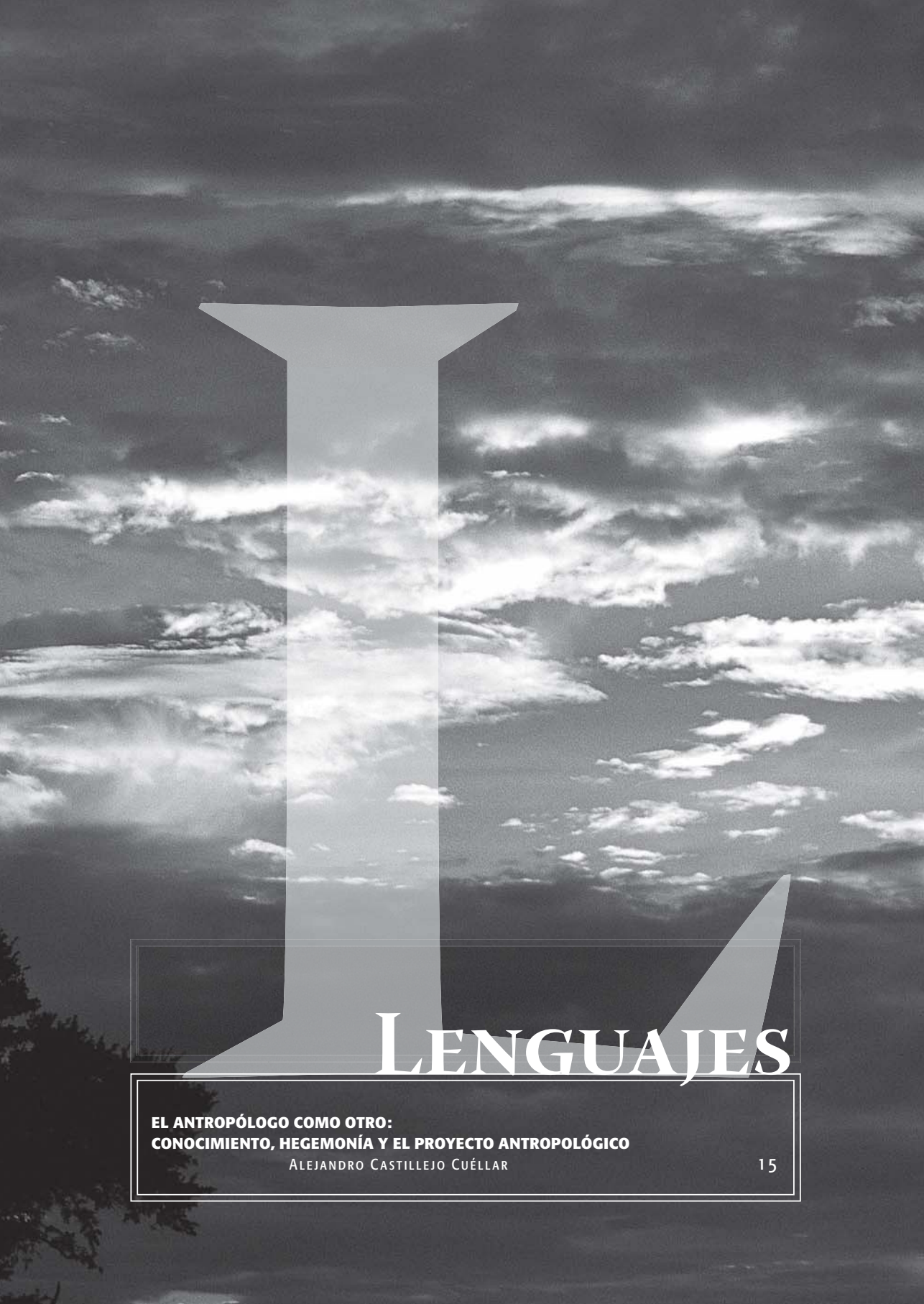






LENGUAJES

**EL ANTROPÓLOGO COMO OTRO:
CONOCIMIENTO, HEGEMONÍA Y EL PROYECTO ANTROPOLÓGICO**

ALEJANDRO CASTILLEJO CUÉLLAR

15

EL ANTROPÓLOGO COMO OTRO: CONOCIMIENTO, HEGEMONÍA Y EL PROYECTO ANTROPOLÓGICO

ALEJANDRO CASTILLEJO CUÉLLAR

Profesor asistente

Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Colombia

Investigador Asociado, Direct Action Center for Peace and Memory, Sudáfrica

acastill@uniandes.edu.co

RESUMEN Este texto discute la manera en que el *silencio*, y la *gramática del silencio*, en tanto una forma de tratar con lo traumático, es determinado por las condiciones históricas en las que está inmerso. Un registro en el cual este silencio opera tiene que ver con una micropolítica particular de la investigación social y la producción de conocimiento que diferencia los testimonios de guerra de los expertos en trauma, reinsertando así una serie de jerarquías. En este contexto, el problema de las credenciales académicas, el lenguaje transaccional de la investigación y la utilización de agendas de investigación “no colaborativas” son elementos para entender la unidireccionalidad de la producción de “saber” sobre la violencia.

ABSTRACT This text deals with the ways in which *silence*, and the *grammar of silence*, as a way of dealing with trauma, is determined by the historical conditions where it is embedded. One of the registers in which this silence operates has to do with a particular micro-politics of social research and knowledge production in South Africa that separates “testimonies” of war and “victims” (or sources of knowledge) from “trauma experts” in ways that reinstate a series of hierarchies. In this context, academic credentials, the language of exchange, and the implementation of non-collaborative research agendas are of great importance to understand the one-directionality of knowledge production about violence.

PALABRAS CLAVE

Sudáfrica, expertos en trauma, investigación colaborativa, micropolítica del saber.

KEY WORDS

South Africa, trauma experts, collaborative research, micro-politics of knowledge production.

EL ANTROPÓLOGO COMO OTRO: CONOCIMIENTO, HEGEMONÍA Y EL PROYECTO ANTROPOLÓGICO

ALEJANDRO CASTILLEJO CUÉLLAR

A mi hermana Betty

E

16

ESTE TEXTO ES EL RESULTADO de más de dos años de trabajo de campo etnográfico y de archivo en diferentes lugares del Sur de África. Durante mi estadía inicial en la República de Sudáfrica (RSA), mi intención era comparar la manera como se recuerdan (y se olvidan) dos eventos relacionados con la lucha antiapartheid que ocurrieron en Ciudad del Cabo en 1980. El primero de ellos fue el incidente conocido con el nombre de Caballo de Troya, la muerte de tres niños a manos de las fuerzas de seguridad, el 15 de octubre de 1985 en Athlone, un área *coloured*¹ en Ciudad del Cabo. El otro evento en el cual estuve interesado fue el que se ha venido a conocer como “los Siete de Gugulethu” (o Gugulethu Seven), el asesinato, también a manos de las fuerzas de seguridad y miembros de escuadrones de la muerte, de siete jóvenes en la localidad segregada de Gugulethu². Mi intención de comparar estos dos asesinatos fue restringida por el hecho de que el acceso a organizaciones locales, líderes comunitarios y religiosos y los vecinos que estaban relacionados con estos incidentes fue muy complicado. En ambos casos, inesperadamente, choqué contra un muro de silencio que determinó, en buena medida, el camino que siguió mi investigación³.

1. El término *coloured* es el nombre que se le da a los descendientes de los esclavos traídos por los holandeses en el siglo XVII desde Ceilán.

2. “Localidad segregada” es mi traducción del término “Black Township”, la forma geopolítica como hoy día se le llama a las zonas donde los “negros” fueron relocalizados durante la década del sesenta y setenta a raíz de la implementación del sistema apartheid. Son áreas de control habitacional y espacialización de lo que los administradores, de origen holandés y asociados al partido nacionalista, concebían como lo otro.

