

**LA IDENTIDAD EXTRAÑADA**  
**MAPAS, TIEMPOS, FIGURAS**

CARLOS THIEBAUT

## LA EXTRAÑEZA VS. EL EXTRAÑAMIENTO

Puede suceder que sepamos quiénes somos y, a la vez, en dos momentos cercanos y consecutivos, que no lo sepamos; que, a la vez, sepamos a qué atenernos y que andemos perdidos; que, a la vez, tengamos claro el mundo y que no lo entendamos; que, a la vez, lo que hacemos fluya sin dificultad y que tropiece y se encasquille nuestra acción. Puede suceder, y tal vez no sea infrecuente que, a la vez, lo que somos, lo que hacemos, el mundo que vivimos, estén ajustados –con naturalidad, decimos– y que se nos distorsionen y se nos quiebren. Con más frecuencia de lo que estamos prontos a reconocer, nuestra experiencia suele tener ese doble rostro, de ajuste y de desajuste, de fluir y de tropiezo, de saber y de ignorancia. Pero nos resistimos a ese reconocimiento de una extrañeza que nos constituye. Tendemos a pensar, por ejemplo, que en la actitud natural que practicamos en lo cotidiano y ante lo cotidiano –como al andar por el barrio, al reconocer a los amigos, al dar nuestro nombre cuando se nos pregunta quiénes somos– nosotros y el mundo solemos andar ajustados. Si así no fuera, si hubiera una quiebra sistemática y masiva en lo que hacemos, en lo que suponemos, en lo que creemos, quebraríamos nosotros mismos. Tendemos, incluso, a llamar patologías a esos colapsos masivos y tenemos muchas formas de consuelo y de cura ante ellas; hemos creado saberes y ciencias que ayudan a ajustar comportamientos y a suturar las personalidades y las experiencias quebradas de quien no reconoce su calle, no recuerda a sus allegados o se olvida de su nombre. Pero sabemos también que a veces esos saberes terapéuticos fallan lamentablemente y que lo que fue quebrado permanece dolorosamente quebrado. Cabe pensar, no obstante, que incluso en casos no extremos, cuando no se producen crisis y colapsos masivos, nuestro ajuste cotidiano, ése mismo del que hemos dicho que fluye con naturalidad, está también engranado con sus suspensiones y sus quiebras; la extrañeza se agazpa en la claridad, irrumpe en ella, y ese

doble rostro de lo que fluye y de lo que tropieza constituye, a pesar de que nos neguemos a reconocerlo (y de esa reticencia al reconocimiento puede extraerse alguna enseñanza de cómo somos), el tejido normal de las cosas. La normalidad está articulada de anormalidades y de anomalías. Quisiera hoy explorar ese doble momento de saber y de no saber, de claridad y de borrosidad, de fluidez y de quiebra e indicar a su hilo algunas (erradas) concepciones filosóficas que se nos meten en la vida cuando lo afrontamos. Sugeriré, también, que si descartamos esas descaminadas interpretaciones y lo que en ellas hay de promesa de consuelo, de claridad y de sutura, podremos comprender mejor por qué no es infrecuente que no comprendemos, no podamos comprender, por qué nuestra identidad no es menos identidad cuando se extraña, cuando tropieza, quiebra, se fragmenta. Nuestra identidad, el marbete que empleamos para ese conjunto de saberes y de haceres que damos por naturalmente asentados y ajustados al mundo, es siempre —estructuralmente, podríamos decir— una identidad extrañada. Y si la expresión “identidad extrañada” puede parecer un oximorón, casi una contradicción, a lo mejor es porque el adjetivo “extrañada” arroja una sombra de sospecha sobre el sustantivo “identidad”. La identidad parece, en efecto, lo que permanece siendo lo que es, lo que es lo mismo; la extrañeza parece cuestionarla, sacarla de sí o, al menos, hacerla borrosa. Si nuestra identidad es una identidad extrañada será, por así decirlo, menos identidad, menos mismidad, menos segura de lo que nos parece.

No es fácil aceptar esa percepción y a ella se resiste no sólo nuestra actitud cotidiana —la actitud de que todo está engrasado, de que todo fluye, de que si no no nos entenderíamos en el mundo— sino que también se opone a ella una parte no pequeña de nuestra cultura que ha dado en concebir que lo que nos extraña, lo que nos encasquilla, es producto de alguna forma de patología de la que sería menester curarse. Si concebimos esa extrañeza como una patología, como una patología personal o como una patología social, histórica y colectiva, como una patología de nuestra cultura, pareceremos suponer que habría alguna cura para la misma, alguna promesa de redención y que todo regresará, tras la cura, a un estado de quietud y de fluidez, de armonía y de resolución positiva. No importan, por ahora, las causas de esta enfermedad de la extrañeza que podemos llamar con un término filosófico que ha marcado nuestra cultura, el *extrañamiento*; Hegel y Marx lo llamaron alienación y, modificando su etiología, la Escuela de Frankfurt o Heidegger, en direcciones y claves distintas, persistieron en considerar que una forma de la sociedad

y de la cultura, dominadas por la instrumentalidad de nuestras relaciones con el mundo, no podían sino producirla. La revolución o el retorno al prístino origen de la cultura (tal vez dos caras de lo mismo), podrían ser alguna de las terapias propuestas para salir de una insoportable condición de extrañeza, de tropiezo, de quiebra, que se convirtió, en esos análisis, en categoría social del pensamiento y de la existencia. Podemos incluso ampliar, con desesperación, ese pensamiento del malestar que tan fuertemente marcó el siglo XX y afirmar que nuestra condición de desajuste no es tanto producto de una puntual patología personal o de una estructural enfermedad social sino que es una condena y una marca de haber sido arrojados del paraíso. Sólo algún dios, como en Heidegger, podría salvarnos o sólo, como en Adorno, lo hace pro-metéica, agónicamente el arte.

