

ENTRE LOS INTERSTICIOS DE LAS PALABRAS: MEMORIA, POSGUERRA Y EDUCACIÓN PARA LA PAZ EN LA SUDÁFRICA CONTEMPORÁNEA¹

ALEJANDRO CASTILLEJO CUÉLLAR
Universidad de los Andes

Para leer el silencio

La palabra *apartheid* evoca entre otras cosas encubrimiento, y por supuesto silenciamiento. El *apartheid* fue en esencia un régimen de silenciamiento. Creó toda una variedad de mecanismos para asegurarlo: el asesinato literal y las desapariciones de cuerpos, el *universo del confinamiento solitario*, la proscripción

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 7 de abril de 2005 y aceptado para su publicación el 11 de mayo de 2005.

¹ Este texto es parte de una investigación sobre violencia y memoria en Sudáfrica realizada gracias a la asistencia financiera de las siguientes instituciones: en primer lugar el Centro Solomon Asch para el Estudio del Conflicto Etnopolítico, Universidad de Pensilvania, donde fui investigador principal entre 2001 y 2003. Fondos para esta parte de la investigación provinieron de la Fundación Mellon. En segundo lugar las becas de investigación "Holocaust Memorial" (2003-2005) de la New School for Social Research, que me ayudaron no sólo a concluir mi permanencia en Sudáfrica sino también a concentrarme en la redacción de otros ensayos relacionados con este texto (2003-2005). Una subvención de investigación individual Wenner-Gren otorgada en 2003 fue de gran ayuda durante el proceso de investigación en los Archivos de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (Pretoria), el Archivo Nacional de Sudáfrica (Pretoria y Ciudad del Cabo), y el Archivo Visual del Centro Mayibuye de la Universidad del Cabo Occidental, al igual que en la realización de algunas entrevistas en Botswana y Zimbabwe (2003-2004). De igual manera, quiero agradecer el apoyo del Instituto Colombiano para el Desarrollo de la Ciencia y la Tecnología y de la Comisión Fulbright por una beca de estudios en 1999 que permitió eventualmente la convergencia en Ciudad del Cabo entre mi vida personal y mi vida académica. Finalmente, una invitación como investigador visitante en el Institute for Justice and Reconciliation (2001-2003) y otra como codirector del área de investigación del Direct Action Center for Peace and Memory (2002-2004), Ciudad del Cabo, me brindaron el ambiente y el apoyo necesarios para la realización de esta investigación.

de las reuniones públicas, la prohibición de palabras e imágenes —habladas o escritas, individual o colectivamente producidas—, la vigilancia permanente sobre activistas —quienes destruían sus diarios personales para no dejar “evidencia” que los “incriminara”—, las operaciones secretas de inteligencia militar, la atmósfera de desconfianza con la creación de redes de informantes entre activistas, y la destrucción masiva de documentos en 1994 por el gobierno nacionalista; todo ello formando parte de este régimen particular de silenciamiento. El *apartheid* creó distorsión, manipuló los hechos y “borró” eventos —al diseñar una red de no sitios y no tiempos—, difundió información errónea, fracturó la comunicación entre amantes y compañeros, y generó aislamiento y fragmentación existencial. Los anales de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación están repletos de testimonios y ejemplos dramáticos sobre la forma como la burocracia del *apartheid*, particularmente en las décadas de los años setenta y ochenta, instauró, controló y administró —hasta donde pudo— la palabra, la voz y su ausencia. El terror fue ciertamente la herramienta de silenciamiento más contundente.

Después de 1994 hubo intentos de romper este silencio.² Ha habido de todo tipo: articulados, desde la forma más general hasta la más específica. En el ámbito oficial se instauró una Comisión de la Verdad y la Reconciliación con el fin de “establecer un registro correcto” de la historia de Sudáfrica en las últimas décadas. Como lo expresó el arzobispo Desmond Tutu: “el propósito primario [de las audiencias de las víctimas que comparecieron ante la Comisión] era darle a la gente que había sido *silenciada* durante tanto tiempo la oportunidad de contar su historia en un escenario empático.”³ Romper el ciclo del

² Véase P. Gready, “Autobiography and the ‘Power of Writing’: Political Prison Writing in the Apartheid Era”, *Journal of Southern African Studies*, núm. 19, pp. 489-523, 1993. Durante décadas la forma de romper el silencio fue a través de los “escritos autobiográficos en prisión”. Por ejemplo los de B. Breytenbach (*True Confessions of an Albino Terrorist*, Londres, Faber and Faber, 1984), M. Dingake (*My Fight against Apartheid*, Londres, Kliptown 1987), M. Dlamini (*Hell-Hole Robben Island: Reminiscences of a Political Prisoner*, Nottingham, Spokesman, 1984), E. Mashinini (*Strikes Have Followed Me All My Life: A South African Biography*, Londres, Women’s Press, 1989), entre muchos otros.

³ South African Truth and Reconciliation Commission, *Truth and Reconciliation Commission of South Africa. Final Report*, Cape Town, Juta and Co., 1998, vol. 1.

silencio ha tomado la forma, por ejemplo, de madres que exigen a los asesinos de sus hijos los huesos para sepultarlos, para sacarlos del olvido al que fueron sometidos con su desaparición. Complementariamente, la ruptura de este ciclo también ha tomado forma en lugares institucionales para el recuerdo y la práctica ritual, como espacios conmemorativos (Gugulethu Seven, Trojan Horse), monumentos (Hector Peterson, Tokoza, Katlehong, Tembisa, y los monumentos localizados en lo que es conocido como la región Vaal, entre otros), y museos (Apartheid Museum, Robben Island), con el fin de inscribir el pasado en el presente, para que las generaciones venideras puedan escucharlo y reconocerlo.⁴

La fractura de ese silencio sucede también con el desarrollo de escenarios institucionalizados alrededor de los llamados “grupos de ayuda a víctimas”, en los cuales los sobrevivientes (ex combatientes, víctimas de tortura, viudas, etcétera) y algunas veces gente “de diferentes orígenes sociales”, a través de diversas metodologías reinsertan sus experiencias dentro del proceso histórico como agentes sociales “contando sus historias”, con el fin de “curar” para sí mismos las heridas de un pasado traumático. Tal es el caso de los talleres del Institute for Healing Memories, de las enseñanzas peripatéticas del Direct Action Center for Peace and Memory, y las intervenciones psicodinámicas del Khulumani Support Group (*khulumani* es una palabra zulú que significa “hablar en voz alta”), todas en Ciudad del Cabo, y el Wilderness Therapy Project en el Centro de Recursos Katlehong en la provincia de Gauteng, entre varios otros.⁵ “Hablar”,

⁴ Véase L. Kgalema, *Symbols of Hope: Monuments as Symbols of Remembrance and Peace in the Process of Reconciliation*, Cape Town, Center for the Study of Violence and Reconciliation, 1999, y A. E. Coombes, *History after Apartheid*, Johannesburgo, Witwatersrand University Press, 2004. Gugulethu Seven y Trojan Horse son dos memoriales en Ciudad de Cabo que conmemoran el asesinato de jóvenes en manos de las fuerzas de seguridad del Estado a mediados de la década de los años ochenta. El monumento Hector Petersen conmemora el alzamiento de Soweto en 1976, y los restantes, como es el caso del monumento de Thokoza, hacen referencia a “townships” que participaron hasta 1994 en las sangrientas disputas entre los que entonces eran seguidores del Inkatha Freedom Party (IFP), un movimiento nacionalista zulú, y el Congreso Nacional Africano. El Museo del Apartheid está localizado en Johannesburgo, y el Robben Island, la isla-prisión donde Mandela estuvo encarcelado más de 15 años, en la bahía de Victoria, en Ciudad del Cabo.

⁵ U. Kayser, *Creating a Space for Encounter and Remembrance: The Healing of*

situándose uno mismo como actor histórico, es parte de la reintegración y del proceso curativo. La curación y la voz —una voz que siempre hace memoria de un pasado traumático— son conceptos centrales para entender la Sudafrica de hoy; son horizontes de sentido en torno de los cuales gira el proceso de reconstrucción en muchas organizaciones de base.⁶

El romper este silencio endémico también ha tomado formas más abstractas, como la de una Constitución que asegura el derecho a hablar, de expresar una opinión, que hace inevitable no solamente que los ciudadanos “tengan voz y voto” sobre su futuro, sino que además obliga al gobierno —teóricamente— a consultarles los asuntos relativos a sus vidas: la democracia y el derecho al voto son análogos a la adquisición de la voz, especialmente en un país en donde hasta hace diez años la mayoría de la población no tenía derecho al voto ni a determinar su propio futuro. Uno de los lemas de la propaganda televisiva electoral de Thabo Mbeki, actual presidente y sucesor de Mandela en 1999, durante la campaña presidencial del 2003 que invitaba a votar por el Congreso Nacional Africano —diez

Memories Process, Cape Town, Center for the Study of Violence and Reconciliation, 2000; C. J. Colvin, “We are Still Struggling”: Storytelling, Reparations and Reconciliation after the TRC, Cape Town, Center for the Study of Violence and Reconciliation, 2000.

⁶ Hay contextos en los cuales la ruptura del silencio se relaciona con los problemas de la memoria, la voz y la curación. El debate alrededor del sitio Prestwich Street en Ciudad del Cabo, por mencionar sólo un caso, es un ejemplo interesante y elocuente. Este sitio, que es un cementerio de esclavos e indigentes sepultados antes de 1818, fue hallado durante la construcción de un edificio en junio de 2003. Un comité llamado “Hands Off Prestwich Street Committee” exigió a las autoridades que los “huesos de los muertos no fueran excavados”. Los huesos fueron “removidos” por los arqueólogos y van a ser enterrados en un parque conmemorativo en Sea Point, en el mismo centro de la ciudad. Aquí se puede hallar la prerrogativa del llamado “desarrollo” en oposición a la necesidad de la conmemoración. Ciertamente, en el sitio había más que sólo huesos, o “restos humanos” en el lenguaje aséptico de los arqueólogos: se trataba de los ancestros de muchos sudafricanos. Durante el proceso de consulta entre la Agencia de Recursos de Patrimonio Sudafricano (SAHRA) y el comité, los huesos fueron recuperados del silencio histórico. Con el permiso de SAHRA, una “médium” habló con el ancestro sepultado allí: “Algunas de sus voces, estaban pidiendo ser oídas”, resalta la médium. “Muchos fueron enterrados sin dignidad [...] Esta gente no es infeliz por haber sido descubiertos, pues es una oportunidad para ser reconocidos. Tenía que haber honor y dignidad [...] Los espíritus están pidiendo a gritos que los dejen descansar y cuando ellos puedan contar su historia esto sucederá.” Véase Staff Reporter, “City Ghost Speaks from the Grave”, y “Where I am From, Let The Bones Rest in Peace”, *Cape Argus*, Cape Town; y C. McGreal, “Coming Home”, en *Guardian (UK)*, Londres, 2002.

años después de las primeras elecciones democráticas— fue: “Deja que tu voz sea escuchada”.