3. Esta investigación fue realizada gracias a la asistencia financiera de las siguientes instituciones. En primer lugar,

En lo referente al incidente del Caballo de Troya, por ejemplo, mis solicitudes para hablar con *imams* locales (sacerdotes musulmanes) y líderes comunitarios —hoy día miembros del gobierno local de Ciudad del Cabo— a menudo fueran rechazadas cortésmente, aduciendo falta de tiempo y la necesidad de “dejar atrás el pasado”. En el caso de las madres de los niños asesinados —más tarde lo entendí— el impacto de la muerte de sus hijos había sido tan destructivo y lesivo para sus familias y sus vidas, y su resonancia estaba tan presente, que incluso la simple idea de relatar el incidente (por ellas u otras personas cercanas) hacía temer el prospecto de una nueva crisis nerviosa. Una de las madres amablemente me envió, a través de un amigo mutuo, su archivo personal con fotografías y recortes de periódico que hacían referencia a los fatídicos hechos del 15 de octubre. Ciertamente, entendí su mensaje.

Otra razón para este silencio, con relación al caso del Caballo de Troya sugerida por muchos con quienes conversé durante las fases iniciales de mi investigación, sostenía que seguir indagando sobre el incidente reforzaría la opinión según la cual la gente *coloured* no estuvo tan comprometida como los “africanos negros” en la lucha antiapartheid, ya que la participación general en esta lucha “pondría” en riesgo la “posición” ventajosa o los “privilegios” que los primeros tenían con el gobierno nacionalista. Por ejemplo, una representación política “independiente” aunque limitada, a través de una asamblea de representantes. Por consiguiente, con el fin de ocultar las divergencias políticas que existían en los movimientos de liberación en el área, el silencio se había convertido en la mejor manera de manejar las fracturas ideológicas. Irónicamente, este silencio contrastaba con la magnitud de los alzamientos populares que se dieron a lo largo de Belgravia Road, testigo de una resistencia antiapartheid masiva durante las primeras etapas del estado de emergencia en 1985. Si bien es cierto que existe una relación compleja de interdependencia entre lo que solía ser categorizado como *coloureds* (descendientes de esclavos del Sureste Asiático) y *afrikaners* (descendientes de holandeses y primeros colonizadores de Sudáfrica), basado en la esclavitud, la subyugación y la asimilación, afirmar que los *coloureds* estaban “parcialmente comprometidos en la lucha de liberación”,

una beca de investigación del Centro Solomon Asch para el Estudio del Conflicto Etnopolítico, Universidad de Pensilvania (2001-2003) me permitió comenzar mi trabajo en Ciudad del Cabo. Segundo, las becas de investigación Holocaust Memorial y Eberstadt, al igual que la beca de investigación doctoral Goldblack, todas de la New School for Social Research, me ayudaron no sólo a concluir mi permanencia en Sudáfrica sino también a concentrarme en la redacción de este texto (2003-2005). Una Subvención de Investigación Individual Wenner-Gren otorgada en 2003 fue de gran ayuda durante el proceso de investigación en los Archivos de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, el Archivo Nacional de Sudáfrica y el Archivo Visual del Centro Mayibuye de la Universidad del Cabo Occidental (2003-2004). Finalmente, quiero agradecer el apoyo del Instituto Colombiano para el Desarrollo de la Ciencia y la Tecnología y de la Comisión Fulbright por una beca de estudios que permitió la convergencia en Ciudad del Cabo entre mi vida personal y mi vida académica.

con el fin de explicar el silencio social que rodeaba este evento particular, tiene que ser tomado más bien cuidadosamente. Sería necesario investigar más a fondo la naturaleza de la política local en esa época para así elaborar un cuadro más matizado. A pesar de su importancia, yo no seguí esta línea de investigación. El velo de silencio y de evasión fue tan omnipresente, por las razones que fuesen, y el tema era tan políticamente sensible, que preferí dejarlo de lado, no obstante la insistencia de líderes comunitarios para que continuara.

El caso de Gugulethu es diferente del anterior en varios aspectos fundamentales. El silencio que rodea este evento es distinto. Es, por así decirlo, reactivo, se instala en contra de la intervención permanente de una serie de “expertos” e “intermediarios” interesados en el problema de la violencia. Gugulethu Seven ha sido objeto de dos comisiones oficiales de investigación en 1986 y 1987, un juicio en 1989, dos documentales, y un par de audiencias públicas durante la Comisión de la Verdad en 1997. Ha sido inscrito en las memorias colectivas en formas muy diferentes, a través de distintos mecanismos, como una “piedra conmemorativa”, como parte de la historia local, como destino turístico, o como exhibición de museo. Este evento se ha convertido en parte del panorama conmemorativo local. Sin embargo, como decía, un velo de silencio también lo envuelve.

Algo similar a lo acontecido con las madres del Caballo de Troya me sucedió con las mamás de Gugulethu. El sufrimiento que ellas tuvieron que soportar en sus vidas me paralizó. Ellas encarnan una historia de desplazamientos forzados, una historia de servidumbre forzada y una historia de pérdida durante el prolongado régimen del apartheid. A medida que conocía estas abuelas, recuerdo cuán irónica me parecía la escena. No obstante, había algo que las diferenciaba de las otras madres: las madres del Caballo de Troya habían sido totalmente olvidadas. Alrededor de las mamás de Gugulethu, por el contrario, había muchas más señales que apuntaban en la dirección de Gugulethu Seven y con las que se configuraba una sutil cartografía del recuerdo en Ciudad del Cabo. Irónicamente, ellas estaban allí, casi olvidadas, habitando una esquina casi invisible en medio de la pomposidad de una ciudad que reclama, en lo fundamental, una herencia europea⁴.

4. El Centro de Acción Directa para la Paz y la Memoria me presentó a las madres. El Centro tenía una pequeña iniciativa —la Iniciativa de Apoyo a las Madres— orientada a asistirles en tareas muy concretas —llevándolas al médico, visitando el cementerio, financiando una lápida, consiguiendo fondos educativos para los nietos—, siempre que fuese posible. Inicialmente, sostuvimos largas discusiones durante un período de más de seis meses sobre la naturaleza de la relación que podía establecerse entre el Centro y yo. Decidimos que una relación de mutua colaboración intelectual, una sensibilidad que eliminaría, al menos hasta cierto punto, las jerarquías establecidas entre los “académicos” y los “activistas”, en donde los supervivientes del apartheid serían vistos como interlocutores más que como fuentes de información, era el único camino a seguir. Esta perspectiva era coherente con lo que sentía que debía ser el trabajo académico y con la necesidad de cuestionar las jerarquías

En lo que resta de este texto, quiero explorar la genealogía del silencio encarnado por las madres de los Siete de Gugulethu y las formas en que este silencio determinó el destino de mi investigación. A medida que avanzaba en mi trabajo de campo, mi interés se concentró en las razones por las cuales ciertos eventos se inscriben más fácilmente en las memorias que otros. En otras palabras, me interesé más por la *visibilidad* relativa de Gugulethu Seven que por la *invisibilidad* relativa del Caballo de Troya. Por eso es que decidí estudiar la naturaleza ambivalente de Gugulethu Seven, un evento que se sitúa entre la *invisibilidad* y el *reconocimiento* histórico.

Esta decisión tuvo, por supuesto, sus consecuencias. Como lo sugeriré en la siguiente sección, las complejas tensiones entre el problema de la voz y la memoria (la forma como los sobrevivientes del apartheid articulan el pasado) alrededor de Gugulethu Seven, me demostraron lo obvio: por un lado, la necesidad de dejar los recuerdos dolorosos de los familiares en el ámbito de lo puramente íntimo, a menos que hubiera una necesidad, de parte de ellos mismos, de lo contrario. En el contexto de Sudáfrica esta actitud planteó una postura ética diferente, ya que la extracción de testimonios se convirtió en una práctica rutinaria. Para mí, este enfoque no era extraño. Ha sido siempre un horizonte para mis escritos sobre la guerra en Colombia. Respeté, por supuesto, el silencio que las madres me solicitaron respetar, y pronto entendí que precisamente era este silencio, y las formas y fisionomías que tenía, lo que constituía la textura del recuerdo en la Sudáfrica contemporánea. Esto me llevó a evitar —casi por completo— las entrevistas a la familia y los parientes de los siete jóvenes, incluso en detrimento de la investigación. En dicho sentido, el mayor reto de este trabajo era pensar en la realización de una antropología del silencio.

