido algunos cambios, se había

37 Cf. *Ibíd.*, 156-157.

38 Citado en: J. ALLEN (ed.), *Rabble-Rouser for Peace*, 203. Renombrado escritor, el liberal Alan Paton era uno de los activistas anti-*apartheid* más importantes de Sudáfrica, que había adquirido fama internacional con la publicación de la novela *Cry, The Beloved Country* en 1948, en la que denunciaba el racismo imperante en su país.

abolido el *apartheid* en las competiciones deportivas, los sindicatos habían sido legalizados y estaba en marcha un proyecto de reforma constitucional que ampliaba el voto a mestizos e indios mediante la creación de una nueva cámara constitucional separada de la de los blancos. Tutu y el SACC tenían una visión diametralmente opuesta: denunciaban insistentemente lo que consideraban reformas «meramente cosméticas y superficiales», que no tenían otro objetivo que perpetuar el poder de unos blancos que trataban de introducir aquellas reformas necesarias para perpetuar un sistema que habían alumbrado cuatro décadas atrás y que, en esos mismos términos, resultaba inviable. El nuevo proyecto constitucional seguía denegando el voto a la comunidad negra, perpetuando la división racial, y no respondía a la vieja aspiración de la comunidad negra que se condensaba en el lema «una sociedad común y una ciudadanía común». Su postura se apoyaba además en una profunda convicción: el *apartheid* era un sistema pecaminoso que no admitía reforma; sólo cabía su supresión. Tutu era consciente de que se avecinaba una imparable transformación del país. No en vano, por aquel tiempo profetizó a un sorprendido periodista de la BBC que, en tan solo cinco o diez años, Mandela sería presidente de la nación.

UN HOMBRE DE PAZ: EL DEBATE SOBRE LA LEGITIMIDAD DEL RECURSO A LA VIOLENCIA

«Una figura unificadora en la campaña para resolver el problema sudafricano por medios pacíficos». Bajo esta rúbrica recibía Desmond Tutu el *nóbel de la paz* en 1984, en reconocimiento a su incondicional defensa de la lucha no violenta. En el complicado escenario sudafricano, la cuestión de la legitimidad del recurso a la violencia en la resistencia frente al *apartheid* se había convertido en un agrio y espinoso debate que dividía a las Iglesias y a sus membresías, avivado por el apoyo que la comunidad ecuménica internacional había prestado a los grupos de liberación que empleaban el recurso a la violencia a través del denominado Programa para Combatir el Racismo³⁹.

39 Cf. CH. VILLA-VICENCIO (ed.), *Theology and Violence. The South African Debate*, Grand Rapids 1988.

El clérigo anglicano se había mostrado siempre convencido de que la lucha armada carecía de toda posibilidad de éxito y consideraba que no era el camino más acertado. Sin embargo, defendía públicamente con arrojo los movimientos de liberación:

«Es precisamente porque los negros de Zimbabwe, Sudáfrica y Namibia creen haber intentado todos los medios pacíficos por lo que se han visto renuentemente forzados a emplear el recurso a la violencia para oponerse a un sistema que ha empleado violencia legalizada e institucionalizada para oprimirles (...) lo han hecho cuando no veían ya otra opción (...) y se han quedado atónitos al ver a la mayor parte de Europa volverse repentinamente pacífica, el mismo mundo occidental que alaba y pone por las nubes a los movimientos de resistencia de la última Guerra mundial»⁴⁰.

En sus palabras parecía resonar el eco de aquel lamento que lanzara Albert Luthuli, el antiguo presidente del Congreso Nacional Africano y ferviente cristiano, galardonado con el *nóbel* de la paz unos años antes, ante la constatación de los nulos resultados de cuatro décadas de resistencia no violenta.

Tutu rechazaba la violencia, aunque nunca condenó la lucha armada del Congreso Nacional Africano, situándose en una posición que muchos criticaban de ambigua. En realidad, su postura respondía al argumento de la justificación teológica de la guerra justa frente a una opresión intolerable y a su intento de mantener su credibilidad ante una joven militancia negra a la que aspiraba a guiar y encauzar. Presidía los funerales de los activistas, apaciguaba los exaltados ánimos, al tiempo que mediaba en los brotes de violencia que se suscitaban en las atestadas *townships*, tratando de apaciguar la ira y contener la venganza contra los llamados *impimpis*, los confidentes de la policía. Tutu, que se reunía con los líderes del ANC en el exilio, les urgió a suspender la lucha armada si el gobierno accedía a dialogar. Mientras, con la comunidad blanca sus esfuerzos se concentraban en abogar por el abandono del *apartheid*, tratando con ello de evitar un baño de sangre que consideraba más que probable. Esta actitud le acarreaba críticas tanto por parte del gobierno, que le acusaba de consentir la violencia, como de una comunidad negra que le tachaba de excesivamente moderado. Aprovechó la notoriedad que le otorgaba el *nóbel* para solitar el embargo económico.

