

# ASIA Y ÁFRICA ACTUALES

## HISTORIZAR Y “DESCOTIDIANIZAR” LA EXPERIENCIA: TRES LECTURAS DE LA ACTUALIDAD SUDAFRICANA<sup>1</sup>

YISSEL ARCE  
MÓNICA CEJAS  
MARIO RUFER  
*El Colegio de México*

Lo que cuenta como experiencia no es ni evidente ni claro y directo: está siempre en disputa, y por lo tanto siempre es político.

Joan W. Scott, “Experiencia”,  
*La Ventana*, núm. 12, 2001, pp. 72-73.

A continuación presentamos tres lecturas que, reconociendo el carácter necesariamente discursivo de la experiencia, apelan a ella como realidad, como aprehensión subjetiva y como principio epistémico. Experiencia no como punto originario de una *explicación* de la actualidad sudafricana sino como medio de exploración de formas de diferencia contextuales, disputadas y contingentes en un país donde el sistema imperante hasta hace apenas 12 años hizo de las diferencias su razón de ser. Al hablar de diferencias hacemos alusión a las que se perfilan como *nuevas* sin negar las ruinas sobre las que se han levantado, bajo una narrativa *aggiornada* a los tiempos del *postapartheid*; las diferencias persistentes que señalan cuentas pendientes y sus tensiones en medio de un proceso autodefinido como *democrático*.

<sup>1</sup> Resultados parciales del proyecto *Democracia, comunicación y sujetos de la política*, financiado por Conacyt (proyecto 42 715).

A partir de nuestra experiencia de campo o en el terreno durante los meses de agosto (Mónica) y septiembre-octubre (Yissel y Mario), nos propusimos reflexionar sobre la actualidad en Sudáfrica o, en otras palabras, sobre cómo operan estas diferencias y de qué manera constituyen sujetos y se constituyen subjetividades, y cuáles son las reacciones a estos procesos. En este ejercicio, la experiencia como una forma de hablar “de lo que ocurrió” (que es también hablar sobre “lo que nos ocurrió”), en lugar de evidencia incontrovertible (porque ha sido vista o sentida) que fundamenta lo conocido, se torna un espacio de resonancias discursivas que es preciso explicar dándole historicidad y densidad sociológica a las identidades que produce. Así, la experiencia (nuestra) es lo que queremos explicar y exponer como medio para pensar, desnaturalizar, “descotidianizar” la actualidad.

**Cien por ciento Zulu Boy: *politizando* y *culturizando* sexualidades. Una lectura de la actualidad sudafricana a partir de las resonancias del caso Jacob Zuma**

MÓNICA CEJAS

Mi viaje a Sudáfrica en el año 2006 tenía un objetivo particular: participar en los festejos del 50 aniversario de la Gran marcha de mujeres, celebrada el 9 de agosto de 1956 hacia los Union Buildings (sede del gobierno) en Pretoria, para protestar contra las leyes del *apartheid* (especialmente la imposición de pases, ya vigentes para los hombres, que regularían su movilidad). Este suceso marca el ingreso *reconocido* (hecho público *oficialmente* por la dirigencia masculina del movimiento en la década de 1950) de las mujeres en el movimiento *antiapartheid* (por entonces, aunque el African National Congress, ANC, tenía un discurso inclusivo de unidad nacional era, de hecho, excluyente y jerárquico y las mujeres que militaban en él eran consideradas meras auxiliares sin poder de decisión).

Un importante punto de referencia temporal para la memoria colectiva y oficial de la nación *postapartheid* (feriado nacio-

nal desde 1994), el Día de la mujer moviliza y convoca cada año a reflexionar sobre los logros y pendientes en materia de equidad de género (en sus múltiples intersecciones con otras desigualdades), produciendo además filiaciones textuales, culturales y sociales que permiten invocar el nombre de una “nueva” nación en el contexto de una metanarrativa de “transición” marcada por discontinuidades y continuidades con el *apartheid*. Durante la semana que corresponde al 9 de agosto, día de la marcha, la nación entera, a través de los medios de comunicación, es interpretada e interpelada en el lenguaje de género, aunque bajo diversas agendas y apelando al discurso de las *libertades* que promete el proyecto moderno *postapartheid* como garante de nuevas identidades. La Constitución vigente, una de las más progresistas en el mundo en términos de políticas de género, sigue siendo un buen medio para poner a prueba políticas efectivas.<sup>2</sup>

Desde mi primera experiencia en este evento (agosto de 2000) me impresionó la omnipresencia de un discurso donde el uso de *gender*, especialmente de la frase *gender empowerment* (“empoderamiento de género”), resultaba casi en cacofonía —su ab(uso)— tanto en el discurso de los medios y las agencias del gobierno como en las organizaciones de base, porque en muchos casos se negocia —mediante algunas entidades como la Comisión para la Igualdad de Género— una igualdad que es falsa, aplazando en mucho la lucha por una igualdad *real* en términos materiales. La violencia contra las mujeres que afecta a todas las sudafricanas sin diferencias de “raza” o pertenencia étnica, tanto de género (sobre todo la violencia doméstica) como sexual (las violaciones),<sup>3</sup> es el gran pendiente a pesar de

<sup>2</sup> Principios básicos de la Constitución vigente: igualdad, dignidad humana y libertad; no sexista, no racista; respeto a los derechos humanos; consideración del derecho internacional (debe ser tenido en cuenta en los tribunales sudafricanos); sufragio adulto universal, sistema multipartidista.

Capítulo 2, 9 (3) El Estado no puede discriminar directa o indirectamente a una persona con base en una o más de las siguientes premisas: raza, género, sexo, embarazo, estado civil, origen étnico o social, color, orientación sexual, edad, discapacidad, religión, conciencia, creencia, cultura, lenguaje y nacimiento. Capítulo 2, 16 (2) (c) el derecho de libertad de expresión no incluye las acciones que promueven el odio con base en criterios de raza, etnicidad, género o religión. *Constitución de la República de Sudáfrica*, 1996.

<sup>3</sup> La ley vigente (Sexual Offences Act) data de 1957. Desde 1998 se han presenta-

que desde distintas organizaciones de mujeres se le ha instituido —junto con las campañas contra el sida que en Sudáfrica es una enfermedad sobre todo de mujeres y de transmisión por sexo heterosexual—<sup>4</sup> como “la” lucha central de las mujeres en el *postapartheid*. ¿No será que el ab(uso) de un discurso generizado que apela a igualdades y libertades, al no articularse con las condiciones materiales que marcan una continuidad con el sistema anterior —porque eso equivaldría a reconocer en cierta forma las fisuras del proyecto nacional moderno puesto en práctica por el actual gobierno— impide articular y comprender la violencia contra las mujeres como producto de tensiones que tienen que ver con las pujas entre “modernidad” y “tradicción” en la conformación de nuevas subjetividades?<sup>5</sup> Y es precisamente la densidad que alcanza esa semana en virtud de la “conmemoración” lo que permite visualizar el duelo de más larga duración entre los intentos por “naturalizar” una narrativa de género moderna-globalizante, traduciendo sus significados en función de un discurso que habilita el ingreso de la nación *postapartheid*

---

do propuestas para modificarla redefiniendo qué se entiende por “violación” (actualmente se limita a la penetración de un pene en una vagina) y el nivel de resistencia que se requiere para que sea considerada como tal (el texto vigente establece que la víctima debe oponerse abiertamente para que no sea considerado un acto consensual y por lo tanto no sea violación). También se ha pugnado por crear la figura de “testigo vulnerable” y limitar el uso de la historia sexual de la acusadora. El último intento de pasar la ley con estos cambios no alcanzó los votos necesarios en la Asamblea Nacional (julio de 2003); en la actualidad se encuentra pendiente de revisión por el Ministerio de Justicia.

