



Alejandro Castillejo.

# Entrevista con Alejandro Castillejo: hablando del otro desde el propio otro o la alteridad como una construcción social

Adriana Villalón

Universidade Federal de Rio de Janeiro

**E**n este número entrevistamos a Alejandro Castillejo Cuéllar, quien posee una larguísima y variada experiencia en investigación y formación en el tema de violencia. Es doctor en Antropología por la New School for Social Research (Nueva York, 2006) y fue investigador posdoctoral en la Juristische Fakultät de la Humboldt Universität y el Institute for Advanced Studies (Berlín). Fue ganador del Stanley Diamond Memorial Award in the Social Sciences (Nueva York, 2006) y en el 2010 del Premio Alejandro Ángel Escobar en Ciencias Sociales (Colombia). Asimismo, ha obtenido diversos fondos de investigación: Wenner Gren Foundation for Anthropological Research, Mellon Foundation, Fulbright Commission, Social Science Research Council y Open Society Foundation, entre otros. También trabajó como investigador de Columbia University, el Asch Center for Study of Ethnopolitical Conflict (University of Pennsylvania), el Direct Action Center for Peace and Memory y el Institute for Justice and Reconciliation (ambos en Sudáfrica). Fue British Academy Latin American Visiting Scholar, consultor de la Comisión Peruana de la Verdad y la Reconciliación (2002) y del Grupo de Memoria Histórica en Colombia (2010), profesor visitante del School of Oriental and African Studies (SOAS), University of London (Londres, 2007), Zayed University (Dubái, 2008) e invitado del Council for the Development of Social Research in Africa (Dakar, Senegal). Cofundador de Encounters: International Journal for the Study of Culture and Society (Dubái). Actualmente dirige el Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes en Bogotá, así como el Laboratorio de Etnografías Multisensoriales. Es organizador del Programa de Estudios Críticos de las Transiciones Políticas.

A lo largo de la entrevista comenta aspectos de cuatro de sus libros principales, tales como *Poética de lo Otro*, *Los archivos del dolor*, entre otros, que reflejan su mirada sobre los procesos del aproximación de la investigación antropológica y los posibles límites de esta ante temas de grandes dimensiones. Además habla sobre la violencia, el dolor, las ausencias y las formas de gestión de los fantasmas de esos familiares o muertos que ya no están.

**Adriana:** Hola Alejandro, vamos a comenzar presentándote.

**Alejandro Castillejo:** Soy antropólogo, nacido en Cuba, en el exilio político de mi mamá, que estaba en el movimiento armado, quien después de regresar a Colombia abandona ese movimiento. Yo nací en esa coyuntura; ahí en Cuba se casa con mi padre, etcétera.

**A:** Y con los años decides estudiar antropología.

**AC:** Estudié Antropología en Colombia, en la Universidad Nacional, no sin antes pasar en la universidad por Medicina, Ingeniería Eléctrica, hasta que decidí estudiar Antropología, primero en la Universidad de los Andes, y después seguí en la Nacional, donde me gradué en el 95.

**A:** ¿Y cómo defines tus áreas de investigación?

**AC:** Hay varias, puede que estén todas conectadas, igual que mi interés por la Literatura. Pero la manera como yo abordaría esa pregunta es cogiendo los libros que he escrito tratando de buscar una serie de parecidos entre todos esos textos. El primero se llamaba *Antropología, posmodernidad y diferencia*, que fue mi tesis de pregrado, que fue meritoria en la Universidad Nacional, y en 1997 se publicó la primera y única edición en una editorial totalmente *underground*, en Bogotá. Con ese libro nace un tema muy importante, que es el de la construcción social del otro, un tema que me vincula mucho con la filosofía, sobre todo con Schütz, Lenenhart, los sociólogos fenomenológicos, digámoslo así, y algunos filósofos como Lévinas. Trato sobre ese tema de la alteridad como una construcción social, como un producto de un cuerpo que existe, porque después de todo es una alteridad corporizada con una serie de lenguajes y discursos que lo constituyen, en al-

gunos casos lo representan, pero en otros lo constituyen.

## Etnografía sobre el otro en contextos de violencia y sus límites

**A:** ¿Qué lugar ocupa el otro en tus investigaciones?

**AC:** Mis acercamientos a todos los temas antropológicos siempre han sido a través del fenómeno de la violencia; ahí he observado que muchos de los debates de la antropología sobre el trabajo de campo, sobre el acercamiento, sobre la observación, sobre la participación, sobre la objetividad, en fin todas esas cosas, en un escenario de pobreza y de guerra, se derrumban como castillos en el aire. Ahí uno tiene que empezar a replantearse muchas cosas de orden metodológico para poder trabajar.

Entonces, si quería hacer una etnografía del otro, de la construcción social del otro, debía replantearme cómo hacía las cosas y luego, cómo las escribiría, qué tipo de documentos, de fuentes, utilizaría y cómo colocaría el testimonio. Eso lo hago en otro libro que publiqué en el año 2000, que se llama *Poética de lo Otro. Antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia*, el cual trata sobre los desaparecidos y los desplazados en Colombia<sup>1</sup>. El libro tiene cinco o seis capítulos, de los que dos son extractos literales de entrevistas que hice con gente desplazada; concebí con ellos una narrativa donde hablan y hablan durante treinta y tantas páginas sobre lo que es la experiencia de la masacre que los sacó corriendo, y por otro

---

<sup>1</sup> Desplazado: este concepto hace referencia a las personas que han tenido que dejar sus lugares de residencia por efectos de amenazas, masacres...

lado, lo que es la experiencia del desplazamiento. En ese texto analizo los mecanismos que utiliza la sociedad colombiana para estigmatizar al desplazado como una víctima que vive en la sociedad como un otro. Es un poco para comenzar a concluir ahí que cada sociedad produce sus propios otros, que en este punto ya es una obviedad, ¿no?

Este texto fue muy difícil de acabar de escribir porque lo redacté a fines del año 98, 99, haciendo un trabajo de campo intensivo en las zonas más pobres de Colombia, eran los primeros grandes asentamientos y barrios pobres de desplazados que se daban en Cartagena y Barranquilla, particularmente, y en el norte en general. Entonces eso fue etnografía en medio de la pobreza, de la penuria y de la miseria más terrible, porque en esa época no había leyes que protegieran a estas personas, no había programas humanitarios bien definidos. Entonces eso vitalmente fue muy duro. Con base en eso presento todo el planteamiento de cómo se hacía trabajo de campo en medio de la guerra. Ahora lo estoy reeditando con una bibliografía actualizada de casi quince años de trabajo y una versión nueva de todo eso.

**A:** ¿Por qué dices que tuviste que replantear o que no te servía la antropología para abordar el tema? ¿Puede decirse que no hay una lectura, ni una receta cerrada para hacerlo?

