

Los archivos del dolor

Ensayos sobre la violencia y el recuerdo
en la Sudáfrica contemporánea



Alejandro Castillejo Cuéllar



2

2

Los archivos del dolor

Los archivos del dolor

Ensayos sobre la violencia y el recuerdo
en la Sudáfrica contemporánea

Alejandro Castillejo Cuéllar

Universidad de los Andes
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Antropología

Castillejo Cuéllar, Alejandro, 1967-

Los archivos del dolor: ensayos sobre la violencia y el recuerdo en la Sudáfrica contemporánea / Alejandro Castillejo Cuéllar. – Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, Ediciones Uniandes, 2009.

430 p; 17 x 24 cm.

Incluye referencias bibliográficas.

Reimpresión de 2013.

ISBN 978-958-695-378-8

1. Apartheid – África del Sur 2. Discriminación racial – África del Sur 3. Violencia – Investigaciones – África del Sur 4. África del Sur – Condiciones sociales 5. África del Sur – Política y gobierno I. Universidad de los Andes (Colombia). Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Antropología II. Tit.

CDD 301.633

SBUA

Primera edición: julio de 2009

Primera reimpresión: octubre de 2013

© Alejandro Castillejo Cuéllar

© De la traducción al español: Martha Segura

© Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología

Ediciones Uniandes

Carrera 1.ª núm. 19-27, edificio Aulas 6, piso 2

Bogotá, D. C., Colombia

Teléfono: 3394949, ext. 2133

<http://ediciones.uniandes.edu.co>

infeduni@uniandes.edu.co

ISBN: 978-958-695-378-8

Coordinación editorial y corrección: María Angélica Ospina M.

Diseño y diagramación: Legis S.A.

Diseño de cubierta: Víctor Gómez

Fotografía de cubierta: Alejandro Castillejo y Claudia Gaitán

Impresión:

Javegraf

Cl 46 A núm. 82-54, interior 2

Parque Industrial San Cayetano

Teléfono: 416 16 00

Bogotá, D.C., Colombia

Impreso en Colombia – Printed in Colombia

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni en su todo ni en sus partes, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electro-óptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

A mi hija Sarah,
quien llegó con los *espíritus del río*,
el día en que deambulaba a lo largo
de la interminable costa del Cabo de Buena Esperanza.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	
PRELUDIO: DE ECOS, GESTOS Y RESONANCIAS	
INTRODUCCIÓN: LA ESQUINA “INVISIBLE”	

PRIMERA PARTE:

MEDITACIONES PARA UNA ÉTICA DE LA COLABORACIÓN

CAPÍTULO 1. LAS TEXTURAS DEL SILENCIO	
El antropólogo como otro.....	
<i>Expertos, testimonios y la economía de extracción</i>	
“No ver que no vemos”	

SEGUNDA PARTE:

APARTHEID Y “LA PIEL COMO UNIFORME”

CAPÍTULO 2. UN MUNDO TAMBALEANTE: VIOLENCIA, ORDEN Y LOS ORÍGENES DEL ESTADO DE EMERGENCIA	
El Estado de Emergencia de 1985	
“O nos adaptamos o morimos”: P. W. Botha.....	
CAPÍTULO 3. LAS SOMBRAS DEL TERRORISMO: CUERPOS, ESPECTROS Y LOS ESPACIOS DE GUERRA	
Una voluntad de persuasión	
Primera viñeta: <i>kaffirs</i> , Bushland y el orden de la naturaleza.....	
Segunda viñeta: guerra, tecnología y las prótesis del Estado	
Tercera viñeta: reliquias, rastros y los objetos de la guerra.....	
Epílogo: la muerte y las tecnologías del recuerdo.....	

TERCERA PARTE:

UN UNIVERSO HABITADO POR LA AUSENCIA

CAPÍTULO 4. LA COMISIÓN DE LA VERDAD Y LA RECONCILIACIÓN Y LOS ESCENARIOS
SUDAFRICANOS DEL PERDÓNLa circulación de *Los siete de Gugulethu*El Proyecto de Restauración: sobre la verdad, la voz y la dignidad
humana

Primer escenario: una fenomenología de la reconciliación

Segundo escenario: una historia despojada de experiencia

CAPÍTULO 5. LUGAR, TRASGRESIÓN Y LA CIRCULACIÓN DEL “PASADO”

La mentalidad de la separación radical

Atravesar la ciudad: una experiencia de apropiación*“Como si nada hubiese ocurrido”*

Espacios “negros”, historias “exóticas”

Imágenes de sí mismo*Imágenes de la otra África*

La integración de las experiencias de la guerra

Los turistas y la ficción de la cercanía*Localizando la experiencia*CAPÍTULO 6. DES-MEMBRANDO EL CUERPO: DE LOS DESPOJOS A LOS RASTROS DEL
PASADO

El fracaso de escuchar

CUARTA PARTE:

CONSIDERACIONES FINALES: CON-SIGNACIÓN, LEGIBILIDAD Y DESAPARICIÓN

CAPÍTULO 7. LA PALABRA, *DAS UNHEIMLICH* Y LA VERDAD COMO FANTASMAGORÍA:
INSTANTÁNEAS DEL PERÚ Y COLOMBIA

Violencia, verdad y saber

Nombrar la violencia

Primera viñeta: Perú y el Otro como aporía	
Segunda viñeta: la Ley, la víctima y la ilegibilidad del pasado.....	
<i>La verdad del Otro como desaparición</i>	
Tercera viñeta: Colombia y el fetichismo de la palabra	
EPÍLOGO: PALABRAS, IMÁGENES E ITINERARIOS: LA ESCRITURA COMO RETORNO	
REFERENCIAS.....	
ÍNDICE TEMÁTICO Y ANALÍTICO.....	

ÍNDICE DE MAPAS

Mapa 1. África. Desde la Franja de Caprivi, Angola.....	
Mapa 2. Sudáfrica: provincias y capitales	
Mapa 3. Provincia de Western Cape.....	
Mapa 4. Ciudad del Cabo: Table Mountain y el Cabo	
Mapa 5. Ciudad del Cabo: Gugulethu (vista general).....	
Mapa 6. Ciudad del Cabo: Gugulethu.....	

ÍNDICE DE LÁMINAS

Lámina 1.	
Lámina 2.	
Lámina 3.	
Lámina 5.	
Lámina 6.	
Lámina 7.	
Lámina 8.	

AGRADECIMIENTOS

Este texto es el resultado de casi tres años de trabajo de campo e investigación de archivo en la república de Sudáfrica y otras regiones del subcontinente africano (2001-2004). Durante ese tiempo tuve la inmensa fortuna de recibir una gran cantidad de ímpetu y crítica constructiva a raíz de mi intercambio intelectual con diversas organizaciones e individuos en Ciudad del Cabo. Particularmente, quisiera recordar a mis colegas del Direct Action Centre for Peace and Memory, cuyo trabajo es un ejemplo de compromiso genuino con las ideas y la autocritica en medio del cinismo de la academia y el acomodo, tanto teórico como existencial, de muchos de sus miembros. Como investigador asociado, en estos años he tenido la oportunidad de reflexionar sobre los aspectos políticos de la investigación social y sobre la naturaleza del *trabajo en colaboración* entre los “académicos” y los mal llamados “activistas”. Nuestras interminables veladas –algunas veces celebrando el Día del Combatiente en medio de los turbulentos corredores de las “localidades negras”, muchas de ellas entre las dunas humanas de las universidades sudafricanas, donde imaginábamos el futuro en medio del pasado– se atan indefectiblemente a la existencia, como los vacíos a estas letras. A través de ellos conocí a las abuelas de Gugulethu, por quienes siento un respeto profundo y silencioso: ellas me enseñaron que incluso en los momentos donde reina la más infame de las desesperanzas –y posiblemente por eso–, en las situaciones más desgarradoras de la vida humana, de cara al abismo de lo que parece imposible de nombrar, “en ese universo [donde] las deyecciones se confunden con las ingestiones”, emergen las epifanías, pequeños haces de luz en medio de la infranqueable oscuridad: el acorde constante del viento rozando los árboles; la voz trémula de un niño acariciando el pecho cubierto de su anciana abuela; un murmullo débil, tembloroso, en medio de la desolación de la muerte. A ellas les agradezco no sólo esa fracción de sabiduría –que los académicos con frecuencia desprecian–, sino también el haber permitido que mi presencia fantasmal rondara sus vidas durante algún tiempo.

Quiero agradecer el apoyo financiero a las siguientes instituciones: al Solomon Asch Center for Study of Ethnopolitical Conflict de la Universidad de Pennsylvania, por proporcionarme una generosa beca de investigación (2001-2003), en particular al codirector del centro Roy Eidelson, por su espíritu noble, su humanidad y sentido del humor; al Instituto Colombiano para el Desarrollo de la Cien-

cia y la Tecnología (2001-2003); a la Comisión Fulbright (2001-2003); a la New School for Social Research por una serie de becas de investigación (2002-2004) y, especialmente a Robert Kostrezwa, por darle una mano a este proyecto cuando la necesitaba; al consejo de profesores de la Facultad de Ciencias Sociales de la misma institución por concederme el “Standley Diamond Memorial Award in the Social Sciences”, el reconocimiento más importante que la New School otorga cada año a uno de sus doctorantes; a la Fundación Wenner-Gren por una beca de investigación que me permitió viajar de Botsuana a Zimbabue a lo largo del Kalahari (2003-2004); a la Academia Británica –con la colaboración de la Universidad de Londres–, por subvencionarme varios meses de trabajo en la biblioteca y el museo británicos (2006) –viaje en el que descubrí la vitalidad del pensamiento y la disidencia sofisticada de intelectuales apátridas y británicos... ¡cuánta falta hacen en Colombia!–. Igualmente, en Sudáfrica, me beneficié de una Visiting Research Fellowship (2001-2003) del Instituto para la Justicia y la Reconciliación¹ en Ciudad del Cabo; el tiempo que pasé con sus investigadores conociendo sus tramas teóricas y políticas me ayudó a entender, sin querer, los sutiles registros en las dinámicas raciales y de poder en Sudáfrica en la producción, institucionalización y circulación transnacional del “saber” sobre las denominadas “sociedades en transición”. Su director facilitó mi interlocución, a través de una solicitud de consultoría, con la Comisión Peruana de la Verdad y la Reconciliación, en nombre del Ministerio Danés de Asuntos Exteriores. Mi conversación con los colegas peruanos y mi intercambio con comunidades de sobrevivientes y desplazados en Lima y Cuzco me ayudaron a articular críticamente algunas de las ideas que se desarrollan en este libro.