Desde 1994 se ha incrementado también dramáticamente la publicación de autobiografías políticas —un género por derecho propio en Sudáfrica—, en las cuales personajes cercanos de una u otra forma al proceso político sudafricano de las últimas décadas han “narrado sus propias historias”. Entre los autores encontramos a Nelson Mandela, Desmond Tutu, F. W. de Klerk, Ahmed Kathrada y Jonnie Kasrils.⁷ Estos testimonios son una manera de contrarrestar la amnesia. Si tomásemos lo dicho hasta ahora, podría afirmarse que el problema de la voz y la experiencia durante la última década ha sido central, dada la gran cantidad de contextos donde se concibe como curación, como catarsis, como purga del pasado. Sin embargo, la elaboración de la experiencia de la violencia a través del trabajo del escrito retrospectivo al igual que el reconocimiento público del escritor al narrar su propia historia —al entrar en los circuitos de publicación— está restringida a una pequeña porción de sudafricanos.

Mediante la narración escrita sólo unos pocos han tenido la posibilidad de contribuir a la lucha de liberación. En muchos casos, ni siquiera aquellos que tuvieron un papel central como reclutadores o líderes locales durante los años de resistencia han logrado burlar el silencio endémico al que han sido reducidos; para muchos, el reconocimiento es una abstracción que ronda evasivamente durante los discursos políticos el “Día de los Derechos Humanos”, cuando antiguos “camaradas” y combatientes bailan a la manera de los años de lucha (*toyi-toyi*) y se congregan alrededor de las “canciones de libertad” y un puñado de recuerdos en medio de la pobreza de las localidades o distritos segregados donde viven (*township*).⁸

⁷ Véase N. Mandela, *A Long Walk to Freedom*, Cape Town, Back Bay Books, 2003; D. Tutu, *No Future without Forgiveness*, Nueva York, Doubleday, 1999; F. W. de Klerk, *The Last Trek: A New Beginning*, Londres, Pan Books, 2000; A. Kathrada, *Memoirs*, Cape Town, Zebra Books, 2004, y J. Kasrils, *Armed and Dangerous: From Underground Struggle to Freedom*, Johannesburgo, Jonathan Ball, 1998.

⁸ El término *township* se usa fundamentalmente en inglés. La traducción literal es localidad, municipio, y en el caso de Sudáfrica, “distrito segregado”, según el Oxford Spanish-English Dictionary y el Appleton New Cuyas Dictionary. En Sudáfrica, el término siempre hace referencia a unidades residenciales construidas en áreas especifi-

Ante la imposibilidad de escribir, y ante la inevitable tangencialidad de su existencia en relación con el poder, hablar sobre su experiencia es lo que en algunos casos es posible hacer a través de “grupos de apoyo”. En este sentido, en tanto espacios de comunicación, durante mediados de la década de los años noventa se encontraban en un momento particular en el que la centralidad internacional del proceso político del país convergía, primero, con una atmósfera que estimulaba “hablar” abiertamente sobre las experiencias traumáticas; es decir, romper con el ciclo del silenciamiento. Y, segundo, con la necesidad de reconocer las formas de agenciamiento histórico que aunque casi invisibles, fueron parte del proceso de liberación. Durante los años posteriores a 1994, y hasta hace relativamente poco, la consigna colectiva era “hablar” para “liberar” el “pasado” y “reconciliar” al individuo con el presente.

Combatientes, posguerra y el surgimiento de una voz

Quiero brevemente hacer referencia a una de las experiencias de reinscripción histórica mencionadas con anterioridad: el proyecto Western Cape Action Tours (WCAT) del Centro para la Paz y la Memoria en Ciudad del Cabo⁹ (en adelante, el Centro). El Centro está conformado en su mayoría por ex combatien-

cas y destinadas para el uso de “africanos negros”, según el proyecto de reestructuración espacial emprendido por los arquitectos del *apartheid*. Otros grupos sociales también fueron espacializados y segregados a ciertas unidades territoriales, como las poblaciones *coloured*, pero no se usa la palabra *township* para referirse a sus unidades. En Ciudad del Cabo, estas últimas o bien se designan “coloured areas” o sencillamente se les llaman por su nombre, Athlone, Gras Park, etcétera. En esa enorme extensión territorial y periférica llamada los Cape Flats, sólo las localidades “negras”, como Langa, Gugulethu, Nyanga, Crossroads, Khayelisha, y otros, son identificadas como *townships* (Gugulethu *township*, por ejemplo). Hay muchas poblaciones *coloured* que fueron reubicadas en otras áreas como los “suburbios”; tal es el caso de Mowbray y Wynberg, entre muchas. La palabra hace referencia a un tipo de espacialización de lo otro, a un tipo de lugar, de localidad, de aquello que los administradores sociales del espacio durante la década de los años cincuenta concibieron como lo otro.

⁹ Entre enero de 2002 y febrero de 2004 tuve la oportunidad de trabajar como investigador visitante en dicha institución donde colaboré con los miembros de la organización en la creación de un archivo de historia oral, transferencia de conocimientos, talleres de memoria e historias de vida, actividades que alimentaban el proyecto general del Centro.

tes, hombres del Congreso Nacional Africano, activos durante mediados de los años ochenta en las localidades que rodean Ciudad del Cabo (Gugulethu, Langa, Crossroads, Nyanga, entre otras) o en el exilio, en Tanzania, Angola y Zambia.¹⁰

Al final del *apartheid*, enmarcado por el *estado de emergencia* proclamado por el entonces presidente P. W. Botha el 12 de junio de 1985, Sudáfrica entró en una etapa donde la lucha armada y la represión se incrementaron dramáticamente, lo que obligó a muchos activistas a salir del país —los que no fueron encarcelados— y a jóvenes de las localidades segregadas a formar parte del brazo armado del ANC, aglutinados alrededor de Umkhonto we Sizwe (MK): literalmente la “flecha de la nación”.¹¹

Muchos de esos jóvenes, quienes durante la adolescencia temprana ingresaron voluntariamente y por convicción política a lo que se concebía como una de las últimas luchas de liberación anticolonial en África, constituyen el grueso de los

¹⁰ El término “ex combatiente” hace referencia a los soldados que participaron en el conflicto sudafricano en la década de los años ochenta y que actualmente no forman parte de ninguna agencia de seguridad del Estado (South African Defense Force [SADF], South African Police Services [SAPS], entre otros). “Desmovilizados”, en sentido amplio hace referencia a todos los ex combatientes sudafricanos que fueron parte de las fuerzas no estatales afectadas por el proceso de desmovilización. En Sudáfrica, en algunas investigaciones, los miembros de SADF también han sido incluidos en esta categoría. Gear, 2002.

¹¹ En Sudáfrica hubo gran variedad de organizaciones de combatientes. Aquí sólo se hará referencia a las que se oponían al Estado y se alineaban con el Congreso Nacional Africano (ANC). En esta categoría hay fundamentalmente dos grupos: Umkhonto we Sizwe —cuyo entrenamiento era realizado en el exilio— y miembros de las Unidades de Autodefensa (Self Defense Units, SDU), entrenados dentro de Sudáfrica. También había otras organizaciones militares no alineadas con el ANC como el ala militar del Congreso Panafricano (Pan African Congress, PAC), el Ejército de Liberación del Pueblo Azanio (Azanians People Liberation Army, APLA). En regiones como la provincia de Kwazulu Natal o en los *townships* alrededor de Johannesburgo también hubo soldados asociados al partido nacionalista zulú, posteriormente llamado Partido de Liberación Inkatha (Inkatha Freedom Party, IFP), pero entrenados por las fuerzas armadas sudafricanas en la franja de Caprivi, Namibia, y organizados alrededor de las llamadas Unidades de Autoprotección (Self-Protection Units, SPU). Había varias categorías de combatientes dentro de las fuerzas del Estado: la Fuerza Permanente y la Fuerza Ciudadana que se diferenciaban en la intensidad de las actividades militares. Los estudios sobre ex combatientes usualmente no cubren, en tanto fuerza militarmente organizada, grupos de pandillas y delincuentes que en su momento formaron parte de las estrategias del Estado en la guerra contra el ANC. Tal es el caso de los Windhoek en las cercanías de Ciudad del Cabo durante la década de los años ochenta. *Ibid.*

miembros del Centro para la Paz. Muchos regresaron al país a comienzos de los años noventa, luego de pasar varios años en campos de entrenamiento militar de África y Europa oriental en espera de ser llamados a la lucha urbana en Sudáfrica. Estos campos, que con la caída del muro de Berlín en el año 1989 perdieron el apoyo de los estados que los financiaban, fueron desmontados a raíz de las nuevas realidades internacionales y nacionales. A la vez, Nelson Mandela fue liberado de prisión y Sudáfrica entró en un proceso de transición política. Hubo entonces una inevitable coyuntura entre el proceso de transición política en Sudáfrica hacia la democracia parlamentaria y los cambios en los intereses estratégicos determinados por lo que parecía ser el fin de la guerra fría.

A raíz de la transformación limitada de las fuerzas militares, que implicaba más que nada la absorción de miembros de Umkhonto por las estructuras de poder racialmente osificadas durante el *ancien régime* —más que una reestructuración de las mismas—, muchos ex combatientes prefirieron abandonar la carrera militar.¹² Dadas las condiciones desventajosas de “integración” a las nuevas fuerzas armadas (como los requerimientos de ingreso, la homologación de rangos provenientes de la guerrilla, la presencia aún muy palpable de racismo, la falta de claridad en el proceso mismo) y los límites en cuanto a los posibles soldados integrados en la fuerza según las nuevas necesidades estratégicas, la inmensa mayoría decidió tomar un subsidio de retiro voluntario.¹³ Los miembros del Centro formaban parte de ese gigantesco contingente de combatientes que decidió acogerse a dicho retiro “voluntario”. La pregunta que muchos entonces se plantearon tenía que ver fundamentalmente con el destino de sus vidas ante las inmensas carencias —tanto materiales como laborales— que debían afrontar. La educación práctica que habían recibido durante los años de entrenamiento había perdido validez en un país que se había entregado a un proceso de pacificación en un mundo centrado en la eficiencia, la competencia y el saber especializado.