40 Citado en: J. ALLEN, *Rabble-Rouser for Peace*, 163.

«Un día nadie te hace caso, y al siguiente te conviertes en un oráculo», había bromeado sorprendido ante el eco que recibían sus declaraciones.

Poco después de recibir en nóbel de la paz, Tutu fue nombrado obispo de Johannesburgo. En realidad, había sido propuesto anteriormente, en 1974, mientras se encontraba en Londres trabajando para el *Theological Education Found*. Pero en aquella ocasión la propuesta no salió adelante. «Si hubiera sido elegido entonces, el *shock* habría sido mucho más traumático de lo que lo fue en 1984. La diócesis podría haberse desintegrado», reflexionaba años más tarde⁴¹. Finalmente, y tras vencer la fuerte oposición de un grupo organizado de laicos anglicanos, fue nombrado obispo de Johannesburgo.

Su liderazgo al frente de la comunidad anglicana de Johannesburgo fue, sin embargo, breve. En 1986 el edificio neogótico de Ciudad de El Cabo que albergaba la catedral anglicana de St. George, a tan solo una manzana de la *Groote Kerk*, la Iglesia madre cuna del calvinismo *afrikáner*, veía conmoverse sus cimientos al recibir a su primer arzobispo negro quien, siguiendo la más pura tradición británica, recibiría el tratamiento de *Your Grace* y se convertiría en primado de la *Church of the Province of Southern Africa*, que comprendía Sudáfrica, Lesotho, Mozambique, Namibia, Swazilandia y la isla de Santa Helena. Tutu había sido nombrado arzobispo de Ciudad de El Cabo, en una elección que no estuvo exenta de una cierta controversia y que conmocionó a una parte de la membresía blanca. Algunos de ellos abandonaron la Iglesia o retiraron su apoyo financiero. El propio Paton, tras reconocer que había sido descrito como un hombre santo, seguía mostrando sus reticencias: «Hay algo en su personalidad que no me agrada». Tampoco escapó de alguna que otra crítica proveniente de la jerarquía. El anterior arzobispo, Bill Burnett, no dudaba en mostrarse receloso. Rechazando la proclividad que el nuevo prelado exhibía hacia la teología de la liberación, se expresaba sobre él sin nombrarlo en los siguientes términos: «Parece como si una cría de cuco de la teología de la liberación se hubiera colado en el nido eclesiástico. Es importante reconocer a esos polluelos cuando uno se topa con ellos, porque pueden erosionar la fe profesada a los santos»⁴². Consciente del rechazo que provocaba su elección, Tutu expresó en su primer sermón: «Imagino que algunos no se sentirán encantados con mi elección. Pero deben recordar que la Iglesia no pertenece a Desmond Tutu».

41 Citado en: *Ibid.*, 143.

42 Citado en J. ALLEN, *Rabble-Rouser for Peace*, 265.

El nuevo arzobispo residía ahora en el antiguo hogar de Jan van Riebeeck, el primer gobernador de los colonos holandeses que había desembarcado en las costas de Ciudad de El Cabo en 1652, y que desde 1851 era la residencia episcopal de la Iglesia Anglicana. Seguía siendo un ocupante oficial pero ilegal, que de nuevo se negaba a pedir permiso para residir en un área blanca. Su consagración tuvo lugar en medio del estado de excepción proclamado por el Primer Ministro Botha.