**AC:** No hay una receta cerrada pero yo sí creo que hay tesis hegemónicas en torno a una cantidad de cosas. Es decir, la manera como se usa la voz de las personas; con frecuencia uno encuentra el investigador que pone lo que el entrevistado dice y abajo pone una crítica en referencia al escenario donde se encontraron. Pero no hay una diferencia, esa cita es una manera de intertextualidad, y la etnografía está hecha de muchas intertex-

tualidades, que, cuando se van a presentar, están profundamente dominadas y domesticadas, porque por lo general terminan por convertirse en la ilustración de lo que el investigador está pensando sobre una serie de temas. Entonces, si trabajo sobre violencia, no voy a escribir un libro tan profundamente monológico, porque si no, la voz del otro se convierte en una ilustración, y la voz del otro es más que una cosa diferente a una ilustración, es la voz de una persona traumatizada, violentada, tiene una característica, una exigencia de lectura particular. Por eso este fue un libro muy sui géneris; ahí comencé a hablar de una cosa que yo llamaba "ética de la colaboración"; con víctimas de la violencia uno no puede portarse como un imperialista intelectual, sino que tiene que aprender a co-construir un proyecto, porque un proyecto de investigación puede ser también, entre otros, un proyecto semiterapéutico. Es decir, un proyecto de investigación deplorable con una gente que está tan afectada puede ser un hecho de retraumatización.

Además, a los testimonios les construí una especie de pequeño parrafillo ficcional sobre quién era la persona que hablaba; la razón de eso, en parte, se debía a que había personas que me vigilaban permanentemente cuando estaba haciendo trabajo de campo, porque en esa época descubrí muchos nombres de las Fuerzas Militares y paramilitares que estaban trabajando juntos. En fin, pasaron cosas que no llegaron a mayores pero me estresaron mucho.

**A:** ¿Y qué es lo que tú buscas abordar en ese libro a través de esos testimonios, cuál es el *leitmotiv*?

**AC:** La soledad. ¿Qué quiere decir vivir solo? ¿Qué quiere decir cuando a una persona la vida cotidiana se le fractura y se le fragmen-

ta, y entonces tiene que moverse del sitio familiar al cual ha estado acostumbrado y en el que ha crecido? ¿Qué quiere decir transportarse de manera súbita, rápida, sin pensarlo, bajo amenazas, a un lugar enteramente distinto? Entonces es una reflexión sobre la fractura del sujeto, pero en el fondo lo que hay ahí es la experiencia, digamos, existencialista del desarraigo, de lo que quiere decir estar desarraigado, de no tener un sitio y un lugar ni poder ponerle un nombre a ese sitio. De hecho, el libro comienza con una cita de una mujer desplazada que dice: "Yo no sé quién soy, no sé dónde estoy ni para dónde voy, y cuando me veo en un espejo no veo a nadie", palabras más, palabras menos. Entonces trato de entender qué es lo que quiere decir este fenómeno del desarraigo, pero no en términos cartográficos o geográficos solamente, sino qué pasa cuando el sujeto se desarraiga de sí mismo y el producto de ese desarraigo es la soledad.

Entonces utilicé el concepto *exilio interno*, en vez de *desplazamiento forzado*, porque el exilio me parece un término muchísimo más radical en términos existenciales e históricos y genealógicos, y preferí usar ese término. Pero el *leitmotiv* son ese desarraigo y esa soledad existencial y cómo la gente la habla y la discute o la pone en silencio y cómo se enfrenta uno con esa soledad, ¿no?

**A:** Me decías que este libro fue el primer trabajo sobre temas de violencia en Colombia...

**AC:** Es la primera etnografía que se escribe en Colombia sobre el tema de la violencia, porque si bien había algunos textos antropológicos, eran muy pobres; por eso es la primera etnografía de trabajo de campo que se mete a estudiar la violencia y los efectos de la violencia; ahí es donde nace el concepto de desplazado, víctima, etcétera.

## La investigación sobre Sudáfrica: el negocio de la justicia transicional

**A:** Desde los espacios de los desplazados de Colombia, ¿cómo acabas desplazándote a Sudáfrica?

**AC:** Estaba haciendo mi doctorado; fui a Estados Unidos a trabajar sobre el tema del Holocausto. El primer año de doctorado me centré en hacer una investigación sobre eso en el programa de estudios históricos; estaba viviendo a medio camino entre el estudio y el desarrollo de otras cosas; llegó un punto donde el tema de los cursos de doctorado, el aprendizaje del alemán y del polaco, los trabajos para mantenerme y mi familia, se tornaron puntos excluyentes; en ese momento abandoné el proyecto doctoral. Luego, al siguiente año, terminé patinando sobre el tráfico internacional de órganos humanos, pero luego mandé una propuesta de trabajo a la Universidad de Pensilvania con un tema sobre violencia, que era lo que quería hacer, pero no deseaba volver a Colombia, por los problemas de seguridad, y me ofrecieron trabajar en Sri Lanka, en Israel, en Irlanda del Norte y en Ciudad del Cabo.

**A:** Y elegiste Ciudad del Cabo...

**AC:** Y me fui para Ciudad del Cabo con una beca de Wenner-Gren Foundation, con una beca de la Social Sciences Research Council y otras más. Vale decir que he tenido que competir muy duramente en Estados Unidos porque son muchas universidades y mucha gente muy buena que viene de muchos lugares del mundo. Entonces, ya llegué a Sudáfrica a escribir un trabajo sobre violencia cotidiana, para escribir el libro que tenía que hacer para la Universidad de Pensilvania, pero cuando llegué allá descubrí que lo más

razonable sería hacer mi tesis doctoral sobre el tema sudafricano.

**A:** Entonces habías tenido la posibilidad de investigar sobre el tema de violencia en países como Sri Lanka, Israel, Irlanda del Norte... y finalmente aterrizas en Ciudad del Cabo, ¿no?

**AC:** Sí, en el 2001 llegué a un sitio que era el Institute for Justice and Reconciliation (IJR). Ese es el gran centro sudafricano sobre esos temas, que lo dirigía el exjefe de la Comisión para la Verdad Sudafricana, y allá trabajé un año. Entonces el proyecto que yo iba a trabajar sobre vida cotidiana desapareció porque descubrí un escenario más complejo y que era el momento perfecto para trabajar sobre la posmemoria.

**A:** Decides trabajar sobre "post-memoria" entonces...

**AC:** Sí, sobre qué pasaba con eso de la memoria después de una comisión de la verdad. Entonces terminé trabajando con varias organizaciones de base; yo me retiré de la IJR porque era demasiado hegemónico, para mi gusto personal. Era el centro de investigación que hacía parte del International Center for Transitional Justice of New York<sup>2</sup>, fundado por Boraine cuando se acabó la Comisión de la Verdad en Sudáfrica (él fue uno de sus diseñadores principales), y lo convirtió en una industria, porque la justicia transicional es una industria, ¡literalmente! Y estos centros son fundamentales; es famosísimo, toda la política transicional sale de ahí.

**A:** ¿Y por qué es una industria?

**AC:** Porque son expertos que viajan por todo el mundo aconsejando a todo el mundo.

**A:** De hecho, algunos ya están llegando al País Vasco.

**AC:** Si son expertos, ¡seguro!, aquí está la cuna.

**A:** ¿Entonces puede decirse que la cuna de la justicia transicional está en Sudáfrica?

**AC:** Sí, está en Sudáfrica.

**A:** ¡A pesar de que hubo otros procesos previos a Sudáfrica?

**AC:** Lo que pasa es que el proceso sudafricano fue el primero de gran envergadura, comparado con lo que hubo en Latinoamérica; aquí las investigaciones que hubo sobre crímenes de guerra y derechos humanos son más pequeñas; francamente hablando, hubo muchos muertos pero fue una cosa distinta. La Comisión de la Verdad sudafricana hizo una investigación que englobaba una cantidad de fenómenos sociales e históricos distintos. Lo que hicieron esa Comisión sudafricana, Boraine, Charles Villavicencio, Desmond Tutu, todos estos personajes, y otros, fue empujar un poco el programa de la justicia transicional y justicia reparativa a través de la creación de una revista y una serie de publicaciones donde había gente escribiendo, y lo convirtieron en una institución grande que consiguió fondos.

