

## **Pensar la contemporaneidad: el sentido de la frontera<sup>1</sup>**

Sergio Rojas

“Cada palabra es un muro alto y liso  
que requiere se echado abajo”

Lina Meruane: *Volverse palestina*

Lo que a continuación expongo nace de la inquietud que hoy nos conduce al núcleo de lo contemporáneo, por debajo de su contingente “actualidad”. Se trata de una pregunta tan sencilla en su enunciación como compleja en sus implicancias: ¿por qué en un mundo globalizado las fronteras se multiplican?

El año 2009, en el contexto de la Trienal de Artes realizada en Chile, en una entrevista realizada a una ex vicepresidenta del departamento de arte latinoamericano de la casa de subastas Christie’s, esta señalaba que: “el artista latino está acabando con la segmentación en el mercado, porque hoy se incorpora al arte mundial como uno más. No importa si es de Alemania o de Chile. Y ya no se incorpora a las subastas de arte latinoamericano, sino directamente a las de arte contemporáneo” (Campenhout, 75). Cabe preguntarse si, en efecto, es la producción de arte latinoamericano la que en el presente trasciende las fronteras del mercado o acaso más bien lo que sucede es que en el orden del mercado las fronteras geo-culturales pierde relevancia debido a la acción del mismo mercado. ¿En qué consistiría esta puesta en valor del arte latinoamericano que borra su diferencia de origen, su “mal de origen”, el hecho mismo de tener un origen? Propongo la siguiente hipótesis. Si nos habíamos acostumbrado a la constante de ciertos temas que definían el arte latinoamericano (el racismo, el impacto social de la economía mundial, la emergencia de cuerpos reprimidos bajo el patrón estético occidental, la violencia de Estado), en el presente son precisamente estos “temas” los que se desterritorializan en el cuerpo de los migrantes y de los refugiados.

---

<sup>1</sup> Conferencia inaugural I Congreso Regional de Arte Latinoamericano, Facultad de Artes, Universidad de Chile, 3, 4, y 5 de noviembre de 2015.

La idea de frontera se ha naturalizado en el imaginario occidental como un límite que fija la distinción y la separación entre lo mismo y lo otro, operando como un lugar de control de los desplazamientos humanos entre el interior y el exterior. La frontera está entonces asociada a la imagen de gruesos muros edificados en altura, controles policiales, sistemas de vigilancia y de protección contra todo tipo de peligros que acechan sobre el cuerpo y la mente. Pero la representación de la frontera no ha de ser necesariamente una línea, pues aquella tiene originariamente el sentido de un *territorio*, en donde distintos sistemas de referencia y parámetros culturales se tocan, se confrontan y se superponen. La frontera es, pues, ante todo, una *zona de contacto*, que hoy da lugar a relaciones de interculturalidad y multiculturalidad. Aunque desde una perspectiva fenomenológica de la experiencia de la frontera, se impone la diferencia interior/exterior (nunca entre “interiores”), en que alguien desea ingresar desde un lugar que en algún sentido constituye un *afuera*.



Como señala Mabel Moraña: “la alusión a las ideas de límite, frontera, borde, orilla o margen (...) remiten inevitablemente a la existencia o presuposición de un afuera constitutivo, temporal, espacial, epistemológico, legal o identitario” (Moraña: 11). Pues bien, estas formas de concebir la frontera -literalmente de *imaginarla*- nos conducen hacia el orden de la *representación*, en que algo se hace devenir significativo y de esa manera *se lo hace aparecer*. Lo que aparece toma cuerpo en un significativo determinado desde y para un *sujeto*.