<sup>4</sup> En julio de 2005, la Encuesta Nacional sobre Seroprevalencia Prenatal del VIH y la Sífilis del Departamento del Interior reveló que, en 2004, entre 5.7 y 6.2 millones de sudafricanos eran seropositivos. Asimismo, señaló un incremento de la prevalencia entre las mujeres que acudían a clínicas prenatales, con la tasa más alta en el 38.5% de las mujeres de entre 25 y 29 años. En noviembre, un informe del Consejo de Investigación sobre Ciencias Humanas de Sudáfrica concluyó en su encuesta sobre la familia que el índice de infección entre las mujeres era desproporcionado, en particular entre las de edades comprendidas entre 15 y 24 años, cuya tasa de incidencia del VIH era ocho veces superior a la de los hombres de la misma edad.

<sup>5</sup> De acuerdo con POWA (People Opposing Woman Abuse), ONG sudafricana en lucha contra la violencia sexual, cada 26 segundos es violada una mujer sudafricana, una de cada nueve violaciones se denuncian y sólo el 7% son condenadas. Las estadísticas de la policía correspondientes al periodo comprendido entre abril de 2004 y marzo de 2005 registraban 55 114 violaciones denunciadas, es decir, 4.5% más que el año anterior. En todo el país, en el 40.8% de los casos de violación de los que se tuvo noticia, las víctimas eran menores de 18 años. Fuentes: Crime Information Analysis Centre South Africa Police Service, South African Law Commission. Véase [www.powa.co.za](http://www.powa.co.za)

al mundo global (dentro del continente y en el mundo) y las múltiples resistencias al mismo, a veces apelando a la “tradicición”.

Los usos de género, tanto políticos —de múltiple y muchas veces tenso significado— como comerciales —esos días las mujeres son las protagonistas principales de las ofertas en los comercios—, impactan porque precisamente durante esa semana se conjugan (en el sentido de combinarse y también parafraseando uno de los significados de esta palabra: enunciándose en sus distintas formas) los sentidos que dan forma a la ideología de género imperante. Esto pone de manifiesto subjetividades (generando un espacio para su reinscripción) y sobre todo evidencia el complejo proceso de producción de un discurso “nacional” al respecto, que legitima y a la vez limita el acceso de grupos e individuos generizados a los recursos y espacios de poder del Estado. En agosto de 2006 percibí la creciente alineación de dichos festejos con el discurso del partido gobernante, de una manera en que prácticamente se confunden (en comparación con mis anteriores participaciones, este año resultaron omnipresentes los colores y discursos del ANC).

Pero ese año, el discurso persistente, texto y contexto de los comentarios que escuché durante la conmemoración, refería a un nombre concreto: Jacob Zuma, aspirante a la presidencia de Sudáfrica para las próximas elecciones (Thabo Mbeki ya está en su segundo mandato y de acuerdo con la Constitución no puede ser reelegido). Específicamente se aludía a la sentencia reciente del juicio por violación al que fue sometido durante marzo-abril y al pendiente por corrupción. Líder del ANC y de su brazo armado (Umkhonto we Sizwe) desde la juventud y desde los años de proscripción del partido (organizó la resistencia en el exilio como jefe de inteligencia después de cumplir con una sentencia de 10 años en Robben Island, acusado de conspirar contra el gobierno en 1963) y activo reorganizador del mismo en su retorno a la legalidad desde 1990 —Zuma tuvo una actuación clave en las negociaciones con el gobierno del entonces presidente FW De Klerk para el retorno de los exiliados y la liberación de los presos políticos—, es miembro del Comité Ejecutivo Nacional del ANC desde 1977, del cual fue vicesecretario general (1991-1997) y, a partir de 1997, vicepresidente.

De etnia zulu y de origen humilde, ha sido y es un líder regional en lo que hoy es Natal-Kwazulu, reconocido también por “pacificar” la región poniendo fin a los violentos conflictos entre partidarios del ANC y del Inkatha (una organización política zulu que devino en partido político, el Inkatha Freedom Party, en julio de 1990). Zuma ha estado al frente también de dos organizaciones productoras de un discurso que ha construido las relaciones sexuales de los jóvenes en Sudáfrica como peligrosas, riesgosas y promiscuas y, por lo tanto, en objetos de intervención:<sup>6</sup> el Consejo Nacional Sudafricano de Lucha contra el Sida (director) y la Campaña de Regeneración Moral (fundador). Vicepresidente de Sudáfrica desde el primer mandato de Thabo Mbeki en 1999, Jacob Zuma tuvo que dimitir, en junio de 2005, a este alto cargo que lo colocaba como el más firme candidato a la presidencia de Sudáfrica, en medio de las acusaciones de corrupción y fraude (que se corroboraron) contra su asesor financiero Schabir Shaik.<sup>7</sup> En noviembre de ese mismo año se dictó acta de acusación formal contra el mismo Zuma por cargos de corrupción ligados al caso Shaik y el 6 de diciembre fue acusado formalmente ante el Tribunal de Primera Instancia de Johannesburgo por violación. Quedó en libertad bajo fianza y el juicio fue aplazado hasta el año siguiente. Al ser Zuma un firme candidato de un ala importante del ANC, estos sucesos exacerbaron las diferencias existentes en el seno del partido, y entre éste y sus socios de coalición (Congreso de Sindicatos Sudafricanos, Cosatu, y el Partido Comunista Sudafricano, SACP, por sus siglas en inglés).

Líder carismático (de 64 años de edad), su accionar político se enmarca en un discurso que lo coloca como *pater* indiscutido de la nación *postapartheid*. Su historia personal tiene todas las *marcas de autenticidad*: prisión en Robben Island,

<sup>6</sup> Su lema es ABC: abstain, be faithful and condomise (abstención sexual, fidelidad y uso del condón).

<sup>7</sup> En junio de 2005, Shaik fue condenado a 15 años de prisión, acusado de pagar a Zuma 1.3 millones de rands (189 000 dólares) a cambio de influencia política utilizada en beneficio de sus intereses empresariales. También fue condenado por intentar obtener beneficios, en nombre de Zuma, de una empresa francesa de armamento, a cambio de la protección del gobierno en una investigación sobre un acuerdo de venta de armas. El Tribunal Supremo de Durban también implicó al vicepresidente, diciendo que la relación de los dos era “generalmente corrupta”.

exilio, ex combatiente, líder de la transición y la pacificación, todo ello a partir de un origen signado por las privaciones del *apartheid*. Su historia personal condensa la historia de la lucha *antiapartheid* en la memoria colectiva de las principales víctimas del régimen y confirma la posibilidad de un corolario exitoso a partir de un origen de privaciones a nivel personal (hijo de una empleada doméstica viuda tuvo que trabajar desde los 15 años sin acceso a una educación formal). Con una manera de relacionarse con sus simpatizantes (identificados como el ala izquierdista del ANC), que le ha valido el apodo de Hombre del Pueblo, se coloca en las antípodas de un Mbeki distante y demasiado intelectual en su aproximación al público, a la vez que se distingue por su estilo de liderazgo centralizado y tecnocrático. Como vicepresidente, Zuma actuó como contrapeso de esta imagen sobre todo cuando el ANC puso en práctica políticas fiscales conservadoras.

Los juicios que lo han tenido como protagonista han conmocionado al país. Complot en su contra para algunos; prueba de que la justicia equitativa es un logro del *postapartheid*, para otros. Durante mi estadía en agosto, en el contexto de las celebraciones del Día nacional de la mujer, su juicio por violación fue lo que más impactó a la opinión pública.

Zuma fue acusado de violar a una mujer de 31 años (hija de un compañero del ANC), seropositiva y activista contra el sida, en su casa en Johannesburgo entre el 2 y 3 de noviembre de 2005. No obstante, alegó inocencia afirmando que las relaciones sexuales fueron consensuadas. Durante el juicio, la acusadora (cuya identidad se mantuvo en el anonimato, aunque ONG simpatizantes con la lucha contra la violencia sexual la llamaron Khwezi, “estrella”, nombre que reprodujeron los medios) fue “acusada” de contar con un historial de falsas acusaciones de violación sexual, a partir de una violación “verdadera” que sufrió en su adolescencia durante el exilio de su familia en Zambia.