**A:** ¿Y estos personajes qué trayectoria tenían? Eran abogados y...

**AC:** Villavicencio es teólogo.

**A:** Siempre existe cierto mundillo teológico rondando estos temas, ¿no?

**AC:** Es por los fundamentos de todo eso, los fundamentos son claramente cristianos, porque la teología no es una teología budista, ni una teología islámica, es una teología católi-

---

<sup>2</sup> <<http://ictj.org/>>.

ca cristiana que se alimenta de la Iglesia de Inglaterra entre otros temas.

**A:** Y tú conoces bien este mundo porque también has tenido experiencia como asesor, ¿no?

**AC:** Sí, en dos ocasiones; en una fui observador internacional y consultor de la Comisión Peruana de la Verdad, y la segunda vez fui consultor de la Comisión Nacional de Reparación en Colombia, hace como tres años, que me valió para mi trabajo sobre las audiencias libres que ahora estoy tratando de retomar y reescribir para otro libro que estoy trabajando.

En el Perú me mandaron a Lima a hablar con todos los funcionarios de la Comisión para que hiciera un reporte. Entonces hice ese trabajo y también estuve en algunas audiencias en lo relativo al desplazamiento forzado, y después terminé haciendo un informe, eso también fue para el IJR (Institute for Justice and Reconciliation).

**A:** Estos dos espacios en donde has estado como asesor, me imagino que, por un lado, eran ámbitos privilegiados para hacer campo, pero al mismo tiempo tú tenías que estar ahí trabajando como tal ¿no? ¿Entonces cómo conciliabas, cómo recuperabas eso para la investigación? Porque me imagino que no compartías al 100 % lo que se hacía... ¿no?

**AC:** No, yo no compartía nada! Lo que hacía era una descripción de cómo estaba funcionando la comisión en términos de sus procesos, y algunas sugerencias para mejorar la cosa. Estuve en el Perú en el 2001, pero no terminé muy satisfecho porque descubrí que el Instituto para la Justicia y la Reconciliación era un emporio industrial del fenómeno transicional. Además me pasó una cosa muy curiosa mientras estaba en la IJR (Institute for Justice and

Reconciliation), ellos tenían mucha plata y mucha gente de las localidades negras no tenían ningún interés en trabajar con ellos porque percibían que eran una institución muy importante pero que sólo querían producir investigaciones para su biblioteca. Como los del IJR en cierto modo están incapacitados para acercarse a los mundos de los hombres y mujeres que viven en aquellas localidades, una vez, como yo tenía vínculos muy fuertes con organizaciones de base, me dijeron "oye, hagamos un proyecto sobre memoria y localidades", porque hasta el momento era memoria y los grandes de la memoria. Entonces, yo les dije "sí pero esta gente no funciona sólo como fuente de información, sino como coinvestigadores, y les planteé una cosa distinta. Porque curiosamente las comisiones eran mucho sobre la palabra pero la palabra que menos se entendía era la palabra de las personas en cuestión y eso causó mucho escozor en la comisión. Finalmente decidí cortar mi relación con la IJR porque los sentía como una industria de lo transicional.

Porque cuando uno es consultor y cuando uno es experto hay que sacrificar una gran cantidad de cuestiones personales como perspectivas peculiares. Entonces llegué a la conclusión de que yo no tenía mucho espíritu de consultor; todos estos procesos en sí requieren de formatos, informes específicos, presiones... y claro, se vuelve uno experto en hacer cierto tipo de cosas, cierto tipo de redacción, en fin es un conocimiento tecnificado al servicio de instituciones del Estado, etc. Entonces, cuando uno tiene muchas inquietudes y cosas en la cabeza es muy complicado ser consultor.

**A:** Pero también es muy interesante la etnografía que puedas hacer a pesar de que tú mismo hayas participado de esa cocina de elaboración del producto que sacan los expertos

¿no es así? Ahí es donde luego escribes más críticamente sobre la domesticación, sobre los tiempos históricos *versus* los tiempos que manejan los expertos, como expones, por ejemplo, en tu artículo “On the question of historical injuries. Transitional justice, anthropology and the vicissitudes of listening”.

**AC:** Sí, exacto. Eso lo retomo de ahí, pero me trajo muchos enemigos después, porque la gente de la Comisión peruana leyó el informe, y se pusieron muy bravos conmigo; incluso, diez años después, o quince años después, me encontré con uno de ellos, y a manera de defensa me dice que él nunca había hablado tanto de los indios como lo hicieron en la Comisión de la Verdad, a lo cual yo le dije que los indios llevan hablando 500 años, lo que pasa es que esta es la primera vez que de pronto la sociedad, en comillas, “occidental” habla con los ladinos y los escuchan, así que eso me parece un exabrupto. Así que cuando decidí retirarme del Instituto me fui a trabajar con una organización de base en una de las localidades sudafricanas, con un grupo de combatientes del Congreso Nacional Africano y con un grupo de mujeres de hijos asesinados.

**A:** Y eso es lo que vuelcas en tu libro *Los archivos del dolor*, en el capítulo sobre “Los 7 de Gugulethu” y en “Caballo de Troya”; ¿eso lo haces al tiempo que estás viendo todo este mundillo de especialistas? Porque tú estabas más centrado en los casos de las muertes de estos chicos, ¿no?<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Hechos sucedidos en los 80. En “Caballo de Troya” tres niños murieron a manos de las fuerzas de seguridad, en Ciudad del Cabo. En “los Siete de Gugulethu” las mismas fuerzas y miembros de escuadrones de la muerte asesinaron a siete jóvenes en una localidad de ese nombre

**AC:** Sí, las madres de los Siete de Gugulethu, que no eran un grupo, sino más bien mamás que estaban tratando de gritar un poco de cosas en ese mundo. Y de esa relación es que sale el libro *Los archivos del dolor*, que es una relación donde yo pienso más a fondo ese tema de la colaboración entre autor y entrevistados.

## **La antropología y sus alcances. Cómo abordar eventos macropolíticos**

**A:** Cuéntame más sobre el tema de tu libro *Los archivos del dolor*.

**AC:** *Los archivos del dolor* es un libro que en algunos sentidos es más conservador que otros anteriores, me cuidó más de lo que digo porque estoy manejando las palabras de otros también. Pero el radicalismo de este libro está en otras cosas, está en el intento de escribir sobre el silencio, está en el intento de comenzar a construir una crítica de la justicia transicional, en hacer una antropología de lo transicional.

**A:** ¿Y cómo se planta la antropología en relación con la justicia transicional? Es decir, ¿existe un punto de partida desde la antropología en el abordaje de la justicia transicional? ¿Cómo entran otros temas vinculados y qué rescatas o críticas de esto?