Por el contrario, querré decir que, lejos de curarnos, esos diagnósticos y esas promesas de redención nos ciegan aún más a lo que somos; que no son remedios sino causa de mayores males y que incluso la marca de la condena que, especularmente se opone a la promesa de redención, achata nuestra experiencia y nuestra identidad al enajenar de ellas la extrañeza y el extrañamiento. Querré decir que siempre nuestra identidad es *identidad extrañada* y que cercenar este adjetivo de lo que somos es cercenar lo que somos. Pues incluso aunque no hubiera extrañamiento social y cultural, económico y político, sin un momento de extrañeza –y apuntaré algunos de sus significados– no somos, ni siquiera somos falsamente. Aunque en mis objetivos y en mis estrategias argumentales estén implícitas las discusiones desde y con diversas posiciones filosóficas contemporáneas –por ejemplo, al indicar que nuestra experiencia extrañada puede ser vista como una pérdida se alude a Benjamin y Adorno, al sugerir que las promesas de redención o las condenas son formas de extraer un remedio de un mal se alude a Rousseau o, como dije, a Marx– sólo en muy escasos momentos las haré explícitas. Adoptaré, esta vez con Benjamin, una aproximación más descriptiva o más inmediata, más fenomenológica, tratando (aunque sea con una culposa ingenuidad) de adoptar una posición pegada al hilo mismo de la experiencia de extrañeza, aún a costa de que cierto impresionismo del fragmento pueda producir alguna perplejidad. Me arriesgaré a inspirarme en Benjamin para emplear una estrategia de acercamiento que persigue intuiciones aunque sea en forma de percepciones rasgadas. El método constituye, también, el contenido de lo que he anunciado pues es necesario poner en primer plano lo que extraña, hacerlo relevante, llamar la atención sobre

ello, si es que algo de lo que decimos cuando hablamos unos con otros puede llegar a significar algo, decir algo nuevo que tenga significación, y no haya de verse como una cháchara de reiteración de lo que creemos que ya sabemos y de lo que ha sido expulsada la extrañeza misma. Para ello quisiera llamar la atención sobre tres tipos de procesos: las percepciones de la ciudad como una red espacial de significados (los mapas), las de ese espacio como una red temporal de los mismos (los tiempos) y los procesos de percepción de las identidades (las figuras, por ejemplo, de las personas). En los tres procesos perceptivos encontraremos la extrañeza como parte constitutiva de la experiencia, como algo que no puede ser arrojado fuera de ella a no ser que sea a costa de ella misma, a costa de su desaparición.

## MAPAS

Solemos dar por supuesto que conocemos nuestro barrio y nuestra ciudad. Sabemos dónde están las tiendas a las que acudimos, dónde tomar un café o dónde habita nuestro amor. Todos esos saberes son como tejidos de relaciones: la tienda, el café, el domicilio, guardan relación con otras tiendas, otras posibilidades, y definen, a veces clara, rígidamente —como el espacio del amor— nichos únicos de sentido que no son sustituibles sin pérdida. Todos esos saberes son, entonces, mapas como son mapas todos los significados, los del lenguaje y los de la mente, las palabras y los conceptos. Ubican unas cosas en relaciones a otras y nos ubican a nosotros en esas relaciones ante las que tenemos distintas actitudes (pues no es lo mismo saber qué distancia nos separa del quiosco que saber qué nos acerca o nos aleja de una persona). Nuestro conocimiento de nuestro barrio o de nuestra ciudad es la acumulación de muchos de esos mapas a los que acudimos, aunque sea tácita e inconscientemente, de diversas maneras en distintos momentos y en ellos hay tierras incógnitas, habitadas por innombradas amenazas o por ensoñadas figuras de seducción, no menos que trilladas rutas y reconfortantes paradores. El carácter espacial de los significados salta a primera vista, por ejemplo, cuando hemos de ir a lugares que no frecuentamos, a una dirección en la que nunca estuvimos. Entonces acudimos, explícitamente, a un mapa de la ciudad para saber a dónde nos encaminamos y cómo hacerlo, qué transporte usar o qué encontraremos allí. En esos casos buscamos referencias que tengamos o de las que hayamos oído hablar

para ubicar lo desconocido a partir de lo conocido, aunque sea borrosamente. Buscar algo en una ciudad es como un proceso de conocimiento en el que nos apoyamos en una creencia para proseguir hasta otra que aún no es nuestra; todo conocimiento es un viaje, aunque sea perdido o errado. Todo conocimiento es una indagación en las distancias.