Zuma organizó su defensa amparándose en la cultura: su comparecencia ante el tribunal fue en lengua zulu (aunque él mismo tuvo que auxiliar al traductor en inglés ya que su nivel de esta lengua era superior) y argumentó que, de acuerdo con las enseñanzas que recibió en Nkandla, al norte de Kwazulu-

Natal, si un hombre comienza a excitar sexualmente a una mujer, tiene que tener sexo con ella, o ella le puede acusar de violación.

La manera de nombrar el cuerpo femenino (que no fue cuestionada en ningún momento por el tribunal) lo coloca en el lugar de la subordinación: es un objeto de los hombres. Para referirse a la vagina de la acusada, Zuma utilizó el término zulu *isibhaya sika bab'wakhe* (el *kraal*, "corral", de su padre), y admitió entrar a ese *kraal* sin *ijazi ka mkbwenyana* ("el saco del novio o esposo"), o sea, sin condón, aunque sabía que Khwezi es seropositiva, dado que a su parecer las posibilidades de que un hombre contraiga el virus durante el sexo, son mínimas. Agregó que después del acto sexual se dio un baño para prevenir la transmisión del VIH.

Con un gobierno del que Zuma es figura referente, criticado interna y externamente por el lento despliegue de los programas de tratamiento antirretrovirales y por declaraciones oficiales según las cuales se podía prolongar la vida de las personas infectadas de VIH sida exclusivamente con terapias alternativas, estas declaraciones generaron confusión y la reacción de las ONG que participan en las campañas de prevención.

El juicio tuvo sus momentos de mayor tensión en marzo, precisamente durante la semana del Día internacional de la mujer. En esos días, fuera del tribunal, con camisetas en las que podía leerse "100% Zulu Boy", hombres y algunas mujeres que lo apoyaban quemaron copias de la fotografía de la acusadora mientras coreaban: "quemén a esa puta". El juicio giró en torno de la historia sexual de la acusadora y tuvo como corolario la declaración de inocencia del acusado, cuya vida sexual jamás se llevó al estrado.

En el alegato de Zuma y su defensa durante el juicio, la "independencia" de los hombres zulu y su sexualidad es enmarcada como un aspecto de la cultura y la costumbre, como significado de tradición. De acuerdo con las declaraciones de Zuma, habría una manera "tradicional" de sexo por penetración sin riesgo para los hombres. El "deber" enmascara coerción sexual reinscribiendo el cuerpo de las mujeres en construcciones patriarcales de masculinidad. La subordinación sexual de las mujeres es "naturalizada" mediante el discurso de Zuma: la

sexualidad es definida por y para los hombres. En un país donde las mujeres son el grupo de mayor riesgo de contraer VIH, Zuma no mostró preocupación sobre la salud de sus esposas (es polígamo) cuando se mencionó el riesgo de tener relaciones con una persona seropositiva. Su única preocupación fue su propia salud.

Lo que el caso Zuma ha puesto de manifiesto es un nacionalismo que se presenta a la vez como proyecto moderno transformador de la “tradicición” a favor de nuevas identidades (más *equitativas* o *libres* en el discurso oficial) y como una reconstrucción de valores tradicionales *auténticos* de un pasado que se pretende común (identidad zulu en el caso Zuma). Zuma 100% Zulu Boy alude a esa autenticidad y legitima acciones frente al cuerpo femenino, reinterpreta formas de entender la sexualidad y al hacerlo la naturaliza prescribiendo cómo deben ser y actuar hombres y mujeres (incluyendo nociones de femineidad y masculinidad y de identidad femenina y masculina “correctas” o “moralmente aceptables”) y, más aún, colocando del lado masculino el poder de decisión frente al acto sexual y al riesgo que ello implica en una sociedad fuertemente afectada por la epidemia de VIH sida.

En este juicio, la tradición se utilizó para “normalizar” una forma de violencia sexual legitimándola mediante las mismas instituciones del Estado. Con base en la historia sexual de una mujer, se tejió una narrativa que apela a lugares comunes en el discurso de sexualidad dominante: las violaciones que sufrió en su niñez-adolescencia se presentaron de una manera que la colocaban como una mujer promiscua que denunciaba violación después de haber consentido; el hecho de que haya solicitado apoyo psicológico tras la muerte de su padre, es prueba de su “inestabilidad mental”; la ropa que llevaba ese día suponía una “actitud provocadora”, etc.<sup>8</sup> Tener una historia sexual, haber tenido relaciones sexuales en su vida, mostraban que “no podía” haber sido violada. Su historia de experiencias sexuales marcadas por la coerción y abuso de poder fue presen-

<sup>8</sup> Véase el texto del veredicto al juicio “The State versus Jacob Gedlegihlekisa Zuma”, disponible en internet: <http://www.businessday.co.za/downloads/JacobZumaVerdict.pdf>

tada como “confusiones” propias de una persona inestable, una narrativa sin poder político frente al todopoderoso testimonio de Zuma, enmarcado en su historia de héroe nacional. De víctima pasó a acusada y el acusado actuó de acuerdo con los dictados de “su cultura”: ante la “provocación”, “se vio obligado” a tener relaciones sexuales con ella, a actuar como coreaban quienes lo apoyaban fuera del tribunal: “100% Zulu Boy”.

### Descotidianizar categorías: breves reflexiones sobre nación y diferencia en Sudáfrica

MARIO RUFER

Sólo cuando descartemos la visión del sujeto como un agente al mismo tiempo racional y transparente para sí mismo, y descartemos también la supuesta unidad y homogeneidad del conjunto de sus posiciones, tendremos posibilidades de teorizar la multiplicidad de las relaciones de subordinación.

Chantal Mouffe<sup>9</sup>

“Esto no tiene nada que ver con el *apartheid*. Es lo primero que deben saber. Nada que ver con el *apartheid*.” Ésas fueron las primeras palabras dichas en francés por Jean-Paul, el guía que comenzaba su recorrido por el monumento al Voortrekker a las afueras de Pretoria, el 13 de octubre de 2006, con un grupo de extranjeros francoparlantes.<sup>10</sup> Jean-Paul, no hay que ser demasiado astutos para adivinarlo, es negro, congolés, refugiado político, y ese día estaba alegre porque, al parecer, obtendrá pronto la ciudadanía sudafricana, según dice, “por trabajar en un espacio como éste”. Es empleado en el monumento al Voortrekker, contratado circunstancialmente cuando necesitan un guía

<sup>9</sup> Chamal Mouffe, “Feminismo, ciudadanía y política democrática radical”, en *Debate Feminista*, núm. 7, año 4, 1993, p. 36.

<sup>10</sup> Todos los nombres que consigno han sido cambiados. En este caso se optó por conservar un nombre de origen francés. Las transcripciones de los discursos provienen de mi visita al monumento al Voortrekker, en la que fui parte de ese contingente de extranjeros, el 13 de octubre de 2006.

que hable francés.<sup>11</sup> “Éste es un monumento histórico, un lugar que rinde homenaje a los pioneros, a los primeros que llegaron a esta tierra huyendo del colonialismo británico y de las presiones de un grupo que nada tenía que ver con el espíritu de Sudáfrica. Pero este monumento no honra, no describe ni narra el *apartheid*. Ésa es una confusión que a menudo se tiene...”, su discurso proseguía de esta forma en la antesala del monumento.<sup>12</sup>

Semejante advertencia hubiera pasado desapercibida si no fuera porque los vicios de profesión me impidieron permanecer en silencio: “Perdón, pero tengo entendido que la población negra no podía ingresar a este lugar libremente, excepto los martes y en *tours* dirigidos específicamente a las escuelas primarias. Y según he leído, esto fue así hasta entrados los años ochenta”, fue lo primero que atiné a decir.<sup>13</sup> Las caras de

<sup>11</sup> Actualmente, los contingentes deben contratar por adelantado los servicios de guía que el personal del monumento arregla circunstancialmente.