**AC:** Lo que pasa es que la justicia transicional está fuertemente enclavada en el derecho, y, por lo tanto, en esta noción de reparación, reparación legal, y de otro tipo de cosas, ¿no?, y tiene unos presupuestos que son relativamente sencillos y hasta cristalinos. Entonces, cuando uno trabaja en escenarios de guerra, y en escenarios que llamo escenarios transicionales —es decir, el escenario que de alguna manera ha implementado le-

yes de transición que son leyes de justicia o de reconstitución histórica o de ese tipo de cosas—, el trabajo etnográfico se encuentra de sopetón con el hecho de que muchos de los presupuestos de la justicia transicional requieren, en realidad, problematización.

En algunos casos, concentrarse sobre la vida cotidiana puede llegar a facilitar un proceso determinado de mejor manera; por ejemplo, hay que tener en cuenta una serie de elementos vitales de los seres humanos para que eso de la reparación tenga un sentido, y eso está muy bien. Pero también le enseña a uno a ver que, en realidad, muchos de esos aspectos en el escenario cotidiano se complejizan.

Eso es más o menos lo que me ha pasado con mi trabajo, me he dedicado más bien a mirar dónde están las fracturas de esas prácticas y de esos discursos y expertos, porque sobre el otro hay una hegemonía y una gran cantidad de gente trabajando para mejorar el modelo. Me preocupo por las fisuras del modelo, no por su continuidad, y así, me he movido lentamente desde una antropología de la vida cotidiana hacia una antropología que sea más pendular. Es decir, cada vez que salgo de Colombia descubro que la antropología sirve mucho para algunas cosas, ¡pero es una disciplina increíblemente inútil para otras!

**A:** ¡Me niego a aceptar eso!

**AC:** ¡No! pero espérate que lo argumento. Por ejemplo, para todos los temas que tienen que ver con geopolítica, política internacional, la antropología no tiene absolutamente nada que decir, la verdad de las cosas es esa.

**A:** ¿Por qué crees eso?

**AC:** Descubrí, por ejemplo, que esto que yo llamo los discursos, los evangelios globales del perdón y la reconciliación, cuando tú traes eso, digamos, a un escenario más específico,

un escenario donde victimarios y víctimas se encuentran a decirse la verdad, por ejemplo, ahí puedes estudiar una micropolítica. Pero esa micropolítica está determinada por al menos dos cosas, una, por la lógica y acción que hay en ese contexto que la permite, que la encuadra, y dos, por las lógicas globales que determinan esos encuentros. Para mí, esa lógica global es el argumento que dice que la verdad libera; el presupuesto transicional es que toda verdad lo libera a uno del pecado y del trauma de algo, y ese es el escenario con el que estos encuentros entre víctimas y victimarios se gestan, y eso produce una catarsis y finalmente un perdón, y del perdón una reconciliación. Eso no es local, eso circula desde otras partes, otras redes; todos estos conceptos y estas prácticas, para poder entenderlos en Colombia, Argentina y Perú, en cualquier lado, hay que entenderlos como movimientos de ideas, como movimientos de prácticas, y para eso se tienen que entender geopolíticas mucho más globales y ámbitos mucho más grandes sobre los que los antropólogos en general no tienen gran cosa que decir, no tienen nada que decir de la política internacional, nada. El ámbito antropológico es microscópico, ese es el defecto que tiene, esa es la belleza y ese el defecto.

**A:** Pero yo creo que se puede trabajar microscópica y macroscópicamente en investigación antropológica. En todo caso, es un cambio de enfoque. Un replanteo de temas.

**AC:** Un cambio de escala.

**A:** Eso no significa que no se haga o que no se pueda hacer. Yo creo que la antropología sirve para todo.

**AC:** En eso también estoy de acuerdo; bueno, entonces me tocaría replantear eso, la antropología no se ha preocupado por las grandes escalas.

**A:** Y tú estás haciendo una antropología de grandes escalas...

**AC:** Estoy intentando estudiar la intersección entre las dos escalas, entre la escala de lo micro y la escala de lo macro. Yo situó eso que es la intersección en un escenario transicional, donde hay discursos de expertos, prácticas transicionales, tecnologías... e instituciones, que reproducen, transforman, releen y reinterpretan modelos de sociedad tecnológicamente transferidos. Porque cuando un experto viene y te dice algo, eso es una transferencia tecnológica, y ahí comienza el problema. Eso tiene varios retos como, por ejemplo, el de la escritura. ¿Cómo escribes polilocalmente y microscópicamente al mismo tiempo? ¿Cómo introduces a un lector que no conoce parte del polo al tema y a la necesidad evidente de tener que moverse en muchos sitios para poder entender esas redes más grandes?

**A:** Ahí uno podría quedarse corto, pero creo que no es imposible.

**AC:** Y ahí es cuando yo digo que es terriblemente limitante el trabajo antropológico, y para eso hay que invitar al antropólogo a que se mueva por otros lados. Pero en ese sentido, la antropología tiene un problema: es una disciplina de paciencia, de largo alcance, que no se mueve fácilmente a otros lados.

### **Análisis de la violencia, la entrevista, el trabajo de campo**

**A:** ¿Qué aspectos resaltas de tu investigación de campo en esos contextos de violencia?

**AC:** Es trabajo etnográfico, pues obviamente es una visión crítica, si se quiere, de todos esos grandes temas globales que llamamos justicia transicional, verdades, reparaciones,

procesos de paz y todas esas cosas, ¿no? Lo que sí es claro es que es una perspectiva desde lo que yo llamo escenarios transicionales o la perspectiva de la vida cotidiana. Se trata de una serie de cosas que ponen un poco de comillas a muchos de los presupuestos que se gestan o que son parte de la justicia transicional. En ese orden de ideas, tanto la experiencia de mi trabajo a finales de los noventa como después en Sudáfrica, una cosa importante que resalté ahí es que, por ejemplo, en términos metodológicos, muchos de nuestros debates políticos y éticos en antropología (cuando uno estudia temas relacionados con la violencia), se amplifican de una manera muy brutal. Entonces, por ejemplo, en temas como el uso de la información que uno recoge durante temporadas de terreno, se tiene que saber citar los procedimientos de acercamiento a las organizaciones con las que uno trabaja. Una cosa es trabajar con una persona en una esquina de un barrio, una persona que de pronto conoces o no, pero la tienes relativamente cerca, y otra cosa muy distinta es cuando tú te acercas a una persona que ha pasado por experiencias de violencia muy fuertes. Es decir, ahí hay un procedimiento y unas modalidades de acercamiento que, si bien han sido preguntas de la antropología, de cara a la radicalidad de esas experiencias de violencia, a la hora de tratar esos temas los debates antropológicos resultan ser más bien superficiales.

Entonces, en Sudáfrica y en Colombia, con el desplazamiento forzado siempre está la pregunta de ¿cómo se acerca uno a esos escenarios? Se hizo clarísimo que hacer una investigación de campo antropológico en medio de la guerra requiere replantearse todo, toda una reconceptualización de todas estas cuestiones sobre cómo se acerca uno, qué dice, qué justificaciones uno utiliza para que la gente hable

en medio de una situación de conflicto donde si alguien abre la boca lo matan.

Eso requirió unas verdaderas prestidigitaciones metodológicas que yo terminé llamándolas epistemologías y éticas colaborativas, en el sentido de que uno no hace investigación social sobre violencia desde el mundo intelectual de la investigación exclusivamente, sino que tiene que ser un proceso de diálogo y hasta de negociación con la gente con la que uno trabaja, es decir, que tú no trabajas sobre violencia, sobre víctimas de violencia, sino que además tú trabajas *con* víctimas de violencia. Y es eso lo que hace una diferencia epistemológica muy grande, y también hace una diferencia pragmática en las maneras como tú trabajas, ¿no?