Tal vez pudiera decirse que los mapas de nuestra ciudad, como los de nuestro conocimiento, son, al menos, de tres naturalezas distintas que ejercen también tres funciones distintas. Hay mapas mentales, por medio de los que sabemos, hay mapas perceptivos, por medio de los que vemos precisamente el mundo en su cercanía, y hay mapas afectivos por medio de los cuales nos ubicamos en relaciones de familiaridad o de lejanía en las que nos sentimos implicados. A veces esos tres tipos de mapas están superpuestos y saber algo es, al mismo tiempo, saberlo ver y tener definida una relación con ello. Pero no siempre es así o, incluso cuando es así, las lógicas de esos mapas no siempre son coincidentes o generan chirridos al operar conjuntamente. Podemos tener un mapa mental de una ciudad —o diversos tipos de mapas mentales, como diré enseguida— y, no obstante, no tener una percepción de los lugares que así hemos ubicado. Podemos, por ejemplo, conocer una ciudad desde su subsuelo, desde el metro, y no tener percepciones claras de cada uno de los entornos en los que se encuentran sus paradas. Puede haber amplios sectores de la ciudad que no conozcamos aunque estén hilvanados en un collar de nombres que transitamos a diario. Pero esos nombres refieren sólo a fases de un camino, su referencia es la de ser, precisamente, partes de ese camino; no indican, por ejemplo, un paraje que conozcamos ni nada hay en esos nombres que indiquen qué forma de vida, qué tipo de experiencia, puede estar teniendo lugar allí. No es infrecuente que cuando empezamos a conocer una ciudad a la que llegamos como visitantes tengamos una experiencia fragmentada de ella. Podemos, por seguir con nuestro ejemplo, conocer su red metropolitana completa pero sólo tener percepción directa de algunos lugares en los que nos detenemos o en los que hemos estado en alguna otra ocasión anterior. A veces nos sorprendemos al unir unas y otras referencias: aquella de un nombre que era sólo una estación y aquella otra (a veces, ni siquiera con nombre) de un paraje al que alguien nos llevó para comprar un libro o tomar un café. Lentamente, si tenemos tiempo, vamos uniendo unos y otros conocimientos, unas y otras referencias. Conocer una ciudad es ir tejiendo mapas mentales y mapas perceptivos; es conocer sus transportes y sus

plazas, sus lugares y sus recorridos; toda forma de conocimiento es, tal vez así, el ir rellenando de percepciones el esbozo inicial de una gran estrategia de acercamiento o, viceversa, el ir ordenando en un mapa mental el inicialmente deshilvanado mosaico de nuestras percepciones y nuestras experiencias. Vamos, de esa manera, haciendo más complejo el mapa mental de la ciudad (inicial, y fácilmente, el del metro) con los mapas mentales parciales de los que tenemos conocimiento perceptivo directo. Porque, en efecto, pudiera decirse que nuestros mapas perceptivos son también mapas mentales: sabemos que era aquella librería, o aquel café, donde podían encontrarse determinadas obras o encontrarse con determinada gente; el mapa mental, subterráneo y general, se va ensanchando y ampliando y ello lo modifica no menos que se modifican, en ese proceso, nuestras percepciones mismas. Podemos, por ejemplo, saber que justo detrás de aquella librería tendrá que encontrarse una plaza en la que nos encontramos inesperadamente con un antiguo amor si es que no falla nuestro mapa mental, en el que ya habíamos ubicado esa plaza en una experiencia anterior. Podemos hacer lo compleja que queramos nuestra fenomenología del conocimiento de una ciudad, pero cabe decir que siempre se articula en este primer doble plano de lo que conocemos mentalmente, por ejemplo en un plano o por medio de un relato, y de lo que tenemos percepción inmediata –aunque, ciertamente, toda percepción sea un conocimiento (por ejemplo, cuando decimos, “¡aja! esa es la librería donde compré aquel libro”) y todo conocimiento esté armado de percepciones (como el reconocer una estación en la que nunca nos hemos detenido por un anuncio que nos resulta llamativo).

Lo mental y lo perceptivo de nuestros mapas de una ciudad son dos tipos de instrumentos del conocimiento –de todo conocimiento– que se apoyan el uno en el otro. Sería raro que alguien nos dijera que conoce Coruña pero, preguntado por ello, sólo tuviera en su mente un magnífico mapa, incluso lleno de detalles, de sus calles. No *conocería* la ciudad, estimamos, aunque pudiera ubicar cada banco o cada tienda de modas si no es capaz de decirnos algo de su experiencia en esas calles y en esos establecimientos; tampoco parecería adecuado lo contrario: alguien que pudiera narrarnos sus experiencias pero fuera incapaz de indicarnos, por ejemplo, como ir de un lugar a otro. Tendemos a pensar que, a la larga, se complementarán mapas mentales y experiencias y que acabaremos por tener una imagen coherente que nos permite, precisamente, habitar esa ciudad, que podremos tran-

sitar sin tropiezos de uno a otro, como sucede con frecuencia. Pero no siempre es así; y notemos, de entrada, que en ese proceso de conocimiento –y hablamos, precisamente, de “llegar a conocer una ciudad”– se han ido entretejiendo confirmaciones –“esto estaba aquí”– y extrañezas –“no era cómo me lo imaginaba”, decimos–. Pues los mapas mentales (si ejemplo de ellos puede ser el de una red de metro) están diseñados desde una perspectiva diferente a aquella que conforma nuestros mapas perceptivos, y esas dos perspectivas crean disonancias.