Siempre me abrumaron el conocimiento, la generosidad y el interés de los funcionarios del Archivo de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación en Pretoria, de los Archivos Nacionales en Ciudad del Cabo, del archivo visual del Centro Mayibuye en la Universidad de Cabo Occidental –quienes facilitaron el permiso para publicar algunas de las fotos que aparecen en este volumen–, de la Oficina de Proyectos Especiales de la South African Broadcasting Corporation y de la Biblioteca de Estudios Africanos de la Universidad de Ciudad del Cabo. De la misma manera, la cineasta Lindy Wilson me facilitó el acceso a sus archivos personales durante las primeras etapas de este trabajo.

Distintos apartes del borrador de este libro fueron presentados y comentados en seminarios y publicados en diversas revistas internacionales. Agradezco por ello a las siguientes instituciones en particular por permitir el espacio para su

1 Institute for Justice and Reconciliation, IJR.

discusión: al Solomon Asch Center for Study of Ethnopolitical Conflict; la United States and Canadian African Studies Association; la Asociación Europea de Antropólogos; el Instituto de Estudios Avanzados de Berlín; la School of African and Oriental Studies; la University of London; la London School of Economics; la University College of London y, finalmente, el Council for the Development of Social Research in Africa, CODESRIA, en Dakar, y la University of Basel.

También quiero agradecer a todos mis amigos sudafricanos, quienes no sólo me ayudaron a entender las complejidades de su país, sino que específicamente acogieron a mi familia como suya: Tabo Mxolisi, Buyani Mamani, Heidi Grunebaum y Arielle, Liso, Yazir Henry, Saalih Allie, Michel Saffer y Zoë, Eva y Carroll Jacobs –madre y tía sustitutas–, Charlene Jefferies y, cuando pude tenerlo cerca, Nkululeku Boyssen, a pesar de sí mismo: espero que el encuentro repentino con los ancestros haya calmado por fin las tribulaciones de un espíritu torturado, literalmente, por la voluntad de otros.

Así mismo, a los colegas de la Universidad de los Andes en Bogotá, a la decanatura de la Facultad de Ciencias Sociales, al Departamento de Antropología y al Centro de Estudios Socioculturales, no sólo por apoyar una breve estancia en el verano africano entre 2004 y 2005 que me permitió realizar un seguimiento a mi investigación, sino también por financiar la traducción de este texto. A mis maestros de diversos lugares, especialmente Debbie Poole, Veena Das, Harry West y Jim Skelly. Marta Segura, por otro lado, a quien confié la paciente tarea de traducir este libro al castellano, siempre me desbordó por su apertura hacia el texto y por respetar su textura en la medida de lo posible. Recuerdo con afecto sus sutiles comentarios, a veces desconocidos hasta por mí mismo, a este trabajo.

Y finalmente, a María Angélica Ospina, con quien he compartido estos últimos años, no sólo concibiendo iniciativas de envergadura casi descomunal –en la doble etimología de la palabra–, como la revista *Antípoda*, sino también imaginando otros proyectos casi irrealizables. Este libro contó con la suerte de haber pasado por sus correcciones impecables y su sensibilidad literaria. Muchas horas de discusión y genuino colegaje se entretajeron con este libro. Espero que algún día encuentre “el camino de regreso” a casa desde “el lugar sin nombre”.

A mis familias colombianas y cubanas: a mis padres María Teresa –por su sentido crítico sobre el mundo que nos rodea– y Jorge –a quien he aprendido a disfrutar al calor de nuestras conversaciones sobre literatura–; a mis hermanos Betty –quien siempre, a pesar de todo, me ha sorprendido por su fortaleza espiritual–, Enrique –por su gran talento literario–, Federico –con quien espero algún día compartir más tiempo– y Juanito Consuegra, hermano adoptivo –por su innegable corazón, sus legendarios mojitos y por ser la puerta de entrada a nues-

tros antepasados—. Durante muchos años, mis suegros, María Eugenia y Eduardo, apoyaron sin reparo los tránsitos de una familia entera por medio mundo.

De todas las personas, estoy ante todo agradecido con Claudia, compañera de sueños y búsquedas durante tanto tiempo, y con mi hijo Felipe, quien sigue siendo *mon petit Prince*. Siento mucho haber vuelto “al instante perdido de los soliloquios, la penumbra y la neblina perpetua. Lugar de criaturas extrañas y olores extravagantes, de mutantes transparentes y bufones tristes”. Ellos han vivido a mi lado tanto la emoción como el éxtasis casi frenético de una vida nómada, transatlántica.

*The temple bell stops
but the sound keeps coming
out of the flowers.
(La campana del templo se detiene
pero no el sonido que emana
de las flores.)*

Matsuo Bashō, *The Temple Bell* (*La campana del templo*)

PRELUDIO: DE ECOS, GESTOS Y RESONANCIAS

*Si el libro que leemos no nos despierta como un puño que nos golpeará en el cráneo,
¿para qué lo leemos? ¿Para que nos haga felices? Dios mío, también seríamos felices
si no tuviéramos libros, y podríamos, si fuera necesario, escribir nosotros mismos los libros
que nos hagan felices. Pero lo que debemos temer son esos libros que se precipitan
sobre nosotros como la mala suerte y que nos perturban profundamente, como
la muerte de alguien a quien amamos más que a nosotros mismos, como el suicidio.
Un libro debe ser como un pico de hielo que rompa el mar congelado que tenemos dentro.*

Franz Kafka

*¡Oh Hombre! ¡Presta atención!
¿Qué dice la profunda medianoche?
“Yo dormía, yo dormía,
de un profundo soñar me he despertado:
El mundo es profundo,
Y más profundo de lo que el día ha pensado.
Profundo es el dolor.
El placer —es más profundo aún que el sufrimiento:
El dolor dice: ¡Pasa!
Mas todo placer quiere eternidad,
¡Quiere profunda, profunda eternidad!”.*

Friedrich Nietzsche

Como todo texto, este también tiene una genealogía y hace parte de una serie de meditaciones íntimamente entretejidas. Hace algunos años tuve la oportunidad de realizar una investigación con comunidades de personas desplazadas por la violencia política en el norte de Colombia. Asuntos como el despojo, el recuerdo y el exilio, que en aquel entonces constituían ya el centro de mis intereses, surgieron algunos años antes, durante el curso de una investigación en Viena, cuando tuve la oportunidad de trabajar con sobrevivientes del genocidio de Ruanda que vivían en la ciudad como refugiados, desterrados a las periferias de la capital austriaca. Mi intención en Colombia era examinar las formas en que ciertos tipos de personas en un país, como era el caso de estos refugiados en Europa, pueden llegar a convertirse, dadas las condiciones sociohistóricas “apropiadas”, en una

personificación de la diferencia y de la “alteridad radical” (Castillejo, 1997, 2000). Las gentes del campo que sobrevivían a los “ajusticiamientos” de los escuadrones paramilitares eran percibidas por sus compatriotas como *otros*, como parte de un mar de diferencia ininteligible que requería “atención especial”.

El libro que surgió como consecuencia de esta investigación, y que por supuesto está ligado a este, trató sobre aquel *proceso social de producción de lo otro*, como le he denominado, por medio del estudio no sólo de la red de discursos institucionales, legales y sanitarios sobre el desplazamiento forzado en el país, sino también de las prácticas de control espacial ideadas por el gobierno para manejar los problemas que surgieron como resultado de estos desplazamientos masivos (Castillejo, 2000). Una preocupación fundamental en el estudio de este proceso, en esa particular coyuntura histórica donde las masacres estaban a la orden del día, eran las maneras en que los sobrevivientes articulaban sus experiencias de un pasado violento y un presente que los rechazaba. En aquel documento, escrito con un espíritu colaborativo y en compañía de organizaciones de desplazados, por primera vez en un texto académico se transcribían extensos testimonios, una forma de articulación de la experiencia, ofreciendo detalles de la huida, de la amenaza, de la cotidianidad de la persona desplazada, de los intereses económicos y militares que precipitaban el desplazamiento no como efecto de la violencia –en cualquiera de sus variedades–, sino como instrumento de guerra que permite transformar la tenencia de la tierra y reestructurar relaciones de poder local. Elementos que hoy en Colombia, a raíz de la entrada en vigencia de la cuestionada Ley de Justicia y Paz, han recibido en los círculos mediáticos y políticos tradicionales el nombre de “parapolítica”: un eufemismo que denota la relación entre escuadrones de la muerte –a veces denominados “paramilitares” o “autodefensas”, aglutinados en organizaciones como las Autodefensas Unidas de Colombia, AUC, o las Águilas Negras, y que han operado y asesinado a sus anchas, en total impunidad desde hace dos décadas–, intereses políticos regionales, el negocio del narcotráfico y la ceguera selectiva de miembros de las fuerzas de seguridad del Estado.

En aquel texto descubrí dos aspectos relacionados con la investigación sobre violencia, además de los predicamentos que los investigadores enfrentan cuando trabajan en un contexto social aún embebido en una guerra mortalmente “irregular”. Uno, que los sobrevivientes contaban con diferentes mecanismos para hacer inteligible aquello que de otra manera podría parecer ininteligible: diversos recursos, lenguajes, medios y referentes socialmente disponibles. Lo segundo fue el silencio que se había instalado y formado a través de las experiencias de dislocación histórica, fractura y discontinuidad. Silencios que era mejor dejar intactos, sin interpelar, pero cuya abrumadora existencia y contornos revelaban una particular tensión entre violencia y experiencia.