**A:** Pero en la línea de esto que dices, que no había un lenguaje, digamos, para abordar desde la metodología antropológica este tipo de temas, ¿qué opinas del libro de esos años, que no sé si te habrá servido de algo, titulado *Fieldwork under Fire*?<sup>4</sup>.

**AC:** Ah, en Estados Unidos sí había uno que otro claro. Armstrong publicó en el 95 uno que se llamaba *Violencia y representación*<sup>5</sup>, creo, y había unas dos o tres introducciones, porque en la antropología norteamericana la ceguera era monumental también, ¿no? Pero en el contexto colombiano no era tanto un problema de andar siguiéndole la pista a qué estaban escribiendo tres o cuatro antropólogos en Estados Unidos, porque eran en realidad muy poquitos y no abordaban temas de testimonio,

de éticas y de política; lo que había ahí era todavía una manera muy, digamos, primigenia de descripciones etnográficas de lo que eran algunos conflictos. Mi interés era una cuestión más bien de cómo respondía la disciplina ante una coyuntura de guerra particular de finales de los noventa, donde el paramilitarismo estaba en su momento más álgido, y que en cuestión de tres o cuatro años habíamos pasado de tener un millón de desplazados a tener tres millones y medio. Eso era muy primigenio en Colombia, pues no había una respuesta de las ciencias sociales sino de la historia y las ciencias políticas ante temas de las estructuras de poder en Colombia pero, realmente, casi nada antropológico se había gestado para ese momento. Entonces, cuando *Poética de lo Otro* sale, pues fue un libro que causó un impacto muy brutal durante varios años, al punto de que estoy reeditándolo.

Entonces, ¿qué quiere decir el trabajo de campo, qué quiere decir escribir, escribir con otros o escribir sobre otros, cómo se cita un testimonio... o cómo se citan las palabras de otro sin ir a robárselas, cuál es, qué quiere decir que el texto antropológico sea un texto polifónico considerando que uno cuando habla de guerra y de violencia habla de muchas voces? Entonces, la polifonía de la guerra, la inmensa polifonía de la guerra, termina por ser convertida en una monofonía en manos de un académico, y las implicaciones políticas de todo ese asunto. Entonces yo creo que uno tiene que experimentar, experimentar escribiendo, experimentar escribiendo con otra gente y mirando a ver qué mecanismos encuentra, ¿no? ¿Cómo se hace para escribir sobre el silencio, cuando el silencio es el tema central de *Los archivos del dolor*? Esa fue toda una discusión, y bueno, la opción mía en ese libro fue sencillamente no citar testimonios y construir un argumento distinto.

<sup>4</sup> Carolyn Nordstrom y Antonius C. G. M. Robben (editores), *Fieldwork under Fire. Contemporary Studies of Violence and Culture*. University of California Press, Berkeley, 1995.

<sup>5</sup> Nancy Armstrong y Leonard Tennenhouse, *The Violence of Representation: Literature and the History of Violence*. Routledge, London, 1989.

## Variaciones locales sobre cómo se nombra al pasado y escenarios transicionales

**A:** ¿Y desde ese tema sobre el silencio que abordaste en *Los archivos del dolor*, cómo llegas a *Voces en la cabeza*, a tu análisis de los espacios de juicios en Colombia a victimarios a través de un peculiar sistema de circuito cerrado, una cosa bastante llamativa para nosotros? ¿Cómo pasas de un tema a otro, qué puntos de conexión podrías comentar respecto a eso?

**AC:** Bueno, ahí es una cosa curiosa, porque fíjate que en todos estos temas, cuando aparece el tema de la memoria en general por vías testimoniales de la palabra, etcétera, yo he llegado a la conclusión de que el término memoria es un término bastante —cómo decirlo de forma que no vaya a sonar grosero— inútil, en cierta forma, porque es un concepto que, por ejemplo, en Colombia, y en general en América Latina, siempre está asociado a lo testimonial, y aquí en Colombia, concretamente a la palabra.

Entonces, cuando tú te mueves de un escenario a otro —de Colombia a Sudáfrica, a Argentina y al Perú y Estados Unidos—, he llegado a la conclusión de que el término es más bien raro. Entonces yo prefiero usar un término un poco más genérico, que es el de “articulaciones del pasado”, es decir, que las sociedades y las personas tienen lenguajes específicos para darle sentido y para nombrar el pasado y reconocerlo como pasado, incluso inconscientemente.

Entonces, cuando yo digo que no existen memorias quiero decir que no sólo existen memorias, sino que existen múltiples articulaciones de ese pasado. Obviamente, hay sujetos que articulan ese pasado a través de lo testimonial específicamente, hay sociedades



que lo articulan a través de los lenguajes del dolor que, por ejemplo, instauran las Comisiones de la Verdad; hay otras sociedades que articulan esos pasados a través de procesos puramente judiciales, como el de *Voces en la cabeza*, y el proceso de justicia y paz en Colombia, que también implican concepciones de la victimización del dolor, del daño, de la testimoniación, etcétera. Son aspectos, en cierta forma, peculiares de Colombia, aunque compartan otros rasgos fundamentales con otras experiencias, porque a fin de cuentas estos también son matices globales.

Entonces, la manera como yo he tratado de juntar todo eso es tratando de construir categorías mucho más gruesas; por ejemplo, en vez de hablar de posconflicto en Colombia o en otros lados, prefiero hablar de *escenarios transicionales*, de tal manera que pueda comparar Sudáfrica, Colombia, Argentina y Perú, no por los objetivos de la justicia transicional, sino por la naturaleza de los encuentros, las burocracias, los discursos y los ensambles que producen esas supuestas justicias transicionales. En ese mismo orden de ideas, pues, también esos escenarios transicionales tienen maneras o modalidades peculiares de “articular”, entre comillas, ese pasado, o sea, de

ponerle un nombre a ese pasado a través de mecanismos que son muy diversos, aunque, en algunos casos, fundamentados sobre los mismos presupuestos de la verdad, la reconciliación, y esas cosas.

El término memoria histórica se usa aquí en Colombia, pero en Sudáfrica nunca. Entonces hay una cantidad de variaciones. Lo que he hecho con eso es tratar de construir algunos conceptos un poco más globales para poder comparar todos esos procesos teniendo en cuenta sus peculiaridades, pero también el hecho de que son modelos globales de circulación.

**A:** ¿Y "memoria" al nivel del discurso institucional tampoco se usa en Sudáfrica?

**AC:** La memoria, digamos, institucionalmente sí existe en Sudáfrica. Curiosamente, hay mayor interés, por ejemplo, museográfico, más de lo que hay en Colombia, aunque hay unos patrones repetitivos como el desplazado o la figura del desaparecido, que siempre tienen una serie de connotaciones globales, pero sí, hay diferencias. Por ejemplo, otra diferencia interesante es que nosotros en castellano utilizamos mucho el término "tejido" o "restitución del tejido", aunque en Sudáfrica también se utiliza pero para otras cosas distintas; no existe en el mundo anglófono sobre estos temas el término "tejido social". Entonces, en Sudáfrica tú jamás escuchas "tejido social", sino otra serie de cosas asociadas a otra serie de sustantivos.