Permítanme un ejemplo. Hace algunos años en Santa Fé, Nuevo Méjico, pude ver una exposición de las catografías misioneras españolas de finales del siglo dieciséis y del diecisiete que trazaban las rutas entre Méjico y California. Un tipo de mapas –llamémosles de la escuela franciscana– anotaban referencias perceptivas –una montaña, un río, un pozo, un paraje– que iban marcando un camino. Ciertamente, eran mapas que trazaban rutas y, por ello, desde la experiencia perceptiva se construía mentalmente un itinerario, quizá un itinerario humano de habitabilidad y de consejos, pues también había desiertos y peligros que evitar. Otro tipo de mapas –llamémosles, con precisión, de la escuela jesuíta– eliminaban referencias perceptuales y señalaban distancias, latitudes y longitudes, y sólo los pocos accidentes geográficos necesarios para que el viajero pudiera confirmar su ruta; no aparecía ningún paisaje, ningún paraje que tuviera referencia perceptiva, ningún aviso ni ningún consejo. Es obvio que en la perspectiva del viajero, en la perspectiva del caminante, habría parajes y percepciones, pero en la cartografía se descontaban. Podemos pensar que los objetivos, las estrategias y las teorías de ambos tipos de cartografías son diversos –pues no es lo mismo trazar un ruta para caminar que elevar un mapa de distancias–, que sus perspectivas son distintas. Y, en efecto, así es. La perspectiva de la escuela franciscana de la percepción prima la mirada del viajero, su visión en primera persona de lo que ve y de lo que vive; la perspectiva de la escuela jesuíta prima un retrato objetivo del mundo, incluso descontando la percepción del sujeto –es un mapa en tercera persona, de cómo las cosas (en este caso, las distancias entre las cosas) son incluso contra lo que nos pudiera parecer que son. Si el mapa franciscano nos indica qué viviremos como forma de la ruta, el jesuíta nos dice qué ruta tendremos, incluso contra lo que vayamos experimentando.

Podemos concluir que llegar a conocer Nuevo Méjico, como sucede con conocer una ciudad, es ser capaces de emplear ambas perspectivas –aquella pegada a

la experiencia y aquella estructurada por un mapa conceptual, en el término algo borroso que le hemos asignado. Pero quisiera indicar que en estos casos ese conocimiento siempre se produce por medio de la extrañeza: la extrañeza de encontrar un paraje si empleamos un mapa jesuíta, la de desconocer una distancia si disponemos de un mapa franciscano; si esas dos perspectivas nos dan conocimientos, también ambas suponen desconocimientos. Y también podemos indicar que no sólo hay extrañeza si primamos la perspectiva en primera persona o si lo hacemos con la perspectiva objetiva, llamémosle en tercera persona. Cabe también que la extrañeza se produzca, precisamente, por emplear simultáneamente los *dos* tipos de mapas, como nos sucedía en la ciudad que llegábamos a visitar: por ejemplo, cuando no reconocemos dónde estamos o cuando sabiendo cuál es nuestra posición no somos, no obstante, capaces de ubicarla en relación a otras cosas. Es decir, no sólo hay extrañeza en lo que sabemos en nuestros mapas conceptuales ni sólo hay extrañeza en el tejido de lo vivimos y percibimos; también se produce una segunda extrañeza, y quizá sea ésta la extrañeza por antonomasia, cuando aplicando tanto la perspectiva en primera persona como la perspectiva en tercera persona, es decir, empleando todos los recursos e instrumentos de nuestro conocer, no conseguimos armar una imagen coherente de dónde estamos. No sólo tropezamos cuando percibimos y experimentamos o cuando trazamos mapas conceptuales; tropezamos, también, cuando nuestras percepciones y nuestros conceptos no casan. Cuando no sabemos nombrar lo que nos sucede, cuando las palabras de las que disponemos, los conceptos que empleamos, marran al intentar nombrar y cuando ni siquiera podemos definir lo que sentimos o lo que percibimos.

¿Y no será este segundo desencuentro un mal cultural y un tropezón de nuestra historia, no será un índice de lo que antes llamamos *extrañamiento*? El ejemplo de la cartografía de Nuevo Méjico nos puede ayudar, aunque sea momentáneamente, a regresar a la relación entre extrañeza y extrañamiento. No cabe duda que las estrategias conceptuales y espirituales de los franciscanos, con su apego a la experiencia familiar de los parajes, difiere de las jesuitas, con su comprensión categorial y ortogonal del mundo. Pudiéramos, también, pensar que la segunda es clara representante de la modernidad –aunque sea de aquella modernidad del sur que conformó la contrarreforma– con su acento cartesiano en las coordenadas y en la trama matemática de la naturaleza (que siempre desvela el orden del plan del