En cierta manera, este ensayo (y el texto del que hace parte) podría ser visto con cierta ironía ya que —aunque hablo de voz y de memoria— las perspectivas de aquellos cuyas voces han sido excluidas del registro histórico oficial no aparecen en estas páginas. Por esta vía, podría ser acusado de perpetuar esta exclusión. Sin embargo, siendo consciente del silencio histórico y de los usos y malos usos de los testimonios de guerra en Sudáfrica, la perspectiva de reinsertar sus vidas en mis palabras es —una vez más— casi paralizante. Estoy más interesado en las condiciones históricas bajo las cuales estos silencios se consolidan, en vez de “adjudicarle” a los sobrevivientes en forma paternalista un espacio, una voz dentro de “mi” texto. Ya que no poseo una estrategia de

implícitas en el proceso investigativo. Trabajamos en este contexto, construyendo un archivo de historia oral, transfiriendo conocimientos, organizando talleres de memoria, colaborando con la iniciativa de las Madres de Gugulethu y otras actividades del Centro que eran parte de las estrategias de reintegración y desinvisibilización social de excombatientes del Congreso Nacional Africano.

escritura polifónica radical, en un idioma que no considero el “mío”, prefiero asumir la responsabilidad de mi propio monologismo⁵.

EL ANTROPÓLOGO COMO OTRO

Los académicos cuyo trabajo ha estado profundamente relacionado con formaciones sociales específicas con su cotidianidad, parecen olvidar aquel momento seminal durante el trabajo de campo, cuando una sensación de incertidumbre y ansiedad inherente al encuentro etnográfico engendró un puñado de tímidas pero fértiles reflexiones sobre la naturaleza del trabajo del antropólogo. En la medida en que las contingencias de los encuentros superficiales se transforman en familiaridad con las tribulaciones de la gente en ese universo social específico, el paso del tiempo tristemente parece desencadenar un proceso implacable y desconcertante de desaparición: de los recuerdos cuando el antropólogo, en su inmensa precariedad, se siente aún como extraño, y experimenta el mundo como una sorpresa. Rara vez tenemos acceso a este universo de la creatividad humana (Castillejo, 2000: 4).

¿Qué clase de dilemas éticos le plantea la investigación sobre la memoria “colectiva” en Sudáfrica al estudioso del conflicto y la violencia? ¿Cómo dichos dilemas transforman la naturaleza del trabajo antropológico? En el contexto específico de los “grupos de apoyo a víctimas del apartheid” en Ciudad del Cabo, uno de los aspectos más complejos es el relacionado con las interacciones entre los “expertos en trauma” y las “víctimas” de la violencia. La violencia del silenciamiento —a la cual los sobrevivientes en Sudáfrica son particularmente sensibles— puede ser reinscrita a través del proceso investigativo mismo y la intervención de estos expertos. Dependiendo del contexto, ciertas prácticas investigativas causan daños a las comunidades donde son usadas. En Sudáfrica, por ejemplo, este perjuicio se cristaliza en la naturaleza ambivalente y las tensiones que hay entre la voz y el silencio, y entre el reconocimiento histórico y la invisibilidad. Las formas en que estas tensiones no son solamente articuladas sino también resueltas están determinadas por el contexto histórico y social en el que surgen. Ciertas técnicas, cuando son aplicadas sin sentido crítico y sin sensibilidad, pueden amplificar estas tensiones. Uno de los defectos de esta amplificación, la cual determina los límites y las posibilidades de cualquier investigación sobre la memoria, es una reacción contra la intervención de estos “expertos”. En esta sección quiero explorar estos temas, ya que se presentan

5. Este texto fue escrito originalmente en inglés.

como una oportunidad para mirar más críticamente la manera en que son vitales para entender los límites de la disciplina antropológica como tal.

EXPERTOS, TESTIMONIOS Y LA ECONOMÍA DE LA EXTRACCIÓN

Las últimas dos décadas en Sudáfrica no sólo han sido años de confrontación, desafío y represión, sino también de transformación política y social. La historia compleja y fascinante del país ha atraído en gran medida la atención de académicos, activistas y figuras políticas en la actualidad. Este hecho más bien simple y aparentemente inofensivo determina hoy, al menos hasta cierto punto, la viabilidad de cualquier investigación sobre el legado del apartheid: el acceso a las redes de personas y lugares, a los “grupos de apoyo a las víctimas”, y a las organizaciones políticas y religiosas, se ha vuelto extremadamente difícil, puesto que la imagen de los académicos en general se ha deteriorado y su utilidad social ha sido puesta en tela de juicio, tanto en el ámbito popular como en el ámbito de organizaciones no gubernamentales. Una afluencia masiva de investigadores extranjeros, estudiantes de doctorado y legiones de estudiantes de pregrado, en su mayoría de Estados Unidos pero también de Europa occidental, ha llegado a estas organizaciones en la última década buscando “aprender” algo de la “experiencia” traumática de *otros*, creando con esto el efecto opuesto: la reinscripción de la violencia a través del mismo proceso investigativo⁶.

Durante los últimos 20 años, Sudáfrica ha estado a la vanguardia de muchos debates académicos y políticos alrededor del mundo, es decir, en tanto *tema* de discusión. Durante los años 1970 y 1980, por ejemplo, la lucha contra el apartheid claramente concentró mucha energía, estimulando la producción masiva de escritos sobre los efectos políticos, económicos y sociales que las políticas del último régimen racial ha tenido en la vida de millones de personas. A este respecto, en un comienzo, los escritos críticos en las ciencias sociales y las humanidades sudafricanas, como la antropología, buscaron responder a los retos impuestos por la “lucha de liberación” a la luz de los enfoques y teorías que prevalecieron durante los años de la Guerra Fría. Estos aspectos locales de la vida en Sudáfrica trascendieron más allá de las fronteras del país (Gordon y Spiegel, 1993).

6. Una aclaración parece ser necesaria en este punto. Lo que deseo mantener en esta sección es la necesidad de meditar seriamente sobre las relaciones entre los “académicos” y los “activistas”. La naturaleza jerárquica de esta dicotomía acompañada de una serie de metodologías se refiere a una distribución social y unidireccional de la circulación de lo que se ha venido a denominar “conocimiento”. Es la reinscripción de esta jerarquía y la reconstrucción de la historia personal del superviviente (usualmente llamada “datos” o “información”), con el propósito de construir “conocimiento” lo que requiere una crítica.

Internacionalmente, lejos de las contingencias de la vida cotidiana, la centralidad de la “lucha de liberación” se desarrolló alrededor no sólo de la condena moral del apartheid durante el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, sino también alrededor de la figura estoica y popular de Nelson Mandela, la campaña por su liberación, las presiones internacionales, las campañas que buscaban sacar los capitales extranjeros del país, las sanciones económicas, el movimiento activista mundial, el premio Nobel de la Paz en 1984 del arzobispo Desmond Tutu, la declaración del apartheid como “un crimen de lesa humanidad” y los medios televisivos independientes que mostraron la intensidad de la represión y de la violencia en los hogares en Europa y Estados Unidos. El país estuvo durante mucho tiempo en el centro del huracán: una minoría racista aferrada al poder a expensas de la empobrecida mayoría.

Pero la prominencia de Sudáfrica no se detuvo después que F. W. de Klerk sucedió a P. W. Botha como presidente de Estado y, en 1990, liberó a Mandela de la prisión. Entonces vinieron el “acuerdo negociado”, el premio Nobel de Paz de Nadine Gordimer, el premio Nobel de Paz compartido entre Mandela y De Klerk, el “período de transición”, las primeras elecciones presidenciales de Sudáfrica en 1994, la euforia de la impresionante ceremonia de juramento de Mandela como el primer presidente “democráticamente elegido” de Sudáfrica y la cristalización final de una nueva entidad política tras décadas de lucha (O’Meara, 1996). Así mismo, desde mediados hasta finales de los años noventa, la Ley de Promoción de la Unidad y Reconciliación Nacional (Acta 34 de 1995) fue firmada por el presidente, dando origen a la conocida Comisión de la Verdad y la Reconciliación Sudafricana (TRC), la institución encargada de descubrir y revelar las “violaciones de los derechos humanos” de 40 años de apartheid (Meredith y Rosenberg, 1999). Inesperadamente, la unidad, el perdón y la reconciliación fueron las consignas que rigieron durante esos años.

Todos estos elementos ayudaron a crear y consolidar la imagen popular, para usar la metáfora de Nadine Gordimer, de “una Sudáfrica que surgía *milagrosamente* [de la era del colonialismo]” (Gordimer, 1994: 127). Una sociedad “excepcional” en búsqueda de la paz y la reconciliación, dispuesta a sacrificarse aún más en procura de la libertad y la justicia. Esta fascinante epopeya, este “Largo Caminar hacia la Libertad” —para usar el título de la autobiografía de Mandela—, atrajo a académicos de una diversidad de campos, disciplinas y opiniones políticas.