Eso parece que viene más bien de una tradición intelectual psiquiátrica de Francia, probablemente, o lo desarrollado en América Central, etcétera, pero curiosamente incluso estas diferencias lingüísticas influyen en la manera como estas sociedades de verdad ven este tipo de temas, mientras que aquí para nosotros memoria está asociado a la restitu-

ción del tejido social. En Sudáfrica, memoria está asociado más bien a lo traumático, y entre traumático y tejido social roto hay unas diferencias epistemológicas monumentales.

## **Antropología entre lo local y lo global**

**A:** ¿Cómo ilustrar toda esa variedad de conceptualizaciones?

**AC:** Y, sí, la pregunta es cómo analiza uno todos esos casos, todos esos países, todos esos contextos, y si le sumas a eso que, además, hay muchas lenguas atravesadas... Entonces, ¿cómo haces para ver lo que yo llamo la *micro-política del testimonio*, cuando se intersecta con la macropolítica de la justicia transicional? Y es esa intersección la que a mí me interesa, precisamente. Entonces, lo que me toca de todo eso es que, por ejemplo, los ejercicios de testificación de guerra son al mismo tiempo peculiares, locales, e interpretaciones específicas de modelos muchísimo más grandes y mucho más globales de lo que uno quisiera reconocer. La comisión de la verdad es tanto un concepto mundial e internacional como propio de contextos específicos, y es esa intersección la que me llama la atención.

Me atrevería a decir que todavía enseñamos en nuestras universidades (yo lo he visto mucho en América Latina) el concepto de cultura extremadamente localizado en un punto definido por una lengua, por unas tradiciones, por una religión, y ya; si bien eso es fundamental, dificulta enormemente ver procesos que están más allá de esos límites, ¿no? Y es ahí donde yo digo que la antropología tiene que hacer un esfuerzo mucho más grande para descentrarse de eso local y para encontrar lo que hay de global en eso chiquito, y lo chiquito en eso que podría ser global.

**A:** Pero de todas formas yo sí creo que esto es perfectamente abordable desde la antropología, aunque haya esa visión local que tú dices, pero si el mismo problema, el mismo tema que analizas, se te abre, o se te cruza con otros temas, ya entras en esa apertura. Obviamente, son cosas complejas de abordar pero no veo imposibles.

**AC:** Ah, no, no, no, ¡yo tampoco! Lo que pasa es... ¿qué tendría la antropología para ofrecerles, por ejemplo, a las relaciones internacionales en su análisis? Quizá muchas cosas. Obviamente, a veces uno como antropólogo —que, como tú dices, por el trabajo mismo de investigación que hace, o por los temas que trabaja—, evidentemente empieza a pensar que hay que salirse significativamente del mundo chiquito para tratar de insertarse en el mundo grande. Pero para hacer un trabajo sobre globalización de lo que sea, de productos, de consumos, de artefactos, de burocracias, de conceptos, etcétera, uno realmente necesita moverse. Es decir, no es suficiente trabajar qué hay del modelo global de justicia transicional de Colombia estudiando sólo en Colombia, porque vas a necesitar de todos modos otros elementos que vas a aprender sólo en otros lados. Entonces, es una investigación que requiere movilidad, movimiento, trasegar, estar en otros sitios de manera, digamos, más sustancial, seguramente no tan de pasada, sino más sustancial, ¿no? Quizá hacer temporadas extensas de trabajos de campo en otros sitios.

**A:** Sí, sin duda, una vía podría ser hacer un seguimiento del trabajo de algún experto que asesora a más de un país, cómo va adecuando el saber a transmitir a cada espacio, si es que lo hace.

**AC:** Ese es un trabajo interesante; curiosamente, la justicia transicional, entre otras cosas, tiene toda esta red, todos estos circui-

tos de expertos que son, en realidad, casi hereditarios; si tú te pones a ver el especialista que trabajaba en Sri Lanka, que le comentó al amigo de Sudáfrica, y este le comentó a su vez, entonces se va gestando ahí toda una burocracia global alrededor de eso, que también amerita trabajo e investigación. Los conceptos circulan con las personas también, digámoslo así.

**A:** Claro, antes te decía que estaban llegando expertos sudafricanos al País Vasco en algunas actividades concretas que se han hecho.

**AC:** Claro, lógico, y nosotros, si comenzamos con un proceso de esos en Colombia, ya más en serio, pues con toda seguridad va a haber eso que se llaman los expertos o consultores, pero van a venir aquí de nuevo a dictar cátedra sobre lo que hicieron ellos y sobre qué se debe y qué no se debe hacer, y todo este sistema opera bajo el principio de la experiencia del caso. Entonces, el sudafricano habla de su caso, el colombiano habla de su caso, y casi siempre tiene el subtítulo la conferencia internacional, perspectivas y retos para el país que está albergando todos esos especialistas; más o menos es así como circula todo eso.

**A:** Claro, ¿y cuál es la cuna formativa de los especialistas? Al ser todo un campo de profesionalización de expertos que se ha ido gestando en todos estos distintos procesos de paz, ¿podría señalarse algún espacio universitario o espacio formativo central, o es algo disperso?

**AC:** Bueno, yo no he hecho mucho el estudio de la cosa, pero me atrevería a decir que el *International Center for Transition and Justice* en Nueva York, que tiene sedes en varias partes del mundo... Es decir, uno podría fácilmente identificar unos cuatro o cinco nodos de circuito transicional internacional,

que, además, vienen con grandes fondos de investigación y tienen unas agendas de trabajo importantes, muy institucionalizadas también, y eso mismo se replica en universidades, programas, etcétera.

De hecho, estoy formando un programa de estudios críticos de las transiciones, y mirando la estructura del mismo uno descubre que no existen muchos programas de ese tipo. Entiendo con esto un grupo de académicos e intelectuales que, cuestionando un poco los fundamentos y los presupuestos de la justicia transicional (que van desde el testimonio hasta la comisión de la verdad, pasando por las estructuraciones hasta el sistema legal), amplían los términos de referencia y los debates sobre este tipo de temas, porque por lo general son notablemente institucionalizados.

Entonces, tú ves que en América Latina no hay ni uno; es más, comencemos por Argentina. En Argentina, los temas de memoria y este tipo de cosas son lo más institucionalizado que uno se puede imaginar; allá no se puede cuestionar la diferencia entre testimonio y voz y derechos humanos, es decir, si bien todo eso es importante, allá tiene un carácter de institucionalización y de incuestionabilidad sorprendente. En el resto del mundo encuentras muy poco; existe una serie de cuestionamientos muy claros a las limitaciones de esos modelos transicionales, sobre todo en países en guerra, donde finalmente la guerra es producto de la desigualdad social, y la justicia transicional, pues, evidentemente no golpea particularmente ese tema de la desigualdad social, porque se inventa otros mecanismos distintos para asumir ese tipo de cosas.

Pero claramente hay una canonización de todo eso, así como lo de Argentina lo llamo el canon porteño sobre estudios de memoria en América Latina, hay una canonización también de estos estudios transicionales en torno a

unos temas que se han vuelto incuestionables, por ejemplo, el tema de que la verdad es un mecanismo catártico para dejar lo traumático, ¿no? Me parece que cuando uno mira eso desde las ciencias sociales, esa catarsis y esa verdad que se habla tienen muchos bemoles y muchos matices que, dependiendo del contexto cultural, pueden ser una catarsis o pueden ser una forma de retraumatización, etcétera.