¿Dónde se encontraría hoy la “localidad” y dónde el, “margen”? En un universo que se caracteriza por procesos ininterrumpidos de producción y consumo, flujos de capital y circulación de información, nos encontramos siempre en la localidad y a la vez en el margen: “la reducción de las distancias implicada en la tecnología incrementa la visibilidad de las fronteras culturales. Cuanto más se ha reducido la distancia física, cuanto más se ha intensificado la comunicación directa y massmediática, más han aumentado las distancias simbólicas, culturales e identitarias” (Grimson, 239). Lo que aquí se refiere como incremento de la “visibilidad de las fronteras culturales” consiste precisamente, siguiendo nuestra hipótesis, en la determinación visible de la frontera (precisamente como *frontera de visibilidad*), en que el otro en tanto portador de la diferencia comienza por ser el que *se ve como otro*; es decir, aquel cuya diferencia es ante todo visible. Ante esta inédita proliferación planetaria de diferencias, ¿qué es aquello que tendrían en común los seres humanos? Asistimos a un paradójico “humanismo” neoliberal, tal como lo ha descrito Carlo Galli: “la idea de que haya algo natural que, a pesar de toda diferencia cultural, no nos haga del todo extraños los unos a los otros” (Galli 9). En el tiempo del mercado globalizado, el recurso a la idea liberal de una naturaleza humana irreductiblemente egoísta es tanto la posibilidad como la exigencia del *gobierno* de los hombres. Entonces se produce la paradoja de que todos los hombres son por naturaleza iguales, pero precisamente eso que los iguala -el interés natural- es a la vez aquello que los enfrenta. Ahora bien, una necesaria condición de gobernabilidad de los hombres consistiría en la posibilidad de determinar e identificar a aquellos cuya naturaleza no ha ingresado en el juego de la civilización, es decir, en el juego del mercado. Necesidad de identificar, visibilizar, los cuerpos no civilizados.

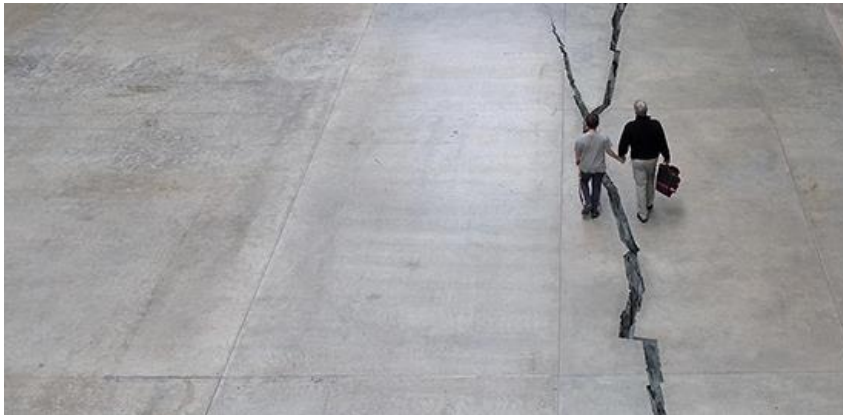
Wendy Brown escribe: “el tipo de individuos a los que los muros del Estado nación occidental ha de impedir el paso se produce paradójicamente dentro de los mismos muros” (Brown, 60). En efecto, el miedo o el rechazo al otro puede llegar a ser tan fuerte que las personas terminan necesariamente identificándolo a como dé lugar, reconociendo al extraño entre ellas, lo que hace posible entonces separarlo y cumplir con el imperativo de la discriminación, cuando la necesidad de impedir que el otro ingrese consiste en el gesto de “expulsarlo”. Sonia Montecino señala respecto al racismo en Chile: “El no reconocimiento

del mestizaje racial y cultural que define la identidad chilena es el gesto agazapado en la desvalorización del mapuche, en la no aceptación de su identidad” (Citado por Guerra, 70). Fronteras invisibles dividen entre “nosotros” y “ellos” a los individuos al interior de una misma sociedad. Allí en donde se han edificado muros para evitar el ingreso de lo que se considera como otro, percibido como amenaza proveniente desde el exterior, sucede que es la misma frontera amurallada la que produce la infiltración del “otro”, pues la existencia del muro –real o imaginado- debe su origen al miedo a perder el horizonte de referencia identitaria (social, cultural, racial). Parece inherente a la acción de marginar a aquel que “no es de aquí”, el prejuicio de que este no sólo tiene su lugar, sino que su manera de sentir y de pensar se identifica en todo sentido con un territorio del que no puede salir, aunque camine fuera de este. Se trata en último término de la naturaleza como identidad, en que el peso del territorio (paisaje, costumbres, relatos “ancestrales”) priva al sujeto de la posibilidad misma de la experiencia dado que nunca podría abandonar *su lugar*.