Sudáfrica fue convertido entonces en “estudio de caso” de una gran diversidad de “áreas”: “estudios de trauma”, “conflictos etnopolíticos”, “justicia transicional” y comisiones de la verdad, estudios de la paz y conflicto, estudios de resolución de conflictos, transiciones políticas y gobierno democrático, estudios de desarrollo, etc. Sudáfrica fue catapultada de nuevo al centro del

escenario, esta vez por obtener lo que aparentemente parecía imposible (Bennett y Kennedy, 2003; Sparks, 2003; Spitz y Chaskalson, 1997; Hayner, 1996). Como estudio de caso, por ejemplo, el país ha sido catalogado por académicos asociados a los circuitos internacionales de teorización sobre la “justicia transicional”, como un ejemplo de transición “exitosa” y “pacífica” al “gobierno democrático”⁷. En la página electrónica oficial del Instituto para la Justicia y Reconciliación, surgido de la unidad investigativa de la Comisión de la Verdad, por ejemplo, se lee la siguiente declaración programática:

El proceso de reconciliación de Sudáfrica representa *un ejemplo* de justicia transicional y reconciliación⁸.

En otras palabras, la *experiencia* de Sudáfrica, colectiva e individualmente, ha sido una *fuentes* para la producción de un conocimiento especializado acerca de las “sociedades profundamente divididas” que buscan la reconciliación. En este sentido, ha habido una gran cantidad de escritos sobre las “lecciones” que proceden de la experiencia colectiva del cambio político del país, los mecanismos concretos y las metodologías usadas durante el proceso de negociación, las formas en las cuales fueron manejadas, resueltas o dispersadas las tensiones de poder dentro del proceso, la naturaleza específica del acuerdo alcanzado, etc., o lo que a menudo se conoce como “la experiencia sudafricana” de transición (Spitz and Chaskalson, 2000)⁹. Al cambiar la expresión “experiencia sudafricana” a una escala menor, de lo colectivo a lo individual, la pregunta que surge se relaciona con el problema de la *experiencia* (de la persona) como una “fuente de conocimiento”. Si se aprende de la experiencia colectiva la transición política de Sudáfrica, entonces ¿no se podría aprender algo de los individuos?

Sin embargo, lo que me planteo críticamente es: ¿Cómo, a un nivel micro, el problema de la *experiencia* como fuente de conocimiento afecta a las organi-

7. La Red de Justicia Transicional incluye el Centro Internacional para la Justicia Transicional (ICTJ), dirigido por el antiguo comisionado de la Comisión Sudafricana de la Verdad (TRC), Alex Boraine; el Instituto para la Justicia y Reconciliación (dirigido por Charles Villa-Vicencio, antiguo director de la unidad investigativa de la TRC); el Proyecto de Comisiones de la Verdad, el Centro para el Estudio de la Violencia y la Reconciliación, el Tribunal Criminal Internacional (Yugoslavia y Ruanda), el Instituto Internacional para la Democracia y la Asistencia Electoral, Globalitaria, y otros. Instituciones específicas, dentro de esta red, también publican revistas especializadas, boletines, informes, fragmentos periodísticos, ofrecen sus servicios como asesores académicos, desarrollan programas de intercambio estudiantil (como el Programa de Asociación para la Justicia Transicional de África/Sureste Asiático), fomentan programas de educación (entrenamiento general dentro de la teoría y la práctica de la justicia transicional) y otras formas de disseminación de discursos, conceptos, teorías y tecnologías relacionadas con “el campo de la justicia transicional” (página electrónica ICTJ).

8. Ver la página electrónica www.ijr.otg.za/monitors

9. Como consultor de la Comisión de la Verdad Peruana en 2002, a nombre del Ministerio Danés de Asuntos Exteriores, tuve la oportunidad de discutir la centralidad de la “experiencia de Sudáfrica” como un punto nodal, un referente, como un lugar en el mapa global de las “sociedades en transición”, con el director ejecutivo y el personal de la oficina principal de la Comisión en Lima (Castillejo, 2003).

zaciones de sobrevivientes en Sudáfrica? Para entender este problema, quisiera explorar el *testimonio* (una forma particular de reproducir la experiencia personal), con el fin de investigar las complejidades involucradas en la investigación sobre la violencia. Paralelo al desarrollo de esta idea, es preciso mantener como antecedentes del argumento la preponderancia y la centralidad de Sudáfrica, por razones académicas o políticas, como un “lugar”, como referente constante en el mapa global de las “sociedades en transición”. Precisamente en función de estos antecedentes, las críticas al trabajo académico adquieren una dimensión política que, en algunos casos, se equipara con la crisis de su legitimidad. La realización de una investigación etnográfica en este tipo de contexto, imbuida de esta crisis, es de verdad un reto.

La palabra “apartheid” evoca encubrimiento, y por supuesto, silenciamiento. El apartheid fue, en esencia, un régimen de silenciamiento. Creó toda una variedad de mecanismos para asegurarlo: el asesinato literal y las desapariciones de cuerpos, el universo del confinamiento solitario, la prohibición de las reuniones públicas, la prohibición de palabras e imágenes (habladas y escritas, individual o colectivamente producidas), la vigilancia permanente de activistas que destruían sus diarios personales para no dejar “evidencia” que los incriminara, las operaciones secretas de inteligencia militar, la creación de desconfianza dentro de las redes de activistas y soldados y la destrucción masiva de los documentos en 1994 por parte del gobierno racista hacen parte de este aparato. El régimen del apartheid creó distorsión, manipuló los hechos y “borró” eventos (diseñando irónicamente una red de no-sitios y no-tiempos), difundió información errónea, fracturó la comunicación entre amantes y compañeros, y generó aislamiento, fragmentación y silencio. Los anales de la Comisión de la Verdad están repletos de testimonios y ejemplos dramáticos. El terror fue, ciertamente, la herramienta de silenciamiento más contundente.

Durante el período posterior a 1994 ha habido diferentes intentos de romper con este silencio (Gready, 1993)¹⁰. Han sido articulados de muchas formas, desde la más general hasta la más específica. Por ejemplo, instituir una Comisión de la Verdad, con el fin de “establecer un registro correcto” de la historia de Sudáfrica en las últimas décadas. En este contexto, como lo expresó el arzobispo Desmond Tutu, “el propósito primario [de las audiencias de las víctimas de la Comisión] era darle a la gente que había sido *silenciada* durante tanto

10. Durante décadas anteriores, otras formas de romper este silencio fueron realizadas a través de la producción de “escritos autobiográficos en prisión”. Por ejemplo, Breyten Breytenbach (1984); Michael Dingake (1987); Moses Dlamini (1984); Emma Mashinini (1989); Madikizela-Mandela (1985).

tiempo la oportunidad de contar su historia en un escenario favorable” (TRC Reporte Final, Vol. 1). En este contexto, el rompimiento del ciclo del silencio ha tomado la forma, por ejemplo, de madres que exigen a los asesinos de sus hijos los huesos para sepultarlos, para sacarlos del silencio y el olvido al que fueron sometidos con su desaparición. La ruptura de este ciclo también ha tomado la forma de lugares para el recuerdo, como las piedras conmemorativas (Gugulethu Seven, Caballo de Troya), los monumentos (Hector Peterson, Tokoza, Katlehong, Tembisa, y los monumentos Vaal, entre otros), y los museos (Museo Apartheid), con el fin de inscribir el pasado en el presente, para que generaciones venideras puedan escucharlo y reconocerlo (Coombes, 2004; Kgalema, 1999).