**A:** Serían esas vías que tú comentas que te van domesticando, o sea, ya hay canales establecidos por los cuales tienes que hacer la catarsis, digamos.

**AC:** Claro, lógico. Eso viene con toda una serie de instituciones, prácticas, modelos de investigación, etcétera. Claro que es mejor un mundo sin guerra y sin plomo que con eso, pero el asunto es que eso ha generado, insisto, institucionalizaciones, élites internacionales, que, además, a los gobiernos también les han servido para institucionalizar ciertos procesos y hacer invisibles otras formas de violencia que para un contexto concreto pueden ser realmente fundamentales asumirlas. Es decir, violencia no son solamente la desaparición forzada y el secuestro, sino que violencia puede ser otra cosa, y yo creo que estos discursos transicionales sirven de carácter pragmático para un estado de conflicto particular, tienen la desgracia de invisibilizar otras modalidades de violencia que, como te decía, pueden ser centrales para entender un país como Colombia o Perú, o países en guerra, sobre todo.

**A:** ¿Y habría hoy en día algún país que pudiera escapar de estos modelos, o sea, hoy cualquier país que entre en un proceso de paz, o como se llame, no se libra de pasar por eso, no?

**AC:** No creo, porque eso viene pegado al derecho internacional, a las relaciones internacionales, a la gobernanza internacional, a modelos de gobierno y a una cosa que llaman los estándares internacionales, o sea, lo mínimo que una sociedad tiene que hacer para concebir determinados tipos de procesos. En fin, volviendo a los libros *Los archivos del dolor* y *Poética de lo Otro*, esos son pequeños grupos de disenso académico, de disenso intelectual de personas en un mundo donde claramente la justicia transicional, aquí en Colombia, es el mayor empleador, entonces imagínate.

### **De fantasmas y antropología: ¿cómo escribir sobre las ausencias, sobre lo que no está?**

**A:** Me comentabas sobre la complejidad de la escritura sobre estos temas...

**AC:** Ahora ya estoy en una fase mucho más fantasmal de toda esta investigación porque... pues no sé, se me han atravesado muchos fantasmas literales, entonces yo no sé cómo explicarlo. De pronto aquellos que escriben sobre desaparición forzada y eso tienen mucha más cercanía con estos temas, curiosamente, y es este tema de cómo reparar lo que no está y cómo manejar los fantasmas que uno tiene. Algunas veces en Colombia he dicho que para mí la reparación de la violencia es cuando una sociedad aprende a convivir con sus propios fantasmas, y cuando digo fantasmas no lo digo en sentido psicoanalítico, como el término *unheimlich* —que a veces se traduce como *siniestro*—, del escritor alemán del siglo XIX, que me gusta mucho<sup>6</sup>, sino en un sentido literal: ¿Cómo hace una sociedad para vivir con fantasmas?

---

<sup>6</sup> Sigmund Freud, en su ensayo de 1919 *Lo siniestro*.

Es parte de la trilogía que te había comentado, es el último libro de la trilogía, y en realidad está dedicado al tema de la ausencia y a lo que quiere decir convivir con la ausencia. Y, claro, ahí uno se pone a pensar si la antropología y la sociología tienen capacidad para estudiar lo fantasmal, y mi opinión personal es que no. Lo que pasa es que cuando tú ves qué es lo que se lleva en antropología y cuáles son las teorías, cuando ves, digamos, la tradición intelectual y demás, pues sí, hay momentos fantasmáticos, cuando se habla de lo liminar, por ejemplo, claramente es un escenario fantasmático. Pero, lógicamente, es una antropología que se sale del orden de lo tradicional de las teorías y de las preocupaciones epistemológicas o conceptuales que han configurado la disciplina como tal.

Entonces, he encontrado algunos libros de sociología de fantasmas y algunos temas en antropología, claro, y estos temas en las ciencias sociales son muy interesantes porque dependen mucho de la palabra, ¿no? Yo les decía a unos estudiantes un día: “Lo que no te dice un entrevistado, no existe”, así de sencillo. Por ejemplo, la dependencia de las ciencias sociales y de la antropología en particular, considerando el trabajo en terreno, la dependencia de la palabra es muy brutal. ¿Entonces, cómo haces para escribir sobre temas en los que las palabras realmente no son parte de la historia, sino la ausencia de la palabra, incluso a veces la ausencia de la experiencia?

**A:** Observando prácticas, aunque las palabras las contradigan o no las mencionen. Pero ¿a qué fantasmas te refieres, a algo no verbalizado, a cosas que tú crees que escapan a ciertos espacios?

**AC:** Es que no tengo una definición muy clara de eso todavía, pero, la verdad, sí, porque es

que imagínate, cuando tuve la oportunidad de estar un tiempo en el sudeste de Asia, también recuerdo mucho las casas de los espíritus, y eso tiene que ver con todos los memoriales en Camboya y en otras partes. Las casas, particularmente en Tailandia pero en Camboya también, tienen unas casitas de madera a la entrada que son como réplicas en miniatura de sus casas de madera, porque allá producen mucha arquitectura en madera ¿no? Entonces, en la entrada de las casas existen esas casitas, y eso aparece en todas partes, y cuando uno le va a preguntar a la gente qué es eso, resulta que a estas casitas les cambian las flores todos los días, les ponen aguacate, comida, y están vivas. Son elementos vivos de la vida de los seres humanos y son los espacios, microespacios simbólicos, afectivos y demás, donde los antepasados viven, y ese fenómeno de hablar con los antepasados para tratar de arreglar las situaciones o daños morales del presente es una cosa que tú también la encuentras en otras sociedades de África y América Latina, en comunidades indígenas. Lo curioso es que, digamos, nuestros debates sobre memoria, daño, y todo eso, a través de las racionalizaciones tecnocráticas del derecho, etcétera, han terminado por asesinar, digámoslo así, en términos un poco exagerados, por obliterar más bien la posibilidad de hablar con los antepasados.

**A:** Claro, pero la antropología es especialista en eso, no digo en obliterar, sino en interpretar esos temas.

**AC:** Exactamente, pero la antropología —ahí hay una faceta antropológica muy peculiar dentro de eso que habría que conectarla con el tema transicional—, pero los antropólogos, a veces también tienen dudas sobre el asunto, sobre si el fantasma o el espíritu es parte de la construcción cognitiva del mundo cultural o si es que realmente hay fantasmas y

espíritus dando vueltas por todas partes, es decir, ahí hay ambivalencias también. Pero lo cierto es que en el escenario, digamos, de los debates nuestros sobre memoria y demás, esto fantasmal no existe en este sentido. Para estas sociedades son lo que comparten todos los días... son como la figura, *para nosotros*, de Jesús, aunque no creamos en nuestro gran fantasma, se llama Jesús, y es el único con el que hablamos bajo circunstancias particularmente ritualizadas, se supone, pero...

**A:** Yo no creo en Jesús y tal, pero de donde yo vengo, del norte de Argentina, sería más habitual tratar con espíritus y fantasmas, incluso mezclado con "Jesús", pero como una realidad.