¹² R. Williams, *Integration of the Armed Forces*, Center for the Study of Violence and Reconciliation, 1992.

¹³ Gear, *op. cit.*

Dada la lógica del uso del tiempo y el espacio en la vida clandestina, y la ausencia casi total de una educación formal —particularmente en una sociedad que requería cuadros políticos con formación en áreas específicas de conocimiento como el derecho y la economía— muchos de los jóvenes ex combatientes no encontraron, en tanto derecho adquirido a raíz de su compromiso político y militar, un lugar en el nuevo ordenamiento social. Los únicos contextos donde sus capacidades sí encontraron una función fueron los del mundo del crimen urbano organizado: alrededor del tráfico y consumo de drogas (particularmente el *mandrax*), o del tráfico de las armas livianas que habían quedado de las guerras en Angola y Mozambique, que alimentaban los conflictos en la República Democrática del Congo, Sierra Leona y otros lugares, y en las pandillas urbanas centradas en el robo de autos y de casas.¹⁴ Muchos de esos jóvenes, hoy día en sus treinta años de edad, quedaron desempleados, reclusos en las propias localidades segregadas donde habían estado activos. Esto generó la sensación de soledad, de alienamiento y frustración, que tenían como fondo la falta de reconocimiento a lo que ellos veían como sacrificios realizados, individuales y materiales, durante la lucha contra el *apartheid*. En este sentido, hay entre los ex combatientes del ANC una estrecha relación entre la pobreza en la que se encuentran, la sensación de alienamiento histórico que los *avasalla* —en el doble sentido del término— y las concepciones del sacrificio y el dolor articuladas en una *teosofía*. En esta experiencia de desmovilización el silencio se instala nuevamente.

Hubo una serie de razones que condujeron a esta situación: la falta histórica de educación reflejada en la ausencia de hábitos de estudio, en la dificultad para escribir y las limitaciones administrativas y organizacionales que no permitieron a los ex combatientes insertarse con facilidad en un mercado laboral competitivo. El abandono del estudio formal durante la década de los años ochenta, bajo el lema “liberación antes que educación”, tuvo un papel importante en este proceso; durante esa época uno de los mecanismos de presión al Estado fue el boicot de las instituciones educativas. Las consecuencias fue-

¹⁴ Shaw, 2002.

ron devastadoras: falta de continuidad educativa en un mundo más allá del conflicto armado.

Sin embargo, una de las razones de más peso en esta situación de alienación es otra clase de vacío histórico: la dificultad de los ex combatientes de verse a sí mismos como actores históricos que merecen ser reconocidos en tanto tales. A la luz de la gran narración histórica institucionalizada en Sudáfrica, donde las élites educadas son las protagonistas más importantes de la “saga heroica”, los esfuerzos de los ex combatientes son considerados pequeños, y están condenados a ser perpetuamente invisibles. En este sentido, luego de 1994, tras la elección de Nelson Mandela, el ex combatiente se encontraba ante una situación compleja: alienado y desempleado (esto era visto ya como falta de reconocimiento histórico, como otra forma de invisibilidad y olvido, no obstante el optimismo que reinaba por aquel entonces, y como obstáculo para cualquier reconciliación) tenía que afrontar un orden social sin las herramientas apropiadas y con el trauma generado luego de siglos de opresión y guerra. Por estas razones, algunos comentaristas del proceso sudafricano han catalogado a esta generación de jóvenes soldados como “la generación perdida”.¹⁵

Hay pues dos líneas que confluyen en la problemática específica de los ex combatientes durante mediados de la década de los años noventa: primero, el futuro incierto de la subsistencia diaria en un mundo altamente competitivo y para el cual no están bien preparados y segundo, el reconocimiento del ex combatiente y su experiencia como parte del proceso histórico. La conjunción de estos elementos generó sentimientos de olvido y alienación, amplificó el trauma y dificultó enormemente el proceso de reintegración. En este contexto nació el Centro para la Paz y la Memoria.

El Centro surge inicialmente como un espacio de encuentro en donde los ex combatientes, dadas sus carencias económicas para buscar ayuda psicológica especializada, se reunían periódicamente para discutir temas de interés colectivo, y para darse apoyo mutuo. De esta serie de reuniones nace en 1996 —en el momento de mayor actividad de la Comisión de la Verdad

¹⁵ Marks, 2002.

y la Reconciliación, cuando comienza a reevaluarse el problema de la narración histórica— lo que con el tiempo se convirtió en la “Iniciativa de Ayuda a Ex combatientes”, que ha aglutinado a través de los años diferentes actividades enfocadas a facilitar el proceso de reintegración de los ex combatientes, desde enseñarles a escribir hasta aspectos relacionados con su autoestima, y su manejo del trauma. Sin embargo, junto a este desarrollo una de las iniciativas más importantes es el Western Cape Action Tours Project: un proyecto de *tours* históricos a través de Ciudad del Cabo. Otros comentaristas tienden equivocadamente a identificar WCAT como proyecto turístico; yo me aparto de esta interpretación, pues a mi modo de ver dicho proyecto es más un proceso de memorialización, en donde los problemas de la voz, la experiencia y la historia se integran de tal manera que los dos ejes identificados —el reconocimiento y la subsistencia— pueden ser afrontados con realismo.

Para comprender mejor la naturaleza del proyecto conmemorativo del Centro, encarnado en los *tours* a las diferentes localidades segregadas de Ciudad del Cabo, es necesario compararlo con otros proyectos similares para así poder discutir con mayor precisión la naturaleza de esta iniciativa. En las últimas décadas ha habido un serio debate sobre el papel de ex combatientes en los procesos de reinserción social en periodos de transición política. Sólo en América Latina hay una serie de ejemplos que ilustrarían el carácter complejo e inconcluso de dichos procesos. Este ensayo hay que leerlo como un intento de aportar elementos a esa discusión.

El siguiente apartado trata la concepción de Ciudad del Cabo, que emerge y es reificada en la industria turística y comercial. Posteriormente, como contrapunto, me centraré en la experiencia de memorialización del Centro, para luego terminar con un breve comentario sobre las relaciones entre memoria, educación para la paz y posconflicto.

Trashumantes, turistas y la ficción de la cercanía

Cuando se habla de itinerarios turísticos en Ciudad del Cabo, se habla de recorridos establecidos históricamente: está, por

una parte, la belleza natural de la región del Cabo de Buena Esperanza y el Cabo de Agulhas, la punta más al sur del continente africano: la sensación de distancia, debido a que se encuentra más cercana al polo Sur que a Europa es explotada como parte de las condiciones excepcionales del Cabo. Aquí se confluyen el océano Atlántico y el Índico, creando una red de paisajes costeros donde acantilados y montañas muy antiguos conviven con playas naturales. Hay además *tours* históricos por la ciudad que rescatan la versión europea y aséptica de la colonización de esta región, pero que tienden a olvidar, llegado el momento del detalle, los aspectos destructivos de dicho proceso. La historia a la que hacen referencia nace con la llegada de los europeos; precisamente por tal razón a Ciudad del Cabo se le conoce como la “Ciudad Madre”. Pero el tipo de historia que un visitante adquiere demuestra las limitaciones de la mirada de quien la cuenta, en el sentido más literario.

Otros itinerarios sacan al visitante de la ciudad, hacia los famosos viñedos en la cercana región de Paarl y Stellenbosch. Aquí nuevamente no solamente son los vinos lo que atrapa al *connaisseur*, sino la belleza de la región, a la que se le denomina “la Suiza africana”, un remanente de la “civilización”. La historia es convenientemente contada y la mirada estratégicamente dirigida hacia “lo bello”, hacia “lo exquisito” y hacia la forma como eso “bello” se conecta con la historia que comenzó a contarse en Ciudad del Cabo; tras esta percepción subyace otra región, indeleblemente conectada con la anterior, pero permanentemente borrada, invisible. No se habla por ejemplo de la íntima relación entre la industria del vino y la opresión racial. Requeriría recalibrar la mirada para hacer visible lo invisible, para descubrir con asombro que como cualquier pueblo sudafricano tiene su *township* respectivo, su fuente de mano de obra barata. Entre los intersticios de lo bello se encuentra *lo otro*.

El tercer grupo de itinerarios establecidos que aquí discutiremos brevemente es el de “la otra África”, el de los animales salvajes y los safaris, por un lado, y las “tribus primitivas” —en vivo o puestas en escena como las llamadas “villas culturales”— y la cultura negra urbana, por el otro. Esta parte de la industria se constituye como el *alter ego* de la anterior. En relación

con los seres humanos específicamente, el guía redirige la mirada hacia la cotidianidad del *otro*, hacia sus “costumbres” y sus hábitos de vida. Estos itinerarios —de los que las visitas a los *townships* fueron una parte— tienden a reificar “lo africano” mediante la normalización de una serie de imágenes pulimentadas estratégicamente para el consumo masivo: los “africanos” son considerados gente “colorida”, “alegre”, “musical” e incluso “empresaria” en medio de la más terrible pobreza. Al centrarse y naturalizar estos elementos, y al no profundizar en las condiciones históricas que les dieron origen, las visitas a estos lugares no son otra cosa que una breve experiencia en la dimensión desconocida, una ficción del ejercicio antropológico de la inmersión cultural, una exotización de “lo negro”. Lo que se muestra de la localidad es lo positivo, su “cultura” —es decir, la sumatoria de la música, la culinaria y la religión, complementada con anotaciones sobre la historia local—, mientras se navega por lo negativo. El objetivo de la visita es que el turista —y aquí la publicidad parte de la base de que todos son ciegos— abra los ojos, pero los abra bajo ciertas condiciones, determinadas por los lugares y los recorridos que se hacen. En este sentido el guía y su vehículo son aditamentos fundamentales. No hay cruce de fronteras sin ellos; no hay seguridad personal sin su intermediación.