De cierta manera, este libro es una continuación de esas reflexiones. Si mi trabajo en Colombia se relacionó con las maneras en que los sobrevivientes recuerdan un evento relativamente reciente, mi trabajo en Sudáfrica tuvo que ver con estas mismas cuestiones, pero en un marco de temporalidad mucho mayor. A pesar de las diferencias, en Sudáfrica también encontré un tipo particular de silencio –de nuevo moldeado por condiciones históricas particulares– que no sólo determinó la naturaleza total de mi agenda investigativa –pues este silencio, el de los sobrevivientes, se convirtió en el centro de renovadas ansiedades–, sino que también hizo parte del resultado final. Y, por supuesto, no me refiero al mutismo de muchos académicos y especialistas –como pasa tan frecuentemente– ante las décadas de horror. Este libro es, entonces, el producto de dicho encuentro y, como cualquier texto y cualquier encuentro, es parcial, inacabado y, sin duda, incompleto: al igual que en Colombia, encontré –o encontramos con otros colegas y activistas sudafricanos– dimensiones de experiencia humana llevadas hasta el abismo que no me atreví a tocar, y menos en beneficio de la curiosidad intelectual. En este sentido, éste es un libro que navega entre las palabras y sus ausencias.

Los archivos del dolor no es, pues, tan sólo una respuesta a estas preocupaciones intelectuales: ¿qué es la violencia? ¿Cómo se relaciona la muerte con el no reconocimiento del dolor del otro? ¿Qué clase de fracaso moral implica tal negación? ¿Qué clase de violencia epistémica se instituye en ese momento? ¿Cómo esta violencia desfigura el mundo de la vida cotidiana? ¿Cómo la muerte “no natural” –por ponerle un nombre– desarticula el sentido del mundo y cómo, luego de su “advenimiento”, se puede hacer inteligible aquello que de otra manera podría parecer ininteligible? ¿Qué es la memoria y qué quiere decir “archivar”? ¿Qué hacemos con nuestros recuerdos? ¿Cuál es la relación entre el cuerpo, la violencia y la memoria? ¿Podemos hablar de teodiceas seculares que permiten dar sentido al sufrimiento humano? Este ensayo entreteje dichas preguntas, a la vez existenciales e intelectuales. Hablar de memoria, o mejor, del ejercicio de “archivar” y “nombrar el pasado en cuanto tal”, de localizarlo en la palabra, implica hablar de “rastros”, de “huellas” y de “olores” –o para seguir subrepticamente a Samuel Beckett, implica hablar de lo que “hemos” decidido llamar “rastros”, “huellas” y “olores” en el momento mismo de su enunciación y simultánea desaparición en el lenguaje–. Implica hablar desde el umbral de lo ineluctable, donde aquello que en apariencia se deshace en nuestras manos, incluso ante nuestros ojos, indefectiblemente signa el tránsito del ser humano por el mundo².

2 Escribe Beckett en *El innumerable*, desde el umbral: “Perhaps they are somewhere there, the words that count, in what has just been said, the words it behoved to say, they need not be more than that few. They say they, speaking of them, to make me think it is I who am speaking. Or I say they,

Este libro está inspirado, de manera metafórica, en lo que se ha denominado en el mundo de la música contemporánea el estilo *tintinnabuli*, palabra que en latín significa “campana” y que remite a un sonido y una vibración que se deshacen en el aire, como el pasado, como el recuerdo, como la voz. En música, la palabra evoca “el repique de las campanas y su compleja pero rica masa de sonoras armonías, el desdoblarse gradual de los patrones implícitos en el sonido mismo, y la idea de un sonido que es a la vez estático y en permanente flujo” (Morton y Collins, 1988: 729 y ss.)³. Los tres sonidos que constituyen un acorde –pulsados simultáneamente– “son como campanas” luego de pasar, como la luz blanca, por un prisma que permite descubrir la multiplicidad cromática que la constituye: técnicamente hablando, al deshacer la tríada, invirtiéndola o interpretando cada nota con relativa independencia, por ejemplo, la melodía y el acompañamiento se convierten en uno. El resultado puede ser una música meditativa que pone atención al silencio como elemento central del sonido y que, por lo tanto, produce grandes intervalos que ofrecen una sensación de lentitud perenne y casi mística, la cual por momentos se pierde en lo espectral. Recae en el oyente, como en el lector, reunificar las campanas cuyo sonido, como reza el epígrafe de Matsuo Bashō, emana de las flores aun cuando las campanas hayan dejado de sonar. En la antigüedad clásica, de donde proviene esta idea, más que un acompañamiento, la campana era un elemento sonoro consubstancial con la melodía misma, con frecuencia constituyendo la melodía en sí misma. Afortunadamente, han llegado hasta nosotros fragmentos de papiros, como los himnos délficos, diferentes modalidades de *anakrousis* y *katastrophes* que nos permiten vislumbrar estas posibilidades⁴.

En este preludio quisiera volver brevemente a ese instante trazando los contornos de este nombrar el pasado, sus registros, sus silencios y sus imposibilidades, es decir, quisiera pasar la idea de “memoria” –con todo y la vaguedad que la rodean– por un prisma, para así percibir los destellos, las tonalidades que de ella se desprenden. Tales contornos se centran alrededor de tres temas o modulaciones básicas: el pasado como eco, la naturaleza crepuscular del pasado y la escritura como resonancia. Estas modulaciones, que emergerán a lo largo de este libro a través de diferentes lenguajes, apuntan a la idea del pasado y de la verdad como

speaking God knows what, to make me think it is not I who am speaking” (2006 [1958], 2: 284 y ss). Véase también, Uhlmann (1999).

3 Véase también, Richard E. Rodda, *Liner Notes for Arvo Pärt Fratres, I Fiamminghi*, The Orchestra of Flandres, Rudolf Werthen (Telarc CD-80387).

4 Estos términos hacen referencia, el primero, a un “preludio”, y el segundo, a un “epílogo” que, en un sentido musical, evoca “el retorno al punto de descanso y equilibrio axial de la cuerda de una lira luego de haber cesado de vibrar” (Martin, 1953; Paniagua, 1979). Véase también Comotti (1999).

espectro, es decir, como lo referiría Freud en su peculiar ensayo de 1919, al carácter intrínsecamente *unheimlich* de la memoria (Freud, 1995 [1919])⁵.

Ecos

Ese domingo de primavera, la catedral de Saint Paul en Londres estaba inundada de luz, radiante. Las autoridades eclesiásticas habían organizado la presentación, durante la misa del mediodía, del coro catedralino que interpretaría parte del repertorio religioso y vocal del músico austriaco Wolfgang Amadeus Mozart, en el año 250 de su natalicio. Una invitación como profesor e investigador en la Universidad de Londres, me permitió acompañar los festejos y celebraciones en la ciudad: era el año Mozart, el año del recuerdo, de la conmemoración, y yo estaba allí, hablando sobre el concepto de archivo. Los centros musicales de la ciudad, desde el fastuoso Albert Hall y el Queen Victoria hasta las iglesias-escenario de los barrios, estaban colmados con los acordes de su obra. Se percibía en la ciudad un aroma muy especial.

Para mí, ello representaba, aunado a mi trabajo docente, una suerte de peregrinaje, el mismo que ha signado mis tránsitos por el mundo. Londres había sido el lugar de muerte de dos prestigiosos exiliados: uno era Sigmund Freud, quien huyendo del asedio del nazismo logró escapar –junto con su biblioteca y con la ayuda de cercanos amigos– a la capital británica en 1938, un año antes de fallecer. Ahí estaba la casa museo, una mimesis de su estudio en Viena, para recordarlo. Y Karl Marx, quien murió en medio de la miseria, la persecución y el ostracismo el 14 de marzo de 1883. Allí está su enorme busto en el lejano y legendario cementerio Highgate para atestiguarlo.

A mi modo de ver, dos cuestiones vinculan a estos dos cartógrafos de lo humano; cuestiones que los distancian abismos del resto de aquellos mortales que nos ganamos la vida con la producción y circulación de ideas: ellos escribieron sendas obras que impactaron el mundo intelectual y político de forma determinante, en medio de las condiciones existenciales y personales más adversas⁶. La

5 Aunque la traducción de *unheimlich* que ofrece el diccionario es “siniestro”, prefiero mantener en el texto el término alemán, ya que, como lo menciona Freud, la genealogía de la palabra denota una serie de ambivalencias entre lo familiar y la alteridad radical que las traducciones al español y otras lenguas romances no exponen.

6 Es inevitable, por supuesto, recordar las imágenes similares de Walter Benjamin y su suicidio, huyendo del nazismo y del desprecio arrogante de sus colegas; de Friedrich Nietzsche aquejado por la ceguera y la locura; del poeta Hölderlin y de tantos otros, cuyas vidas productivas terminaron siendo ellos muy jóvenes, pero que dejaron una enorme *œuvre*.

de ellos, más allá de cualquier evaluación retrospectiva, fue una labor de una perseverancia titánica. En el caso de Freud, como lo ha relatado su biógrafo Peter Gay (1989), el intenso dolor crónico, producto –irónicamente– de un cáncer en la garganta, lo acompañó durante los últimos veinte años de su vida. No creo que se pueda concebir buena parte de su obra sin pensar en su relación con el dolor. Y Marx, quien, al decir del célebre ensayista norteamericano Edmund Wilson (1972), escribió *Das Kapital* en el piso, a luz de una vela y acosado por la muerte, el hambre endémica y la soledad total. Una lección de talento inmenso y convicción férrea que me suscitó, en medio de los festejos de la ciudad, una serie de reflexiones sobre la naturaleza de la creatividad y el trabajo intelectual (Gay, 1989). De alguna manera, al notar estos espíritus convulsionar con su época y consigo mismos, con frecuencia es inevitable asociar el conformismo y la comodidad –tanto teórica como existencial– con la muerte indefectible de la creatividad. He conocido, alrededor del mundo, pontífices adscritos a la magnánima institución universitaria que, aunque siempre contaron con la plena comodidad de todo tipo de privilegios, han encarnado el olvido y la falta de creatividad casi absolutos.

Mis itinerarios y peregrinajes me condujeron, entonces, a un ambiente colectivo de celebración. La misa en la catedral de Saint Paul hacía parte de este gran evento europeo, donde la llamada “cultura occidental” revivía un pasado glorioso, de logros intelectuales en las artes, las letras y las ciencias –Mozart representa sin duda una de sus cúspides, el niño de Salzburgo capaz de interpretar piezas complejas antes de cumplir los diez años de edad–: se estaba celebrando la misma Ilustración que en algún momento había sido vista como antídoto contra la barbarie y la violencia, pero que, irónicamente, había llevado al continente a las terribles mazmorras de los *lager* donde los médicos-antropólogos practicaban su ciencia con aquellos que consideraba *lebensunwerten lebens* –“vida que no merece vida”–.