creador), mientras la primera, la franciscana, apunta a una más espontánea concepción de la providencia divina que cuida de cada pájaro, de cada paisaje y de cada viajero. Y pudiéramos pensar que la estrategia, moderna, la jesuita, lo que hace es enajenar esta experiencia perceptiva de lo particular, la anula, la devalúa. Si pensamos esto –con estos términos o con otros más sofisticados– diremos que la nueva cartografía mental y matemática, que primaba lo objetivo, nos extraña de la experiencia o, más claramente, que nos ha producido extrañamiento. Diremos que un proceso cultural e histórico, el de la modernidad, el que se articuló sobre la ciencia y sobre la matemática, sobre la objetividad de la ley y sobre el poder del estado, sobre el primado de lo objetivo del conocimiento y de lo objetivo de las normas, ha producido el extrañamiento de nuestra experiencia. Diremos, con el Benjamin de *Experiencia y pobreza* que la perspectiva objetiva, por medio de la mecanización, la repetición, la ortografía del mundo, ha atrofiado la perspectiva de la experiencia. Esta acusación practica una resistencia ante la perspectiva objetiva y supone una condena histórica, o al menos una denuncia, a nuestra cultura, una condena y una denuncia a las que hoy quisiera resistirme. Pues si no cabe negar que hay conformación cultural e histórica de nuestros mapas conceptuales (como también los habría de nuestros mapas perceptivos), y que nuestras extrañezas se están haciendo, también, de extrañamientos, cabe sospechar, no obstante, que la contraposición de los dos tipos de mapas, de sus lógicas, parecería prometer que si eliminamos alguno de ellos desaparecería la extrañeza que habita en el otro o en el encuentro con el otro; que si eliminamos el extrañamiento desaparecería la extrañeza. Mas no podemos –ni podemos– tener experiencia humana desde un punto de vista absoluto (el punto de vista de dios) ni podemos acceder al punto de vista objetivo sin experiencia; en nuestros ejemplos, no podemos conocer una ciudad sin mapas conceptuales y sin percepciones ni podemos conocer un territorio sin las cartografías de las dos escuelas. Ni podemos, tampoco, suprimir las extrañezas que surjen del juego cruzado, pero necesario, de esas perspectivas.

He estado hablando de mapas conceptuales y de mapas perceptivos, pero se han dejado de lado los mapas afectivos. La extrañeza de la que hemos venido hablando ha sido, hasta ahora, una extrañeza cognitiva –una extrañeza que, siguiendo con topografías, nos habla de lo cercano y de lo lejano, de la extrañeza de ubicar lo que está aquí al lado y lo que está distante. Pero lo cercano y lo lejano no son sólo relaciones cognitivas porque sean espaciales (y espaciales porque son

cognitivas), también son relaciones de implicación, de aquello que nos atañe –porque, decimos, “nos toca de cerca”– y de aquello que no nos incumbe –porque, decimos, “nos cae lejos”–. Existe también una cartografía de los afectos y de las implicaciones que se entrelaza, y no sin producir ulteriores extrañezas, con las cartografías y con las lógicas topográficas a las que nos hemos venido refiriendo. Aunque podríamos detenernos en cómo en nuestro conocimiento de una ciudad –la propia o aquella ajena que visitamos o a la que regresamos– se modula por lo que nos atañe y lo que no nos importa (como, decíamos al comienzo, la calle en la que habita quien amamos) y las maneras en las que, a la vez, ese conocimiento fragua y distorsiona las otras perspectivas que tenemos sobre la ciudad (pensemos, por ejemplo, en cómo evitamos calles que antes frecuentamos porque en ellas pasó algo que no queremos recordar e incluso el barrio entero se nos va de la memoria y se nos hace extraño lo que antes nos era familiar), tal vez pueda ser pertinente dar un paso diferente en nuestra excursión y avanzar hacia la extrañeza que producen los procesos temporales en los que tejemos los significados que lo que somos. Creo que, curiosamente, este paso hacia los tiempos no nos aleja de los mapas, sino que nos hace entenderlos mejor (y entender mejor sus extrañezas, si es que una extrañeza puede entenderse y no, sencillamente, “extrañarla”).

## TIEMPOS

“Extrañar” significa, en nuestra lengua, alejar, apartar, desterrar. Es una acción directa, clara, de separación y de distancia, tiene que ver, como el conocimiento, con un ejercicio de distancias. También significa, y así ha ido apareciendo en lo que hemos dicho, lo que esa acción puede producirnos como resultado: la extrañeza es el efecto de rareza que nos produce algo que nos es extraño, no propio, no apropiado o de algo antes conocido que se nos ha hecho raro o de algo desconocido que se nos presenta y nos sorprende. Es, en este segundo sentido, el imponer una distancia o el reconocerla y descubrirla. En esos casos, la extrañeza es una ruptura de expectativas, como las que aparecen cuando nuestros mapas conceptuales o nuestros mapas perceptivos nos fallan o cuando no casan ambos tipos de mapas entre sí. Pero hay también un tercer sentido de “extrañar”: el que en gallego y en grandes sectores del habla latino-americana pasa a primer plano como un echar

de menos o un sentir la falta. Esta tercera acepción introduce el tiempo en la extrañeza y, es más, lo hace su centro, pues remite a algo que se tuvo y que ya no se tiene, a una relación del presente necesitante de un pasado. El trabajo de la distancia que es la extrañeza es, aquí, un viaje en el tiempo, en la temporalidad de los mapas, de los conceptos, de las palabras.

Los mapas afectivos no tienen por qué estar necesariamente marcados por la pérdida, con el echar en falta y con el añorar, pero remiten siempre al tiempo y a la memoria o, al menos, los utilizan como su lenguaje. Podemos recordar un mapa conceptual y podemos recordar un mapa perceptivo (es decir, podemos recordar una descripción que tomamos por objetiva del mundo y podemos recordar anteriores experiencias perceptivas), pero es el sentirnos concernidos por aquel barrio, aquella calle, aquel paraje el que acude explícitamente a los lenguajes del tiempo y de la memoria para expresarse. Un nuevo afecto, un nuevo concernimiento, crean su propio tiempo (inauguran su propia historia), pero al hacerlo se tejen de otros tiempos, como continuidad narrativa con ellos o como ruptura, como extrañeza, con ellos; pues también el tiempo se nos extraña y nos extraña. Y, al igual que los espacios, que constituyen al percibirse procesos de identificación (pues determinan nuestras perspectivas), los tiempos conforman identidades, la identidad –precisamente– que nos preocupa cuando nos concierne. Dentrás de todo mapa, conceptual o perceptivo, anda rondando una manera de implicación, un afecto, algo que nos afecta, y en esos afectos se entretejen, también, distancias y cercanías, formas de extrañeza y de reconocimiento de lo propio y de lo ajeno.