No obstante la creciente importancia que se ha generado en los últimos años alrededor de las visitas guiadas a las localidades segregadas —dado el incremento en el turismo a partir de 1994— la gran mayoría de estas incursiones, incluso aquellas administradas por gente de las localidades, tienden a reproducir este modelo de exotización donde la visita gira alrededor del goce y el placer, no obstante el dolor que puede generar un breve encuentro con el hambre y la pobreza. Hay una serie de nodos centrales en el recorrido que a pesar de la aparente diversidad de ofertas, son compartidos por todos los operadores de turismo. Entre estos *tours* hay dos a lugares presentados como de interés histórico, que sirven para forjar cierta narrativa sobre la naturaleza del *apartheid*. Primero que todo, los guías toman como parte de su itinerario una visita obligada a las *shebeens* o tabernas ilegales, que durante varias décadas sirvieron de lugar de encuentro de activistas *antiapartheid*, aleo-

hólicos, expatriados y vecinos. En este lugar puede escucharse algo de *jazz*, *kwaito* o *kwela*, no tanto por su conexión con la lucha armada del pasado o en cuanto lugar de resistencia, sino por su evidente asociación con el goce y el baile; algo que según los administradores de los *tours* el “turista” está interesado en conocer. De una u otra manera la *sbebeen* es presentada a los turistas como un espacio despolitizado. Pero, históricamente, las *sbebeens* fueron un nodo en la red de resistencia, que incluía el boicot a las licorerías administradas por “los blancos” en las mismas localidades, y a todo el sistema de pago de mano de obra con licor muy común, sobre todo en la industria del vino. Sin embargo, muchos de estos detalles —que son en realidad pies de página del *script* original del recorrido— pasan casi desapercibidos. Aquí el encuentro es con el África de las pasiones, el goce y el ritmo, no con la memoria.

Parte del recorrido incluye una visita al *sangoma* (curador tradicional) o al experto en hierbas medicinales para que recete al incrédulo visitante alguna pócima, producto de las pieles y objetos curiosos que cuelgan de las paredes en medio de la oscuridad y los inciensos, como garras de animales y cráneos. El sitio en sí es fascinante por la gran variedad de utensilios y polvos de diversos colores hechos de raíces de plantas traídas de otras partes del África; los trozos de animales mezclados y debidamente rezados, en manos del *sangoma* sirven para la producción del *muti*, una bebida hecha a la medida del cliente útil para combatir los malos espíritus, las envidias y demás males. Entrar al garaje de un experto en hierbas es como entrar a otro universo; un universo donde las nociones del cuerpo, de la salud y la curación están asociadas con aspectos religiosos; sin embargo, la complejidad de los sistemas médicos desarrollados está reducida a su mínima expresión. Es sencillamente el lugar de lo exótico, el lugar de la “cultura”.

La visita lo lleva a uno indefectiblemente a hacer una parada en alguna choza (*shack*) debidamente arreglada en medio de la localidad, o un *Bed and Breakfast* que ha gozado del apoyo de alguna empresa privada, donde el turista degusta brevemente la “cerveza tradicional” del sector, el *Umqombothi*, una bebida fermentada hecha de sorgo, usualmente servida en un tarro grande debidamente reciclado y —se espera— esterilizado. El

Umqombothi debe ser saboreado directamente del tarro que pasa de boca en boca, incluidas las de los locales. En este sitio, el turista tiene la oportunidad de completar su “experiencia intercultural”, uno de los objetivos claros y frecuentemente enunciados de este tipo de *tours*. Es decir, son *tours* que se venden como “interactivos”, donde uno puede “conocer de primera mano” el “África verdadera”, el “África real” y, al final, “la realidad” de otras culturas.

En este sentido, como ocurría con la mirada del fotógrafo discutida anteriormente, hay aquí obsesión con “la inmersión”, con la experiencia de la persona que puede “testificar”, una vez de regreso a su país de origen, sobre la realidad más real de África. La habilidad del *tour* consiste precisamente en permitir la inspección controlada de la “vida diaria”, al facilitar un paseo por los lugares de la intimidad doméstica y cultural donde el visitante tiene “libertad sin límites” para hablar, para intercambiar, “confundirse” o mezclarse con la gente, con *el otro*. Es el único lugar donde la posibilidad de la articulación de una voz en conexión con lo íntimo es posible. Aquí la *palabra* de quien vive en la “realidad” surge como un horizonte, pero es rápidamente absorbida por la dinámica que se establece. Es el turista que ha venido a conocer no sólo otros “estilos de vida” —una frase siempre asociada con el placer y el goce—, sino a que le cuenten historias de la “Nueva Sudáfrica”, con frecuencia a través de una serie sucesiva de preguntas y respuestas forzadas. Es otro ejercicio más de extracción en donde la palabra como vehículo de reconocimiento es finalmente silenciada.

El *tour* siempre incluye una visita a algún mercado de artesanías donde los artistas locales exponen para la venta sus productos, su “inventiva” y “creatividad”, y de donde un buen número de familias extrae un pequeño sustento, una fracción de lo que —como lo indica el ministro de Asuntos Ambientales y Turismo— se proyecta como “la segunda industria de mayor generación de ingresos en Sudáfrica”.¹⁶ El Centro Turístico Sivuyile, en la localidad de Gugulethu, es uno de esos lugares en donde se concentra un mercado de artesanías junto a una exposición permanente sobre los aspectos formativos de

¹⁶ Moosa, 2004, p. 1.

la “nueva Sudáfrica”; hay ahí una referencia al asesinato de siete activistas a mediados de la década de los años ochenta, “los Siete de Gugulethu”. Asimismo, todas las compañías que ofrecen visitas guiadas a las localidades incluyen en su itinerario una corta visita a algún proyecto de desarrollo, como un jardín infantil, un proyecto de madres comunitarias (como “Victoria Nxenge” en Ciudad del Cabo) o algún otro de mejoramiento social o ecológico que dan al turista la oportunidad de contribuir, incluso financieramente. Aquí se muestra la pujanza de la gente y la fuerza de voluntad para salir adelante en medio de circunstancias muy adversas. Muy en línea con la política institucional de turismo en Sudáfrica, los *tours* pretenden “resaltar el espíritu de la comunidad, la dedicación y la determinación de gente común y corriente haciendo un trabajo extraordinario en sus respectivas comunidades”.¹⁷

En general, estas experiencias son ofrecidas como experiencias “culturales”, y aun interculturales, en donde el visitante tendrá acceso a la gente, a sus vidas cotidianas y teóricamente a sus voces. El visitante tendrá la oportunidad de mirar de cerca, de repasar la mirada sobre el espacio íntimo de la pobreza, de hacer una disección de *lo otro*. Es una inmersión dentro de lo cotidiano, de lo no familiar, un viaje a comunidades “intrigantes”, curiosas y exóticas, “más allá de la cortina” o “al final del arco iris”—en clara relación con la noción de la “nación arco iris”—. Es descrita por los mismos guías y por los folletos publicitarios como una aventura “amena”, un viaje de descubrimiento a otros “estilos de vida”, a otras “culturas tradicionales”; un viaje al “carácter étnico de la ciudad”. En consecuencia es en este *otro* territorio, en este otro espacio donde se localiza lo “étnico”, y lo “africano”, que tiene expresión en los hábitos y costumbres de la localidad, como sus bebidas, su música, su medicina e incluso su pujanza e historia de lucha.

El intermediario tiene la responsabilidad de introducir este mundo. Un mundo cuya alteridad salta a la vista en la medida en que adicionalmente se compara con la tranquilidad localizada—que da la impresión de sugerirnos que “aquí nunca pasó nada”— de las zonas pudientes de la ciudad asociadas con “lo

¹⁷ Ndukwana, 2004, p. 2.

bello”, con el goce y con Europa. La inmersión que el visitante hace es como cabe esperarse a *la otra Sudáfrica*. Es precisamente este carácter de ser *otro*, a través de un discurso con el que se construye y localiza dicha alteridad, que estas prácticas turísticas de intermediación y flujo se alimentan de los discursos, que aunque diferentes, mantienen y naturalizan como en el pasado los espacios de *lo otro*. Aunque la violencia familiar, la violación, el carácter pandémico del VIH, la delincuencia y el consumo de drogas entre niños no forman parte seria y explícita del *script* del recorrido, estos problemas subyacen y deambulan permanentemente, como un significante abandonado a su propio albedrío, como una realidad palpable en este viaje hacia la diversidad. En cierta manera estos *tours* no son alternativos, como se ha sugerido; al contrario, se alimentan de antiguas dicotomías sobre *lo otro*, sobre su localización.¹⁸ Son una yuxtaposición entre el peligro y la etnicidad.

En medio de este contraste entre la pobreza y la diversión emerge el concepto de la “nueva Sudáfrica”, el hilo conductor que establece la conexión entre todos estos espacios, y que se puntualiza con comentarios sobre la historia reciente del país y sus tribulaciones. Es imposible en todo caso hablar de la “nueva Sudáfrica” sin hacer mención a la “vieja”, y en particular a los aspectos más obvios de ella que como hitos en el tiempo, se indexan generando la estandarización tanto de la mirada como del lenguaje. Es en este punto en donde como letanía se recuenta la saga heroica de la nación, con sus personajes, instituciones y sucesos formativos e institucionalizados: la historia de los desplazamientos forzados (o *forced removals*), el “alzamiento de Soweto”, la lucha popular, la liberación de Mandela de la prisión, el proceso de negociación, las primeras elecciones y la Comisión de la Verdad y la Reconciliación —algunas veces, de forma tangencial, se incluyen sucesos locales que se sumergen en esta narración—. ¹⁹ La narrativa histórica

¹⁸ Dondolo (2000), p. 10.

¹⁹ Utilizo el término “alzamiento” para referirme a los acontecimientos del 16 de junio de 1976, cuando un grupo de más de 14 000 estudiantes se manifestaron en contra de la institucionalización del afrikáans como idioma de intercambio en las escuelas del país; la manifestación fue reprimida violentamente por la policía. Fue sin duda un momento central en el proceso de liberación. En inglés, Soweto es descrito

es teleológica, comienza en la oscuridad y termina en la luz, en la libertad, y es vista como un viaje, muy largo y agotador.