<sup>12</sup> No tenemos espacio para explicar el tenor de este *lieux de mémoire* en Sudáfrica. Bastará decir que luego de varios intentos frustrados de construcción desde un plan original de 1913, el monumento fue inaugurado el 16 de diciembre de 1949 por el gobierno recientemente asumido del National Party que introdujo formalmente el sistema del *apartheid*. El motivo central de su creación era, en efecto, “honrar” a los *trekkers*, la población bóer de ascendencia principalmente holandesa, que decidió emigrar en la primera mitad del siglo XIX desde el territorio sur de Sudáfrica “tierra adentro”. El objetivo central era la búsqueda de un espacio geográfico donde desarrollarse como “comunidad”, fundamento que tenía, además de un motivo separatista claro con respecto a la política británica, un elemento de fuerte fanatismo religioso de corte calvinista. Originalmente el monumento era un sitio “oficial” que el Estado patrocinaba. Curiosamente, nunca dejó de recibir apoyo del Estado incluso después del fin del *apartheid* en 1994. De hecho recibió un presupuesto más alto que otros museos oficiales durante la gestión presidencial de Nelson Mandela, y actualmente todavía recibe apoyo del Estado, aun cuando pasó a manos privadas. También en la recepción del monumento puede leerse un cartel que dice: “Este sello certifica que el monumento al Voortrekker es orgulosamente miembro de la Tshwane Tourism Association”. Para más información histórico política sobre el monumento al Voortrekker, véase Albert Grundlingh, “A Cultural Conundrum? Old Monuments and New Regimes: The Voortrekker Monument as Symbol of Afrikaner Power in a Postapartheid South Africa”, *Radical History Review*, 81, 2001; Annie Coombes, *History after apartheid. Visual culture and public memory in a democratic South Africa*, Durham y Londres, Duke University Press, 2002, pp. 19 y ss. Trabajé en profundidad el tema del monumento en Mario Rufer, “Monuments, museums and rearticulation of nation: pedagogies, performances and subaltern apprehensions of memory”, Ponencia presentada a la *XII Conference of the International Association of Intercultural Communication Studies (IAICS)*, San Antonio, Texas, 2-4 agosto de 2006.

<sup>13</sup> Eso fue lo que dije, pero *stricto sensu*, cometí un error. Era la población “no-blanca”, no la población *negra*, la que tenía restringida la entrada. Este *lapsus* es importante para las reflexiones que intento seguir más adelante.

hastío de los turistas franceses que no tenían ninguna intención de polemizar ni retrasar su raudo recorrido por el monolito, sumadas a la cara desencajada del guía, me disuadieron de seguir preguntando sobre lo que realmente importaba: si el lugar nada tenía que ver con el *apartheid*, entonces ¿por qué fue uno de los iconos más referidos en los años posteriores a 1994 como el “testimonio en pie” del antiguo sistema de explotación racista?

El recorrido por el monumento continuó sin inconvenientes pero con un extraño sesgo en el relato del Gran Trek, que no desarrollaré aquí puesto que me interesa resaltar algo distinto. Sin embargo, bastará decir que en términos históricos lo más problemático de las palabras de Jean-Paul está en la falacia que encierra su aleccionado giro discursivo: de pronto, el monumento “no tiene nada que ver con el *apartheid*” *per se*, pero sí con *los primeros en llegar* a las tierras del norte. El punto es que el argumento de “autorización” del “derecho” de ocupación sobre la presunta *terra nullius* fue justamente una de las formas más violentas con que algunas tendencias de la historiografía afrikaner manipularon la narración de las migraciones en el territorio sudafricano, y contribuyeron a fundamentar luego las políticas del “desarrollo separado”. Las civilizaciones africanas tenían siglos ocupando aquellas tierras.

Dos noches después de mi visita al Voortrekker, en una plática con ex miembros del Umkhonto wa Sizwe, antiguo brazo armado del ANC, comenté que había visitado el monumento. Inmediatamente, Fred, el más enérgico de los presentes, se levantó de su silla y me increpó: “¿Para qué fuiste ahí? ¿Aprendiste algo? Eso no tiene nada que ver con nuestro país. Deberían haber tirado abajo esa estúpida montañita<sup>14</sup> con la democracia...” Mis motivos no le interesaron demasiado, excepto cuando afirmé mi sorpresa por la introducción en francés que nos había espetado el guía. “Ah... pero él no era sudafricano seguramente. Un *africano*<sup>15</sup> no hubiera dicho eso...”

<sup>14</sup> Su expresión en inglés fue “...*such a stupid hill must have been demolished with democracy...*”

<sup>15</sup> Fred usó la palabra “african” no en el sentido lato de adjetivo gentilicio (como oriundo del continente africano), sino refiriéndose a la clasificación racializada del *apartheid* en Sudáfrica, según la cual los grupos raciales se clasificaban, *grosso modo*, en

Con base en estos pocos fragmentos, pretendo plantear una breve reflexión sobre la configuración de la identidad y la diferencia en la presentación de sí de la “nueva nación”. En el seno de uno de los monumentos cuyo uso (y no sólo su *poiesis* semiótica) ha servido para legitimar históricamente el sistema del *apartheid* y transformar la celebración comunitaria en una conmemoración del nacionalismo afrikaner,<sup>16</sup> el discurso históricamente “democrático” intenta restaurar una pretendida “neutralidad” como monumento histórico, casi un memorial de una comunidad luchadora contra el colonialismo. Ahora bien, ¿qué colonialismo? Porque los debates sobre las formas de “colonialismo interno” e imperialismos superpuestos que el *apartheid* significó, aún no terminan por dar lecturas acabadas sobre el sistema que culminó en 1994. El “colonialismo tridimensional” del que habla John Commaroff,<sup>17</sup> parece multiplicarse en sus efectos en la escena contemporánea que conjunta las imágenes del pasado con la formación cotidiana de la identidad social en Sudáfrica. Las configuraciones de la diferencia se ahon-

---

*européos, asiáticos, colourds y africanos*. La clasificación, al contrario de lo que a menudo se desprende de algunos estudios, no fue nunca estable y los criterios taxonómicos fueron complicándose, y suelen ser más que bizarros en una lectura temporal. En los documentos oficiales, las denominaciones mutan temporalmente. Cuando se estableció la Unión Sudafricana en 1910, se refería al sector de origen bantu como “nativos” (*natives*). Desde 1951 la aprobación de la Bantu Authorities Act por parte del National Party ya en el poder, dio paso al uso, en algunos contextos, del término “bantu”, reemplazando a “nativos”. Pocas veces se ve usada la palabra “africano” (*african*) por parte de las autoridades, por la superposición que se produce con la designación “afrikaner”, como se denominaba a sí misma la población de origen holandesa, y que *stricto sensu* tiene la misma traducción (africano/a). En realidad fue la SAIRR (South African Institute of Race Relations) la que en 1929 designó, para las investigaciones, el uso de la palabra “african” para referirse a la población negra de origen bantu, evitando designaciones arbitrarias. Véase Mónica Cejas, “Creating a Women’s Political Space within the Anti-Apartheid Movement of 1950’s: The Case of the Federation of South African Women (1954-1963)”, PH. D. Thesis, Tokio, Tsuda College, Department of International and Cultural Studies, 2003.

<sup>16</sup> Incluso actualmente, la reticencia de al menos el ala más reaccionaria de la comunidad afrikaner a democratizar el calendario de celebraciones conmemorativas es una muestra de los problemas más generales para re-narrar la historia nacional. Cf. Siphon Khumalo, “Let’s value each other’s heritage”, *Daily News*, 17 de diciembre de 1998, p. 16.

<sup>17</sup> Cf. John Commaroff, “Reflections on the colonial state, in South Africa and elsewhere: factions, fragments, facts and fictions”, en Abebe Zegeye (ed.), *Social Identities in the New South Africa—After Apartheid*, vol. I, Cape Town, Kwela Books & South African History Online, 2001, pp. 37-80.

dan y multiplican en la taxonomía cotidiana de los “lugares” del pasado y el presente. Pero además, aquel texto sobre el monumento fue pronunciado por un trabajador a destajo, mano de obra barata como inmigrante aún no regularizado porque es “africano”, no “sudafricano”. Sin embargo, para Fred (clasificado como *coloured* por el *apartheid*), Jean-Paul no es “africano”, es *extranjero*. No es fácil comprender la carga semántica de estas clasificaciones si no intentamos una mínima etnografía del uso social y cotidiano de las categorías.