Como la imagen de la película de Steven Spielberg, *La lista de Schindler*, en donde el tarareo de las ametralladoras durante la destrucción del gueto de Varsovia se confunde indefectiblemente con los acordes en el piano de Bach interpretado por un joven oficial nazi. Esos ecos aún retumban en las calles de Europa Oriental, en las entradas de las sinagogas en Berlín, al igual que en la actualidad de la pregunta que planteara Adorno en su momento sobre el significado del pensar después de Auschwitz, después de la muerte razonada, después de la guerra en general. Una pregunta que, como profesor en Colombia, me aqueja constantemente. Creo que no es suficiente adobar y justificar el trabajo intelectual, que implica enormes privilegios, con vanos llamados al “saber” –o lo que podría pasar por tal cosa– y a la “investigación” como fin en sí mismo. Dice Adorno en *Minima Mo-*

ralia: “Pensar que después de esta guerra la vida podrá continuar normalmente, aunque la cultura podrá ser restaurada –como si la restauración no fuera ya su negación– es idiota” (Adorno, 1998).

La catedral estaba colmada de feligreses y visitantes gustosos de escuchar el sermón matutino con tal de poder oír, como se hacía en la época, los intermedios musicales. Mientras los coristas y músicos fueron dispuestos a un lado del atrio principal, que se encontraba justo debajo del vértice de la cúpula central de la iglesia, el público fue organizado en forma de semicírculo alrededor del mismo atrio. Pausadamente, durante la mañana, los acomodadores, ataviados con corbatín rojo y una serie de medallas y listones que colgaban de sus chaquetones negros, guiaron a los invitados hasta llenar las improvisadas graderías. Ese día interpretaron la telúrica *Gran Misa –Grosse Messe– en Do menor Kv 427*, una obra que –aunque inconclusa– ocho años antes ya vaticinaba las cadencias y las emociones del Réquiem. Ahí estuvo el público sentado, entre estupefacto y concentrado, escuchando el contrapunto entre la música y las palabras de la sacerdotisa.

El tema de la eucaristía, sobre la cual la mujer disertó extensamente, fue la *communitas*. ¿Qué constituía una comunidad de creyentes? ¿Qué los conformaba como un grupo con un sentido de identidad y pertenencia? Mientras transcurría el sermón, y el destello solar invadía el recinto, la mujer-sacerdote, vestida con una larga túnica blanca, recurría a experiencias cotidianas para mostrar cómo lo sagrado se desvanece en lo profano y cómo de la invisibilidad de eso “diario” emana una enseñanza y una cierta forma de transmisión. Era ese tipo de *magisterium* (Steiner, 2003: 142-145), que por supuesto nos recuerda la “clarividencia enigmática” de los virtuosos de la parábola en la enseñanza del Talmud y la Torá, que buscaba la transparencia entre lo divino y lo mundano en la humildad de lo inmediato: fue un sermón que trató de fundir la vida diaria y el mensaje religioso; la palabra ungida que parecía hallar un hogar en el roce del viento sobre los árboles. Surgen en su “monólogo” los elementos centrales del catolicismo: la figura de Cristo Salvador; los conceptos sobre los que se construye la liturgia; el tema del perdón; la recepción o ingestión del cuerpo de Cristo; la resurrección como horizonte de posibilidades; el reconocimiento de Jesús en la palabra, etcétera. Son estos los elementos que le dan contenido a esta forma de “saber”, a la idea de pertenecer a una comunidad milenaria que conecta el presente y el pasado; que trasciende; que hace de extraños, hermanos; que configura –para usar el término algo ya sobreutilizado de Benedict Anderson (1983)– una “comunidad imaginada” que trastoca las coordenadas del tiempo y el espacio social en una unidad casi indivisible. Es sin duda el poder reactualizador del rito lo que está en juego aquí: su capacidad para incorporar el tiempo en su actuar, en su puesta en escena (Connerton, 1989).

“Pero ¿cómo ha llegado este saber hasta nosotros?”, pregunta angustiosamente la mujer-sacerdote. “¿Qué ha pasado para que la voz de Cristo, después de dos mil años, aún se escuche como se escucha?”. Y continúa: “Es como el eco en esta iglesia. Luego del evento, luego de haber hablado, las palabras se repiten por un tiempo hasta desaparecer. Y hoy, de pie en este púlpito, las repito para que resuenen dos mil años más”⁷. Cristo no “está aquí” para hablarnos, al menos no de la misma manera que otros seres humanos nos hablarían, pero sus enseñanzas resuenan, “emanan de las flores”, de las paredes de ese inmenso recinto. En ese instante, sin pensarlo, como habitando la intimidad de un cristal, elevo mi rostro hacia la cúspide de la catedral: un haz de luz rompe la apacible monotonía de aquella atmósfera e invade con fuerza el escenario, retraído en el *Sanctus* final de la *Misa*. Ese día entendí el sofisticado y sutil mecanismo de comunicación celestial que es la arquitectura de las catedrales y las iglesias católicas en general: no sólo buscan acariciar los ángeles y dar testimonio de su existencia incorpórea, con sus altísimos campanarios y, en algunos casos, monumentales techos, sino que además poseen ventanales estratégicos por donde entra la luz solar a ciertas horas del día y se esparce por el espacio como una cortina de agua.

Y, luego de este instante, viejas preguntas comienzan a habitar “nuevos” lenguajes: ¿podemos hablar de *communitas* sin hablar de ecos, sin hablar del pasado, sin nombrarlo? ¿Podemos concebir una *mnemosine*, una memoria, sin pensar en una *communitas*? Ciertamente hay una dimensión teológica en el eco, que no sólo se relaciona con la imponente arquitectónica y los fundamentos sobre los que se concibe, sino además que se preocupa por la transmisión de la verdad, por sus perennes mecanismos de circulación. La catedral, como lugar, como metáfora del cuerpo humano, ha despertado la imaginación de artistas y constructores. Las relaciones entre lugar y comunidad han sido igualmente de interés para muchos estudiosos. La gente, en todo caso, se *congrega* en lugares. Conocidas son las analogías entre las proporciones del cuerpo de Cristo, en cuanto hombre, y las de las catedrales. Hay en su estructura un deseo de recuerdo, expresada en una semiótica del espacio, si se quiere; una voluntad de nombrar y archivar el pasado del catolicismo, en la medida en que ellas representan el cuerpo crucificado de Cristo, con una estructura longitudinal, con la “cabecera” semicircular y un “cru-cero” (Lefebvre, 1984; Ramírez, 2003). Saint Paul no era una catedral medieval, pero su estructura hacía parte de una larga historia de variaciones sobre un mismo

7 Según el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* (vigésima primera edición, 1992), una de las acepciones del término “eco” hace referencia a “un sonido que se percibe débil y confusamente”.

tema. Sin embargo, percibir el espacio en relación con el sonido fue lo que llamó mi atención.

De resonancias y crepúsculos

De este breve relato emana una serie de meditaciones iniciales que son de importancia para este libro⁸; a fin de cuentas, se dedica a entender la manera como el pasado habita el presente y viceversa, y las condiciones para dicha habitabilidad; a comprender no sólo las maneras como ese pasado es “archivado”, en el sentido amplio que Jacques Derrida (1995) dio a este término, sino también sus modalidades de “localización”, al igual que los lenguajes para “nombrarlo”, “cartografiarlo” o “mapearlo”, en un sistema de referencias que le da unidad político-interpretativa. El evento al que *Los archivos del dolor* hace referencia, *Los siete de Gugulethu*, ha sido archivado de varias formas. Ha sido ese “archivar”, y la firma, la impresión y la inscripción que define el archivo como “lugar”, lo que le dan resonancia política hoy día en Sudáfrica.

El sermón de la mujer-sacerdote, además de conectar el eco con el pasado y a ambos con la *communitas* —la íntima relación entre estas dimensiones del recuerdo produce una verdad que termina, en todo caso, o bien desvaneciéndose en lo espectral o bien tomando otra fisonomía—, invita a pensar, antes que nada, en las condiciones que permiten ese eco. En este caso, la verdad de Dios, a la que ella hacía referencia, no deja de ser casi fantasmal ya que finalmente es difícil de asir, de transmitir, de creer y, como diría el mismo Jesús en el Evangelio de San Juan, de ver: “Porque me has visto [interpela Jesús a Tomás la octava noche de resurrección], has creído; dichosos los que sin ver creyeron” (Jn 20, 29). Es una verdad que lleva circulando, sin embargo, dos mil años; que mantenemos cristalizada en la palabra escrita, pero cuya validez también emana de su relación con el mundo de lo espiritual o de lo sagrado. Pero ¿qué ha permitido esta resonancia? Primero que todo, las condiciones de reproducción del pasado —la manera como éste “aparece” y “desaparece” resuena como un eco o brilla en un momento dado para luego “desvanecerse” en el “crepúsculo”— hacen parte de esta pendulación. Para entender estos “desvanecimientos” —particularmente en lo que atañe a *Los siete de Gugulethu*— valdría la pena, inicialmente, acudir a una serie de metáforas, de posibilidades interpretativas y de tonalidades que permiten preocuparse, más que por la memoria —como lugar, acumulación, cualidad,

8 Algunas de estas cuestiones hacen parte de mi libro en preparación *Utopía y dolor: meditaciones filosóficas sobre el sujeto y la experiencia*.

etcétera—, por el “archivar” como un proceso social y por las formas sociales de administración del pasado.