Aquí la *historia* es la sumatoria de eventos y funciona como dispositivo de conexión entre los diferentes lugares que se visitan y que tienden a reforzar el discurso de la reconciliación, de la unidad en la diversidad, y de la nación. Lo que aquí se ofrece es la experiencia directa de la nueva y pujante nación, a pesar de los legados del *apartheid*. Los eventos históricos que se salen de la saga heroica, al igual que las formas más invisibles de resistencia, son localizados realmente en el pie de página del itinerario turístico, vistos desde la distancia, y de alguna manera sepultados en ella, en la medida en que no hay texturas que los conecten con el narrador, en la medida en que el guía se aleja, en tanto agente dentro del proceso histórico, y se confunde indistintamente con la “nueva nación”. No obstante la saga heroica, lo que se ofrece es una versión pulimentada, simplificada al máximo, de las posibles causalidades históricas, de la compleja forma como el *apartheid* se integró con lo cotidiano, al normalizarse la opresión, y una versión de la manera como las personas configuraban su existencia en medio de las circunstancias y las decisiones que la vida los obligó a tomar. Lo central en estos *tours* no es tanto el recuerdo, sino la inmediatez y la ficción de la experiencia directa entre el turista y la realidad. En tanto la textura histórica es secundaria, el recuerdo es supeitado a las prerrogativas de la industria turística y a las dinámicas que le dan ímpetu. Lo que realmente se vende, en detrimento del pasado, es el futuro deseado e imaginado. El problema

como una “revuelta” (*revolt*) por algunos autores (A. J. Christopher, *The Atlas of Apartheid*, Londres, Routledge, 1994); otros, como Mandela, describen los sucesos de Soweto como un “alzamiento” o “levantamiento” (*uprising*). Yo utilizo el término alzamiento por dos razones fundamentales: primero, porque según un principio antropológico muy elemental, llamo a los fenómenos de la misma manera que lo hacen las personas con las que se desarrolla una investigación. En el contexto de organizaciones de base en los *townships* en Ciudad del Cabo, el término “revuelta” jamás se ha utilizado; por el contrario, su uso estaría asociado con una postura política “conservadora” que buscaría disminuir la importancia de ciertos eventos a través de la manera como se nombran los procesos históricos. En segundo lugar la palabra “revuelta” evoca una acción espontánea y desordenada; Soweto fue más que el caos y los motines que se generaron luego de la respuesta violenta de la policía; fue especialmente —y en esto radica su centralidad en el proceso de liberación— un esfuerzo concertado por estudiantes de secundaria “políticamente activos”.

con esto es que al pulimentar ese pasado para el consumo se crean nuevos silencios y se prolongan otros.

“Localizando” la experiencia²⁰

“A squatter within a squatter.”

The Womb, Buyani Mamani

Como lo insinué al comienzo de este texto, las visitas realizadas por el Centro a las diferentes localidades segregadas de Ciudad del Cabo —particularmente Gugulethu, Langa y Crossroads— nacen de la necesidad de afrontar una coyuntura específica a mediados de la década de los años noventa como parte del proceso de desmovilización del ala militar del Congreso Nacional Africano. El *tour* en sí, complementado con otros programas de la institución, es concebido como herramienta educativa, donde los mismos ex combatientes hacen honor a su pasado. Entre las razones que influyeron en la consolidación de esta institución se encuentra la falta de fondos apropiados para la construcción de memoriales y monumentos. En aquel momento, junto al desarrollo del trabajo de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, eran necesarios la construcción de monumentos y placas conmemorativas, la reevaluación de los museos, el cambio de nombres en ciertas calles, parques para la paz, etcétera: lo que en el lenguaje de la comisión se denominaba “reparaciones simbólicas”, siempre asociadas con el recuerdo.²¹ En ese proceso nacen instituciones de primer orden como el Museo del Apartheid, el Museo del Distrito Seis, el Museo Robben Island, a través de fondos directos del Estado y de varios otros de los lugares e iniciativas que ya se han mencionado. El problema de la memoria estaba claramente dirigido hacia el apuntalamiento de los eventos más importantes en la historia recién

²⁰ La información de esta sección proviene de mi participación en estos recorridos y en otras actividades relacionadas. Varios de los temas que aquí se discuten fueron el objeto de entrevistas e historias de vida. Todos los nombres han sido cambiados.

²¹ South African Truth and Reconciliation Commission, *Truth and Reconciliation...*, *op. cit.*, vol. 6.

te del país, en particular a partir de 1948; es precisamente en la institucionalización de esta historia y de los sacrificios hechos por algunos, donde se crean vacíos; vacíos que sólo podían ser llenados por las comunidades de base.

A diferencia de otras visitas a las localidades segregadas, las del Centro son educativas, conmemorativas; dibujan una cartografía muy diferente de la ciudad y su proceso histórico. El recorrido comienza como en otros casos en el Distrito Seis (el centro de la ciudad), pero no en el museo (que por cierto es autoguiado) sino en el lote de donde fueron expulsados los habitantes calificados de *coloureds* durante las décadas pasadas.²² La referencia clara es también al plan de ingeniería social del *apartheid*. Ningún *tour* a las localidades puede pasar por alto uno de los pilares teóricos del *apartheid*; sin embargo, a diferencia de otros, el objetivo principal aquí es leer el paisaje urbano, localizar entre los intersticios de la organización urbana las claves del pasado que aún conviven con el presente. Se habla de las autopistas, los lotes baldíos, las líneas férreas, como señales tangibles, al igual que se comienza a distinguir la estructura general del ordenamiento social, en donde los *forced removals* tuvieron un papel importante. De igual manera se narra la historia de esos desplazamientos forzados y se evidencia su relación con el régimen colonial inglés. Aquí surge un argumento importante: la política de desplazamientos forzados no es propia del *apartheid*; en tanto práctica, tiene una genealogía que la conecta con otras luchas de liberación dentro del mismo país desde que los europeos decidieron conquistar esta parte del continente. De entrada, la cronología de uno de los pilares del *apartheid* se extiende más allá de las fronteras de lo convencional.

A través de un lento proceso de desfamiliarización, alrededor de las Torres de Congelamiento, un punto neurálgico en

²² El Distrito Seis (District Six) fue un suburbio adyacente al centro de Ciudad del Cabo. Entre 1966 y 1981 sus habitantes, calificados en general de *coloureds* bajo el sistema de clasificación oficial, fueron expulsados por el gobierno —haciendo eco de un programa nacional de reordenamiento forzado— y reubicados en “áreas” periféricas destinadas para ese “grupo poblacional”. Este proceso de reubicación forzada se conoce con el nombre de *forced removals* y fue una práctica central en la configuración del diseño territorial y social del *apartheid*, que creó una serie de espacios específicos para los diferentes “grupos poblacionales”. Véase A. E. Coombes, *History after Apartheid*, *op. cit.*, y A. J. Christopher, *The Atlas of Apartheid*, *op. cit.*

la geografía urbana, la excursión continúa en Pinelands, una zona de donde fueron removidos antiguos habitantes para dar pie a un sector residencial de grandes casas para sudafricanos blancos. A lo largo de Forest Drive, se evidencia la relación íntima entre desplazamiento y apropiación como parte del cartografiado urbano. En cierta manera se invita a ampliar el marco de referencia de la ciudad, de tal manera que las diferencias se vean relacionadas a través de un sistema social de distribución de beneficios para el sector privilegiado de la sociedad. No obstante la tendencia de concebir las localidades segregadas como unidades discretas, lo que la dinámica del *tour* invita a pensar es la reconceptualización del espacio urbano en tanto unidad espacial. Lo que se transforma es el marco de referencia de la mirada con la que se entiende la ciudad.

El *tour* continúa hacia Athlone, vía Jan Smuts Drive, un área habitada fundamentalmente por *coloureds*.²³ En ese sector se hace una parada importante, en la esquina de Thorton y Belgravia Road, donde el 15 de octubre de 1985 varios niños y jóvenes fueron asesinados por la policía: el *tour* se convierte en un espacio testimonial, un lugar de apropiación histórica. En la voz de Mandla Zulu, una voz que ha requerido años para leerse y reconocerse a sí misma dentro de este territorio, la narrativa histórica es la narrativa de la primera persona.²⁴ En este

²³ “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” (John Western, *Out Cast Cape Town*, Berkeley, University of California Press, 1996, p. 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); se refiere —y esto es central hoy día en Sudáfrica— a la descendencia de esclavos, a la fractura histórica que implica su desplazamiento masivo. 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 utilizaba, además de los criterios del proceso de identificación, dejaban 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* se articulan ahora en debate importante en las organizaciones de base relacionadas con el tema de la historia y la memoria.

²⁴ Este proceso comenzó en el mismo momento de concebir la iniciativa. El mismo hecho de pensarse a sí mismo dentro del espacio y la temporalidad de la lucha de liberación, cuando las poblaciones negras habían sido sistemáticamente desprovistas de “historia” a través de la imposición colonial y la servidumbre forzada, es un ejercicio que implica la transformación y la reubicación del sujeto. Durante la gestación de

punto aparece un *graffiti* que reza en letras amarillas evanescentes: “Remember the Trojan Horse massacre”, el *testimonante* hace referencia a la historia y el papel de las protestas populares, de las que él fue parte, para contextualizar lo sucedido en esta esquina. Un conocimiento profundo de estos procesos, de sus alcances y limitaciones, complementan su narración. Sin embargo, lo más importante en este momento es la relación que él establece con el pasado, como parte del proceso histórico “revolucionario”. En este momento, la saga heroica se extiende, para bien o para mal, más allá de los confines de los sacrificios realizados por Nelson Mandela. Pero a medida que esto sucede, paradójicamente la misma narración histórica se fragmenta, se hace más compleja, y por supuesto, menos canónica. Y es en estos planos de jerarquización donde la narración adquiere valor particular, ya que el sujeto enfrenta sus propias contradicciones y asume responsabilidad de sus actos. Esto se hace particularmente evidente cuando en un momento determinante de su proceso de reclutamiento, Mandla afirma: “At that point, i was not only willing to give my life to the cause, but to kill for it” (“En ese momento, yo no sólo estaba dispuesto a dar mi vida por la causa, sino a matar por ella”).

Desde esta esquina se divisa el recuerdo, como cuando el océano se observa desde la punta de un faro. Se habla entonces de la formación de Umkhonto, organización militar a la que perteneció, y se nombran de forma conciente los “camaradas” que cayeron en combate en este sector: Ashley Kriel, Collin Williams, Robert Waterwitch, Anton Fransh y otros. Este ejercicio testimonial y conmemorativo se repite en varios lugares.