La fractura de ese silencio también se ha dado en el desarrollo de escenarios institucionalizados alrededor de los “grupos de ayuda a las víctimas”, en los cuales los sobrevivientes y algunas veces gente “de diferentes orígenes sociales”, a través de diversas metodologías, reinsertan sus experiencias dentro del proceso histórico como agentes sociales, “contando sus historias”, con el fin de “curar” para sí mismos las heridas de un pasado traumático. Tal es el caso del Institute for Healing Memories (Instituto para la Curación de las Memorias), de las enseñanzas peripatéticas del Direct Action Center for Peace and Memory (Centro de Acción Directa para la Paz y la Memoria), las intervenciones psicodinámicas del Khulumani Support Group (Grupo de Apoyo Khulumani) —“Khulumani” es una palabra zulu que significa “hablar en voz alta”—, todas ellas en Ciudad del Cabo, y el Wilderness Therapy Project (Proyecto de Terapia en el Bosque) del Centro de Recursos Katlehong en la provincia de Gauteng, entre otros (Kayser, 2000; Schell-Faucon, 2001; Neuman, 2001). En estos contextos, “hablar”, localizándose uno mismo como actor dentro del proceso histórico, es parte de la reintegración y del proceso curativo. La curación y la voz son conceptos fundamentales para entender la Sudáfrica de hoy, son horizontes de sentido en torno a los cuales gira el proceso de reconstrucción en muchas organizaciones de base¹¹.

El rompimiento de este silencio endémico también ha tomado otras formas más abstractas, como la presencia de una Constitución, que asegura el

11. Hay contextos en los cuales la ruptura del silencio se relaciona con los problemas de la memoria, la voz, y la curación. El debate alrededor del sitio Prestwich Street en Ciudad del Cabo, para mencionar sólo un caso, es un ejemplo interesante y elocuente. Este sitio, que es un cementerio de esclavos e indigentes sepultados antes de 1818, fue hallado durante la construcción de un edificio en junio de 2003. Un grupo de ciudadanos llamado “Hands Off Prestwich Street Committee” exigió que los “huesos de los muertos no fueran excavados”. Los huesos fueron “removidos” por los arqueólogos y van a ser enterrados en un parque conmemorativo en Sea Point. Aquí se puede hallar la prerrogativa del llamado “desarrollo” en oposición a la necesidad de la conmemoración. Ciertamente, en el sitio había más que sólo huesos, o “restos humanos”, en el lenguaje aséptico de los arqueólogos: ellos eran los ancestros de muchos sudafricanos. En un momento dado, durante el proceso de consulta entre la Agencia de Recursos de Patrimonio Sudafricano (Sahra) y el Comité, los huesos también

derecho a hablar, de expresar una opinión, haciendo inevitable que los ciudadanos “tengan voz y voto” en su futuro, y que obliga al gobierno (teóricamente) a consultarles en asuntos pertinentes en sus vidas: la democracia y el derecho al voto son análogos a la adquisición de la voz. Uno de los lemas de la propaganda televisiva electoral de Thabo Mbeki durante la campaña presidencial que invitaba a su distrito electoral a votar por el Congreso Nacional Africano (el partido de Mandela) —diez años después de las primeras elecciones democráticas—, fue: “Deja que tu voz sea escuchada”.

Finalmente, desde 1994 ha habido también un incremento dramático en la publicación de autobiografías políticas —un género consolidado en Sudáfrica— en las cuales los personajes centrales del proceso político sudafricano durante las últimas décadas “han narrado sus propias historias” acerca de su vida. Entre los autores de dichas biografías encontramos a Nelson Mandela (2003), Desmond Tutu (1999) y F. W. de Klerk (2000)¹².

Hablar a través de estos testimonios, en donde se establece una relación entre la experiencia vivida y su articulación, es una manera de contrarrestar el olvido del apartheid y de la opresión. Se podría afirmar que el problema de la voz y la experiencia, durante la última década, ha tenido una gran centralidad, dada la gran cantidad de contextos donde se concibe como curación, como catarsis, como una purga del pasado. Sin embargo, la elaboración de la experiencia de la violencia a través del trabajo del escrito retrospectivo, al igual que el reconocimiento público del escritor al narrar su propia historia —al entrar en los circuitos de publicación—, están restringidos a una pequeña porción de sudafricanos. Es decir, mediante la narración escrita sólo unos pocos han tenido la posibilidad de hacer su contribución a la lucha de liberación (no sin complejidades y contradicciones, desde luego) más explícita para una audiencia más amplia. En muchos casos, ni siquiera aquellos que tuvieron un papel central durante los años de resistencia han logrado burlar el silencio endémico al que han sido reducidos¹³.

Para muchos de ellos, el reconocimiento es, irónicamente, una abstracción que ronda evasivamente durante los discursos políticos el Día de los De-

fueron recuperados del silencio histórico. Con el permiso de Sahra, un médium habló con el ancestro sepultado allí: “Algunas de sus voces estaban pidiendo ser oídas (...) Muchos fueron enterrados sin dignidad (...) Esta gente no es infeliz por haber sido descubiertos, pues es una oportunidad para ser reconocidos. Tenía que haber honor y dignidad (...) Los espíritus están pidiendo a gritos que los dejen descansar, y cuando puedan contar su historia esto sucederá”. (Staff Reporter, 2003a, 2003b; McGreal, 2002).

12. Véanse también los textos autobiográficos de Sachs (2004), Slovo, (1997), Letlapa (2003), Kathrada (2004), Kasrils (1998), Jaffer (2003), Durbach (1999), De Kock (1998), y Schneider (2000), entre varios otros.

13. Ha habido una serie de razones para esta situación: una falta histórica de educación que se refleja en la falta de rutinas y hábitos de estudio, habilidad para escribir y de destrezas administrativas y organizacionales durante el proceso de escritura, que les permitiría a los sobrevivientes expresar sus opiniones del pasado en formas parti-

rechos Humanos, cuando “camaradas” cercanos bailan a la manera de los años de lucha (*toyi-toyi*) y se congregan en torno a “canciones de libertad” y un puñado de recuerdos en medio de la pobreza de una localidad segregada¹⁴. Ante la imposibilidad de escribir, y ante la inevitable tangencialidad de su existencia, hablar sobre su experiencia es lo que, en algunos casos, es posible hacer a través de grupos de apoyo. En este sentido, en tanto espacios de comunicación, ellos se encuentran en un momento particular en el cual la centralidad internacional del proceso político del país ha convergido, primero, con una atmósfera que ha estimulado “el hablar” abiertamente sobre las experiencias traumáticas. Segundo, con la necesidad de reconocer las formas de agenciamiento histórico, que aunque casi invisibles, hicieron parte del proceso de liberación. Y, finalmente, con la importancia del “construir el conocimiento” sobre el problema del trauma a partir de las experiencias colectivas e individuales en el país. Durante los años posteriores a 1994, y hasta hace relativamente poco, la consigna colectiva era, por lo menos para aquellos que habían sido objeto de represión, “hablar” para “liberar” el pasado y reconciliar al individuo con el presente.

Con el tiempo, esta catarsis colectiva ha tenido dos consecuencias hasta cierto punto inesperadas: por una parte, se ha dado el desarrollo de una *industria de la extracción*, y por otro lado, un fenómeno que llamaré la *ironía del reconocimiento*, una expresión del profundo escepticismo acerca de los académicos en general y una marcada reticencia a hablar del pasado¹⁵. La industria de la extracción está asociada con un grupo de intermediarios cuyo trabajo principal es la recolección de testimonios de eventos traumáticos, con el fin de entender el fenómeno de la violencia y las consecuencias que ésta tiene sobre individuos y comunidades. Entre ellas, encontramos, en primer lugar, una amplia variedad de expertos en trauma, psicólogos de diferentes persuusiones teóricas (desde expertos en el “síndrome de estrés post-traumático” hasta los

culares. El abandono del estudio formal por parte de muchos muchachos durante la década de los ochenta, bajo el lema “Liberación antes que educación” cumplió un papel importante en este proceso. En segundo lugar, en algunas instancias, yo también incluiría el escepticismo acerca de la palabra escrita como un reservorio de historia y como el canal adecuado para su transmisión. Por último, la razón más importante para esta situación es otra clase de vacío histórico: la dificultad por parte de los mismos sobrevivientes de verse a sí mismos como actores históricos. Algunas veces, a la luz de la gran narración histórica, sus esfuerzos son percibidos como pequeños y condenados a ser perpetuamente invisibles.

14. Para las 22.000 “víctimas oficiales de violaciones de derechos humanos”, este reconocimiento ha tomado la forma de reparaciones materiales y simbólicas, según lo propuesto al presidente en el Informe Final de la Comisión. Sin embargo, con una definición tan estrecha de “víctima”, “la Comisión creó una verdad disminuida que dejó a la vasta mayoría de las víctimas del apartheid fuera de su versión de la historia” (Mamdani, 2000: 61).