En la identificación naturalizada que se establece entre sectores populares de la sociedad y el comportamiento delincuencia, el reconocimiento del otro va asociado a una discriminación territorial, en que se trata de impedir que los otros circulen *fuera de su lugar*. “Durante mucho tiempo –señala Andrea Aravena-, hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX, prevaleció la idea que era indio o indígena solamente aquel que vivía en su comunidad rural de origen, ya que su establecimiento en la ciudad significaba, necesariamente, la pérdida de su identidad” (Citado por Guerra, 72). Se trata de un prejuicio respecto a la idea misma de cultura (como frontera de significación cerrada sobre sí), lo que da lugar a un tipo de discriminación -positiva o negativa- que niega al sujeto la posibilidad de una experiencia transformadora. En efecto, lo que sucede es más bien que la concreta ausencia del mundo familiar, la extrema descontextualización de la existencia en su circunstancia de inmigrante, encarga al individuo un ser (por ejemplo, “mapuche”) que consiste en un primer momento en la experiencia de “no-ser de aquí”. Es la paradoja implicada en la elaboración ciudadina del otro: se trata de “la importancia de la ciudad como el espacio que les otorga a los mapuches la posibilidad de crear discursos identitarios que legitiman su cultura y lograr insertarse en la cultura mayoritaria. El aislamiento en las zonas rurales y la prioridad de la

oralidad fueron factores que condenaban a esa cultura a la marginalidad, el silencio y la extinción” (Guerra, 82).

Los procesos de globalización de la economía y la informatización de lo social en redes digitales de comunicación a escala mundial han producido un allanamiento de las fronteras para los flujos del capital transnacional. La moderna soberanía del Estado-Nación pierde presencia en este nuevo orden de cosas, y aunque pareciera que por primera vez en la historia los seres humanos habríamos llegado a ser realmente *contemporáneos*, se multiplican por doquier las fronteras amuralladas para el tránsito de los individuos, haciéndose manifiesta la imposibilidad de una “sociedad mundial”, el definitivo agotamiento de la idea de una universal igualdad política y social entre los hombres. En el 2007 la artista colombiana Doris Salcedo ocupó la Tate Galery, importante espacio de arte en Londres, con una fisura que recorría todo el piso de la sala. El nombre de la obra: “Shibboleth”.



El término hace referencia a una historia bíblica en el libro de los Jueces: cuando alrededor del 1370 a. C. la tribu de los gaaladitas derrotó a la tribu de Efraim, reconocían a los sobrevivientes que escapaban pidiéndoles que pronunciaran la palabra “shiboloth” (cuyo significado es “espiga”). Al identificarlos como efraimitas, eran degollados. En mayo del 2014, un periodista estadounidense fue detenido por milicias prorusas en Slaviansk, al este de Ucrania. Interrogado por los soldados, se le pidió que pronunciara la palabra “garden” (“jardín”) para demostrar su nacionalidad. Esto se debe a que, según Volodymyr Dibrova, profesor ucraniano en la Universidad de Harvard, los ucranianos pronuncian las

vocales de una manera especial, diferente a la pronunciación de los rusos. La obra de Salcedo reflexiona, pues, el sentido de la frontera como un límite policial de identificación y negación del “otro”. Desarrollando una tesis de Hannah Arendt, Giorgio Agamben señala que relación interna que existiría entre “la suerte de los Derechos del Hombre y la del Estado nacional moderno, de manera que el ocaso de este último implica necesariamente que aquellos se conviertan en obsoletos” (Agamben, 25). Ahora la fuerza del neoliberalismo parece entregarnos más bien a una igualdad natural de tipo hobbesiano: la guerra de todos contra todos en el horizonte del mercado global, esto es, del mercado sin afuera.