La excursión conmemorativa continúa en Langa, la primera localidad segregada negra construida en Ciudad del Cabo en 1921; esta parte del recorrido es uno de los pocos puntos de

este proyecto hubo debates en las localidades sobre la propiedad de la “historia”, especialmente dadas las apropiaciones que los testimonios han tenido a lo largo de los últimos años: el acto testimonial es un acto de reconstrucción histórica. Dónde se localiza esa propiedad, para repetirla por ejemplo, es un tema acalorado: en primera instancia, por el potencial político que podría tener en el futuro la administración social de estas historias, de estos testimonios; en segunda, por la necesidad de localizar los archivos dispersos del dolor que se encuentran en manos institucionales (de tal manera se mantienen los vacíos y silencios institucionalizados).

intersección con operadores de turismo. Al hablar del *apartheid*, otro elemento que surge es el llamado Migrant Labor System (Sistema Laboral Migratorio), que consistía en “importar” de otras regiones del “país” —declaradas convenientemente por el gobierno como “estados independientes”— al igual que de algunos países vecinos, mano de obra barata. Este flujo estaba escrupulosamente regulado por la ley y del ordenamiento territorial urbano. En este sentido, los *hostels* (hostales) diseñados para hacinar obreros, y la Oficina de la Administración Bantú (bantú en el contexto propio del *apartheid* es un término despectivo para denotar “lo africano” o “lo negro”), un lugar donde se emitían los permisos de residencia temporal, son nodos centrales de este sistema laboral. Operadores de turismo de las localidades hacen de estos hostales y esta oficina el centro de su narrativa histórica cuando hablan en general de *apartheid*; en cambio las excursiones educativas resaltan la importancia de Langa en tanto cuna de otros movimientos de liberación que pueden rastrearse hasta el siglo XIX. En este punto la historia canónica se diversifica; los personajes importantes de la lucha se multiplican: hay varias corrientes en lucha, con principios ideológicos diferentes, como los encarnados por el Congreso Panafricano: Robert Sobukwe y Phillip Kgosana; al mismo tiempo surgen otros “camaradas” caídos, la Masacre de Langa, Moli Xolile, etcétera. En cierta manera las excursiones conmemorativas se insertan en la lucha de liberación *antiapartheid*, que era percibida también en su época como una lucha anticolonial; se inscriben entre los intersticios de la historia oficial, extendiéndola, diversificándola, haciéndola más compleja, incluso más contradictoria. La lucha contra el régimen del *apartheid* es un capítulo que comenzó hace más de dos siglos.

La parte final del recorrido consta de dos lugares que pueden visitarse al mismo tiempo. Uno es el Memorial a los Siete de Gugulethu, donde descansa una placa conmemorativa no reconocida por nadie dentro de la comunidad; otro, un pedazo de terreno baldío en medio de casas y cambuchos en Crossroads. En ambos casos se trata de un ejercicio testimonial, pues los Siete de Gugulethu hace referencia a ex combatientes asesinados en una operación conjunta entre la policía y los escuadro-

nes de la muerte, evento que ocurrió durante un periodo muy difícil del país, cuando la represión y la lucha popular chocaban con mayor fuerza. Este momento histórico se enmarca dentro de lo que legalmente se denominó el *estado de emergencia* (1985-1990). Como parte de ese proceso de enfrentamiento, y a raíz de la política de seguridad del Estado, que buscaba fracturar las organizaciones de base, entre New y Old Crossroads se desarrolló en 1986 una cruenta lucha entre los “líderes de asentamientos informales” (*informal settlements o squatter camps*), como es el caso específico de Johnson Ngxobongwana, manipulados por la policía local, y los miembros del Congreso Nacional Africano (comrades).²⁵ Esto, sobra decir, dejó cientos de muertos, cuadras arrasadas por la acción de los bulldózers y la caracterización general, a través de los medios de comunicación, de la guerra de liberación como terrorismo de “negros contra negros”. Es desde uno de esos espacios vacíos, rodeado de casas de lata, donde Busi habla de los últimos años del *apartheid*, de Crossroads como un “símbolo de resistencia”, no obstante su invisibilidad, y de su papel en la confrontación con *witboek*, las pandillas de vigilantes que azotaban con terror la zona.

El sitio los Siete de Gugulethu representa efectivamente los extremos a los que el gobierno estaba dispuesto a llegar durante ese periodo. Y aunque este sitio ha sido indexado de forma oficial —ya que algunos de los muertos eran miembros de Umkhonto— es un lugar importante de conmemoración. Alrededor de él, dado el inmenso valor político que tiene en el contexto local, sucedieron otros conflictos relacionados con su diseño, con su construcción; otros como aquéllos cayeron allí, dejando atrás familias enteras. La roca se extiende verticalmente desde el piso, pretendiendo emular, según su propio creador,

²⁵ No hay que confundir los enfrentamientos entre los que se denominaban “squatter leaders” o líderes de asentamientos informales en los *townships* de Ciudad del Cabo en 1986, que eran utilizados por el Estado para enfrentar los movimientos de liberación y que provenían de las zonas rurales del Ciskei y Transkei —hablantes del xhosa—, con los grupos conformados en la misma época por miembros de Inkatha en otras regiones del país como Kwa Zulu o los *townships* en las periferias de Johannesburgo y Pretoria, como Soweto (literalmente, South West Townships), Thokoza o Mamelodi. La composición étnica de estos grupos, al igual que los intereses que los movían a colaborar con el Estado, era diferente.

el brazo y el puño levantados cuando la gente gritaba “¡Amand-la!”, “Fuerza del Pueblo”, durante las manifestaciones. El casi invisible monumento es resignificado en este ejercicio conmemorativo.

A este sitio llegan los turistas. Varias compañías incluyen los Siete de Gugulethu como parte del paquete. Es en realidad una parada breve, que repasa los datos más elementales del evento, de camino a otros lugares como el Centro Turístico y de Información Sivuyile (un satélite de Cape Town Tourism, el ente oficial encargado de promulgar y regular el turismo en Ciudad del Cabo). Los Siete de Gugulethu aparece como otra mercancía más; la historia local, pero simplificada. En el Centro Sivuyile, por ejemplo, hay una exposición permanente donde son relatados los sucesos formativos de la “nueva nación”. El monumento de Gugulethu aparece como pie de página de toda esa saga, pero asociada a la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, ya que precisamente durante su desarrollo se clarificó lo sucedido en 1986. En este espacio, el visitante se empapa de lo que los organizadores consideran lo más importante de la historia local, a la vez que compra recuerdos de viaje en el mercado de artesanías. La exposición permanente reproduce en menor escala la cronología general del proceso de liberación.

De entrada pueden notarse las diferencias con las otras formas de trasegar por las localidades; en este contexto el ejercicio de la enunciación en el lenguaje, de la palabra, es vital. La interacción que el visitante tiene no es con la vida de otros, sino con las palabras y la vida de quienes las articulan. En este sentido, una excursión es un ejercicio que requiere de paciencia, ya que demanda concentración, entendimiento, intención de comprender. Como lo he anotado, es en este instante temporal de empatía cuando el ex combatiente surge del anonimato y se convierte en actor del proceso histórico a través del acto mismo de recordar. Un acto con temporalidad específica, en un contexto sobre el que él tiene control. Su testimonio no es extraído, como en muchos otros casos, sino que es una herramienta de conocimiento: es la base sobre la que se fundamenta todo este encuentro pedagógico. Aquí la palabra es suceso en tanto tal, y no forma parte de una puesta en escena para el consumo.

De igual manera, a diferencia de los *tours* oficiales, este encuentro pedagógico no incluye aquellos *lugares de lo exótico*, como las visitas al *sangoma*, las *shebeens*, el *Umqombothi* o las casas de la gente. En estos encuentros no hay interés en la vida de otros, sino en la medida en que se conecta con la historia personal; es decir, no se invita a diseccionar la “cultura”, las “costumbres”, la música, la danza o la vida cotidiana de quienes viven al otro lado de la carrilera. No hay exposición, no hay exhibición de seres humanos “en vivo”.²⁶ Preguntas relacionadas con las costumbres de los habitantes, aunque lógicamente a veces son planteadas, usualmente no logran encontrar espacio para su enunciación. Y la razón fundamental es que el universo discursivo que el recorrido construye sencillamente no tiene las costumbres, la cultura o lo exótico como su centro. Aquí sin duda lo exótico podría reaparecer únicamente en tanto que la única forma de lo cotidiano de la que se habla es la violencia: es sólo a través de la de la violencia, mediante la experiencia misma del ex combatiente, que se habla de lo cotidiano. Esta normalización produce en el turista un efecto distanciador, incluso perturbador, ya que asociado a la falta total de familiaridad con el lugar donde se halla, el encuentro con los diferentes registros de la violencia se convierte en conducto para el aprendizaje.

En este contexto, la noción de experiencia adquiere diferentes matices que bien vale la pena mirar con mayor detenimiento. Estos *tours* no son interactivos, en la manera como se definió anteriormente; es decir, no constituyen el mismo tipo de espacio de “interlocución” que otros *tours*. Los espacios de intercambio e interlocución que las otras compañías venden se dan propiamente en el contexto o como consecuencia de la prestación de servicios; por ejemplo, con el que vende el *Umqombothi*, o la señora que trabaja en el B&B, el barman de la *shebeen*, los vendedores en los mercados de artesanías, etcétera. Además, en estas visitas al tener limitaciones de tiempo se impide el in-

²⁶ Es un asunto importante, ya que la práctica de montar exposiciones “mundiales” en Europa con “nativos” importados de África (como Sarah Bartman, para mostrar las costumbres y fenotipos primitivos) se asocia con la experiencia de dominación colonial. Un *tour* que reproduce ese modelo es una variación del mismo tema.

tercambio sostenido entre visitantes y residentes. Lo que aquí observamos es la ficción de la cercanía, la ficción de la interlocución con la “gente común y corriente”, y la ficción según la cual este encuentro superficial, mediado por las relaciones de mercado y poder que lo posibilitaron, es un vehículo educativo que como dicen algunos boletines informativos “abre los ojos” y “expande la conciencia”.²⁷

El proyecto del Centro establece diferentes registros relacionados con la interactividad de su trabajo. Primero, ya que la excursión está restringida a un pequeño número de interacciones sociales, al no visitarse los lugares designados como *tourist friendly*, la relación entre el visitante y los *testimoniantes* —porque siempre son dos o tres quienes hablan— es más íntima dada la continuidad de la relación y la naturaleza de lo que dicen. El ex combatiente, al hablar de su experiencia, no sólo le abre la puerta *al otro* para que indague, sino que además tiene la posibilidad de articular su propia historia, ya que es él quien se convierte en el hilo conductor del recorrido por el espacio urbano. En este sentido, aunque socialmente hablando, el recorrido se hace más estrecho; la construcción de un espacio de interacción e interlocución es una de sus consecuencias. Al visitante se le abre un camino, que bien podría recorrer, que lo lleva del espacio a la experiencia —de la relación entre el lugar y la naturalización de la violencia— y viceversa. Además el visitante experimenta la falta de familiaridad implícita en recorrer territorios desconocidos, al menos en un comienzo; pero también experimenta la vida de otro, tanto su pasado como las prerrogativas de su presente —a fin de cuentas es parte de la “comunidad” que recorren— a través de la voz del otro y de la dislocación del silencio endémico.