Regresemos a la ciudad, en este caso no a una ciudad que visitamos sino a una ciudad conocida, a nuestra ciudad. Notemos que la dimensión espacial de los mapas conceptuales y perceptivos puede encontrar un buen ejemplo, los mejores ejemplos, en las ciudades o los caminos que no conocemos, y que llegamos o llegaremos a conocer. Ahí el tiempo aparece como el presente y el futuro de la acción y el conocimiento, de lo que sabremos y de lo que haremos, de lo que haremos para saber, mientras que la dimensión temporal de la relación del presente desde el pasado, como hogar de la identidad, encuentra más su lugar en la ciudad propia, en la que nacimos y en la que vivimos. En la ciudad propia, de la que podemos fácilmente armar cartografías mentales y perceptivas, las extrañezas proceden menos de los mapas mentales y de los mapas perceptivos –aunque siempre nos sorprende y nos extraña lo le puede pasar a nuestra ciudad, por ejemplo,

“lo que le hacen”— que de esta dimensión temporal de lo que en ella se tejió con los afectos. La extrañeza ante la propia ciudad procede más de la memoria, de lo que hubo aquí y ya no hay, de lo que aquí sucedía y ya no sucede. Y apropiarnos de una ciudad es tejer en ella, en el recuerdo —“antes era así”— nuestro propio lugar. (Cabe, incluso, invertir el proceso y definir lo recordado, por ejemplo, como un momento áureo de Arcadia, como el lugar de la identidad perfecta y conseguida). La extrañeza ante lo propio está marcada por el tiempo y el recuerdo es su cartografía. No han de extrañarnos estas afinidades electivas entre los mapas, el conocimiento, la acción y el presente, por una parte, y entre los tiempos y la identidad, por otro: quizá el sujeto está hecho *de* tiempo y lo requiere para poderse hacer inteligible, narrando su identidad *en* el tiempo. Como diremos al final, el desconocido sujeto que somos se establece en relación a las narraciones, las identidades, que le jalonan en el tiempo.

Walter Benjamin dejó referidas experiencias de extrañeza ante ciudades que visitó y, sobre todo, indagó sobre la extrañeza ante la propia ciudad —Berlín— como un proceso de descubrimiento de la temporalidad de los significados. (Posteriormente pudo aplicar esa genealogía de los significados, su temporalidad acumulada, a la cartografía de París: en los *Pasajes* se trabaja el palimpsesto de los significados, es decir, la forma temporal de la materia de la ciudad.) Recordar la propia infancia en una ciudad es, precisamente, un recorrido por parajes que ya no son y en ellos podemos descubrir la hora, el minuto, el lugar, en los que accedimos a los significados de lo que somos, compulsar su validez, marcar su aprendizaje. Podemos decir, como él, “en este jardín aprendí el significado de amor”, o de desencuentro, o de aburrimiento. Podemos andar por una calle que frecuentábamos de niños y decir: “un día llovía, era otoño, jugaba aquí a enterrar mis pies, arrastrándolos, entre las hojas caídas de los plátanos al regresar del colegio”. En esos recuerdos que se nos fijan en la memoria, o que la hacen al irrumpir, inesperadamente, en nuestras percepciones, fijamos no sólo una imagen del pasado sino una forma de relación con el presente, con la forma en que somos. Esa relación es, precisamente, lo que produce el recordar, la manera como define el aque-llo/entonces con el esto/ahora y cómo nos fuerza a ubicarnos en esa distancia. La relación que el hoy mantiene con el ayer puede ser de añoranza, y algo hay de añoranza en todo recuerdo de la infancia, incluso de melancolía. En la añoranza, en el echar de menos, se nos extraña el presente: dice lo que no es y nos obliga, todo el rato, a transitar la distancia que

media entre el “entonces” y el “ahora”. Si nuestra identidad se acoge al nicho de la infancia recordada, nuestro presente, nuestra identidad presente, se reconoce como extrañada: “ya no soy”, tenemos que decir, si “ser” es “el ser de entonces”. Pero hay un vértigo de perversidad en los recuerdos infantiles; el vértigo del “dolorido sentir” renacentista, el del “ya nunca más” como el único espacio en el que definir lo que somos. Los recuerdos infantiles pueden atraparnos, como las brujas de los cuentos, extrañando de tal forma nuestra identidad que dejemos de ser lo que somos y produciendo la perversa paradoja de que lo que somos —nosotros ahora, recordando— deje de ser, y se suspenda por el acto mismo que estamos realizando. Y es una paradoja perversa porque, en este caso, la acción que se realiza anula al sujeto que la lleva a cabo; podemos ver cuánta perversidad se esconde en este vértigo de la infancia si consideramos que aquello que nos hizo ser lo que ahora somos —y a lo que acudimos para ser lo que somos, para compulsarlo y para definirlo— acaba por convertirse en la negación, en la imposibilidad, de ser lo que somos *ahora*. Si nuestra identidad de *ahora* se emborracha de nuestra identidad de *antes*, aquella queda borrada y todo el movimiento que va del hoy al ayer queda, paradójica, perversamente, borrado. Aquí sí la extrañeza se ha convertido en extrañamiento, en otra forma de extrañamiento.