Su primer sermón, descrito como «una característica combinación de profunda fe religiosa, indignación política, sentido del humor y cercanía personal»⁴³, versó sobre tres ejes: la centralidad de la espiritualidad, la Iglesia como familia, y el principio de la Transfiguración. «No existe individuo ni situación que no sean susceptibles de ser transfiguradas», afirmó en una de sus frases más aplaudidas, mientras se refería a la importancia de la espiritualidad al tiempo que alertaba contra el peligro de deleitarse en el espíritu, olvidando que éste debía incitar a la acción⁴⁴. Tutu se mostraba convencido de que separar lo sagrado de lo secular era resultado del nocivo influjo del dualismo helenista que había dominado el pensamiento occidental, y abogaba a favor de la cosmovisión africana: Dios es el Dios de la vida, ya sea en su vertiente religiosa o política.

Como arzobispo de Ciudad de El Cabo seguía alzando la voz y exigía al gobierno abolir los *pass law*, permitir a los trabajadores migrantes que sus familias pudieran residir con ellos, aumentar los fondos para la educación de la población negra, poner fin a los reasentamientos forzados y devolver a los negros la nacionalidad sudafricana. Cuando, finalmente, el gobierno dio su brazo a torcer y prometió acabar con los *pass law* y devolver la ciudadanía sudafricana a los negros, la respuesta de Tutu fue tajante: «demasiado poco y demasiado tarde».

La situación era cada vez más insostenible. El gobierno había declarado el estado de emergencia, y el Congreso Nacional Africano había realizado desde el exilio un llamamiento a la población a originar permanentes disturbios hasta convertir el país en ingobernable. Mientras, Tutu trataba de reunirse con el presidente Botha con el objetivo de hacerle ver la necesidad de un cambio inminente, al tiempo que mantenía su actitud ante la violencia. Aunaba una profunda comprensión de las razones que habían empujado a algunos de sus conciudadanos a empuñar las armas,

43 A. SPARKS – M. TUTU, *Tutu. Authorized*, 117.

44 Cf. D. TUTU, *Agents of Transfiguration*, en J. ALLEN (ed.), *The Rainbow People of God*, 113-127. La cita en p. 121.

con una condena radical de toda violencia, viniera de donde viniera, y una llamada a los jóvenes blancos a considerar la opción de declararse objetores de conciencia:

«Con la misma intensidad con que me identifico con la lucha de los pueblos por la libertad, deploro el uso de la violencia, ya se trate de la violencia de quienes quieren cambiar el statu quo o de la violencia de quienes quieren mantenerlo. Es necesario ir más allá de la vigorosa denuncia de la violencia. Debemos ir más allá insistiendo en la supresión de las condiciones que conducen a la violencia»⁴⁵.

Su ardiente defensa del embargo económico provocaba enconadas reacciones en la comunidad blanca. Algunos de los más reputados liberales blancos, como Alan Paton o Helen Suzman se opusieron vivamente, bajo el argumento de que haría más difícil la ya precaria vida de la comunidad negra. Para Tutu, por el contrario, se trataba de un sufrimiento temporal y necesario que conduciría a la liberación. Y, sobre todo, de la única posible salida pacífica: «Si las sanciones fallan, no habrá otra salida que luchar»⁴⁶.

Abanderando la máxima evangélica «hacerse todo a todos para ganar a algunos», se seguía mostrando proclive tanto a reunirse con miembros en el exilio del ilegalizado Congreso Nacional Africano como a entrevistarse con destacados personajes del entorno gubernamental, sin que las críticas de uno y otro bando perturbaran su ánimo y sin miedo a poner en entredicho su propia credibilidad. Su empeño en dialogar con el gobierno le granjeaba la acusación por parte de la comunidad negra de oportunista político, de colaboracionista con el Primer Ministro (de Klerk's *impimpi*) y de «galanteo» con el gobierno. Y, sin embargo, como ha afirmado B. Thagale, posiblemente ningún clérigo hizo tanto por la credibilidad del cristianismo entre los negros políticamente radicalizados. Actuaba siempre movido por sus convicciones evangélicas más profundas.

En el crítico período que se vivió entre la liberación de Mandela y la celebración de las primeras elecciones democráticas en 1994, Tutu se implicó a fondo en el mantenimiento de la paz, tratando de contener los brotes de violencia y luchando por hacer realidad aquella petición

⁴⁵ J ALLEN (ed.), *Dios no es cristiano*, 93.

⁴⁶ D. TUTU, *Freedom Fighters or Terrorist?*, en CH. VILLA-VICENCIO (ed.), *Theology and Violence*, 77.

que Mandela había formulado a los obispos anglicanos al poco de salir de prisión: desarrollar una crucial tarea en orden a unir a la comunidad negra y tranquilizar a los blancos.