En efecto, la globalización del capital traería consigo la proliferación de las fronteras debido precisamente a que las relaciones posibles con el *otro* se multiplican y diversifican. Entonces la frontera puede llegar a ser un lugar de interés y fascinación, pero también de temor y rechazo pues, aunque la idea de humanidad se torna en la actualidad cada vez más compleja y rica en su diversidad, el “otro” suele ser considerado en cada caso como una diferencia o una variación respecto a un patrón de universal normalidad. La condición de una decepción generalizada da lugar en sus formas extremas al cinismo contemporáneo individualista y también al fascismo posmoderno, caracterizado por Badiou: “Al fascizarse, el decepcionado del deseo de Occidente se vuelve el enemigo de Occidente, en realidad, su deseo de Occidente no se satisface. (...) Es, en amplia medida, un deseo de Occidente reprimido, y en su lugar viene a situarse una reacción nihilista y mortífera cuyo blanco es, precisamente, aquello que era el objeto del deseo” (Badiou 67-68). En estas condiciones, la religión es sólo una forma de subjetivación.

En 1872 Benjamín Vicuña Mackenna propuso, desde la Intendencia de la ciudad de Santiago, la construcción de un camino amurallado que permitiría separar a la “ciudad propia” de los sectores pobres, “una especie de Cairo infecto, repleto de lodo, vicios y muerte” (Citado por Guerra, 115). El muro no se construyó, pero expresa un modo de representarse al otro en la ciudad que se mantiene hasta el presente. “La ciudad del colonizado -escribe Fanon-, o al menos la ciudad indígena, la ciudad negra, la ‘medina’ o barrio árabe, la reserva es un lugar de mala fama, poblada por hombres de mala fama, allí se nace en cualquier parte, de cualquier manera. Se muere en cualquier parte, de cualquier cosa” (Fanon,

34). En estas circunstancias, ¿cómo se reconoce al otro? Pues por su aspecto, vestimentas, modo de hablar, color de la piel, rasgos étnicos. Recordemos cuando en la película “Machuca” (Andrés Wood, 2004) el ejército irrumpe en la población donde vive Machuca. Presa del miedo Gonzalo Infante, el amigo de familia acomodada que Machuca ha hecho en el colegio al que asiste y que en ese momento se encontraba en el lugar, le dice al soldado: “míreme, yo no soy de aquí”. El militar observa el pelo claro del niño, su tez blanca, las zapatillas “de marca” e inmediatamente lo deja ir.



El cuerpo del “otro” opera como su verdad desnuda, porque se lo representa como literalmente *adherido a su cuerpo*, como si el otro fuese ante todo ese cuerpo social y racial que delata su no-ser, esto es, su esencial condición de deseo, necesidad, interés, carencia, apetito in-civilizado. Hacia el final de la película, aunque sabe que algo se ha roto para siempre, Gonzalo vuelve al lugar buscando a su amigo, pero la población en donde vivía Machuca ya no está, han sido *erradicados*. Sólo queda la planicie cartesiana de la modernización policial, sin pasado.

La novela *Por la patria* (1986) de Diamela Eltit es la historia de Coya, un nombre que es muchos nombres: una joven, una mujer pobladora, una resistente bajo la represión política del país; pero narra también la historia no contada de las clases populares, la historia *imposible* de Latinoamérica. El devenir histórico y político de un cuerpo social hacia su decadencia y alienación. ¿Cómo fue que se formó la clase popular de la nación, y que esta se hizo visible en la privación material, dejando que la violencia – a la vez productora y castigadora de cuerpos-, se entronizara como parte de su pervertido carácter?

Coya narra el itinerario de la violencia grabada en su cuerpo como *memoria de un continente*. En cierto modo a la naturalización de la violencia en los cuerpos del margen social parece ser inherente ciertas formas de pacificación ciudadana y ordenamiento civil, neutralización del malestar... gobernabilidad.