Así, el primer elemento que se puede abordar en este punto, y que emerge de lo anterior, es la idea según la cual el eco es ante todo un fenómeno relacional⁹; algo similar a la metáfora del aplauso que en su momento mencionó, basado en un tema que en realidad proviene de la poesía japonesa clásica, Mijail Bajtin: para aplaudir se requieren dos manos, se requiere del *otro*, en el cual el sonido denominado “aplauso” es un epifenómeno de ese encuentro, de la centralidad de esa alteridad. Es en esta dialogía, sugeriría Bajtin, en este encuentro con el otro, en la persistencia inequívoca de su necesidad, donde recae lo esencial (Bajtin, 1981). De la misma manera, el eco siempre nace de la conjunción entre el sonido y el lugar. Su fuente originaria no es el sonido en sí mismo, ni la cosa en sí, ni la voz, ni la estructura del espacio, ni la geometría del lugar: es la comunión entre un tipo de sonido —no todos son igualmente perceptibles— y un tipo de lugar —no todos permiten su reproducción—. Este sonido-lugar le da origen y continuidad; un sonido que se mantiene “igual”, pero que está en permanente cambio: oscila entre una enunciación primigenia, la palabra de Dios *anunciada*, y su transmutación y “desaparición” final, convirtiéndolo, transformando su intensidad, obligando al oído a calibrarse permanentemente en una relación de equilibrio dinámico con el entorno. En este sentido, hay en el eco una relación de “consustancialidad” entre el sonido y el lugar, y adicionalmente, entre el oír y el mirar; a fin de cuentas, el sujeto es habitado por el lugar. Y es en esta “relacionalidad” donde recae una de las maneras como el pasado habita espectralmente en el presente; donde el silencio y la voz se entretejen en una masa crítica de enorme densidad histórica y semántica; donde los eventos del pasado, especialmente los violentos, resuenan en la mente, en el presente, como una campana.

En cierta forma, el eco guarda relación con lo crepuscular: Nietzsche nos hablaba del Dios, cuya existencia no se percibe pero cuyos destellos aún iluminan “el presente” o “el aquí”. En el universo crepuscular, la luz proviene del pasado en la medida en que el sol que ilumina ya no está *a la vista*; no hay acceso sensorial e inmediato a él; Heidegger denominaría con el término *vorhanden* al modo en que el mundo se encuentra más allá, por fuera del acceso: en este universo, “las formas son sus fondos y las cosas no son sus nombres”. Los límites de los objetos,

9 Utilizo aquí el término, por supuesto, de Gregory Bateson, un nombre que —al igual que muchos de los pensadores provenientes de las teorías de sistemas, de las complejidades y de la información— brilla por su ausencia en los programas de antropología en América Latina, por caer fuera de los discursos oficialistas y las “nuevas” hegemonías de la disciplina y que con frecuencia posan de vanguardistas (Bateson, 2001 [1977]).

la precisión con que usualmente se diferencian, se confunden en un estallido de luz blanca donde los colores desaparecen paulatinamente hasta la oscuridad definitiva. La hora del crepúsculo es la hora del transcurrir, de lo transitorio, pero también de aquello que es permanente y, en este sentido, no deja de estar ni de cesar. Los ecos y los crepúsculos representan formas muy peculiares de estar en el mundo, de habitarlo. Así es, visto en la perspectiva de los veinte años transcurridos desde la masacre de *Los siete de Gugulethu*, como este evento ha sido nombrado, ha emergido a través del lenguaje y se ha desvanecido en lo político.

Finalmente, durante la ceremonia, la palabra de la mujer-sacerdote, que en ese momento es un intermediario, a través de quien Dios habla, funge como caja de resonancia. No sólo su cuerpo tiene una investidura en la medida en que ese cuerpo habita un lenguaje. El momento ritual, el momento de la palabra, de la enunciación y, a la vez, de la aceptación sagrada, es el instante primordial —el *arkhé*—, el mismo al que aludía, a manera de retorno, Santa Teresa de Jesús en su pedagogía del sufrimiento personal, en donde las moradas representaban los siete días de camino al momento inicial, en el umbral donde la misma palabra se deshacía en el encuentro con lo Uno (Santa Teresa de Jesús, 1989 [1877]). La mujer-sacerdote, mimesis y diferencia con el todo, es al mismo tiempo una multiplicidad de voces sedimentadas, de complejas texturas semánticas. Incluso la localización misma del atrio —desde donde brota la palabra sagrada—, dentro de la metáfora de la iglesia como cuerpo de Cristo, se encuentra en lo que sería, en el imaginario técnico de sus constructores, el rostro, en particular la boca. Y es a esa fuente, a este *topos*, a este *arkhé*, al que alude la mujer-sacerdote con su voz y con su toga. Ciertamente, oímos sus palabras, su manera de nombrar el pasado, y las sentimos desaparecer lentamente, en la inmensidad del espacio, y mutar en la sangre y el cuerpo de Dios. El creyente los toma y los lleva consigo para distribuirlos, en teoría, a través de sus propios actos. Aquí también las campanas han dejado de tocar, pero su sonido aún emana de las flores.

Gestos

Este texto también responde a un *gesto etnográfico* que me perturbó en el curso de mi investigación en Sudáfrica; un gesto que me impuso una tarea temeraria como escritor, como intelectual y como ser humano. Una tarde, a principios de la primavera, en Ciudad del Cabo, mientras deambulaba “a lo largo de la interminable costa del Cabo de Buena Esperanza”, tuve la oportunidad de conversar con un colega muy cercano a las familias de Gugulethu —cuyas vidas atraviesan este libro como un hilo conductor— sobre los asuntos planteados por la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, particularmente las preguntas en torno al testimonio.

Como consecuencia de la “naturaleza pública” del archivo de la Comisión, en especial de las transcripciones de las audiencias sobre violaciones a los derechos humanos, existía la tendencia entre los académicos a elaborar exégesis a partir de los testimonios de los sobrevivientes. Al parecer, en la medida en que los sobrevivientes estaban deseosos de hablar, luego de siglos de terror y racismo, asomaban siempre expertos deseosos de “interpretar” o “traducir” tales experiencias a un público más amplio. Estas traducciones operaban, por supuesto, en dos registros. El primero, el que transforma la experiencia de la guerra en sus distintas dimensiones fenomenológicas, en un mundo inteligible para la sociedad en general. El segundo, el que lo hace para producir un “saber” sobre la violencia y lo traumático. En el momento de la conversación con mi colega, las tensiones entre la voz y el reconocimiento, ya eran una de mis preocupaciones centrales. Durante la discusión, en un punto en donde aludía a las familias de Gugulethu, mi colega sugirió, sin percatare, lo aparentemente imposible: si yo podría escribir acerca de *Los siete de Gugulethu*, acerca del silencio, la invisibilidad y la muerte, sin usar sus propias palabras para desafiar dicho silencio.

Este libro es, de hecho, una respuesta a este gesto y, de cierta manera, es un gesto en sí mismo. Gesto en el doble sentido de la palabra: semiótico, como un mecanismo de comunicación culturalmente situado, como una dimensión de la actividad humana, el núcleo mismo de la cultura. Una acción sobre la que se construye un consenso sobre su significado, un proceso permanente, inconcluso por naturaleza, “inacabado” —como le llamara Merleau-Ponty—, en permanente contradicción. El gesto para que sea un gesto, y para que sea reconocido como tal, cabalmente, y no esté desprovisto de sentido, para que no se convierta en una cacofonía, requiere de una comunidad de interpretación que define los criterios para reconocer lo que es substancial, lo que son los límites del disenso, lo que son las fronteras de la mirada. Hay en esta intimidad invisible de la mirada y del tacto, en esta extensión de lo corpóreo que puede ser el amor sagrado y el amor terrenal, un cierto deseo de proximidad, de definir al otro como prójimo, de pensarlo desde la piel. La mujer-sacerdote, que cité anteriormente, ejecuta —a través de su propio cuerpo— el gesto inefable de la palabra de Dios, y en este proceso de comunicación, en este *congregar*, al crearse las condiciones para su transmisión y para su interpretación, para su resonancia, articula una *communitas*, un eco, un prójimo: el gesto acerca al prójimo, lo conecta, le roza el *rostro*, lo huele y lo acaricia, husmea en la historia sedimentada en las “craqueladuras” de la piel, en las arrugas, en la multiplicidad de intimidades cristalizadas en sus ojos: en el gesto hay reconocimiento.

Y este tema del reconocimiento me lleva, finalmente, a un segundo registro: el gesto también es un don. Tener un gesto con alguien es ofrendar, ofrecer, dar

y, en este sentido, implica –cuando es honesto– desprenderse de sí mismo, de lo propio e incluso de otros. Es entrega, es un acto de confianza, es decir, donde se *confía* algo o se pone algo al cuidado de alguien –como un secreto, como una verdad revelada, como el cuerpo del ser amado–. El dar tiene en su horizonte la reciprocidad y, por este sendero, la posibilidad de *congregar*. Así, los dos registros del gesto están íntimamente ligados. Mi colega, esa mañana, me confió el silencio de otros, en un acto de comunión, luego de que las madres de Gugulethu me confiaran sus palabras, que emergen en este libro –conscientemente– como fantasmas y apariciones.

Pero ¿qué quiere decir llevar consigo el silencio de otros? ¿Cuál es esa ética de la escritura y de la palabra? ¿No es un libro, paradójicamente, una forma de nombrar, una modalidad de archivar, una manera de decir? ¿Qué hace uno con eso dado, con eso confiado y, en el fondo, con esa *proximidad*, cuando no es posible ni siquiera asirla?¹⁰ Ante semejantes preguntas no queda menos que volver, con cierto sentido de realismo, a una frase despiadada, lapidaria, de Kierkegaard: “un pico de hielo [como lo escribió Kafka en su juventud] que rompe el mar congelado que tenemos dentro”. Decía el filósofo: “Hay dos caminos: uno es sufrir; el otro es convertirse en profesor del sufrimiento ajeno”. El resto son palabras inútiles.

10 *Togetherness*, en el original. En las relaciones con los “contemporáneos”, el “anónimo” es contemplado epidérmicamente; está definido por la distancia cognitiva y por la ausencia de una sedimentación colectiva de la memoria. Así, la etimología latina nos ofrece el mismo tronco, *proximus*, tanto para la idea de proximidad física como de intimidad. Esa cercanía con el otro en un horizonte de sentido es lo que denomino “proximidad”. Esta proximidad es de la que trata el encuentro etnográfico.

INTRODUCCIÓN:

LA ESQUINA “INVISIBLE”

¿Por qué son ellos, los elegidos, los únicos en ser recordados hoy entre tantos otros camaradas que murieron durante la lucha? ¿Son ellos los únicos héroes?