CREADOS A IMAGEN DE DIOS Y RECONCILIADOS EN CRISTO: ANTROPOLOGÍA CRISTIANA EN CLAVE SUDAFRICANA

En 1990 Tutu describía su visión para el futuro de la nación en estos términos: «Pienso en una Sudáfrica en la que P. W. Botha pueda trabajar en el gobierno con Nelson Mandela, una Sudáfrica no racial, democrática y justa; en la que la gente sea importe porque son seres humanos creados a imagen de Dios: en la que negros y blancos caminen con orgullo porque todos, blancos y negros, saben que pertenecen a una familia, la familia humana, la familia de Dios»⁴⁷. Y formulaba el fundamento teológico de esa nueva sociedad:

«El *apartheid* afirma que somos fundamentalmente irreconciliables, que estamos hechos para la separación, la alienación e incluso la enemistad, cuando la Biblia declara inequívocamente que hemos sido creados para la hermandad, la unión, la solidaridad, la comunidad, la interdependencia (...) El *apartheid* niega una verdad central de la fe cristiana, que Dios reconcilia en Cristo al mundo consigo mismo (2Cor 5,19), que “Cristo ha roto los muros que nos separaban» (Ef 2,14), que Cristo nos ha reconciliado con Dios y entre nosotros, porque «El es nuestra paz” (Ef 2,14)»⁴⁸.

Su propuesta era una enmienda a la totalidad del fundamento teológico del *apartheid*, de aquella particular lectura que los teólogos reformados *afrikáners* había hecho de la Escritura, y que Tutu había criticado tan duramente en su comparecencia ante la *Eloff Commission*, tachándola de «exégesis perversa». Convertir el relato de Babel en una justificación de la separación racial, en una suerte de sanción divina de la diversidad de naciones era una distorsión del mensaje bíblico que negaba el significado eclesiológico del bautismo y la obra reconciliadora de Cristo. Era, por tanto, necesario corregir esa exégesis

47 D. TUTU, *Afterword: A Christian Vision of the Future of South Africa*, en M. PROZESKY (ed.), *Christianity amidst Apartheid (Selected Perspectives on the Church in South Africa)*, New York 1990, 240.

48 *Ibid.*, 236.

inspirada en una particular lectura de la teología de los «órdenes de la creación» del teólogo holandés Abrahan Kuyper, que había llevado a los *afrikáners* a declarar Sudáfrica una «nación blanca» y a postular la separación de los diversos grupos étnicos como un mandato divino. Por ello Tutu ponía un acento especial en el ámbito antropológico. Era necesaria una redefinición de lo humano a partir de una nueva lectura de la obra creadora de Dios expresada en Gn 1, que afirmara que hemos sido creados a imagen de Dios y que ésa es una verdad que trasciende toda diferencia racial, porque «imagen» y « semejanza » en modo alguno son términos referidos a una semejanza física, sino a la relación única que nos vincula a Dios. Declaraba una blasfemia que el valor de la persona estuviera ligado a una «blancura» que calificaba como «un accidente de nacimiento, biológicamente irrelevante»⁴⁹, afirmaba que nuestra humanidad se mide por la humanidad de Jesús, y postulaba un concepto de comunidad que trascendía divisiones tribales y raciales, apoyado en torno a los conceptos de paternidad divina y fraternidad humana. «Creados a imagen de Dios y reconciliados en Cristo», en esta breve fórmula se condensaba el fundamento de su visión antropológica y eclesiológica.

Tutu desarrolla una antropología de fundamento trinitario y cristológico, de la que extraerá las pertinentes consecuencias eclesiológicas: «Lo que reflejamos nosotros y la creación entera es la Divinidad, la diversidad en la unidad y la tri-unidad de Dios. Esta *imago Dei* es también la que dota a cada ser humano —cualquiera que sea nuestra raza, género, educación y status social o económico— de infinito valor, haciéndonos preciosos a los ojos de Dios»⁵⁰. Esa diversidad trinitaria se refleja en la creación, en un mundo «cuya estructura y esencia es la diversidad, en una extensión casi desconcertante»⁵¹, pero en una diversidad que, lejos de regirse por el principio de la separación, está llamada a la cooperación, la interdependencia y la complementareidad, que nos impulsa a vivir como hermanos y hermanas de una gran familia, la familia de Dios. Sobre este fundamento se había dirigido al Primer Ministro Vorster:

«Le escribo como un ser humano escribe a otro ser humano, gloriosamente creado a imagen y semejanza de Dios, redimido por

49 D. Tutu, *No Future without Forgiveness*, New York 1999, 6.

50 J. ALLEN (ed.), *Dios no es cristiano*, 50. Texto tomado de su discurso a la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas, en 2001.