El historiador Elías Palti ha desarrollado la tesis de que tanto la idea de Nación como la de Estado se inscriben en un proceso histórico que consiste en dotar de sentido originario al núcleo de irracionalidad que se encuentra a la base de cualquier ordenamiento institucional. “La nación –escribe Palti– ofrece un plus que brinda el marco posible dentro del cual la voluntad puede articularse. El estado, por su parte, borra el residuo de facticidad que impediría a la nación imaginarse como una comunidad. De allí que ambos permanezcan siempre conceptualmente atados” (Palti, 145). Siguiendo esta tesis, diríamos que la Nación es aquella idealidad que debía generarse como originaria desde la realidad política del Estado. Es decir, a partir de un proceso histórico concreto de violencia, usurpación y olvido nace la idea de Nación, como una idealidad a la que los ciudadanos se encuentran en cada caso ligados de manera casi metafísica. Los sujetos de cuerpos explotados, castigados e invisibilizados bajo el biotipo de lo “popular” se reconocen entonces como “chilenos”, y esa filiación borra sin suprimir el conflicto entre vencedores y vencidos. De aquí nace un *valor supremo* que vinculará para siempre a los sujetos y sus cuerpos con el territorio: *la patria*. “La anterioridad de la nación -escribe Homi Bhabha-, significada en la voluntad de olvidar, cambia nuestra relación diacrónica con el pasado y con el presente sincrónico de la voluntad de ser una nación. (...) Estar obligado a olvidar (...) implica la construcción de un discurso sobre la sociedad que desempeña el papel de totalizar al pueblo y unificar la voluntad nacional” (Homi Bhabha, citado por Beberley, 32). La novela de Eltit explora precisamente las tensiones, paradojas y profundas fisuras que esa entidad supra histórica, la Nación, *contiene* (esto es, que conserva y oculta).

No se trata sólo de una cuestión relativa a políticas de inclusión social, sino de estratos temporales de naturalezas distintas, de historias que al relacionarse políticamente bajo el imperativo nacionalista resultan extrañas entre sí y entonces se contraponen permanentemente. Pero una cierta homogeneización del tiempo parece ser inherente a la constitución de la Nación. El teórico boliviano Javier Sanjinés escribe: “se podría decir que



el horizonte de expectativas del pensamiento occidental queda cuestionado, conflictuado por una plurinacionalidad que no por ser diferente deja de ser parte del proyecto universal de la construcción de la nación: el Estado plurinacional” (Sanjinés, 33).

En 1875 desde la intendencia de la ciudad de Santiago se emprende una reforma de la policía con una finalidad territorial-racial-sanitaria, una tarea cuyos “criterios” caracterizan el racismo de la gran ciudad hasta el presente. “Según las autoridades [las altas tasas de criminalidad] estaban caracterizadas por la embriaguez, el hurto y el cuchillo, resultante [según la interpretación de la Intendencia de Santiago] de la predisposición hereditaria mapuche del bajo pueblo” (Leyton, 94). El no-ser de un grupo humano subalterno es el efecto de una marginación con respecto a una universalidad ideal que el grupo dominante “realiza”. La identidad del sujeto subalterno es la sustancia misma de su marginación, pues se lo ha incluido como el que no-puede-ser, dada precisamente su *estatura natural*. “Si me viera forzado a elegir -señala Vargas Llosa- entre la preservación de las culturas indígenas y su completa asimilación, con tristeza yo elegiría su asimilación a la modernización, porque hay prioridades... (La) modernización es posible sólo sacrificando las culturas indígenas” (Vargas Llosa, citado por Beberley, 24). El problema de fondo no consiste, por cierto, en discutir la “opción” del escritor peruano, sino en preguntarse qué clase de ficción es aquella de poder *decidir* en favor de la modernización, como si las transformaciones de inéditas magnitudes que esta implica pudiesen ser subjetivadas.