Pero la relación del hoy con el ayer no es sólo, y quizá no principalmente, una relación de añoranza (aunque no sucumba al vértigo de los recuerdos de infancia). En la añoranza está presente, ante todo, la identidad de lo recordado, los claros perfiles de aquel momento o de aquella fachada, de aquella esquina o de aquel edificio aunque no estén ya ni el momento, ni la fachada, ni la esquina, ni el edificio. La añoranza emplea el tiempo transcurrido como una lente que enfoca con precisión y dice: “esto ya no” o “esto todavía”. Ciertamente hay añoranzas que parecen difusas, que se extienden a estados de ánimo —como el aburrimiento de algunas tardes en casas de familiares o en la propia cuando la invadían las visitas o, por el contrario, como la gozosa eternidad de algunas horas en el juego— pero, incluso ahí hay precisión, la de aquel estado de ánimo del que pudimos tener noticia, tal vez por vez primera. En ese enfoque, en esa precisión, se ha puesto en juego un mecanismo de ajuste entre algo del pasado y algo del presente que no tiene por qué resolverse con la modalidad de la pérdida o de la seducción encantadora, que es más que ellas y que —si así fue aprendido— las desborda. El ajuste de aquello/entonces con el esto/hoy es un *hallazgo* cognitivo, perceptivo y de implicación, es la posibil-

idad de crear un mapa de espacios y de tiempos en el que podemos ubicar, sin extrañamiento aunque extrañados, formas de la identidad distintas a aquellas en las que nos sumergen la añoranza o la melancolía. Puede, por ejemplo, permitirnos ver como enigmas y como perplejidades las certezas de la infancia, las seguridades emotivas y afectivas de nuestro barrio o de aquel parque en el que el que jugábamos. Podemos, ahora, extrañarnos de aquella sensación, de aquella manera de comportarse los mayores –nosotros, ahora–, de aquellas maneras de vivir su mundo. El enfoque preciso, la exacta descripción de lo que sucedió o de lo que sucede, permite tanto la liberación y la distancia como la añoranza y el encantamiento. Pero para que ese mecanismo de precisión se ejerza en modos distintos a los de la añoranza, el mecanismo mismo no ha de ser el objetivo, sino el instrumento. Ninguna figura, ningún tropo del lenguaje –como la alegoría, por ejemplo, sobre la que Benjamin construye el proceso de comprensión de la ciudad moderna no menos que el de los textos y sus significados– es el objetivo, sino el instrumento de una manera de mirar que es una forma de identificarnos, de precisarnos en el presente. Ese mecanismo de precisión es capaz no sólo de permitir ver y vernos; es, también, un instrumento de desvelamiento y de descubrimiento. Pertrechados de la capacidad de enfocar, de mostrar la precisa relevancia de algo, podemos acercarnos a la historia de las ciudades, a nuestra propia historia, a la prehistoria de nuestro lenguaje, a la prehistoria de nuestra experiencia, para marcar distancias y para producir descubrimientos. El no anegarnos en el pasado –en la añoranza– ejerce una distancia que produce hallazgos en aquello que indagamos porque es, como decíamos, un hallazgo cognitivo.

Frente a la añoranza, esta manera de indagar que trabaja en la búsqueda de hallazgos, prescinde y proscribte la sensación de totalidad, de completitud, que a veces impregna el recuerdo. En la añoranza, en el extrañamiento, los recuerdos de la infancia traen un mundo completo hasta el presente. Por eso, porque son totales, pueden producir el sortilegio que acabe por anegarnos, anulando –en contradicción performativa– lo que el recordar realiza. El reclamo del método de la búsqueda de hallazgos rechaza esa encandiladora totalización. No se trata de proponer el trabajo del fragmento, de la mirada que fragmenta porque enfoca con precisión, frente a totalidad, por ejemplo, la de la experiencia, la de nuestra experiencia –“la totalidad es lo falso”, afirmaba con exageración Adorno– sino de desmontar con él la falsa totalización del recuerdo añorante. Podemos recorrer nuestra ciu-

dad desentrañándola, podemos desentrañar cualquier ciudad, cualquier texto, cualquier conjunto de significados, si ejercitamos esa precisa distancia indagadora que nos libera de los sortilegios en los que nos sumerge el lema “este era *el* mundo, *mi* mundo”. Vemos la ciudad, la calle, la experiencia recordada bajo la marca de la caducidad –y ello no como condena, sino también como liberación.

¿No es esto, precisamente, la extrañeza? ¿No lo es saber que entre el “ya-no” de lo recordado y el presente se interpone el preciso, ajustado, exacto trabajo de nuestra mirada que no encuentra ni entonces/allí ni aquí/ahora un hogar definitivo? La temporalidad de los mapas, de los significados, sólo disuelve la extrañeza –y nos condena en extrañamientos– cuando, paradójicamente, niega el tiempo; de lo contrario, la constituye y constituye nuestra mirada como una mirada extrañada. Los tiempos son también lugar de la identidad extrañada de la figura que somos.