51 *Ibid.*, 50.

el mismo Hijo de Dios que por nuestra salvación murió en la cruz y resucitó triunfante de la muerte y reina glorioso a la derecha del Padre (...) Le escribo como un cristiano a otro, porque a través de nuestro bautismo común hemos sido unidos en el cuerpo de nuestro Señor y Salvador Jesucristo. Este Jesucristo, sea lo que hayamos hecho, ha roto los muros que nos separaban de forma irrelevante -como la raza, el sexo, la cultura, el status, etc.. En Jesús todos formamos una única humanidad redimida, negros y blancos juntos»⁵².

«Somos un pueblo profundamente dividido» reconocía. Por eso la reconciliación se imponía como tarea primordial de una Iglesia que pretendía ser fermento de la nueva Sudáfrica:

«Lo que podríamos mostrar es el reverso de todo lo que ha sido el *apartheid*, del mismo modo que la historia de Pentecostés de Hch 2 constituye el reverso de lo que ocurrió en la historia torre de Babel, en Gn 11. La comunidad cristiana podría mostrar que no tenemos nada que temer de nuestras diferencias, de nuestra unicidad como pueblo con diferentes orígenes: cultural, étnico, político, religioso y social; que todo ello, lejos de separarnos, puede contribuir a una unidad real y profunda, que hace precisamente que la interdependencia sea algo esencial. Nadie puede ser completamente autosuficiente, porque ser autosuficiente es dejar de ser humano. Eso es lo que refleja la imagen paulina del Cuerpo de Cristo. Es la riqueza de la diversidad lo que posibilita la unidad. Precisamente porque los diversos órganos son diferentes pueden constituir un único cuerpo»⁵³.

A a una visión estática de la creación, en la que todo está ya realizado y en la que la misión del ser humano es la preservación de dicho orden, como era la sustentada por la teología *afrikáner*, oponía una visión dinámica de la creación, en la que los seres humanos son llamados a participar en la tarea de reconstrucción del proyecto originario creador de Dios.

52 D. TUTU, *Hope and Suffering*, 29. Texto tomado de la carta abierta dirigida al presidente John Vorster el 6 de mayo de 1976.

53 D. TUTU, *Afterword: A Christian Vision of the Future of South Africa*, en M. PROZESKY (ed.), *Christianity amidst Apartheid (Selected Perspectives on the Church in South Africa)*, 239.

«PORQUE EXISTE EL PERDÓN, EL FUTURO ES POSIBLE»: EL CAMINO HACIA LA RECONCILIACIÓN

El proceso de negociaciones entre el gobierno y Nelson Mandela inauguraba una nueva etapa en la vida sudafricana. Tutu lo sabía y comprendió que había llegado el momento de redefinir su papel y el rol de la Iglesia. Por ello, una de sus primeras decisiones tras la liberación de Mandela fue prohibir a los pastores militar en partidos políticos, enfrentándose a la sospecha del ANC de que las iniciativas de de Klerk podrían «seducir» a las Iglesias⁵⁴. Había llegado el momento de abandonar la arena política y desempeñar una misión vital para el futuro de la nación, trabajar por una reconciliación que para Tutu tenía un claro fundamento cristológico: porque Dios nos ha reconciliado con él por el sacrificio de su Hijo en la cruz es posible una reconciliación verdadera y perdurable entre las personas.

No resultaba sin embargo fácil hablar de reconciliación en Sudáfrica. «La reconciliación en Sudáfrica se ha convertido en un término ambiguo», había afirmado K. Nürnberger⁵⁵. Y es que la reconciliación, en el conflicto sudafricano, era un símbolo extremadamente problemático, que había sido distorsionado y hacía desconfiar a la población negra. Tutu había abogado por la reconciliación en diversas ocasiones, pero rechazaba lo que denominaba una reconciliación barata (*cheap reconciliation*). En su primera carta pastoral, escrita a finales de 1975, se había referido a la reconciliación en estos términos: «Estoy comprometido con la reconciliación, pero ciertamente no con una reconciliación barata. La auténtica reconciliación le costó a Dios la muerte de su Hijo y, si nosotros debemos ser instrumentos de su paz, debemos saber de lo que hablamos, debemos estar dispuestos a quedar marcados por la Cruz de la reconciliación»⁵⁶.