La tesis de Edward Said en *Orientalismo* es que Oriente habría sido incorporado a Occidente como lo otro que lo occidental, como una *naturaleza* que permanece igual a sí misma. Resulta esencial en este punto el carácter esencialmente histórico de Occidente. Es decir, la incorporación de Oriente a Occidente se refiere ante todo a su anexión a la historia de este quedando así Oriente “fuera del tiempo” porque ha ingresado en un devenir cuyo curso de sentido no es propio. En esto consiste la generación de la Historia Universal en su sentido fuerte. Se describe de esta manera la operación que es característica de lo Occidental: una mirada sin cuerpo que instauro un patrón de verdad que se desarrolla desde la misma idea de “descubrimiento de América”. Se piensa a Europa como *mundo* y a América como *naturaleza*, y por lo tanto el devenir histórico consiste en la progresiva

incorporación de pueblos y culturas a *un mismo mundo*. Porque si el otro es naturaleza, entonces *no puede representarse a sí mismo*, no puede hacerse objeto de *autoconciencia*, y en definitiva no puede generar desde sí una relación con el otro, con la alteridad en general. Es de antemano extraño a la modernidad, porque está privado de la posibilidad de la experiencia en su sentido moderno. En consecuencia, el subalterno es aquél que no puede llegar a ser sujeto de su relación con el paradigma moderno, porque se trata de una relación que padece. En este sentido, la subalternidad de una cultura no está dada simplemente por su exclusión, sino, al contrario, por las políticas de inclusión. “La exterioridad de la representación está siempre gobernada por alguna versión de la perogrullada que dice que si Oriente pudiera representarse a sí mismo, lo haría; pero como no puede, la representación hace el trabajo para Occidente y, faute de mieux, para el pobre Oriente” (Said, 45). Sin embargo, ¿se trata en verdad de una cuestión epistemológica?

El estructuralismo de Levi-Strauss abordó este problema aun dentro de ese horizonte debido a que las condiciones de la relación con el otro corresponden precisamente a la circunstancia del etnólogo, que busca *insertarse en una comunidad otra*. Acaso sea este programa de acción lo que inevitablemente “naturaliza” al otro (fijándolo en su ser “comunidad”). La necesidad de conocer al otro en su diferencia, de conocerlo *como otro*, lo territorializa en un *modo de ser* cuyo comportamiento se hace legible como un sistema de signos. Levi-Strauss pensaba a la Antropología como la disciplina del “diálogo de la humanidad consigo misma”. Ahora bien, es cierto que el modelo de la *comunicación* pone de alguna manera en cuestión la lógica de la dominación y la colonización, pues en ello el otro (subsumido en una relación dominación y determinado como *objeto*) deviene *sujeto* de comunicación. La historia de la crítica del paradigma Occidental debe mucho a Levi-Strauss. Pero la condición de posibilidad concreta de la práctica de la observación en terreno ha sido la del sujeto que *viaja hacia el lugar del otro*, y acaso esta condición del otro-observado sea inherente al ejercicio mismo de la teoría. Como señala Said: “El término griego *theorein*: [significa] una práctica de viaje de observación, un hombre enviado por la polis a otra ciudad para que observe una ceremonia religiosa” (Said, 65). La mirada del etnógrafo diagnostica la crisis y agotamiento del patrón occidental dominante), pero opera a partir de un itinerario inaugurado y trazado por el colonizador.

La obra “Los Invisibles” (2007), de la artista chileno-suiza Ingrid Wildi Merino, consiste en un video de 30 minutos en el que entrevistó a cinco inmigrantes colombianos que residen ilegalmente en Ginebra. La artista emigró desde Chile a Suiza debido a la dictadura militar de Pinochet, mezclando en su propia lengua el español, el alemán (de Zurich) y el francés (de Ginebra): “la problemática que acarrea todo discurso pronunciado y escrito es, de hecho, esencial para entender la producción videográfica de Wildi, cuya aproximación el hecho lingüístico dista de ser reconfortante o reconciliatoria” (Candela, 102). La lengua en el inmigrante indocumentado deviene el territorio del exilio, porque aquella no es simplemente el idioma, sino el domicilio de la subjetividad.