15. La mayor parte de la información que usaré para indicar con precisión estos problemas proviene de mi trabajo personal y profesional con Organizaciones No Gubernamentales (ONG), activistas de paz y académicos en Ciudad del Cabo. Encontré, igualmente, una fuerte resonancia de estos aspectos en el contexto de Colombia, aunque con una intensidad diferente, a través de conversaciones informales. Una gran parte de mis ideas sobre los problemas de la ironía de la voz en Sudáfrica se la debo a Yazir Henri y Heidi Grunebaum.

psicoanalistas), antropólogos, politólogos, sociólogos y trabajadores sociales. En segundo lugar, tenemos un puñado de diseminadores de las experiencias traumáticas, como los periodistas y otro tipo de comentaristas. El primer grupo está más preocupado por lo que denominan “la producción del saber”, según sus intereses teóricos, sobre las diferentes dimensiones del “trauma”. El segundo grupo está más interesado en realizar un archivo público de tal manera que el pasado no se repita. Estos intermediarios son responsables de reproducir y, en cierta medida, reciclar las experiencias personales del pasado traumático de un individuo para la sociedad en general, a través de diferentes *productos* como los ensayos académicos, los comentarios en los periódicos y documentales.

El experto en “extracción” de testimonios de alguna manera llena el vacío dejado por la falta de reconocimiento que muchos excombatientes y sobrevivientes sienten. Al fin de cuentas, no todos escriben ni lograron encontrar un espacio empático para hablar de su pasado. Según Mandla, un antiguo combatiente del Congreso Nacional Africano que entrevisté en el 2001, el acto original de hablar (con un psicólogo norteamericano en este caso), de “contarle mi historia”, teóricamente sería ese “momento de reconocimiento”, un reconocimiento que trascendería la intimidad de su existencia¹⁶. Sería como una extensión del espacio que hasta cierto punto la Comisión de la Verdad ejemplificó. Las expectativas de Mandla hacen referencia al hecho de que la gente que estuvo involucrada en la lucha contra el apartheid, incluso indirectamente, también aspiran a ser reconocidas por su compromiso y sacrificio personal. Especialmente hoy día, ya que ese “reconocimiento” se ha convertido en una herramienta no sólo de respeto social sino incluso de acceso a circuitos políticos. En la vida política y social de Sudáfrica las “credenciales” como combatiente determinan las posibilidades de la persona en el ámbito de la carrera política. A nivel puramente existencial, este reconocimiento es visto como una forma de pagar respeto y recordar la vida de los que hoy ya no están. El encuentro con el experto, en teoría, se tenía que convertir en ese acto de empatía social.

Sin embargo, esta necesidad del “reconocimiento” es limitada, a la vez, por la necesidad existencial del silencio¹⁷. No sólo el silencio constituido por la idea del lenguaje como fracaso, como se ha mencionado, sino también por un registro diferente del silencio que es inducido por la intervención de los expertos mediante una serie de prácticas investigativas. Por ejemplo, pedirle a los sobrevivientes de torturas que relaten sus experiencias en el universo del

16. El nombre ha sido cambiado. Todas las referencias a Mandla y otros combatientes durante el curso de esta sección provienen de entrevistas grabadas que realicé en Ciudad del Cabo entre mayo de 2002 y diciembre de 2003.

17. “El silencio” también es mencionado por los sobrevivientes como el fracaso del lenguaje para “describir” o “transmitir” la intensidad del sufrimiento humano y las atrocidades del pasado en su “magnitud real”.

confinamiento solitario, en aras de comprender los efectos que la violencia deja en el sujeto, sin que tal revelación sea parte fundamental de una estrategia a largo plazo para tratar no sólo el trauma, sino igualmente su reverbalización voluntaria, es un ejercicio que plantea muchos problemas. Muchos investigadores, en la realización de sus trabajos, no han sido sensibles a las implicaciones personales, en las vidas de las personas con las que trabajan, de las metodologías que usan.

La falta de compromiso de largo plazo con las comunidades con las que los académicos trabajan es el ejemplo más prominente de las prácticas investigativas que perpetúan el silencio histórico y las formas particulares de violencia. En mi opinión, podría haber diferentes razones para esta falta de compromiso de largo plazo. La limitada financiación para efectuar investigaciones es una de ellas. Una permanencia más prolongada en Sudáfrica requiere que el candidato compita aún más por las subvenciones investigativas. Las estadías más prolongadas necesariamente implican, si se está trabajando entre comunidades de sobrevivientes, compromisos y retos adicionales. Por ejemplo, dada la obsesión de los periódicos de Sudáfrica con las estadísticas del crimen y la naturaleza metastásica de la violencia en las localidades segregadas, mucha presión es puesta en el investigador, quien, procedente de zonas confortables de su vida académica, no sólo tiene que “tratar”, aunque superficialmente, con las difíciles condiciones de vida de muchas personas en estas áreas, sino también superar una serie de temores imaginarios que surgen como consecuencia de la circulación de historias que conectan el terror, el crimen y la raza. No se puede subestimar el problema del crimen en Sudáfrica, particularmente teniendo en cuenta la enorme tasa de desempleo. Sin embargo, las conexiones que se asume hay entre el color de la piel y la criminalidad hace que éste sea un tema susceptible para la amplificación de los temores y prejuicios, y en este sentido, los académicos no están completamente protegidos.

Otro reto proviene de su necesidad metodológica. Ciertas agendas de investigación no requieren períodos largos de trabajo de campo. La implementación de ciertos protocolos, como los cuestionarios, las entrevistas y las pruebas de escogencia múltiple (muchos de ellos realizados en la seguridad aséptica de las instituciones patrocinadoras), constituye la inmensa mayoría de estas intervenciones reportadas por los sobrevivientes. No es mi propósito juzgar ingenuamente las diferentes agendas de investigación sobre la base y las limitaciones de sus metodologías. Las metodologías en general pueden iluminar así como oscurecer. Sin embargo, es a través de ellas como se establece una relación particular entre los “investigadores” y los “sobrevivientes”. Los compromisos de corto plazo tienden a cristalizar esta dicotomía y a reinscribir ciertas dinámicas de poder dentro del proceso de investigación. Las metodologías, como ta-

les, tienen una dimensión política que cambia de acuerdo con el contexto de su implementación. Los sobrevivientes hablan ampliamente sobre este problema de las intervenciones de los académicos. Por ejemplo, Michael Lapsley, un reconocido activista antiapartheid y director del Institute for Healing Memories, ante mi interés de trabajar en Sudáfrica responde escuetamente: “Visítenos, pero permanezca con nosotros más tiempo. Los académicos quieren quedarse sólo unas pocas semanas y con eso escribir sus libros.”

Los compromisos de corto plazo parecen eludir asimismo, de manera problemática, el problema de la confianza. El encuentro, por lo general, no trasciende las paredes del espacio de la entrevista, y además de la explícita “cláusula del anonimato” que protege la identidad del entrevistado (de la irresponsabilidad del académico), “la construcción de la confianza” es, en los casos mencionados por los sobrevivientes, un eufemismo. La confianza se basa en el conocimiento y el reconocimiento mutuos. No es un procedimiento mecánico como con frecuencia se asume. La confianza es el producto de un encuentro sostenido, de la negociación de un espacio íntimo, intersubjetivo e incluso político. El encuentro para la entrevista, por otra parte, es autoritario y vertical en su estructura jerárquica y su dinámica interna: aunque el entrevistado esté narrando su “historia”, el encuentro es llevado a cabo en un ambiente controlado donde las jerarquías están bien establecidas —y muchas veces reforzadas por el intercambio de entrevistas por dinero— a través de procedimientos que vuelven a recrear ciertos patrones de dominación¹⁸. Para la producción de conocimiento, esta estandarización podría ser necesaria, si se desea hacer una generalización empírica. Sin embargo, esta estandarización tiene una naturaleza política que, como investigadores, hay que tener presente. Aunque en algunos contextos estas reflexiones parezcan una obviedad, en el contexto de Sudáfrica no son vistas necesariamente así.