En la Sudáfrica actual (como en muchos otros espacios recientemente emergidos de profundas experiencias sociales traumáticas), con la conformación de discursos históricos para usarlos políticamente en el presente, emerge un problema claro: los destinatarios son múltiples, y no sólo los relatos deben responder a esa caracterización, también quienes los autorizan. Recordemos que son la iteración y el lugar social de la enunciación los que convierten en performativo a un *acto ilocucionario*, y no el mismo acto de habla. Esto es muy claro en nuestra situación: Jean-Paul es un guía para turistas extranjeros, destinatarios “primermundistas” del mercado globalizado del turismo cosmopolita del tiempo pasado y la democracia. Para ellos, una persona negra hablando desde las entrañas simbólicas del *apartheid*, pero a su vez reubicando los sujetos de la historia (reposicionando a la comunidad bóer,<sup>18</sup> desligándola de cualquier responsabilidad histórica en el establecimiento del *apartheid*) es la muestra clara del *progreso* nacional, la garantía histórica del cambio no sólo en el relato, también en las políticas sociales de la “cura” y la “reconciliación”, dos palabras usadas hasta el vacío en el discurso político actual.

<sup>18</sup> El sentido de este término es complejo y estuvo vinculado a una forma despectiva de denominación para con los *afrikáans* parlantes en Sudáfrica. Sin embargo, recientemente hay un reposicionamiento del uso de la palabra por los propios bóers, como una forma de resaltar la identidad subnacional y revalorarla. Este reposicionamiento no se limita al uso de este vocablo, sino que incluye la afirmación de diversos símbolos (las vestimentas tradicionales, la identidad rural) como forma de “recuperar” una “tradicción” comunitaria (cuyo rasgo más claro es la invención, obviamente). Cf. Inez Stephney, “Technology beyond the frontiers of history”, *paper* presentado en la conferencia *Memory and History: Remembering, forgetting and forgiving in the life of the nation and the community*, Cape Town, Cape Town University, agosto de 2000.

Para nuestro ex combatiente del Umkhonto que consideraba impropia mi visita al monumento si yo pretendía comprender algo del pasado y el presente sudafricanos, una narración tal no podría haber salido de un sujeto que sufrió las consecuencias de la explotación racial. Para él, ese referente “democratizador” de la *raza* otrora subalterna que *ahora* se pronuncia, pero que es usada sin embargo para plantear un discurso reaccionario (el que afirma que “esto no tiene nada que ver con el *apartheid*”), no podía sino provenir de quien *no conoce* la lucha sobre la que se fundó la “nueva nación”, y definitivamente, no es parte de ella; la pedagogía le es absolutamente externa. Y entonces Jean-Paul, negro, víctima sin duda de las múltiples formas en que mutó y se reprodujo el racismo sudafricano, *también* es víctima de la xenofobia extendida que atraviesa el país capilarizándose y poniendo a prueba las clasificaciones arraigadas del *apartheid*. Y es puesto inexorablemente en el lugar del “otro” por alguien que minutos antes había pronunciado el siguiente texto: “en la lucha, los que no éramos blancos, éramos negros”. Con esto, Fred desplazaba la falacia de la clasificación racial hacia una sola forma de bloque con la que se identificaba la resistencia. “Claro, muchos blancos nos acompañaron. Muchos blancos de piel, fueron negros en aquellos años.” El sistema taxonómico del *apartheid*, nos decía Fred con esta frase, fue desafiado intermitentemente por quienes usaron una forma de identificación sobre la producción circunstancial de la diferencia: la que proponía que el lenguaje del Estado podía ser el reproductor eficaz de “la resistencia”. Para él, aquellos *acompañantes*,<sup>19</sup> más allá de exhibir cartillas de identificación o pasaportes de indios, ingleses, bóers o *colourds*, eran *negros*, o *africanos (africans)*. Y eran *negros* antes que, por ejemplo, “activistas de izquierda”.

El panorama se complicó aún más cuando fuera de esa reunión, intenté exponerle a un ex preso político, clasificado como *colourd* por el *apartheid*, mi confusión sobre el uso definitivamente cotidiano, social y político de estas categorías. Su reacción fue tajante: “nunca pudimos acabar con el *apartheid*

<sup>19</sup> Nótese la sutileza: fueron “los que nos acompañaron”, no los sujetos *hacedores* de la lucha.

porque entramos en su juego, decidimos hablar su lengua. Mientras nosotros mismos sigamos pronunciándonos como negros o *colourds* o blancos no vamos a acabar realmente con el *apartheid* como marca colonial en la sociedad". La postura parecía definitivamente otra: hemos creído resistir cuando en realidad reproducíamos los efectos de un sistema. Pero, no menos importante, un sistema que él clasifica como *colonial*, cuyos efectos persisten, claramente, en la "nueva nación".

Tal vez habría que afinar más los sensores epistemológicos para proponer una etnografía menos prejuiciosa *a priori* y más explicativa sobre la imaginación racial. No sólo está aquí en juego el plus puramente opresor de los esquemas clasificatorios del *apartheid*, su referencialidad explícita para un sistema político, social y económico de explotación, un tipo especial de capitalismo regulado mediante coacciones de todo tipo sobre la mano de obra. El punto es que las coacciones parecen refigurar su persistencia exactamente allí donde se reproduce, hoy mismo, un tipo especial de *imaginario* polivalente sobre las clasificaciones raciales. Y su poder reside en que ese imaginario no descansa en significantes primordiales, *ex tempora*, que están allí para ser apropiados. Son parte de la *experiencia social y política*, o tal vez, recurriendo en esto a Bourdieu, están anclados en un *habitus* de trayectoria, y por eso mismo mutan, se ramifican.

En la Sudáfrica actual, la raza no es sólo problemática, a decir de Raymond Williams, por ser un "significante que flota".<sup>20</sup> El punto es que justamente su carácter "flotante" produce múltiples efectos, por un lado, para los sujetos que los han designado, *pero también* para aquellos sobre los que recayó esa clasificación y que operan con ellos. Sería erróneo plantear que en ese país el racismo está superado porque el *apartheid* cayó, de la misma forma que sería erróneo (o al menos sesgado) pensar que el racismo desaparecerá pronto porque las categorías con las cuales se instaló ya no son parte de las políticas de identificación social. Esas categorías tienen una profunda eficacia práctica y un uso cotidiano (pero polivalente) en las formas como se imagina la intervención política y, aún más, en

<sup>20</sup> Cf. Raymond Williams, *Marxismo y Literatura*, Barcelona, Península, 1980.

las formas como se *reclama* sobre la identidad política y social actualmente.

Lo que abigarra más el panorama es que en estos tiempos el racismo sudafricano comulga demasiado con la xenofobia hacia los demás países del continente, paradójicamente en un momento en el que el Estado promulga con insistencia su filosofía del “Renacimiento africano” y la inclusión cultural, política e identitaria de Sudáfrica como país “puramente africano”. Pero evidentemente, la “africanía” de Sudáfrica se enfrenta con la repartición desigual de los volúmenes y estructuras de capital en los bloques regionales, donde la distribución de capitales simbólicos se transfiere a imaginarios internacionalizados: un “negro” que se autoproclama orgullosamente como tal en Sudáfrica, no necesariamente se identifica con el “negro” emigrado del Congo en la distribución eficiente de las identidades (y los pasaportes) en esta configuración perversa del capitalismo tardío. Sobre esta base, la “historia nacional” parece estar desgarrada justamente allí donde se legitima o se desautoriza el lugar social de la narración en el sujeto que habla; y en la memoria pública, esa autorización tiene paradójicamente mucho más que ver con las configuraciones imaginadas de la ciudadanía y la identidad experiencial de la *lucha* nacional(ista), que con la *veracidad* que sustenten los discursos.<sup>21</sup> A esto se suma el hecho de que los usos del referente racial se cruzan específicamente con el imaginario en apariencia incluyente de la ciudadanía: “muchos acompañantes fueron negros en aquellos años”, lo cual justifica, legitima el imaginario actual democratizador de la “nueva nación”, “nación arco iris”. Pero Jean-Paul, siendo negro, no es *igualmente negro*, y no por un tipo específico de esencialismo racial, sino porque es *extranjero* (lo cual, irónicamente dentro del imaginario nacional en el uso de categorías, implica además, como ya dije, no ser “africano”). Estas contradic-