En las fronteras lingüísticas se edifican muros que no se relacionan sólo con problemas idiomáticos de comunicación, sino con el hecho de que la lengua se ha transformado en *ghetto*. Estos sujetos padecen el poder, pero este no opera sólo en las prácticas instituidas de sujeción social, sino incluso ahí en donde los individuos marginados son conducidos a una forma de sujeto del habla, en que este da cuenta de su condición en una pantalla que lo ha hecho decir a priori: “yo soy el otro, hablo desde afuera”. Este es el problema que Wildi reflexiona: los mismos recursos tecnológicos del video son portadores del patrón de relación unidireccional sujeto-objeto. La cámara encuadra y visibiliza, por lo tanto, expone, entonces Wildi se pregunta: “¿Cómo dar visibilidad a individuos que por razones de seguridad y estabilidad son obligados al anonimato, a la absoluta discreción, a la invisibilidad social? ¿De qué modo puede ser relatada esta invisibilidad que induce un

sentimiento de inexistencia para aquellos que la experimentan?” Relatar la invisibilidad significa poner en escena el margen de exclusión que el propio sujeto genera cuando mira y escucha al excluido. Mirar y escuchar no implica necesariamente admitir, por eso los “entrevistados” comparecen en “Los Invisibles” con su cabeza fuera de cuadro. La cámara reflexiona la ideología del encuadre, esto es, la ideología de su aparente neutralidad mostrativa. La matriz sujeto-objeto opera en la cámara, como dispositivo de sometimiento del otro a sus condiciones de subordinada aparición.

El problema no se franquea haciendo del otro una especie de “diferencia irreductible”, pues se permanecemos así en la perspectiva que determina a priori al otro como un modo de ser *por conocer* en su diferencia. Es que se hace necesario pensar el problema a partir de la *facticidad* del encuentro con “el otro”; pensar el hecho de que son condiciones concretas en la relación con el otro (sociales, políticas, económicas) las que lo visibilizan como un signo, haciéndolo ingresar en un orden de la representación que lo circunscribe naturalmente a un “modo de ser”. Entonces el conflicto no se origina a partir de un supuesto e irreductible “modo de ser” del otro, sino que éste ha sido determinado como naturaleza conforme a un requerimiento de identificación inequívoca que nace del conflicto mismo. No se trata de que el otro ha sido conocido como naturaleza, sino que ha sido determinado como naturaleza porque se lo ha considerado ante todo como un *objeto* de conocimiento.

“Concebido como existiendo fuera de la Historia -escribe Mabel Moraña-, el mundo americano nació como confín: como el espacio ilimitado y remoto donde el significado se abisma y se disuelve. Es, asimismo, un límite que se identifica con la periferia, la barbarie, el salvajismo, la marginalidad y el subdesarrollo, que desde entonces son el afuera constitutivo de la Mismidad imperial, en cualquiera de las formas históricas que ésta asume. Desde el límite latinoamericano (...) las grandes categorizaciones deben ser cualificadas: capitalismo *dependiente*, modernidad *periférica*, epistemología *alternativa*, Barroco *de indias*, realismo *mágico* (Moraña: 13).

La cuestión nos remite a Hegel y su concepto de “cultura natural”, cuando escribe en su *Filosofía de la Historia*: “en la época moderna, las tierras del Atlántico, que tenían una

cultura cuando fueron descubiertas por los europeos, la perdieron al entrar en contacto con estos. La conquista del país señaló la ruina de su cultura, de la cual conservamos noticias; pero se reducen a hacernos saber que se trataba de una cultura natural, que había de perecer tan pronto como el espíritu se acercara a ella” (Hegel, 171). La cultura de los “indígenas” muere porque es natural, es decir, consiste dicha cultura en una suerte de cosmovisión por la cual la conciencia de sus habitantes se encuentra “encarnada” en la naturaleza, desprovista de historicidad. La causa de muerte habría sido, pues, la *autoconciencia*. Hegel no puede pensar a América sino como una realidad deficitaria, porque no puede pensar la violencia en que consiste la conquista misma. Para ser más precisos, lo que no puede pensar Hegel es una violencia no revolucionaria y sin embargo histórica; una violencia a partir de la cual se escribe *una historia otra*, que no es la historia de la libertad, sino más bien de la lucha contra la dominación. Entonces la “autoconciencia” coincide con la angustia de tener un cuerpo que, en el régimen de la sospecha o de la culpa, ha sido ingresado en el orden de una plena visibilidad por una subjetividad dominante. Control de frontera.