54 Tras la liberación de Mandela, y una vez se habían iniciado las negociaciones para acabar con el apartheid y establecer un sistema democrático, Tutu adoptó una triple decisión: anunció que haría un llamamiento para que finalizaran las sanciones una vez que el movimiento hacia la democracia fuera irreversible; urgió a los movimientos de liberación a suspender la lucha armada; y prohibir a los sacerdotes militar en partidos políticos.

55 K. NÜRNBERGER – J. TOOKE (eds.), *The Cost of Reconciliation in South Africa*, Cape Town 1088, 4.

56 Citado en: J. ALLEN, *Rabble-Rouser for Peace*, 147.

Mandela estaba convencido de que la unidad de la nación requería el perdón y afrontar la verdad de lo que había ocurrido en ambos bandos⁵⁷. Y confiaba en la capacidad de Tutu para llevar adelante ese cometido. Por ello, cuando decidió crear la Comisión Verdad y Reconciliación, le puso al frente de la misma, desempeñando una labor que le valió el apodo de «curandero, sanador de la nación». Si algo tenían en común Tutu y Mandela era su convicción de que cualquier realidad podía ser transfigurada porque, si los seres humanos somos capaces de lo peor, también lo somos de lo mejor. Ambos hacían gala de un confiado optimismo antropológico que les llevaba a confiar en el potencial de los seres humanos.

Concebida como un intento de caminar hacia la curación de una nación, la Comisión proyectó un proceso de perdón a escala nacional, que ayudara a realizar la necesaria transición de la represión y la injusticia a la democracia y la libertad. La reconciliación debía ser considerada como un proceso nacional, y no como un acto transaccional entre individuos aislados. Así lo concebía Tutu en su primera intervención ante la Comisión: «Trabajaremos en lo que debería ser un proceso colectivo a escala nacional de sanación a través de la contricción, la confesión y el perdón. Para ser capaz de perdonar, uno debe conocer a quien se está perdonando y por qué. Por ello es tan importante la verdad en este proceso»⁵⁸. No se trataba, por tanto, de una cuestión entre individuos, sino de un proceso en el que estaba implicada toda la sociedad sudafricana, en lo que se tornaría una prolongada conversación nacional sobre los conflictos y la violencia del pasado y la forma de dejar todo eso atrás y seguir caminando hacia adelante.

Una de las primeras cuestiones a dirimir era el modo adecuado de abordar las violaciones de los derechos humanos que se habían cometido en el pasado. Tutu se mostraba contrario a la concesión de una amnistía general, que pretendía que se olvidara el pasado. «Perdonar no significa olvidar», había afirmado en diversas ocasiones. Pero tampoco parecía adecuado establecer un proceso como los de Núremberg: «En nuestro caso, ni el gobierno del *apartheid* ni los movimientos de liberación habían derrotado a sus adversarios. Parecía claro que había

57 Sobre la visión de Mandela acerca de la reconciliación, véase: A. SAMPSON, *Mandela. The Authorised Biography*, 520-533.

58 Citado en: R. DAYE, *Political Forgiveness (Lessons from South Africa)*, Maryknoll 2004, 5.

que optar por otra vía: «Así las cosas, los negociadores optaron por un compromiso de principios: amnistía individual, no amnistía general, a cambio de la verdad completa relative a la ofensa para la que se pedía la amnistía». Amnistía a cambio de verdad, fue finalmente la solución pactada para el delicado periodo de transición. Como afirmaba Tutu, «lejos de fomentar la impunidad, esta forma de abordar las cosas hacía hincapié en la responsabilidad, ya que quien quería ser amnistiado tenía que admitir que había cometido un delito»⁵⁹. Tras las duras y agotadoras sesiones de la Comisión, y reflexionando retrospectivamente afirmaba: «hasta entonces yo no sabía que la verdad podía tener una fuerza sanadora tan ponderosa (...) La reconciliación real solamente puede tener lugar sobre la base de la verdad»⁶⁰.