<sup>21</sup> Póngase atención a que Fred no dio una contraargumentación histórica al discurso de Jean-Paul, al contrario, lo que le interesaba era poner énfasis en cuestionar su lugar de enunciación, deslegitimar el argumento desde allí. Sobre la imbricación entre inmigración, xenofobia y la puja por la redefinición de la ciudadanía en la pertenencia nacional en la Sudáfrica *postapartheid*, véase Mónica Cejas, “La construcción de ‘nosotros’ y ‘los otros’ en el proceso de deconstrucción del *apartheid* en Sudáfrica: ¿nuevos racismos?”, en Mónica Cejas (coord.), *Pensar y leer el racismo*, México, Petra Ediciones, 2005, pp. 146-185.

ciones muestran nada más (y nada menos) que la experiencia de la nación y su pertenencia a ella son altamente complejas y más que nunca palpables en tiempos de globalización, que las categorías operan en la práctica como rizomas, por lo cual la dominación no es nunca compacta, la resistencia nunca homogénea, ni el subalterno es capaz de permanecer allí fijado mediante una política de la perseverancia o el heroísmo.

En uno de mis últimos días en Sudáfrica visité el Constitution Hill, en la parte centro-norte de Johannesburgo, que es el lugar donde estaban emplazadas dos de las prisiones construidas en el siglo XIX y que se hicieron tristemente célebres en los primeros años del *apartheid*.<sup>22</sup> Estas cárceles estaban destinadas a presos políticos negros: la conocida como Number Four para prisioneros hombres, y la cárcel de mujeres a un costado. Ambas fueron dispuestas como museos desde 2004 y 2005, respectivamente, y en la parte central se creó un nuevo edificio que es hoy la sede de la Corte Constitucional de Sudáfrica; de hecho, para su construcción se realizó un concurso arquitectónico que llamó la atención de todo el mundo. Cuando salía de allí, turbado por la experiencia terriblemente opresora que transmite la disposición curatorial de ambas cárceles, me detuve en una exposición llamada *Mapping Memories*, en la que no había reparado hasta entonces. En esa sala estaba dispuesta una serie de esculturas en tela y dibujos en lápiz, todas realizadas entre 1999 y 2004 por ex prisioneros del Number Four. La consigna era “narrar” mediante el lenguaje plástico la experiencia cotidiana de la cárcel. Más allá de la contundencia reflejada en las obras, me llamó la atención el libro de visitantes que estaba dispuesto a un costado. En una de las primeras páginas del día en que se inauguró la exposición, en junio de 2006, un visitante que firmaba David, había escrito lo siguiente: “¿Realmente se ha hecho justicia? ¿Cuánto vale hoy la vida de un negro?” Abajo, con otra letra, otra tinta y en tono de respuesta, se leía: “¡No! No se hizo justicia. Es que hay diferentes tipos de vida. Pero sobre todo, hay negros... y negros”.<sup>23</sup> Primero

<sup>22</sup> El Fuerte Antiguo (Old Fort), que comprendía la parte más importante del predio, dejó de funcionar completamente como cárcel en 1983.

<sup>23</sup> *Visitor's Book*, Room “Mapping Memories”, *Constitution Hill-Number Four*, Johannesburgo. Consultado el 18 de octubre de 2006.

me horroricé ante lo que leía. Después, imaginé otras lecturas que disiparan mis anteojeras (las que pretendían ver una amenaza a la integración social en cada afirmación polémica). Y pensé qué posiciones disímiles generaría esta última frase, cómo se podrían imaginar y percibir las diferentes maneras de existir, llamarse y vivir como un “negro” *dentro* de la Sudáfrica de hoy: a Jean-Paul, a Fred, a los “acompañantes” de la lucha *anti-apartheid*, a los representantes del Black Economic Empowerment (BEE), que para el gobierno son la muestra latente de la movilidad social en la nueva Sudáfrica y para muchos militantes son exponentes del clientelismo burocratizado que la política actual de Estado está generando, a todos se aplica el referente de la “negritud”, pero desde lugares altamente dispares. Y esa disparidad no atañe sólo al cambio formal del referente en el campo político de la inclusión cívica, ciudadana, jurídica. Implica el desafío de comprender cómo un significante —podríamos decir “puro”— de subalternidad, muta hacia formas radicalmente distintas, incluso opuestas, de *nombrar la experiencia subjetiva (social y política)*. Hacer estallar la categoría (“ser negro”, o cualquier otra referencia taxonómica) ayuda por un lado a descotidianizar los usos sociales y problematizarlos allí donde desafían, reproducen o estancan las configuraciones de poder y diferencia establecidas. Por otro lado, contribuye a dinamizar y poner en tensión la experiencia subalterna, previniéndonos de normativizarla, o lo que es probablemente peor, romantizarla. En todo caso, hablar desde su poder accionante, operativo,<sup>24</sup> e indagar en su costado estratégico y en su uso profundo, ya sea mimético o inconsciente, pero definitivamente *efectivo*.

Como he tratado de analizar brevemente, esos efectos refractan las viejas configuraciones de poder hacia *otras* marcas de identificación, de *empoderamiento* y resistencia, o de dominación ejercida y discriminación nominativa. Y esto no ocupa un rol coherente y programático: sucede *simultáneamente* en Sudáfrica hoy, dependiendo del lugar social y la marca iterativa del discurso. A partir de aquí, resta comprender que la contradicción no es antagónica, sino parte cabal de la imaginación política

<sup>24</sup> Tal vez aquí la palabra inglesa *enacted* resulte intraducible.

y de su práctica. Y no se trata en absoluto de una proclama en tono de renuncia, al contrario, es un principio epistemológico básico que necesita plasmarse analíticamente para comprender realidades contemporáneas tan complejas como la sudafricana. Reconocerlo, afinar los sensores etnográficos, quizá sea un primer paso para operar desde la academia con una crítica contundente sobre los usos opresivos y la violencia sémica de las categorías que operan cotidianamente en el mundo social.

***Una década de democracia. Revisión crítica de la nación postapartheid desde las artes visuales***

YISSEL ARCE PADRÓN

Una sociedad tiende a recordar aquello que no se separa de la normatividad de su memoria, aquello que resulta negociado dentro de los marcos sociales establecidos. No obstante, siempre encontramos resquicios de una memoria colectiva en disputa, en pugna con las normas que la constituyen; una memoria que se desata y pone en crisis nociones demasiado estrechas e insuficientemente inclusivas.

Precisamente, revisar cómo han sido pensados desde diferentes campos sociales los 10 años de democracia en Sudáfrica —lo que implica además reflexionar sobre cómo se quiere recordar este periodo—, es verificar la coexistencia de narrativas encontradas que se ubican en esta lógica de la memoria como norma y ruptura. Junto al “secuestro” de la memoria nacional sudafricana por parte del Estado para legitimar su accionar desde 1994 —año en que ocurren las primeras elecciones democráticas en Sudáfrica— han emergido otras memorias, múltiples y contradictorias, que intentan redibujar también el mapa político, social y cultural de la nación *postapartheid*.