En resumen: la combinación de estos diferentes registros de la experiencia con los que el visitante interactúa, en relación con los territorios que recorre, tiene el efecto de crear un espacio de interlocución dinámica, un espacio de intercambio y relativa intimidad, un momento de reconocimiento histórico que permite un encuentro pedagógico en el que la mirada, parafraseando al filósofo Vincent Descombes, logra encontrar

²⁷ Inkululeku Tours, Grassroute Tours.

lo mismo en lo que aparentemente es *lo otro*.²⁸ Pero, en relación con los ex combatientes, la pregunta que surge entonces es: ¿qué clase de proceso es éste? A mi modo de ver, ellos desarrollan lo que yo llamaría una *memorialización peripatética*, en tanto *la palabra* hecha “corpórea” en el ejercicio de caminar, deambular y rehabilitar los espacios familiares se convierte al mismo tiempo en un espacio pedagógico, en la medida en que se concibe en el encuentro con *el otro* como horizonte de posibilidades, como encuentro pedagógico.

El problema de la naturaleza pedagógica de este encuentro tiene que ver también con la recalibración de la mirada; en este caso del “escucha”, quien es invitado a reconstruir la geografía urbana. Parte de esa recalibración es responsabilidad del “guía”, ya que a través de su intermediación se configura o se deconstruye la noción de “África real” o la “verdadera África”, tan común en la industria turística sudafricana. Aquí la recalibración no consiste en mostrar las localidades como lugares de *lo otro*, como unidades discretas casi independientes, sino en visualizar la mutua constitucionalidad o la relatividad de la ciudad y sus diferentes áreas en general. La ciudad entonces no es vista como la sumatoria de lugares con “características” específicas (costumbres y estilos de vida, como los suburbios, los guetos, las localidades, los centros), sino como la serie de relaciones a través de las cuales se constituyen mutuamente estos lugares. Para el ex combatiente, como ya se ha mencionado, el encuentro también es pedagógico pues él aprende paulatinamente a leerse como “agente” dentro del proceso histórico.

Igualmente, estos encuentros son *itinerarios de sentido*, en la triple acepción de la palabra “sentido”: en tanto significado, dirección y sensorialidad. Plantean el problema del *sentido* del mundo; es decir, los itinerarios funcionan como articuladores entre el pasado y el presente en la medida en que estas relaciones se discuten y se expresan, se articulan y se reflexionan. Es por una parte una lectura retrospectiva del pasado que moldea el presente, pero al mismo tiempo es el presente que moldea las lecturas del pasado. A través del lenguaje se interconecta el “sacrificio”, el “dolor”, el “reconocimiento histórico” y la “au-

²⁸ Descombes, 1993.

toafirmación”, y se negocia el significado de las relaciones entre presente, pasado y la vida en general.

Además los itinerarios tienen varias direccionalidades. No solamente geográficas, en la medida en que el recorrido nos lleva de un lugar a otro en la ciudad, de los suburbios a los guetos, a través de una paulatina inmersión histórica, sino que por razones generacionales es un trasegar por una época —la década de los años ochenta— los “años difíciles” y “oscuros”, de los cuales no todos sobrevivieron. Caminar esa década es como ver desde la entrada la profundidad oscura y silenciosa de la celda donde se recluyó al individuo en el *universo del confinamiento solitario*. Desde la luz, la oscuridad se hace más oscura, más intensa; sin embargo, desde esta encrucijada se vislumbran tenuemente los pasos que nos trajeron hasta acá. Estos itinerarios son en alguna medida fragmentos de esa teleología personal.

Una diferencia fundamental frente a otros recorridos es el hecho de que las excursiones conmemorativas se centran en “compartir la experiencia de lucha”, como lo expresó Mandela; una experiencia que es también sensorial, particularmente asociada al dolor. Este hecho le da a la excursión un perfil particular, ya que no se trata de invitar al “escucha” a tener una experiencia “amena” o “divertida” de la historia reciente de Sudáfrica. Los ex combatientes no repiten el relato canónico —aunque en cierta manera son absorbidos por éste— sino que deambulan y circulan por una época en particular que se considera en los anales de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación como la más violenta del régimen. El recorrido pasa inevitablemente por los lugares y las personas donde habita el dolor, y las experiencias visuales, táctiles y olfativas con las que se asocian y describen esos espacios. El *tour* es la base sobre la que se crea y se articula el lenguaje común del dolor del grupo de ex combatientes, donde se configuran y se negocian los referentes sobre el pasado, y la sensorialidad que es parte de ese pasado. La visita al memorial de los Siete de Gugulethu, por ejemplo, tiene por objeto cristalizar con fuerza casi centrífuga esos referentes; esas asociaciones sensoriales relacionadas con la guerra: los olores y las texturas de la muerte, las sutilezas de la soledad en el exilio y su indeleble asociación con la rutina del sol, y el “sabor” de la victoria. La sensorialidad im-

plícita en estos recorridos, si bien no establece una teleología particular, es parte integral de lo que significa estar en el mundo, recorrerlo.

Además del programa de visitas guiadas a las localidades segregadas, fue necesario el desarrollo de actividades que enriquecieran la textura narrativa de las visitas. La iniciativa obligó a los integrantes del grupo a adoptar una actitud más activa, a ubicar las áreas de interés educativo que podrían ser útiles en su trabajo, y a formarse en esas áreas: desde licencias de conducción hasta la investigación y consulta de libros, pasando por el mejoramiento del idioma inglés —que no es su lengua materna—, la presentación de exámenes para la certificación como guías, el uso de computadoras, y así sucesivamente. El programa de educación creado por el gobierno durante el proceso de desmovilización fue cuestionado en su momento, en parte por el tipo de cursos que ofrecía a los ex combatientes (carpintería o mecánica): para algunos eran cursos para ciudadanos de segunda categoría; para otros estratégicamente innecesarios y poco útiles.

Ahora el proceso de formación se hace alrededor de las actividades del Centro, que adquiere sentido e importancia. Aunque no es necesario profundizar en este aspecto, vale la pena recordar que un proceso de esta clase es difícil y complejo, dada la historia educativa de sus miembros, quienes en todo caso formaban parte del sistema de educación diseñado para la opresión, característico del *apartheid*. La gente de las localidades asistía a instituciones educativas específicas, donde adquiría los “conocimientos” necesarios y posibles según su raza (empleadas de servicio doméstico, mecánicos, jardineros, etc.); era en esencia educación para la servidumbre, para la autonegación y la subalternidad permanente. Sobra decir que parte de ese proceso educativo, lo que se entiende por conocimiento, es elemento fundamental en el proceso de reinserción social.

Aunque en una esfera crítica diferente, la iniciativa que aquí hemos comentado ha sido el camino para la creación de una forma sostenible de vida, ya que en cierta forma se inscribe dentro de la industria turística —aunque muchos de los participantes no provengan propiamente de ese canal—. De todas formas, la viabilidad de dicha iniciativa está conectada innega-

blemente con las dinámicas particulares del mercado. Varias familias viven de las actividades asociadas al Centro; en este sentido, las experiencias como soldados, las prerrogativas del recuerdo y la necesidad de afrontar un pasado violento, articulado como proyecto legítimo, han hecho de los recorridos un espacio de recuperación, de reintegración del sujeto y de creación de una idea de futuro, no obstante las dificultades.

¿Un modelo de recuperación repetible?: Una reflexión final

Cuando Mandla Langa regresó al país en 1993, luego de varios años de vivir en el exilio, fue recibido por su familia y otros “camaradas” en el aeropuerto internacional de Ciudad del Cabo con los honores de un héroe. Ser un miembro de Umkhonto we Sizwe, el ala militar del ANC, era un honor. Disciplina, dedicación y entrega eran las características por la que estos soldados fueron conocidos durante los años de lucha. En Sudáfrica ser parte de Umkhonto era ser considerado “luchador por la libertad” (*a freedom fighter*) en contra de un gobierno racista que encarnaba, a través de la ley y de las prácticas diarias que emanaban de ella, un principio de separación total de los “grupos de población”. Ya para fines de los años setenta, cuando P. W. Botha puso en acción una estrategia contrainsurgente —la llamada Total Strategy— que amplificó la polarización de la guerra y generó niveles de represión sin precedentes, el *apartheid* ya había sido declarado un “crimen contra la humanidad”.²⁹

Los antiguos soldados como Mandla intervinieron en una guerra en donde lo “malo” y lo “bueno” estaban perfectamente localizados. El primero era una ideología racista y “deshumanizante”, y el segundo, el espacio ocupado por aquellos que la combatían y que estaban dispuestos a morir. Sobre esta polaridad había consenso local e internacional. Una breve mirada

²⁹ Andrew Boraine, “Managing the Urban Crisis, 1986-1989: The Role of the National Management System”, *South African Review*, núm. 5, 1990, pp. 107-117; R. Davies y Dan O’Meara, “Total Strategy in Southern Africa”, *Journal of Southern African Studies*, vol. 11, núm. 2, 1985, pp. 183-211, y Coleman, 1999.

a las campañas internacionales (como la Free Mandela Campaign y la Disinvestments Campaign durante los años ochenta) y al movimiento *antiapartheid* es suficiente para ilustrar este punto.³⁰ Dado precisamente el estatus que adquirieron en la lucha contra “la maldad de un sistema” —“*an evil system*”, como le llamaría Desmond Tutu—, y el lugar que ocupaban en esa cartografía moral de la guerra, es posible el recuerdo activo de esos años.³¹

Legitimado por dicha cartografía, el lenguaje de los soldados habla del pasado a través de nociones como “sacrificio” y “restauración” (“*of human dignity*”), con “lucha de liberación” (“*liberation struggle*”) como marco de referencia. El recuerdo de las experiencias de guerra en contra de la maldad es una empresa totalmente legítima en este contexto, e incluso necesaria: es parte de lo que algunos autores, particularmente en los estudios sobre el trauma, han denominado “curación” social.³² Para que el “mal” no se repita, tiene que quedar inscrito en el territorio y en la historia. En otras palabras: el éxito relativo de la iniciativa del Centro radica precisamente en el estatus de sus miembros, y en tanto esto, en la posibilidad de encontrar un lugar desde donde hablar.

El problema es que al reflexionar sobre otros contextos de guerra a la luz de la experiencia del Centro, este espacio de interlocución parece más difícil de constituir en otros lugares donde la pregunta por la organización moral de la guerra es más confusa; en conflictos en donde las fronteras entre enemigos—en las dinámicas cotidianas generadas por la misma guerra—

³⁰ Leonard Thompson, *A History of South Africa*, New Haven, Yale University Press, 1995.

³¹ Un comentario sobre este asunto de la cartografía: las narraciones a las que combatientes usualmente hacen referencia son aquellas que realzan el sacrificio y el compromiso de una comunidad combatiendo “la maldad”. Y esto es obvio, dada la intensidad y la magnitud de la destrucción social—aunque parezca menos espectacular que en otros contextos— implícita en el desarrollo del *apartheid*. Por razones que tienen que ver con la estabilidad actual y el sostenimiento de la paz en el contexto de los *townships*, esta cartografía también genera zonas grises, como las llamaría Primo Levi, en las que sucesos que fracturan esta cartografía moral son selectivamente silenciados; por ejemplo, hechos relacionados con miembros de Umkhonto convertidos en espías o informantes de la policía (los llamados *askaris*). Existe tácito acuerdo de silencio en torno de la participación de *askaris* o infiltrados en el movimiento de liberación.