En realidad, esta vía coincidía con la visión que Tutu había expresado en 1990, cuando las Iglesias de Sudáfrica se habían reunido para formular una estrategia que condujese a la negociación, a la reconciliación y al cambio, respondiendo a la petición que, en su mensaje de Navidad de 1989, el presidente De Klerk había dirigido a las Iglesias⁶¹. Tutu abogaba por un modelo de reconciliación explícitamente cristiano, que implicaba tres pasos/elementos: los culpables debían, en primer lugar, reconocer sus acciones y pedir perdón por el daño causado; en segundo lugar, debían estar dispuestos a restituir y, en la medida de lo posible, reparar el daño causado; las víctimas, por su parte, debían estar dispuestas a perdonar, siguiendo el mandato bíblico.

La presencia de Tutu imprimió un carácter espiritual a la Comisión. Las audiciones se convirtieron en una mezcla de juicio, confesión y escenificación moral, que se desarrollaban en el marco de una paraliturgia religiosa, en la que un Tutu revestido de púrpura, respondía intuitivamente a las necesidades de las víctimas y de la audiencia y afrontaba los momentos más traumáticos empleando himnos y oraciones⁶². Su mayor contribución fue dotar de un claro carácter ético a la Comisión, y

59 J. ALLEN (ed.), *Dios no es cristiano*, 41.

60 *Ibid.*, 45.

61 En respuesta a dicha invitación, representantes de ochenta denominaciones cristianas y cerca de cuarenta organizaciones eclesiales se reunieron en Rustenburg en noviembre de 1991. Las alocuciones y los documentos han sido publicados en el siguiente volumen: L. ALBERTS – F. CHIKANE (eds.), *The Road to Rustenburg. The Church looking for a New South Africa*, Cape Town 1991. La intervención de Tutu en p. 19-26.

62 Sobre el papel de la religión en la Comisión, véase: P. MIERING, *The baruti versus de lawyers: the role of religion in the TRC process*, en: Ch. VILLA-VICENCIO –

encastrarla en un marco teológico, en una ética esencialmente cristiana, llamando al arrepentimiento y a la reconciliación. «La religión es central en el proceso de sanación», afirmaba un Tutu que supo llevar a cabo una creativa síntesis entre la dimensión cristiana del perdón y la reconciliación y la visión antropológica africana y su sentido comunitario reflejado en el concepto del *ubuntu*, que explicaba del siguiente modo:

«Sabéis que en África hemos tenido una jurisprudencia, una ciencia penal, que no es retributiva. Hemos tenido una jurisprudencia que era restaurativa. Cuando las personas tenían un conflicto en la sociedad tradicional, la intención principal no era castigar al delincuente, sino restaurar las buenas relaciones. Porque África está preocupada o estaba preocupada, por las relaciones, por la integridad de las relaciones. Esto es lo que podemos aportar al mundo, un mundo que está polarizado, fragmentado, un mundo que destruye a las personas»⁶³.

Como afirma J. Allen, «promoviendo una visión de la reconciliación en la que los principios del *ubuntu* han servido para reparar las fracturas en la sociedad, Desmond Tutu ha ofrecido al mundo de comienzos del siglo XXI un modelo africano para expresar la naturaleza de la comunidad humana. Puede que para las generaciones venideras éste sea su mayor legado»⁶⁴.

«Luchamos contra el *apartheid*, y lucharemos contra el ANC si es necesario», ha afirmado recientemente recordando que la Iglesia no debe nunca convertirse en dócil y aquiescente y que está obligada a seguir ejerciendo su labor profética en la Sudáfrica democrática. El hoy arzobispo emérito de Ciudad de El Cabo ha sabido responder a los desafíos a los que se enfrentaba el país testimoniando, como ha afirmado D. Abrams, el tipo de liderazgo que el mundo anhela: «un liderazgo basado en el reconocimiento de nuestra humanidad común, de nuestra común vulnerabilidad y en la aceptación de que necesitamos mutuamente no constituir nuestra debilidad sino nuestra fortaleza»⁶⁵.

W. VERWOERD (eds.), *Looking Back Reaching Forward (Reflections on the Truth and Reconciliation Commission of South Africa)*, Cape Town 2000, 123-131.

63 J. ALLEN (ed.), *Dios no es cristiano*, 32.

64 J. ALLEN, *Rabble-Rouser for Peace*, 396.

65 A. SPARKS – M. TUTU, *Tutu. Authorized*, xi.