El problema no es tanto la aplicación de estas herramientas. Eso ciertamente depende del contexto y las necesidades teóricas particulares de cada investigación. El problema es que, una vez el proceso de la entrevista o la “fase de recolección de datos” concluye, los sobrevivientes pierden el control sobre el destino de sus palabras. La inmediatez del alivio “catártico” de lo expresado es borrada de la curación por la desaparición de su historia dentro de un espacio

18. En una ocasión estuve tratando de desarrollar la noción de “itinerarios de sentido” con el fin de “visualizar” las formas en que las historias personales interactúan con los procesos macro-históricos en el espacio social. La idea fue reconectar la experiencia personal de un individuo con los procesos macro-históricos. Para tal fin, estuve usando los talleres de memoria y las historias de vidas como técnicas de recolección de información. Durante la primera sesión grabada, tras clarificar la naturaleza conversacional de nuestro encuentro, mi interlocutor, Mr. Nyatumba, se sentó en silencio, y luego dijo: “Usted hace las preguntas, yo las contesto. Esto fue lo que hicimos antes”, agregó, concluyendo: “Esto parece ser muy diferente de lo que yo experimenté anteriormente”.

de propiedad ambigua. En la mayoría de los casos que encontré, muy pocos sobrevivientes tenían idea de lo que había sucedido con las palabras expresadas por ellos. Y, como Yazir Henri nos lo ha recordado tan elocuentemente con respecto a su propia aparición durante la TRC, los testimonios —una vez concebidos como parte de la “esfera pública” y abiertos a la circulación— pueden ser “apropiados, interpretados, recontados y vendidos” (Henri, 2000: 166). De alguna manera, a través del encuentro con el intermediario, la experiencia de la violencia, lo que los sobrevivientes llaman “mi historia”, se disuelve dentro de los textos. La violencia del silenciamiento es reinstalada a través de estas prácticas investigativas.

En efecto, los sobrevivientes cuyos testimonios han sido “recuperados” del “olvido” ven en este trabajo de corto plazo, casi mecánico y sustractivo, otra forma de apropiación, en la cual las experiencias personales se vuelven “artículos de consumo” cuya “propiedad” parece ser ambivalente. Cuando la dicotomía intelectual entre “los académicos” y “los activistas, los sobrevivientes y las víctimas” es trasplantada o inscrita en el encuentro investigativo, los investigadores e intermediarios, al aplicar las metodologías “no colaborativas”, desplazan el “sitio” de la voz de la persona que la emite al texto académico (creando un sentido diferente de autoridad), redefiniendo —incluso inconscientemente— la localización de la “propiedad” de la narración y la experiencia. Y éste es un problema complejo, puesto que hay extensos debates entre los habitantes de las localidades segregadas, los familiares de los activistas asesinados y las organizaciones políticas en cuanto al establecimiento de la propiedad exacta y el acceso a estas memorias. No todo el mundo tiene acceso a ellas. Esta es la razón por la cual académicos y estudiantes interesados en estudiar la violencia y la memoria en estas localidades han sido rechazados permanentemente por organizaciones de base.

Por último, si el inglés es el idioma de intercambio, que en alguna forma aún es el idioma del “colonizador”, esto dificulta la habilidad (para los hablantes de xhosa o zulu) de expresar aspectos más sutiles y complejos de su experiencia. Este tipo de intercambio lingüístico, tal vez en forma inconsciente, vuelve a reinscribir la naturaleza jerárquica del encuentro, ya que los sobrevivientes, al final de una agotadora “reconstrucción” del pasado a través de la palabra, la experimentan como otra forma de extracción (de “información”, “datos” o “testimonios”). Una extracción que muchas veces es comparada con otras: la historia del continente durante los últimos siglos —y aun hoy día— es la historia de la extracción de cuerpos humanos, animales, recursos estratégicos y minerales (como caucho, petróleo, diamantes y *coltan*), a través del colonialismo, las guerras civiles y los genocidios en sitios como la República Democrática del Congo, Angola, Sierra Leona, Sudán, etc. África no es sólo la “cuna de la humanidad”,

también es un depositario de “materias primas” (Lind y Sturman, 2002; White, 2000). En este sentido, los testimonios tampoco han escapado de este destino.

El “testimonio” de la persona se transforma en una “historia”, la fuente de prestigio del académico en un circuito transnacional de recompensas. En un continente caracterizado por siglos de explotación rampante, colonial y postcolonial, y en el contexto de las actuales penurias financieras debidas a la opresión histórica, donde unas pocas monedas constituyen la diferencia entre la vida y la muerte, los “testimonios” son percibidos como otra forma sutil de la riqueza expropiada. A este respecto, el asunto aquí no sólo tiene que ver con el prestigio académico, la unidireccionalidad de la circulación de las ideas y el capital simbólico asociado al trabajo con sobrevivientes de la violencia “en medio de tanta hambruna”, como Mandla una vez lo afirmó, sino también con el hecho de que una vez el proceso investigativo ha “concluido”, no hay una reparación final, no hay mejoramiento de ninguna clase, ni material, ni existencial, ni emocional: los efectos positivos de una catarsis momentánea desaparecen cuando “regresamos a nuestros cambuches”: lo que queda es dislocación, fragmentación y desesperación profundas. Y esto se siente, irónicamente, como otra forma de olvido. Cuando llega el momento y la necesidad de recolectar los pedazos del individuo, muy probablemente el investigador ya se habrá ido.

Este patrón crea una profunda ironía y una tragedia: la de querer hablar para sanar y al mismo tiempo evitarlo, la de querer ser reconocido manteniéndose en la invisibilidad. Cuando lo que he llamado el “circuito del silencio” es roto en el contexto de esta economía de la extracción, cuando la palabra aparentemente se convierte en un instrumento de reconocimiento y el académico su conducto, el testimonio es, al final de cuentas, “recolonizado”. En esta forma, el “reconocimiento” se convierte en una realidad vaga, una serie de dispositivos inventados por el experto para legitimarse, en la cual las voces de los sobrevivientes —a menudo fuera de contexto— llenan los “vacíos” dejados en sus textos. Los testimonios son usados en la medida en que ellos han adquirido el valor del cambio basado en su capacidad de circulación¹⁹.

Si uno como académico no quiere reinstalar esta violencia, tiene que negociar este espacio de intercambio, hallar vías alternas para disolver —al menos idealmente— los patrones creados por otros que nos antecedieron. Y esto, ciertamente, no sólo precisa un compromiso más profundo y prolongado, sino una autorreflexión y, por supuesto, una sensibilidad diferente, en otras pala-

19. Paradójicamente, las recientes biografías políticas pueden simultáneamente ser una herramienta para el reconocimiento, así como un producto que circula con menor o mayor éxito a través de la industria editorial (de los editores a los consumidores) y otros sitios del mercado. La biografía de Mandela es un ejemplo interesante. Es un sensato y humilde testimonio de sacrificio. Pero el libro también es un best seller excepcional, cuyo original ha sido reimpresso treinta veces desde 1994.

bras: una ética de *colaboración*. Esto nos llevaría a repensar de forma más general, pero con mayor precisión teórica, el problema de la producción de saberes y las condiciones de su circulación. Esto sin duda sería materia de otro ensayo ya que el espacio del presente no lo permite.

COMENTARIOS FINALES

He visto a las madres de Gugulethu citadas por intermediarios más de una docena de veces en revistas académicas, libros, artículos de periódico y documentales, durante los últimos años, algunas veces para ilustrar una idea o un argumento, en otras para “permitirles” “hablar” en el texto del autor (Minow, 1998: 82; Krog, 2002: 191; Ross, 2003: 39; Villa-Vicencio, 2000: 201). Lo que uno podría en un momento dado ver como una estrategia polifónica de escritura y un best seller, y el libro de Anjie Krog sobre el proceso de la Comisión de la Verdad, *Country of my Skull* es el caso en cuestión, en otros contextos esta estrategia, y el producto final, el libro, podría ser percibida como un ejemplo de los usos y malos usos de los testimonios. Como es bien sabido, este texto está basado en transcripciones de testimonios presentados *viva voz* a la Comisión de la Verdad.

Muchos sobrevivientes no relacionados con las madres de Gugulethu ni compran ni leen el libro aunque fuera obsequiado, por razones de solidaridad política. Tal y como ellos lo afirman, “no hay regalías pagadas a los dueños de esas historias”. Como lo he mencionado anteriormente, el problema y las objeciones que se pueden tener no son solamente de orden financiero, sino que también tienen que ver con los derechos de autor, por decirlo así, de dichos testimonios, incluso si ellos son parte de un “archivo público”. Tiene que ver también con el derecho y el acceso a ellos, y, finalmente, con el derecho a hablar. Henri (2000) ha hablado extensamente sobre su propia aparición ante la Comisión de la Verdad y la representación equivocada que Krog hace de ese hecho en el libro citado.