La escritora chilena Lina Meruane, de ascendencia palestina, narra en qué momento y lugar *se transformó en palestina*. En el inicio de su relato señala: “Lo palestino ha sido siempre para mí un rumor de fondo, un relato al que se acude para salvar de la extinción un origen compartido” (Meruane, 17). Podría decirse que “se sabe” palestina, pero no sabe en qué pueda consistir *ser* palestina, qué significa lo palestino como un *modo de ser*. Luego emprende el viaje hacia la tierra de sus abuelos, pero la experiencia de ser palestina la tendrá antes de llegar a su destino, en el aeropuerto de Heathrow, en Londres, interrogada en una pequeña sala la policía: “Tengo la certeza de que en las horas que pasé con los tiras fui más palestina que en mis últimos cuarenta años de existencia. La palestinidad que sólo defendía como diferencia cuando me llamaban turca, alguna vez, en Chile, había adquirido densidad en Heathrow” (64-65). Es decir, si existe algo así como una identidad en un sentido fuerte, lo cierto es que se trata de algo que se construye desde el otro, para el otro, incluso contra el otro.

La realidad de la frontera es en el presente la circunstancia del pensamiento, la exigencia que da origen a lo que cabe hoy denominar propiamente como pensamiento *contemporáneo*. La mentada “interdisciplinariedad” dejará de ser un imperativo

políticamente correcto en los circuitos académicos, dando lugar en cambio a los problemas inéditos que enfrentamos intentando habitar el siglo XXI.

Referencias bibliográficas:

Giorgio Agamben: *Medios son fin. Notas sobre política*, Valencia, Pre-Textos, 2010

Alain Badiou: *Nuestro mal viene de más lejos*, Buenos Aires, Capital intelectual, 2016

John Beverley: *La interrupción del subalterno*, La Paz-Bolivia, Plural, 2010

Wendy Brown: *Estados amurallados, soberanía en declive*, Barcelona, Herder, 2015

Iria Candela: *Contraposiciones. Arte contemporáneo en Latinoamérica 1990-2010*, Madrid, Alianza Forma, 2012

Jeannette van Campenhout: curadora argentina entrevistada por Graciela Marín en diario La Tercera el 3/10/09

Diamela Eltit: *Por la patria*, Santiago de Chile, Planeta, 2007

Frantz Fanon: *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963

Carlo Galli: *La humanidad multicultural*, Buenos Aires, Katz, 2010

Néstor García Canclini: *El mundo entero como lugar extraño*, Barcelona, Gedisa, 2004

Lucía Guerra: *La ciudad ajena. Subjetividades de origen mapuche en el espacio urbano*, Santiago de Chile, Ceibo, 2014

Alejandro Grimson: *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015

G.W.F. Hegel: *Lecciones de Filosofía de la Historia*, Madrid, Alianza, 1985

Lina Meruane: *Volverse palestina*, Santiago de Chile, Random House Mondadori, 2014

Mabel Moraña: *La escritura del límite*, Madrid, Iberoamericana, 2010

Elías Palti: *La nación como problema*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006

Cristián Palacios y César Leyton: *Industria del delito*, Santiago de Chile, Ocholibros, 2014

Javier Sanjinés: *Rescaldos del pasado. Conflictos culturales en sociedades postcoloniales*, La Paz-Bolivia, PIEB, 2009

Edward Said: *Orientalismo*, Barcelona, Debolsillo, 2003