**AC:** Ah, vale... Ahora estoy planeando una especie de salidas para investigar sobre cementerios de desaparecidos en Colombia haciendo una serie de micro, indagando, por ejemplo, sobre, cómo la gente, en ciertas zonas de Colombia, les pone nombres, sacan al cuerpo del río cuando viene descuartizado porque las condiciones, digamos, de desaparición en Colombia son distintas a las que, supongo yo, hay en Argentina o en Chile, porque aquí la gente desaparece; lo que pasa es que los cuerpos aparecen, digamos, inflados y putrefactos en los ríos durante veinte o treinta años. Entonces, ahí hay unas dinámicas de reconstitución de lo social, de sacar los cuerpos de los ríos, de ponerles nombre, de enterrarlos, e incluso hay varios ejemplos de gente que adopta desaparecidos, en virtud de que sus propios seres queridos han sido desaparecidos, y entonces hay una especie de parentesco, llamémoslo así, del mundo de los fantasmas.

## ¿Hay otra salida a los procesos de paz?

**A:** Imagino que en el tema vasco que estoy analizando habrá fantasmas diversos. Quería comentar que intento analizar el proceso de paz, pero sin nombrarlo como proceso de paz, es decir, intento huir de cosificar el tema. Estamos hablando de la paz, pero ¿qué es el proceso de paz? Tal vez exista algún caso en que no hubo o no es necesario construir esa supuesta paz o reconciliación... pero no sé si es posible.

**AC:** Yo creo que sí son necesarias esas cosas, creo en –y ahí es donde viene lo interesante de la antropología (pero una antropología por fuera de la antropología)– la sutileza que le pueden traer esas cosas a un investigador en su observación y en su trabajo con gente. El año entrante voy a organizar un evento vinculado a lo que mencioné antes de los estudios críticos de las transiciones, parte de las actividades será un evento grande que se llama “¿La paz como qué? La cotidianidad como problema para la paz”. En parte, se debe al hecho lógico de que los debates sobre estos temas como los que tú estás viendo allá siempre están, o casi siempre están, de manera hegemónica en manos de abogados internacionalistas que tienen una escala particular de observación sobre todo eso. Ellos entienden las relaciones de poder como una especie de intercambio entre grupos consolidados políticos y armados, y un poco la reflexión mía es que, eso que llamamos pasado, memoria, paz, reconciliación, no sea solamente en ese registro macro, sino que eso es una cosa que se construye, es con la manera con la que tú haces confianza con otro ser humano, con las formas con las que tú te acercas al rostro del otro, con las formas cómo tú lo observas y se articulan o se configuran en la vida cotidiana, y yo creo que eso es un

debate fundamental para cualquier sociedad en procesos de este tipo.

No es suficiente con dejar las armas, insisto en que es una parte fundamental de la historia, pero lo que la justicia transicional a veces nos hace pensar es que es la única parte de la historia o los estudios de paz, pero cómo vive uno con el vecino es un reto, ahí es donde está realmente el reto. Ahí es donde se construye todo eso que llaman paz y todo eso que llaman reconciliación, pero deseducar a la gente de eso, ahí es donde está la historia. Me parece que ahí los antropólogos podríamos tener una postura, una incidencia, unas capacidades de análisis y una cantidad de cosas fascinantes para, digamos, matizar las grandes generalizaciones de las ciencias políticas y el derecho, personalmente, ¿no?

**A:** Sin duda, sería muy valioso nuestro aporte. Bueno, para cerrar esta entrevista quería preguntarte en qué estás trabajando ahora; en parte ya me has comentado que estás queriendo trabajar una crítica a estos temas de transición.

**AC:** Sí, pero cerremos con un libro que estoy también escribiendo, otro distinto, que lo llevo como a mitad de camino, que también tiene que ver con esto que llamo la palabra nómada. Es decir, “La palabra nómada: violencia, globalización y las pedagogías de lo irreparable”, es un librito que lo comencé pensando en un libro cortico para que cualquier persona pudiera leerlo, y es un tema fascinante: ¿qué quiere decir enseñar sobre temas de violencia en el mundo en general, y particularmente desde una perspectiva que privilegie el orden de lo subjetivo y el orden de la experiencia, en el sentido estricto de la palabra? A diferencia de otros que privilegian las cifras, la estadística y las grandes estructuras sociales. Cuando uno se mete en la experiencia y en la subjetividad tiene una cantidad

de retos morales, éticos, epistemológicos, y de muchas cosas. Y esos retos, cuando tú cambias de escenarios pedagógicos, pues adquieren unas connotaciones muy peculiares.

Entonces escribo sobre qué ha sido para mí enseñar en otros idiomas y en otros lugares: hablo de Colombia, de Inglaterra, de Alemania, de Dubái, etcétera, y de otras partes del mundo donde he tenido la fortuna de ser profesor y enseñar estos temas en culturas académicas y tradiciones nacionales muy distintas. También quiero enseñarles a los hijos sobre estos temas, por eso hay un capítulo que se llama "El genocidio explicado para niños", en inglés "Genocide for dummies", donde hay dos subcapítulos sobre Auschwitz y otro sobre Dachau, porque yo llevé a mis niños a Dachau.

Es un libro totalmente liminar; me ha costado un trabajo monumental hacerlo. Primero, por el estilo, y segundo, por el tema. Hay gigantescas dificultades pedagógicas porque por definición los lugares de la memoria reducen la complejidad histórica y crean categorías globales de sufrimiento. En Camboya, por ejemplo, en uno de los sitios memoriales

de genocidio estaba escrito: "Este sitio es tan malo (algo así, palabras más, palabras menos) es tan malo y tan feo como el Holocausto", y se crea, como siempre, esta situación global, entonces hay modelos de interpretaciones y de órdenes de comparación. El Holocausto, en ese orden de ideas, sigue siendo el mal total, entonces todas las violencias del mundo se comparan con el Holocausto, salvo las coloniales, ya que en el modelo holocaustológico del sufrimiento global el colonialismo y la violencia del colonialismo ni siquiera existen.

**A:** No, pero el Holocausto se instauró como el mayor de los dolores, ¿no?

**AC:** Claro, claro, sí, porque... y es una paradoja porque al ser tan profundamente racional, es profundamente irracional, mientras que las violencias del colonialismo son invisibles porque son estructurales, aunque también son genocidas, obviamente.

**A:** Bueno, cerramos con eso. Te agradezco un montón, muy interesante hablar contigo.

**AC:** Muchas gracias.

## Bibliografía reciente

- CASTILLEJO CUÉLLAR, Alejandro (2014) *Poética de lo Otro: hacia una antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia*, 2ª ed., Bogotá, Universidad de los Andes.
- (2013a) *Los archivos del dolor. Ensayos sobre la violencia, el terror y la memoria en la Suráfrica contemporánea*, 2ª reimp., Bogotá, Universidad de los Andes.
- (2013b) “Historical injuries, temporality and the law: Articulations of a violent past in two transitional scenarios”, *Law and Critique*, 24 (3): 1-22.
- (2013c) “Voces [en la cabeza]: espacialidad, confesión y las mediaciones tele-tecnológicas de la verdad”, *Papeles del CEIC*, 92 (1): 1-42.
- (2013d) “On the question of historical injuries: Anthropology, transitional justice and the vicissitudes of listening”, *Anthropology Today*, 29 (1): 16-19.
- (2012) (ed.) *Encounters: International Journal for the Study of Culture and Society*, número especial, ‘Violence and Memories: Problems and Debates in a Global Perspective’.