A mi llegada a Sudáfrica en septiembre de 2006, todavía era posible encontrar las marcas de las celebraciones que en 2004 coparon absolutamente todos los medios y espacios posibles rindiendo tributo y revisando los logros de un proceso de 10 años que debía estar inexorablemente destinado a acabar

con las inequidades y atrocidades de un sistema como el *apartheid*. La exposición de artes visuales *Una década de democracia*, organizada por la Galería Nacional Sudafricana<sup>25</sup> con obras de su colección permanente —y que todavía se exhibía durante mi estancia en el país—, era también parte de esas recapitulaciones. A lo largo de nueve salas y representando a más de 150 artistas, un conjunto de creaciones plásticas indagaban —desde diferentes perspectivas— en los artilugios y tensiones del contexto político y cultural de la nación *postapartheid*. La prolijidad y densidad simbólica de las memorias críticas que emergen de la exposición, complejizan el panorama metafórico que ofrece el discurso oficial, al proponer como la mejor herramienta para la reconciliación nacional una nueva imagen de la nación como algo ni blanco, ni negro, sino un arco iris.<sup>26</sup>

El gobierno sudafricano, en sus intentos por llevar adelante un proceso democrático y de reconciliación nacional, otorga muy poca visibilidad a las diferentes maneras a través de las cuales los sujetos interactúan activamente con ese proyecto oficial de construcción de la nación. Las diferencias persistentes, las contradicciones, las interacciones, encuentros y coexistencias difíciles, las tensiones estructurales que atraviesan el país —y que resultan, por evidente, lo que más me impactó a mi llegada a Sudáfrica—, son tópicos acallados, que no se discuten en la vida pública por no ser “políticamente correctos” y porque directamente atacan la frágil unidad que yace en el discurso sobre el que se sostiene la construcción de la nación.

En un polémico texto, *Preparing ourselves for freedom: culture and the ANC constitutional guidelines*, publicado en 1991,

<sup>25</sup> La Galería Nacional Sudafricana se encuentra en Ciudad del Cabo y forma parte de la red nacional de Museos Iziko.

<sup>26</sup> Esta poderosa imagen de la nación arco iris incluso ha sido perpetuada en la iconografía de la bandera nacional que rige al país desde 1994, un correlato gráfico directo del discurso nacionalista emergente. La estrategia de “unidad en la diversidad” y el principio de igualdad sobre el cual la democrática Sudáfrica es fundada, son capturadas por la iconografía de esta bandera nación basada (no gratuitamente) en la geometría y el uso del color plano de la estética de los murales Ndebele, uno de tantos grupos étnicos que existen en el país: el uso del color blanco y negro remite a las personas que lo habitan; el verde, a la tierra; el amarillo, a los metales preciosos y a los minerales, específicamente el oro; el rojo, a la sangre derramada en los sucesivos conflictos, y el azul, a los cielos del país. Estos elementos diferentes son mantenidos juntos por un patrón lineal central en el cual el pasado, el momento de liberación y el futuro son representados en dos caminos divergentes que comienzan a convertirse en uno hacia el futuro.

Albie Sachs, un distinguido miembro del ANC, propuso algunos de los lineamientos que la nueva cultura del país debería seguir en el emergente proceso democrático; entre ellos estaba el “inocente” llamado a dejar de concebir a la cultura como un arma de la lucha, “era tiempo de celebraciones, de cantar a la libertad, era tiempo de pintar flores y colores”.<sup>27</sup> Me parece que este planteamiento, procedente de alguien que representaba a la organización que protagonizaría la transición hacia una nueva Sudáfrica, resultaba bastante peligroso, pues —desde un lugar de poder— limitaba las posibilidades enunciativas y los términos simbólicos para reimaginar y representar la nación.

En realidad, si revisamos minuciosamente la exposición *Una década de democracia* y muchas otras muestras plásticas y publicaciones más recientes sobre la producción artística que se produce en Sudáfrica, es fácil darse cuenta de que la mayoría de los creadores hicieron caso omiso de los preceptos defendidos por el ensayo de Albie Sachs. Más que regodearse en formas estéticas reductivas, el arte contemporáneo de Sudáfrica que conforma la exposición, continuó su relación con la política, interrogando de una manera crítica a los ejercicios de construcción de la nación que toman como eje el concepto de la nación arco iris y que obvian las profundas implicaciones que esto tiene en el entramado social, político y cultural del país.

Las artes visuales sudafricanas desempeñan un rol protagónico en el cuestionamiento crítico del crecimiento y la madurez del proceso democrático de una nación en transición, cuya transformación necesariamente se deriva y está en estrecha dependencia con los hechos de un pasado demasiado reciente. Al respecto, Neville Alexander, uno de los más destacados intelectuales sudafricanos, plantea: “Sólo cuando todos nosotros podamos contemplar la historia de los eventos atroces sin la urgencia de vengarse de algún modo en contra de los que parecen ser los descendientes del perpetrador, entonces el pasado residirá dentro del pasado”.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Albie Sachs, “Preparing ourselves for freedom: culture and the ANC constitutional guidelines”, en *TDR*, vol. 35, núm. 1, 1991, p. 190.

<sup>28</sup> Neville Alexander, *An Ordinary Country: Issues in the Transition from Apartheid to Democracy*, Pietermaritzburg, University of Natal Press, 2002, p. 118.

Justamente, al volver a ofrecer momentos del pasado para reconsiderar el presente, los artistas del país —desde los espacios de su producción simbólica— indagan en nociones clave e insuficientemente debatidas por el discurso oficial como son, entre otras, las nociones de verdad, reconciliación, reparación y amnistía. Además, han pasado de una lucha específica —la liberación del sistema del *apartheid*— hacia preocupaciones políticas más amplias, denotando importantes puntos de giro en el entendimiento de lo “político” y sus variadas relaciones con las prácticas artísticas en el país.

La exposición *Una década de democracia* me ofreció entonces la posibilidad de dialogar con obras que persisten en sostener una mirada aguda que hurga en las fragilidades de la nación *postapartheid*, porque es obvio que el fin del *apartheid* no ha significado la desaparición de condiciones socioeconómicas inestables para la gran mayoría negra, ni el final de las muchas circunstancias de marginación y violencia.

En este sentido, dentro de la muestra habría que destacar las propuestas *TW Gangster and TW Highjacker* y *The Devil Never Rests*, de un creador como Kendell Geers, quien pertenece a una generación de artistas jóvenes en cuyo trabajo se aprecian implícitas experiencias traumáticas vividas durante el violento periodo del *apartheid* y su continuidad durante el periodo *postapartheid*. Estableciendo una conexión entre el arte conceptual y el arte político, su obra tiene un acentuado carácter crítico con respecto a la situación política de Sudáfrica; por eso cuestiona, subvierte y trastoca las lecturas existentes sobre esa nueva nación sudafricana, con el objetivo de provocar nuevas interconexiones de sentido a través de sus propuestas estéticas. Al mismo tiempo, Geers, a través de la producción de estos objetos artísticos, cuestiona la propia naturaleza política de la intervención estética y su significación, reubicando y expandiendo su dimensión ética.

Igualmente, las instalaciones de Jane Alexander, *Integration Programme: Man with TV* y *The Butcher Boys*, ubicadas en la primera sala de la muestra, articulan conflictivamente el pasado y el presente de la nación sudafricana a través de una crítica mordaz a los proyectos que han desplegado los ejercicios de poder en cada momento histórico. Estos proyectos han creado sub-

jetividades alienadas que permanecen como las “exterioridades” de un relato apenas balbuceado, como la contramemoria irreverente —pero controlada en su condición de diferencia— de una narrativa de triunfos.

La propuesta artística de Berni Searle —que dentro de la exposición fue de las que más captó mi atención— se inscribe en este espíritu de experimentar la nación desde las particularidades de sus circunstancias personales, pero que evidentemente fueron y aún son las circunstancias de muchos otros sudafricanos. La creadora, cuyos ancestros provienen de tres continentes y que fue clasificada como coloured durante el *apartheid*, en su video-instalación *Snow white*, evocando irónicamente el cuento infantil, deja que su cuerpo se cubra con una llovizna de harina, luego recoge este alimento y lo amasa hasta hacer un trozo de pan, aludiendo a los procesos de blanqueamiento al que deben someterse algunos sujetos para ser aceptados. La artista conduce metafóricamente a la audiencia a través de un círculo de visibilidad y anulación, evocador de experiencias relacionadas con las construcciones ideológicas de la segregación racial. Su preocupación va dirigida a reflexionar sobre su negritud como una dimensión ineludible, y a eso que ella misma llama “el increíble peso del color”,<sup>29</sup> comentario irónico y extremadamente crítico sobre la realidad de las políticas de reconciliación que en Sudáfrica intentan superar al *apartheid*.