(En las calles de la localidad¹¹ de Gugulethu, Ciudad del Cabo, septiembre del 2002)

En las primeras horas del lunes 3 de marzo de 1986, siete jóvenes activistas provenientes de Old Crossroads y Gugulethu, en Ciudad del Cabo, fueron conducidos por *askaris*¹² hacia una emboscada en la que miembros encubiertos de las fuerzas

11 El término *township* se usa para designar los barrios donde habitan los “africanos”. La traducción literal es “localidad”, “municipio” y, en el caso de Sudáfrica, “distrito segregado”, según el *Oxford Spanish-English Dictionary* y el *Appleton's New Cuyas Spanish-English Dictionary*. En Sudáfrica, el término hace referencia a unidades residenciales construidas en áreas específicas y destinadas para el uso de “africanos negros”, según el proyecto de reestructuración espacial emprendido por los arquitectos del apartheid. Aunque otros grupos sociales también fueron espacializados y segregados a ciertas unidades territoriales, como por ejemplo las poblaciones *coloured*, en estos casos la palabra *township* se usa mucho menos frecuentemente. En Ciudad del Cabo, estas últimas o bien se designan *coloured areas* o sencillamente se les llama por su nombre –Athlone, Grassy Park, etcétera–. En esa enorme extensión territorial y “periférica” llamada los Cape Flats, sólo las localidades “negras”, como Langa, Gugulethu, Nyanga, Crossroads, Khayelitsha y otras, son identificadas como *townships* –Gugulethu Township, por ejemplo–. De otro lado, hay muchas poblaciones *coloured* que fueron relocalizadas en otras áreas como los “suburbios”. Tal es el caso de Mowbray y Wynberg, entre muchos otros. La palabra hace referencia a un tipo de espacialización de “lo otro”; a un tipo de lugar de aquello que los administradores sociales del espacio durante la década de 1950 concibieron como “lo otro”. Cuando se usa el término “localidad”, se hace referencia a una localidad segregada (Christopher, 1994).

12 *Askari* (áscari. [Del ár. *‘askarī*, soldado]. Soldado de infantería marroquí) es un término árabe que se abrió paso entre el swahili (del ár. *sawāhil*, pl. de *sāhil*, costa), lengua transcontinental del grupo “bantú” hablada en África oriental, como el ndebele. Solía referirse a un policía local, “nativo”, al servicio de los poderes coloniales (Kramer, 1993). En Sudáfrica, su uso se extendió durante la década de 1980 como un término político alusivo a los guerrilleros que fueron “convertidos”, a través de la tortura sistemática, en informantes de la policía. Los *askaris* de la operación de Gugulethu provenían de Vlakplaas, un famoso escuadrón de la muerte dedicado a maniobras encubiertas del apartheid, ubicado cerca a Pretoria y dirigido durante sus últimos años de acción por Eugene de Kock. Por último, “activista” es una categoría que alude a las personas involucradas de diversas maneras en la lucha contra el apartheid y que estaban conectadas con o hacían parte de cualquiera de las numerosas organizaciones políticas y cívicas alineadas con el

de seguridad los asesinaron durante una operación conjunta. Reportes oficiales sostuvieron que habían muerto como resultado de “múltiples heridas de bala ocasionadas en el curso de actividades de la Policía Sudafricana con el propósito de combatir el terrorismo” (Hoffman, 1986)¹³. El incidente de *Los siete de Gugulethu*, como llegó a conocerse, ha estado desde entonces rodeado de controversia y debate en torno a las circunstancias específicas que condujeron al asesinato de estos jóvenes¹⁴. Por más de una década, este incidente estuvo inmerso en una atmósfera de permanente negación¹⁵. No fue sino hasta la instalación de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación¹⁶ sudafricana, en 1996, cuando salieron a la luz muchos de los detalles sobre la organización y planeación de la operación, y sus conexiones con problemas de seguridad más amplios durante los primeros años del Estado de Emergencia de P. W. Botha.

Uno de los asuntos más controvertidos y confusos fue la circulación de dos versiones distintas. La primera, elaborada por los policías involucrados, presentaba el incidente como una operación antiterrorista legítima. Sostenían que el tiroteo se había iniciado como una respuesta directa a los “terroristas” que, al hallarse rodeados por la policía, reaccionaron disparando contra los miembros de la Unidad de Homicidios y Robos¹⁷. Los medios “reconstruyeron” la escena con cierta ambigüedad: en algún momento, por ejemplo, fue descrita como una “balacera” y luego como una “escaramuza”, en la cual, sorprendentemente, siete “miembros del Congreso Nacional Africano”¹⁸ *murieron* –en un *intercambio* de disparos– y un par de oficiales de la policía resultaron “ligeramente heridos”¹⁹. Para muchos de los residentes, ésta difícilmente había sido una “balacera” o una “escaramuza”, dado que las heridas de bala eran tan severas y deformantes que

Congreso Nacional Africano, particularmente el Frente Democrático Unido –United Democratic Front– y el Partido Comunista Sudafricano, entre muchos otros.

13 Ver: *Cape Argus*, Ciudad del Cabo, 3 de marzo de 1986, pág. 1.

14 Sus nombres eran Mandla Simon Mxinwa –23 años–, Zanisile Zenith Mjobo –21 años–, Zola Alfred Swelani –22 años–, Godfrey Jabulani Miya –21 años–, Christopher Piet –23 años–, Themba Mlifi –30 años– y Zabonke John Konile –28 años–.

15 Toda la información concerniente a la versión oficial de estos hechos ha sido extraída de los diarios de investigación policíaca, de las declaraciones juramentadas suministradas durante la investigación oficial (caso número 54/3/86) realizada en 1986, y de las transcripciones del juicio Weaver llevado a cabo en 1987. Son mías todas las traducciones. Agradezco a Michel Saffer y Buyani Mamani por su ayuda en la discusión de los diccionarios de términos políticos que realicé con tal fin.

16 The Truth and Reconciliation Commission, TRC.

17 The Murder and Robbery Unit.

18 African National Congress, ANC.

19 *Cape Argus*, Ciudad del Cabo, 3 de marzo de 1986, pág. 1; las comillas y las cursivas son mías.

habían desfigurado partes enteras de sus rostros, haciendo que estos cuerpos quedaran casi irreconocibles. Christopher Piet, por ejemplo, recibió varios tiros en la cabeza. Ciertamente, la escena parecía más una ejecución.

Otros testimonios, en particular los de las madres de los difuntos, confrontaban esta versión cuestionando la idea según la cual estos jóvenes eran “terroristas entrenados”, cuya neutralización requería una acción preventiva o de “anticipación”. El término “entrenado” suele referirse a un conocimiento militar experto en el manejo de armas de fuego, granadas y el desarrollo de tácticas con frecuencia adquiridas en el exilio por los miembros del Umkhonto we Sizwe, MK²⁰, el brazo armado del Congreso Nacional Africano. En algunos casos, este entrenamiento llegaba en forma de “curso relámpago”; por ejemplo una inducción al uso del AK 47, dictada por un comandante a un grupo muy pequeño de jóvenes en una población sudafricana. Dado el caso de que los jóvenes hubiesen sido introducidos al conocimiento militar a través de estos canales y, de hecho, introducidos por los propios *askaris*, el término “terrorista entrenado” resulta engañoso en cuanto evoca una imagen de experticia militar y armamento sólo posible por parte de soldados mucho más experimentados. La policía sostuvo que los siete jóvenes de Gugulethu eran “terroristas entrenados” que representaban un verdadero peligro para la comunidad.

Una detallada “descripción” de los alcances de este entrenamiento fue presentada durante la indagación oficial, en 1986, en la cual el magistrado Hoffman, a cargo de la investigación, defendió la versión de la policía. Al mirar el lenguaje usado en un diario de investigación manuscrito, firmado por uno de los oficiales que planeó la operación, se puede ver cómo la noción de la “amenaza” fue articulada. Es un lenguaje que conecta individuos –cuerpos particulares–, tecnologías específicas de guerra y una historia del adiestramiento: el nombre del –ya muerto– “terrorista”, las armas que llevaba consigo o que fueron encontradas en otra parte o en las vecindades del incidente –como si estuviesen conectadas con esta persona– y la presunta experiencia militar. Por ejemplo: “Chris Rasta: armado con un AK 47 y tres proveedores. Recibió entrenamiento relámpago y luego entrenamiento en Lesoto y Botsuana”²¹.

20 A partir de 1994, Sudáfrica reconoce siete lenguas oficiales: xhosa, swana, ndebele, zulú, tsepidi, afrikáans e inglés. En lengua xhosa, hablada fundamentalmente en las provincias de Cabo Occidental y Cabo Oriental, esta frase significa “la flecha de la nación”. El término *umkhonto* denota también un bastón ritual utilizado en las ceremonias xhosa que llevan a los jóvenes a la adultez. En resumen, es un término que denota el acceso a una comunidad moral con el que fue bautizada el ala militar del Congreso Nacional Africano.

21 Teniente William Liebenberg, *Ondersoekdagoek* [Diario de Investigación], 1986, compilado durante la indagación oficial (54/3/86). Los documentos encontrados durante la investigación de

Parecería difícil justificar semejante operación –25 miembros de las fuerzas de seguridad estaban en servicio esa mañana– de no haberse presentado ante el magistrado un “retrato completo” –desde el punto de vista policíaco– del incidente: basada en información de inteligencia, la policía tuvo que contener el ataque de “un número de terroristas” que amenazaban una estación de policía en Gugulethu con minas terrestres M26 y varias granadas de mano RGD-5. La “recuperación” de una camioneta blanca robada y el hallazgo de un rifle automático AK 47 cargado, varios proveedores y un revólver de fabricación rusa completaban este escenario. Esta versión constaba de todos los elementos y todos los símbolos necesarios para mostrar el *modus operandi* de los terroristas: el carro robado, la agresividad del “terrorista”, el AK 47, la filiación política y el propio barrio –el nombre, la ubicación, etcétera–. La unión de estos elementos, presentados en informes post-facto, justificarían las acciones tomadas por las fuerzas de seguridad.