Cuando estos testimonios son recolectados en el curso de una investigación y las palabras desaparecen en el texto del experto, aparece otra forma de olvido, de sustracción, particularmente si el proceso ha sido mecánico y jerárquico. Si los académicos no reflexionan más seriamente sobre el tipo de silencios que sus intervenciones y productos configuran, se encontrarán reinscribiendo la violencia, en alguna forma distinta, de tal manera que se crearía una continuidad más que una ruptura con el pasado traumático. Hago referencia, como ejemplo, a la forma como el silencio ha sido una de las matrices interpretativas de la historia sudafricana y cómo ese silencio endémico ha sido consolidado. Mi *colaboración*, es decir, muy grosso modo, la visibilización de lo que podríamos llamar puntos ciegos culturales, tanto en Colombia como en

Sudáfrica y en otros lugares, me ha ayudado a comprender no solamente la necesidad de pensar en las dimensiones no sólo políticas y existenciales de ciertas agendas y prácticas de investigación en contextos específicos, sino también en la importancia de reconstituir el espacio epistémico en el cual los estudiosos de la violencia se localizan a sí mismos y refuerzan, quizás sin querer, las relaciones de poder que estructuran, producen, y que permiten la circulación y consumo de nociones específicas de “saber”. Este ensayo es un esfuerzo inicial en esta dirección reflexiva.*

BIBLIOGRAFÍA

Bennett, Jill y Rosanne Kennedy

2003 *World Memory*, London, Palgrave.

Breytenbach, Breyten

1984 *True Confessions of an Albino Terrorist*, London, Faber and Faber.

Castillejo Cuéllar, Alejandro

2000 *Poética de lo Otro: una antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología (Ministerio de la Cultura), Colciencias.

Coombes, Annie E.

2004 *History After Apartheid*, Johannesburg, Wits University Press.

De Klerk, F. W.

2000 *The Last Trek: A New Beginning*, London, Pan Books.

De Kock, Eugene

1998 *A Long Night's Damage: Working for the Apartheid State*, Saxonwold, Contra Press.

Dingake, Michael

1987 *My Fight Against Apartheid*, London, Kliptown.

Dlamini, Moses

1984 *Hell-Hole Robben Island: Reminiscences of a Political Prisoner*, Nottingham, Spokesman.

Durbach, Andrea

1999 *Upinton*, Australia, Allen and Unwin.

Goldsmith, Paul et al.

2002 "Oil and Water in Sudan", en Jeremy Lind y Kathryn Sturman (eds.), *Scarcity and Surfeit*, pp. 123-140, Pretoria, Institute for Security Studies.

Gordimer, Nadine

1994 *Escribir y ser*, Barcelona, Península.

Gordon, R. J. y A. D. Spiegel

1993 "Southern Africa Revisited", en *Annual Review of Anthropology*, N° 22: 83-105.

Gready, Paul

1993 "Autobiography and the "Power of Writing": Political Prison Writing in the Apartheid Era", en *Journal of Southern African Studies*, Vol. 19, N° 3: 489-523.

Hayner, Priscila

1996 "Commissioning the Truth: Further Research Questions", en *Third World Quarterly*, Vol. 17, N° 1: 19-29.

Henri, Yazir

2000 "Where Healing Begins", en Charles Villa-Vicencio y Wilhelm Verwoerd (eds.), *Looking Back, Reaching Forward*, pp. 166-178, Cape Town, University of Cape Town Press.

Jaffer, Zubeida

2003 *Our Generation*, Cape Town, Kwela Books.

Kasrils, Ronnie

1998 *Armed and Dangerous: From Underground Struggle to Freedom*, Johannesburg, Jonathan Ball.

Kathrada, Ahmed

2004 *Memoirs*, Cape Town, Zebra Books.

Kayser, Undine

2000 *Creating a Space for Encounter and Remembrance: The Healing of Memories Process*, Cape Town, Center for the Study of Violence and Reconciliation.

Kgalema, Lazarus

1999 *Symbols of Hope: Monuments as Symbols of Remembrance and Peace in the Process of Reconciliation*, Cape Town, Center for the Study of Violence and Reconciliation.

Krog, Anjie

2002 *Country of My Skull*, London, Random House.

Letlapa, Mphahlele

2003 *Child of Soil: My Life as a Freedom Fighter*, Johannesburg, Kwela Books.

Lind, Jeremy y Kathryn Sturman

2002 *Scarcity and Surfeit: The Ecology of Africa's Conflicts*, Pretoria, Institute for Security Studies.

Madikizela-Mandela, Winnie

1985 *Part of My Soul*, London, Penguin Books.

Mamdani, Mahmood

2000 "A Diminished Truth", en Wilmot James y Linda Van Der Vijver (eds.), *After the TRC: Further Reflections on Truth and Reconciliation in South Africa*, pp. 61-74, Cape Town and Athens (Ohio), David Phillips and Ohio University Press.

Mandela, Nelson

2003 *A Long Walk to Freedom*, Cape Town, Back Bay Books.

Mashinini, Emma

1989 *Strikes Have Followed Me All My Life: A South African Biography*, London, Women's Press.

Mendes, Pedro Rosa

2003 *Bay of Tigers*, Johannesburg and Cape Town, Jonathan Ball Publishers.

Meredith, Martin y Tina Rosenberg

1999 *Coming to Terms*, New York, Publicaffairs.

Minow, Martha

1998 *Between Vengeance and Forgiveness*, Boston, Beacon Press.

Moyroud, Celine y John Katunga

2002 "Coltan Exploitation in the Eastern Democratic Republic of Congo", en Jeremy Lind y Kathryn Sturman (eds.) *Scarcity and Surfeit*, pp. 220-232, Pretoria, Institute for Security Studies.

Neuman, Jochen

2001 *Reconciliation and the Transformation of Conflicts: The Reconciliation and Reconstruction Programme of the Quaker Peace Center*, Cape Town, Center for the Study of Violence and Reconciliation.

O'Meara, Dan

1996 *Forty Years Lost*, Athens (Ohio) y Johannesburg, Ohio University Press y Ravan Press.

Ramphela, Namphele

1995 *A Life*, Claremont, David Phillips.

Ross, Fiona

2003 *Bearing Witness*, London, Pluto Press.

Sachs, Albie

2004 *The Free Diary of Albie Sachs*, Johannesburg, Jonathan Ball.

Schell-Faucon, Stephanie

2001 *Journey into the Inner Self and Encounter with the Other: Transformation Trails With Militarized Youth in Katorus*, Cape Town, Center for the Study of Violence and Reconciliation.

Schneider, Else

2000 *Time Stretching Fear*, Cape Town, Robben Island Museum.

Slovo, Gillian

1997 *Every Secret Thing: My Family, My Country*, Great Britain, Little, Brown and Company.

South African Truth and Reconciliation Commission

1998 *Truth and Reconciliation Commission of South Africa Final Report*, Cape Town, Juta and Co.

Sparks, Allister

2003 *Beyond the Miracle*, Johannesburg y Cape Town, Jonathan Ball Publishers.

Spitz, Richard y Mathew, Chaskalson

2000 *The Politics of Transition: A Hidden History of South Africa's Negotiated Settlement*, Johannesburg, Witwatersrand University Press.

Steyn, Roy

2000 *One Step Behind Mandela. The Story of Roy Steyn As Told to Deborah Patta*, Johannesburg, New Holland Books.

Tutu, Desmond

1999 *No Future Without Forgiveness*, New York, Doubleday.

Villa-Vicencio, Charles

2000 "Getting on with Life: A Move Towards Reconciliation", en Charles Villa-Vicencio y Wilhelm Verwoerd (eds.), *Looking Back, Reaching Forward*, pp. 201-215, Cape Town, University of Cape Town Press.

White, Luise

2000 *Speaking with Vampires*, Berkeley, Los Angeles y London, California University Press.

Williams, Rocky

1992 *Integration of the Armed Forces*, Cape Town, Center for the Study of Violence and Reconciliation.

Wrong, Michela

2000 *In the Footsteps of Mr. Kurtz*, London, Fourth Estate.