Curiosamente, durante mi estancia en Sudáfrica también ocurrió un hecho inédito que contribuyó a ensanchar y complejizar los sentidos que la obra de Berni Searle —desde las paredes de la Galería Nacional— estaba reconfigurando. El periódico *Mail & Guardian* del 5 de octubre de 2006,<sup>30</sup> traía en su portada la noticia de una protesta que habían encabezado en los Union Buildings en Pretoria unos estudiantes blancos, reclamando para sí los derechos que tenían los estudiantes negros en Sudáfrica,<sup>31</sup> para lo cual se pintaron la cara de negro y exigie-

<sup>29</sup> Respecto de lo que la artista llama “el increíble peso del color”, véase más en Liese van der Watt, “Berni Searle”, en *African Arts*, 2004, p. 75.

<sup>30</sup> Penélope Kgothoane, “Students draw attention to race classification”, en *Mail & Guardian*, 5 de octubre de 2006, Pretoria, p. 1.

<sup>31</sup> Aludiendo a las políticas de discriminación positiva que se han puesto en práctica como parte del proyecto transformador del *postapartheid*. Para más información

ron ser clasificados también como africanos. El memorando que leyó uno de los estudiantes, decía: “Queremos demostrar mediante esta acción, que no estamos preparados para permitir que la ideología racial nos prive de nuestra identidad africana, ni nos reduzca a ser ciudadanos de segunda categoría en nuestro país de nacimiento”.<sup>32</sup>

Y entonces de golpe se acumulan todas las preguntas, y un artículo no es suficiente para el análisis que merece este hecho. Más que entrar en una disputa o en dirimir la legitimidad o no de este reclamo tomando en cuenta la historia de Sudáfrica, lo interesante aquí es constatar que los conflictos raciales —de naturaleza disímil— son aún un territorio de contestación y negociación preeminente en el escenario político del país. Igualmente, verificamos cómo las prácticas sociales —cual prácticas performativas de la nación (en el sentido usado por Homi Bhabha)— desbordan los constructos y las pedagogías a través de los cuales el Estado *postapartheid* pretende reinscribir su nación arco iris. Al mismo tiempo, además de evidenciar cómo en el campo artístico se reproducen los conflictos y contiendas que estructuran el espacio social sudafricano, esto nos sitúa frente a “formas sociales emergentes” de contestación que toman a la imaginación, al decir de Appadurai, como la facultad a través de la cual se manifiestan nuevos factores colectivos de disenso, desafección y cuestionamiento de los patrones impuestos a la vida cotidiana.<sup>33</sup>

Estos indicios de inconformidad e incertidumbre no fueron sólo perceptibles en las visitas reiteradas a la exposición *Una década de democracia* o en las afanosas lecturas de varios de los periódicos del país, también resultaron sumamente reve-

---

sobre este tema, véase Linda Chisholm, “The state of South Africa’s schools”, en *State of the Nation. South Africa 2004-2005*, South Africa, HSR Press, 2005.

<sup>32</sup> Penélope Kgothloane, “Students draw attention to race classification”, *op. cit.*

<sup>33</sup> Arjun Appadurai, “Globalization”, *Public Culture*, núm. 30, Duke University Press, 2000. “La imaginación, dice Appadurai, ha dejado de ser un asunto de genio individual, un modo de escape a la inercia de la vida cotidiana o una mera posibilidad estética, para convertirse en una facultad de la gente del común que le permite pensar en emigrar, en resistir a la violencia estatal, en buscar reparación social, en diseñar nuevos modos de asociación, nuevas colaboraciones cívicas.” Citado en Jesús Martín-Barbero, *Imaginosarios de nación. Pensar en medio de la tormenta*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2001, p. 21.

ladoras mis conversaciones con algunos de los artistas sudafricanos. “El legado del *apartheid* es todavía demasiado evidente (...) y ahora hay mucha gente negra en el gobierno que se está comportando como los blancos del *apartheid*”,<sup>34</sup> me diría en su taller de Johannesburgo David Koloane, uno de los artistas negros más reconocidos en Sudáfrica actualmente.

Otro importante creador y ex prisionero político de Robben Island, Lionel Davis, quien también trabaja en la actualidad como guía del museo de esa antigua prisión, me ofreció en una entrevista muchas claves para decodificar y entender, con todos los matices que alcanzan en las prácticas cotidianas, lo que se repetía una y otra vez —desde las especificidades de cada propuesta discursiva— en las obras que conformaban la exposición *Una década de democracia*.

La frustración de la gente ahora es alta y algunos dicen que nada ha cambiado... Yo no pertenezco al ANC, ni pertenezco a ningún partido político. Ahora yo siento que no hay oposición; Sudáfrica necesita una oposición fuerte y de izquierda. Ahora la oposición es muy débil y dividida. Yo hasta el momento no voy a votar... y no digo que el ANC no debe gobernar, sino que el ANC debe ser vigilado, controlado porque tiene demasiado poder, y si de pronto tienes demasiado poder te olvidas de la gente. Algunas personas negras del ANC se han vuelto muy ricas (...) Ahora tenemos una situación peculiar de división de clases. Algunas personas blancas se están empobreciendo, algunos negros se están enriqueciendo y se están uniendo a los blancos ricos. Y la mayoría de la gente negra sigue en la pobreza, y eso es lo que no me gusta (...) Por suerte, éste es un tiempo donde uno puede hablar sobre las preocupaciones que tiene, ahora tenemos una nueva Sudáfrica, pero no todas las condiciones han cambiado y tú como artista tienes que ser capaz de hablar de eso, ése es nuestro deber. No tenemos restricciones, esto es lo bueno de la nueva Sudáfrica, tú puedes criticar, tú puedes hacer propaganda contra el gobierno, en la literatura, en la poesía, en la pintura, en el teatro. Tenemos libertad de expresión. Nadie puede ponerte en prisión por criticar al gobierno. Ésa es la nueva Sudáfrica, hay espacio para todos. En mi obra yo tengo que decir cosas que debo decir. Para los artistas la lucha continúa por el cambio. Tenemos todavía mucho trabajo que hacer.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Fragmento de la entrevista realizada por la autora a David Koloane, el 19 de octubre de 2006 en el Bag Factory Artist's Studio en Johannesburgo.

<sup>35</sup> Fragmentos de la entrevista realizada por la autora a Lionel Davis en Robben Island, el 1 de octubre de 2006.

Estos testimonios dejan constancia de la pluralidad y la divergencia de criterios con respecto a las antinomias, fisuras, logros y desaciertos del proyecto nacionalista de Sudáfrica *postapartheid*. Pero lo verdaderamente valioso es la incesante presencia de las inquietudes a través de las cuales movilizan el espacio de la creación artística e interrogan a las nuevas configuraciones de poder, que mantienen y reproducen la desigualdad estructural a través de sus prácticas cotidianas. En estos artistas los términos de reimaginar y reinscribir la nación se producen performativamente, es decir, en los intersticios de un espectro de prácticas, de acciones y en el espacio mismo del transcurrir de la obra de arte. Esto nos posibilita, entre muchas otras cosas, acceder a la trama de una historia de signo diferente a como la proyectan las prácticas discursivas y pedagógicas sostenidas por el Estado.

De este modo, la exposición *Una década de democracia* se sumó a los festejos que en 2004 consumaron los rituales discursivos y los proyectos normativizadores de la nación, pero lo hizo poniendo en evidencia poderosas representaciones de los creadores sudafricanos que quedan incorporadas necesariamente a las narraciones performativas de la nación. Los artistas que allí están representados —mediante la apelación a una gran variedad de soportes y recursos tropológicos—, van a lidiar con las diferentes estrategias —visibles o no— sobre las cuales la nación *postapartheid* está reificando sus cimientos, dejándonos ver en sus propuestas estéticas las múltiples posibilidades de experimentar, interrogar, imaginar y narrar la nación. ❖