Declaraciones juramentadas y firmadas, presentadas al magistrado Hoffman, completaban esta versión de la historia: una división de la policía había recibido información proveniente de *askaris* infiltrados sobre una emboscada contra un bus de transporte de personal. De acuerdo con la información de un *askari*, el ataque estaba programado para el 3 de marzo, alrededor de las 7:15 a.m., en la esquina de NY1 y NY111, en Gugulethu, justo en frente de la estación de policía. La comandancia fue alertada y se diseñó una estrategia: reunir a la policía a primera hora de la mañana, tomar posiciones dentro del área con el fin de esperar y contener el ataque. A las 7:15 a.m. no hubo ataque, dado que el bus señalado como blanco ya había pasado. Los policías afirmaron entonces que, en el momento en que estaban a punto de cancelar la operación, los “presuntos terroristas” llegaron a la escena y confrontaron al destacamento. Uno de los “negros” arrojó una granada de mano al personal de seguridad, lo cual condujo a un intercambio de disparos y concluyó con sus muertes²².

Esta versión contradice la declaración de un testigo, quien afirmó haber visto a “un hombre blanco disparándole a uno de los hombres en la cabeza mientras

la Comisión de la Verdad reposan en su archivo en Pretoria. Constan esencialmente de diarios de investigación realizados por oficiales en labores de inteligencia, memorandos secretos, declaraciones juramentadas, al igual que varios certificados de defunción.

22 En este libro se usa el término “africano” para traducir la gran variedad de palabras usadas en el país para denotar “lo negro”, en cuanto “grupo poblacional”: *black african, african, black South African*. En determinadas ocasiones en este libro se utiliza el término “negro”, más despectivo en afrikáans e inglés, para dar la sensación y la atmósfera lingüística de la época. Cuando se use, no incluiré comillas. Tampoco en este texto se discutirá, por salirse del ámbito que me compete, la idea de una “África o Sudáfrica blanca”, una discusión central para los nacionalistas afrikáner, así como para los movimientos panafricanistas.

él yacía inmóvil sobre el piso” (Khoisan, 1996: 12). Otro testigo, desde un *hostal*²³ cercano, sostuvo que un grupo de policías tiró a un hombre al piso y le disparó tres veces a quemarropa, tipo ejecución. La versión de la policía difirió de estos testimonios que daban cuenta de la brutalidad y la crueldad del personal de seguridad. Evidencia forense presentada durante el juicio del periodista independiente Tony Weaver –acusado de “publicar material falso en relación con una acción de la fuerza policíaca sin tener motivos razonables para creer que ello fuera verdad”– sustentaba los testimonios de los testigos²⁴.

Dado el grado de maltrato corporal y desfiguración, y las inciertas y sombrías circunstancias en las que estos jóvenes fallecieron, este incidente creó una protesta pública masiva. Es más, generó una gran resonancia internacional, ya que una serie de periodistas –del *Cape Times*– fueron encarcelados –por cuestionar la actuación de la policía– o se les prohibió asistir a la conferencia de prensa sobre cuestiones de seguridad a menos que portaran un permiso suministrado por la Newspaper Press Union/South African Police, un documento de seguridad autorizado (Stewart, 1986: 24). El sábado siguiente, 8 de marzo de 1986, luego de una semana de creciente tensión, los siete jóvenes fueron enterrados luego de una ceremonia que tuvo lugar en el estadio de Gugulethu y a la que asistieron más de 30.000 dolientes –número que fue, por supuesto, materia de discusión–. A pesar de las para entonces cada vez más restrictivas leyes de Sudáfrica, las cuales prohibían cualquier tipo de reunión política –como de hecho eran los funerales–, la multitud se aglomeró de camino al cementerio entonando “canciones de libertad”, mientras representantes religiosos y políticos elogiaban al Congreso Nacional Africano, al Partido Comunista Sudafricano²⁵ y a los afiliados al Frente Unido Democrático²⁶ en sus esfuerzos por transformar a Sudáfrica. Este fue, de hecho, uno de los funerales políticos más masivos en la ciudad durante aquellos años.

23 El término “hostal” es traducción de la palabra *hostel*, las unidades residenciales diseñadas por los arquitectos del apartheid para albergar a quienes se denominaban “trabajadores inmigrantes” o *migrant workers*. El capitalismo sudafricano, que se desarrolló poderosamente durante el régimen, dependía de un flujo constante y controlado de trabajadores inmigrantes o mano de obra barata, provenientes de las zonas rurales del país. Estos trabajadores adquirían un permiso temporal para residir en zonas urbanas acondicionadas, las localidades segregadas, sin sus familias. El sistema de trabajadores inmigrantes produjo inevitablemente la fractura de familias y comunidades enteras (Lipton, 1985; Wilson y Pamphle, 1994).

24 Ver: “The State Versus Anthony George Weaver” (1987: 423). Tony Weaver fue el periodista acusado de publicar información “falsa” sobre la operación de la policía en Gugulethu. Su caso hizo parte de una serie de sonados juicios contra periodistas independientes.

25 South African Communist Party, SACP.

26 United Democratic Front, UDF.

Diez años después, durante el trabajo de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, emergió una imagen más clara, menos borrosa. La unidad investigativa presentó viejos “hechos” bajo una nueva luz y halló inconsistencias y contradicciones en las declaraciones de la policía. También se encontró que ciertos policías no sólo habían fabricado “evidencia” –plantando armas en los muertos, por ejemplo–, sino que también habían soslayado procedimientos policiales básicos con respecto a la manipulación y recolección de evidencia en la “escena del crimen”. Por ejemplo, la munición no fue sometida al examen de balística, lo cual habría sido de gran importancia durante el juicio Weaver. Como lo descubrió el equipo de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, hubo otras razones para tal encubrimiento. Zenzile Khoisan, oficial de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación a cargo de la investigación, escribe en su informe en 1996 al director de la Unidad de Investigación de Cabo Occidental: “Es nuestra opinión que estos jóvenes fueron conducidos a una emboscada por las fuerzas de seguridad luego de haber sido infiltrados por *askaris* de Vlakplaas, quienes participaron en el adiestramiento de estos hombres y les proveyeron las armas” (Khoisan, 1996: 19)²⁷. Si la policía creó el escenario para la matanza, la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, por otro lado, la inscribió en la historia de la lucha contra el apartheid como un ícono, como un “lugar” en la cartografía de la memoria de Ciudad del Cabo.

Una de las preguntas más difíciles de formular hoy en Sudáfrica tiene que ver con el problema de cómo debería recordarse el periodo del apartheid. Ciertamente, dependiendo de las filiaciones políticas, la participación personal y la especificidad regional de quienes evalúen estas cuestiones, sus respuestas pueden ser muy controvertidas. Aunque parece existir poco disenso en cuanto a la naturaleza “malvada” del régimen, hay un debate de mayor consideración sobre quién debería ser oficialmente recordado y reconocido como parte de la historia de la lucha contra el apartheid –a la que denominaré de aquí en adelante “la lu-

27 En resumen, en el densamente politizado ambiente de la época, cuando muchos jóvenes estaban interesados en “involucrarse” en política, los de Gugulethu habían sido infiltrados a propósito por los operativos de Vlakplaas, con el eventual fin de “organizarlos” como una unidad Umkhonto we Sizwe, “entrenarlos” en el uso de armas –suministradas por los propios *askaris*– y conducirlos a la emboscada en la que perdieron sus vidas. Ésta fue una operación conjunta que buscó fabricar el escenario de un conflicto político que pudiera ser presentado como el ejemplo de una exitosa operación antiterrorista. Fue, por lo tanto, una respuesta a las prerrogativas político-militares de la época. Como argumentaré en los siguientes capítulos, desde el momento de la formación de los *askaris* –como un “sujeto” definido y literalmente producido por el poder estatal– hasta el punto en que murieron *Los siete de Gugulethu*, se es testigo de un proceso a través del cual la *vida nuda* –o la *muerte nuda*– se transforma en la vida cualificada del “enemigo político”, como parte de “las proyecciones y cálculos del poder estatal” (Agamben, 1998: 9).

cha”-. Éste es un asunto importante para los sobrevivientes, quienes se sienten material e incluso espiritualmente “olvidados” por la élite política²⁸. Este sentido del abandono enmarca no sólo el modo como el pasado es recordado y reevaluado a la luz de las adversidades actuales, sino también cómo ha llevado a muchas comunidades a enunciar y hallar formas de *reinscribir* su propia experiencia de violencia durante la lucha por la liberación como parte del proceso histórico. Si las *comunidades de sobrevivientes* no necesariamente recurren a los discursos oficiales para conectarse con “el pasado”, al igual que figuras políticas importantes, y por lo tanto, manejan el trauma de esta manera singular, ¿qué otras formas de mencionarlo, de representarlo, existen en el panorama social?²⁹ Histórica, po-

28 La noción de “víctima” suele referirse a la persona “contra quien se comete esa [grave] violación [de los derechos humanos] [...]”. Es la intención y la acción del perpetrador la que crea la *condición de ser una víctima*” (Sudáfrica, Comisión de la Verdad y la Reconciliación, 1998, 1: 59, las cursivas son mías). Aunque la Comisión de la Verdad y la Reconciliación admitió la diversidad de opiniones entre los comisionados en lo concerniente a los presupuestos implícitos en los usos del término “víctima”, finalmente institucionalizó su circulación. A pesar de su popular y extendido uso, en este texto no empleo este término por una multiplicidad de razones. De una parte, por lo menos entre los miembros de las organizaciones con las que interactué, la palabra rara vez era utilizada para relatar sus experiencias bajo el apartheid. En segundo lugar, es una categoría muy limitada para describir la experiencia de la violencia del apartheid. Sólo aquellas personas a quienes se había infligido “maltrato severo” o “tortura y abducción” podían ser oficialmente catalogadas como “víctimas”. La mayoría de la población queda por fuera de los límites impuestos por esta estrecha definición. Por último, crea una *ontología de la víctima* que no tiene en cuenta la historicidad y situacionalidad de la experiencia personal. Me valgo del término “sobreviviente”, también con cierta vacilación, principalmente porque –dada la naturaleza sistemática del apartheid– casi todos los “sudafricanos negros” podrían ser considerados sobrevivientes –de una legislación avasalladora y asfixiante, violentamente impuesta, racialmente discriminatoria, por ejemplo–. Este asunto apunta a las limitaciones de categorías que fragmentan fenómenos “complejos” en casillas analíticas. En este contexto, empleo el término “sobreviviente” en su sentido general, como ya se dijo.