³² Amaduime y An Na'im, 2000.

parecen más volátiles y las alianzas más inestables. ¿Será posible una iniciativa de este tipo en otros contextos nacionales? ¿Tienen los “ex combatientes” en esos otros conflictos el mismo estatus moral que tienen los Umkhonto we Sizwe en Sudáfrica? ¿Dónde se crea el consenso y qué implicaciones conlleva? ¿Cuál es el papel de la memoria, el recuerdo y el silencio en estas otras guerras, en los procesos de transición política y en la reinserción de antiguos combatientes? Como se sabe, el tema de la reinserción de ex combatientes es sin duda uno de los puntos más débiles en los procesos de transición política. ¿Vivirá el ex combatiente de esos conflictos en un espacio paradójico —lo que he llamado la *ironía de la voz*— creado por la tensión entre el deseo de voz e historia, y la necesidad —a veces existencial, a veces social— de guardar silencio completo?³³ Hasta el momento —desde mi punto de vista— la experiencia de Sudáfrica, en todo lo que tiene que ver su proceso de transición y el desarrollo de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, está específicamente determinada. ❖

Dirección institucional del autor:
 Apartado aéreo 55420
 Bogotá, Colombia
 acastill@uniandes.edu.co

Bibliografía

- AMADUIE Ifi y Abdullahi An Na'im (2000), *The Politics of Memory*, Londres, 2a. ed.
- BENNETT, J., y R. Kennedy (2003), *World Memory*, Londres, Palgrave.
- BORAINÉ, Andrew (1990), “Managing the Urban Crisis, 1986-1989: The Role of the National Management System”, *South African Review*, núm. 5, pp. 107-117.
- BREYTENBACH, B. (1984), *True Confessions of an Albino Terrorist*, Londres, Faber and Faber.
- CASTILLEJO CUÉLLAR, A. (2000), *Poética de lo otro: una antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia*, Bogotá,

³³ A. Castillejo Cuéllar, “Unveiling Silence. Violence, Memory and the Limits of Anthropology’s Craft”, *Dialectical Anthropology*, vol. 29, núm. 2, 2005, pp. 1-22.

- Instituto Colombiano de Antropología (Ministerio de la Cultura), Instituto Colombiano para el Desarrollo de la Ciencia y la Técnica.
- (2003), *Endemic Silence and Historical Consciousness: Further Reflection on the Limitations of Truth Commissions*, Dinamarca, Ministerio de Relaciones Exteriores.
- (2005), "Unveiling Silence. Violence, Memory and the Limits of Anthropology's Craft", *Dialectical Anthropology*, vol. 29, núm. 2, pp. 1-22.
- COLEMAN, M. (1998), *A Crime Against Humanity: Analyzing the Repression of the Apartheid State*, Johannesburgo, Witwatersrand University Press.
- COLVIN, C. J. (2000), *"We are Still Struggling": Storytelling, Reparations and Reconciliation after the TRC*, Cape Town, Center for the Study of Violence and Reconciliation.
- COOMBES, A. E. (2004), *History after Apartheid*, Johannesburgo, Witwatersrand University Press.
- CHRISTOPHER, A. J. (1994), *The Atlas of Apartheid*, Londres, Routledge.
- DAVIES, R. y Dan O'Meara (1985), "Total Strategy in Southern Africa", *Journal of Southern African Studies*, vol. 11, núm. 2, pp. 183-211.
- DE KLERK, F. W. (2000), *The Last Trek: A New Beginning*, Londres, Pan Books.
- DE KOCK, E. (1998), *A Long Night's Damage: Working for the Apartheid State*, Saxonwold, Contra Press.
- DINGAKE, M. (1987), *My Fight against Apartheid*, Londres, Kliptown.
- DLAMINI, M. (1984), *Hell-Hole Robben Island: Reminiscences of a Political Prisoner*, Nottingham, Spokesman.
- DURBACH, A. (2002), *Upinton*, Cape Town, David Phillip.
- GEAR (2002), *Wishing us Away: Challenges Facing ex-Combatants in the "New" South Africa* Cape Town, Center for the Study of Violence and Reconciliation.
- GOLDSMITH, P., L. A. Abura y J. Switzer (2002), "Oil and Water in Sudan", en J. Lind y K. Sturman (ed.), *Scarcity and Surfeit*, Pretoria, Institute for Security Studies.
- GORDIMER, N. (1994), *Escribir y Ser*, Barcelona, Peninsula.
- GORDON, R. J., y A. D. Spiegel (1993), "Southern Africa Revisited", *Annual Review of Anthropology*, núm. 22, pp. 83-105.
- GREADY, P. (1993), "Autobiography and the 'Power of Writing': Political Prison Writing in the Apartheid Era", *Journal of Southern African Studies*, núm. 19, pp. 489-523.
- HAYNER, P. (1996), "Commissioning the Truth: Further Research Questions", *Third World Quarterly*, núm. 17, pp. 19-29.
- HENRI, Y. (2000), "Where Healing Begins", en Charles Villavicencio

- y Wilhelm Verwoerd (ed.), *Looking Back, Reaching Forward*, Cape Town, University of Cape Town Press.
- JAFFER, Z. (2003), *Our Generation*, Cape Town, Kwela Books.
- KASRILS, J. (1998), *Armed and Dangerous: From Underground Struggle to Freedom*, Johannesburg, Jonathan Ball.
- KATHRADA, A. (2004), *Memoirs*, Cape Town, Zebra Books.
- KAYSER, U. (2000), *Creating a Space for Encounter and Remembrance: The Healing of Memories Process*, Cape Town, Center for the Study of Violence and Reconciliation.
- KGALEMA, L. (1999), *Symbols of Hope: Monuments as Symbols of Remembrance and Peace in the Process of Reconciliation*, Cape Town, Center for the Study of Violence and Reconciliation.
- LETLAPA, M. (2003), *Child of Soil: My Life as a Freedom Fighter*, Johannesburg, Kwela Books.
- LIND, J., K. Sturman (ed.) (2002), *Scarcity and Surfeit: The Ecology of Africa's Conflicts*, Pretoria, Institute for Security Studies.
- MADIKIZELA-MANDELA, W. (1985), *Part of My Soul*, Londres, Penguin Books.
- MAMDANI, M. (2000), "A Diminished Truth", en W. James y L. V. D. Vijver (ed.), *After the TRC: Further Reflections on Truth and Reconciliation in South Africa*, Cape Town y Athens (Ohio), David Phillips y Ohio University Press.
- MANDELA, N. (2003), *A Long Walk to Freedom*, Cape Town, Back Bay Books.
- MARKS, M. (2002), *Young Warriors. Youth Politics, Identity, and Violence in South Africa*, Johannesburg, Witwatersrand University Press.
- MASHININI, E. (1989), *Strikes Have Followed Me All My Life: A South African Biography*, Londres, Women's Press.
- MCGREAL, C. (2002), "Coming Home", en *Guardian (UK)*, Londres.
- MENDES, P. R. (2003), *Bay of Tigers*, Johannesburg-Cape Town, Jonathan Ball Publishers.
- MEREDITH, M., y T. Rosenberg (1999), *Coming to Terms*, Nueva York, Publicaffairs.
- MOSSA, M. V. (2004), "Presentation", en Township Crawling, Cape Town, Environmental Affairs and Tourism.
- MOYROUD, C., y J. Katunga (2002), "Coh an Exploitation in the Eastern Democratic Republic of Congo", en J. Lind y K. Sturman (ed.), *Scarcity and Surfeit*, Pretoria, Institute for Security Studies.
- NDUKWANA, L. (2004), "Presentation", en Township Crawling, Cape Town, Environmental Affairs and Tourism.
- NEUMAN, J. (2001), *Reconciliation and the Transformation of Conflicts: The Reconciliation and Reconstruction Programme of the Quaker*

- Peace Center*, Cape Town, Center for the Study of Violence and Reconciliation.
- O'MEARA, D. (1996), *Forty Years Lost*, Athens, Ohio-Johannesburgo, Ohio University Press-Ravan Press.
- RAMPHELE, N. (1995), *A Life*, Claremont, David Phillips.
- SACHS, A. (2004), *The Free Diary of Albie Sachs*, Johannesburgo, Jonathan Ball.
- SCHIELL-FAUCON, S. (2001), *Journey into the Inner Self and Encounter with the Other: Transformation Trails With Militarized Youth in Katorus*, Cape Town, Center for the Study of Violence and Reconciliation.
- SCHNEIDER, E. (2000), *Time Stretching Fear*, Cape Town, Robben Island Museum.
- SHAW, M. (2002), *Crime and Policing in Post-Apartheid South Africa*, Johannesburgo y Cape Town, David Phillips.
- SLOVO, G. (1997), *Every Secret Thing: My Family, My Country*, Gran Bretaña, Little Brown and Company.
- SOUTH AFRICAN TRUTH AND RECONCILIATION COMMISSION (1998), *Truth and Reconciliation Commission of South Africa. Final Report*, Cape Town, Juta and Co.
- SPARKS, A. (2003), *Beyond the Miracle*, Johannesburgo-Cape Town, Jonathan Ball Publishers.
- SPITZ RAC, Mathew (2000), *The Politics of Transition: A Hidden History of South Africa's Negotiated Settlement*, Johannesburgo, Witwatersrand University Press.
- Staff Reporter* (2003), "City Ghost Speaks from the Grave", *Cape Argus*, Cape Town.
- , "Where I am From, Let The Bones Rest in Peace", *Cape Argus*, Cape Town.
- STEYN, R. (2000), *One Step behind Mandela. The Story of Roy Steyn As Told to Deborah Patta*, Johannesburgo, New Holland Books.
- THOMPSON, Leonard (1995), *A History of South Africa*, New Haven, Yale University Press.
- TUTU, D. (1999), *No Future without Forgiveness*, Nueva York, Doubleday.
- WESTERN, John (1996), *Out Cast Cape Town*, Berkeley, University of California Press.
- WHITE, L. (2000), *Speaking with Vampires*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, California University Press.
- WILLIAMS, R. (1992), *Integration of the Armed Forces*, Center for the Study of Violence and Reconciliation.
- WRONG, M. (2000), *In the Footsteps of Mr. Kurtz*, Londres, Fourth Estate.