29 El término “comunidad” tiene un significado bastante amplio. Hace referencia a grupos de sobrevivientes –en el sentido general– para quienes “recordar” es una necesidad histórica. En casos concretos, este “recordar” gira en torno a un evento específico que funciona como una fuerza gravitacional. “Comunidad” alude al compartir de esta necesidad histórica. En relación con *Los siete de Gugulethu*, además de la necesidad histórica de recordar y honrar a los muertos, la noción de “comunidad” no alude a los referentes admitidos por la antropología: una demarcación socioespacial unificada de un grupo homogéneo. La intensidad de su circulación como ícono ha creado la ilusión de unidad. A pesar de esta fragmentación, me parece que hay una “comunidad” del recuerdo en torno a *Los siete de Gugulethu*, constituida por personas conectadas, directa e indirectamente, con la masacre. Al escribir este libro me resultó muy difícil dissociar las nociones de “sobrevivientes” y “comunidades del recuerdo”. Si la primera produce una sensación de sufrimiento abrumador y sistemático, la segunda le otorga especificidad en el acto de “recordar” como una necesidad histórica. Recordar, entonces, se convierte en el canal a través del cual se articula este sufrimiento histórico. Por tanto, ambas frases deberían leerse juntas. Las “comunidades del recuerdo” constituyeron el principal grupo de interlocutores de este libro.

lítica e individualmente, ¿cómo está el problema del recuerdo articulado hoy en Sudáfrica?

Este libro explora dichas cuestiones. Para ello se concentra en cómo el homicidio de *Los siete de Gugulethu* ha sido inscrito en las memorias colectivas de los sudafricanos que habitan las localidades segregadas y cómo estas memorias se han convertido, a lo largo de las dos últimas décadas, en “modos de producir significado” (Coronil y Skurski, 1991). Comparativamente, y a diferencia de muchos otros casos de asesinato durante los años ochenta, como el *Incidente del Caballo de Troya*, ocurrido en Athlone, una localidad *coloured*³⁰, el 15 de octubre de 1985, *Los siete de Gugulethu* han tenido una relativa visibilidad. Por esta razón, este evento se erige como un caso que interconecta de modos interesantes la mayoría de los debates fundamentales alrededor del “trabajo de la memoria” en Sudáfrica (Samuel, 1994).

Esta centralidad lo sitúa como el protagonista principal de una serie de debates públicos a lo largo de las dos últimas décadas: por ejemplo, en determinado momento durante el proceso de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, se convirtió en un ejemplo de las operaciones encubiertas generadas por el apartheid y vinculó a diversas fuerzas de seguridad de Sudáfrica con escuadrones de la muerte tales como Vlakplaas. Como ya dije, en 1986 también fue objeto de una comisión de investigación auspiciada por el Estado, de un juicio en 1987 contra el periodista independiente Tony Weaver y de dos audiencias públicas de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación entre 1997 y 1998 –la Audiencia sobre Violaciones a los Derechos Humanos y la Audiencia de Amnistía–. El abaleo de estos siete jóvenes también fue el tema de dos documentales –*Gugulethu Seven*, de Lindy Wilson, y *A Long Night's Journey into Day*, de Frances Reid y Deborah Hoffman, los cuales han obtenido “reconocimiento internacional”– y de un polémico monumento inaugurado el 21 de marzo del 2000 por el alcalde de Ciudad

30 “Esencialmente, los *coloureds* son el producto de la miscegenación entre blancos, sus esclavos –traídos de Madagascar y las ‘Indias Orientales’– y las poblaciones autóctonas *khoisan*” (Western, 1996: 12). En la práctica, el término no hace referencia exclusiva a la mezcla racial en general, no obstante la rigidez de las clasificaciones originales en el Population Registration Act (1950). El vocablo alude, y esto es central hoy día en Sudáfrica, a la descendencia de esclavos, a la fractura histórica que implica el desplazamiento masivo de los mismos. En este sentido, la mezcla entre un “asiático” y un “negro” no necesariamente produciría un *coloured*. Además, el proceso de clasificación fue mucho más ambiguo, ya que el método genealógico que se utilizó, además de los criterios que también hicieron parte del proceso de identificación, dio un gran espacio para la categorización “equivocada” y la contradicción. Más que un tema acabado, dada la osificación y la naturalización del término en el discurso social, las diferentes tensiones alrededor de la definición de la palabra *coloured* articulan actualmente un debate importante en las organizaciones de base relacionadas con el tema de la historia y la memoria.

del Cabo. En otras palabras, el sendero de *Los siete de Gugulethu* se ha extendido a lo largo de dos décadas del proceso político sudafricano.

Con base en esta preponderancia, sería tentador argumentar que, comparado con otros casos, *Los siete de Gugulethu* es un caso “exitoso” de recuerdo en cuanto está oficialmente reconocido como parte del paisaje histórico local. No obstante, como lo mostrará este texto, el problema del recuerdo y el reconocimiento en la Sudáfrica contemporánea se encuentra cargado de dificultades e impugnaciones. En este caso, el “éxito” es, por cierto, un término relativo: sin desconocer su relativa visibilidad, el abandono físico y emocional del cementerio y de las tumbas en donde se hallan enterrados los restos de estos jóvenes contradice irónicamente la importancia social y política que *Los siete de Gugulethu* han tenido a través de los años. A través de la exploración de esta “visibilidad” relativa, este libro mostrará que aun en la “mejor” de las circunstancias sociales –donde sólo algunos dejan una impronta en la narrativa oficial del pasado–, las conexiones entre “reconocimiento” y “silencio” son intrincadas. En este sentido, el presente estudio contempla los intersticios de las narrativas oficiales del pasado y dirige su atención a la textura de la memoria y la experiencia, la voz y la comunalidad, entre los grupos de sobrevivientes. La experiencia de Sudáfrica, a tan sólo diez años de la transición a un nuevo orden político, podría dar alguna luz sobre la dialéctica entre el recuerdo y el olvido y sus variados registros políticos y existenciales, como parte de un proceso de reconciliación social.

Sudáfrica y el tejido del pasado

No cabe duda que la explosión de estudios sobre las dimensiones sociales de la memoria durante la última década y media ha tomado una dimensión importante. La multiplicación de términos referentes no es gratuita: “memoria social”, “memoria colectiva”, “memoria cultural”, “recuerdo colectivo”, “historia popular”, “historia oral”, “memoria nacional”, “pública”, “vernáculo” y “contra-memoria” son algunos de los términos que permiten mapear un campo interdisciplinario en las ciencias sociales y que vinculan tanto las tradiciones intelectuales y culturales que permiten una idea del pasado, como los grupos sociales que producen y usan dicho artefacto en contextos históricos específicos (Frentress y Wickmann, 1992; Gedi y Elam, 1996; Hutton, 1993; Winter y Sivan, 1992). Por supuesto, la discusión sobre la naturaleza de este fenómeno ha influido de forma más determinante la historia y la antropología, generando una confluencia creciente en lo que se ha denominado “memoria cultural” (Connerton, 1999; Kansteiner, 2000; Lee Klein,

2000; Olick, 1999; Olick y Robbins, 1998)³¹. Todos en general continúan con la reflexión que en su momento inició Maurice Halbwachs al concebir la memoria, en el marco de una disyuntiva entre el individuo y el colectivo, como una serie representaciones compartidas del pasado (Crane, 1999; Halbwachs, 2004). En casos específicos, en cuanto a América Latina, en torno al problema de la violencia y el pasado el trabajo académico no ha sido menos importante, considerando las múltiples iniciativas de esclarecimiento histórico, particularmente luego de las dictaduras del Cono Sur³².

Este libro se sitúa en la coyuntura de estos estudios sobre las formas como el pasado es articulado en un contexto social específico mediante una serie de discursos y a través de una serie de prácticas conmemorativas. Sin embargo, por la naturaleza del evento al que hace referencia, este trabajo es una investigación sobre las relaciones entre ese pasado —es decir, las formas de narrarlo y las instancias en que se instala el silencio— y el problema de la violencia. ¿Cuál es la naturaleza del recuerdo, de sus modos de nombrarlo, luego de que las sociedades han vivido confrontaciones armadas o guerras? Las preguntas de este libro se concentran, pues, más que en las discusiones sobre “qué es la memoria” en general, en la pregunta por el dolor en la sociedad. Desde este punto de vista, el tópico del recuerdo colectivo, de la “memoria”, como suele llamársele en Sudáfrica, ha sido ampliamente heterogéneo en su enfoque, multifacético en sus significados y controvertido en su textura política. Así, este libro, en términos metodológicos, es un ejemplo de tal diversidad. Sin embargo, varios puntos de inflexión han influido en la manera como este tema es visto en el país.

El primero se ha desarrollado en torno a una serie de iniciativas y proyectos de investigación sobre la historia oral de las localidades, en los cuales las “memorias” —o “voces”— de los sudafricanos negros son “recuperadas” de un olvido relativo con el propósito de identificar y localizar eventos y lugares históricamente significativos para estas comunidades. En Ciudad del Cabo, Langa, la localidad más antigua de la zona, ha sido objeto de por lo menos un estudio exhaustivo: *Langa: Heritage Study* —anexado a *Beyond the Walls: Sites and Histories in Langa*—, financiado por la Heritage Management Section of the City de

31 En el caso de la antropología, véase el volumen 2 de la revista *History and Anthropology* (1986).

32 Véanse los dos volúmenes especiales coeditados por este autor de *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*: “Violencia, reparación y tecnologías del recuerdo: perspectivas desde África y América Latina”, volumen 4 (2007), y *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*: “Imágenes y relatos sobre la violencia: versiones desde África y América Latina”, volumen 5 (2007). Para el Cono Sur puede consultarse el conocido trabajo de Elisabeth Jelin *Los trabajos de la memoria* (2002), donde hay una bibliografía extensa. Sobre el caso de la experiencia peruana, véase Degregori (2003). Sobre Colombia, véase Sánchez (2003).