## FIGURAS

La extrañeza ante la ciudad que todavía no conocemos, y la que se va entrelazando al conocerla, la extrañeza que nos aleja y nos acerca a la imagen temporal de la ciudad, en movimientos de ida y de regreso, de precisas marcas de distancia, son extrañezas parejas (son ambas formas de un viaje en la distancia, como dice Szondi de la manera en la que Benjamin habla de las ciudades extrañas y de la ciudad de su niñez, Berlín). Y tal vez tengan una raíz común: la ciudad, como el lenguaje, es producto humano, es parte de la materialización de la mente y de las acciones humanas por medio de las cuales, a la vez, éstas se constituyen. Son mente extensa, ampliada en la materialidad de calles y en la materialidad de frases y de palabras. Pero ni la mente ni la acción se identifican con esas materialidades; por el contrario, son aquello que las hizo y que las hace, que las realiza aunque en un momento anterior, en el comienzo, ellas hayan construido las posibilidades de cada mente y de cada acción. Y si no se identifican con ellas, si cabe decir palabras y andar por calles que otros crearon, si cabe apropiárselas y darles la vuelta, o darse una vuelta por ellas, cada una de esas materialidades es tanto un lugar de identificación como un espacio de extrañeza. Podemos dejar de ver como veíamos, como siempre habíamos visto, como habíamos visto de una manera que hizo lo que somos, cada calle y cada palabra. No por eso podremos dejar ni las palabras ni las calles; pero,

por eso, las palabras y las calles son materialidades de extrañeza. Y de ello se sigue una conclusión política: no hay patria sino la sida. Hablar de la patria es hablar del pasado, no de nosotros.

Lo que seamos cada uno no puede ser ni el lugar en que el fuimos ni tampoco el lugar en el que somos. No somos ni una calle presente ni una calle recordada, ni un gesto que hacemos ni un gesto que hicimos y que descubrimos con el trabajo preciso de la memoria. La memoria y el presente –lo que vemos en ambos– están poblados de figuras que parecieran ser, precisamente, esas identidades que los habitan: las identidades que pueblan las calles son esos gestos, esas maneras, esas acciones. Cuando llegamos a una ciudad como visitantes, cuando la descubrimos y la conocemos, no sólo vemos calles y parajes; sobre todo, las vemos pobladas de personas que hacen cosas de maneras peculiares. Una ciudad despoblada, como una memoria vacía, tiene el hechizo de las ruinas, pero no parece posibilitar la experiencia vivida. En ésta podemos descubrir, extrañados, un diseño distinto que contrasta con el nuestra propia ciudad (podemos también descubrir, extrañados, otras maneras anteriores de ser de nuestra ciudad), formas de farolas, o de bancos, de aceras, de edificios, formas de configurar los espacios. Pero, sobre todo, la experiencia que se hace realidad al recorrer la distancia del conocimiento de lo nuevo o del conocimiento del eje presente/pasado de lo que reconocemos o de lo que recordamos, es recorrer maneras de ser y de hacer de las personas que habitan esos lugares.

Una ciudad nueva o una ciudad recordada no son sólo mapas, experiencias y tiempos. Son, sobre todo, las figuras que las pueblan y que hablan. Vemos, por ejemplo, a un artesano (con la pátina de encantamiento, kitsch y antiguo, que tiene, en nuestra cultura, el culto a lo manual y a lo detallista) y definimos una manera de vivir. O recordamos una figura de la infancia: un pariente, una maestra, que habitan como fantasmas en esa distancia precisa de lo que ya no está. Son diversas las maneras en las que nos podemos relacionar con esas figuras del presente y del pasado. Como antes vimos, puede haber algo de fascinación y de encantamiento en esos descubrimientos y en esos recuerdos y podemos deslizarnos en su hechizo. Podemos quedarnos fijados en esas memorias del pasado y podemos, también, congelar las figuras del presente y convertirlas en quietas figuras de un museo o de una exposición –representan una manera de vivir, de pensar, de hablar, que no es nuestra o que ya no es nuestra–. Podemos, como turistas, acartonarlas e

incluso convertirlas en objetos (como una ciudad de juguete, habitada de muñecos). En esas maneras, y de nuevo, el vértigo del extrañamiento ha suplantado lo que —veremos— habría de ser extrañeza y la anulan. Porque, en esos casos en los que las personas se convierten en figuras que quedan fijadas por la manera de mirar del espectador (del espectador turista o del espectador de nuestro pasado, de turista en nuestro pasado), su ser figuradas producen el efecto perverso de convertirnos a nosotros mismos en figuras quietas. Si permanecen mudas parece que nos confirman, reiterándonos, en lo que somos. Pero, también, en su mudez, y tanto si nos hechizan como si se convierten en espectáculo, las figuras que vemos o que recordamos nos congelan la mirada. Lo que el turista ve como resultado de su mirada, que congela el mundo, le congela a él mismo. Sólo busca en las calles y las figuras la confirmación de lo que ya era, de lo que ya sabía, por ejemplo su diferencia, la de esas figuras y la propia; lo único que hace es, entonces, confirmar su original identidad. El reclamo de la diferencia, e incluso de un interés por ella, no nos salva del riesgo de la petrificación si no se conjura el riesgo de la mirada que congela y que nos congela; es un falso reclamo o un falso consuelo. Pues lo que reitera nuestra identidad, incluso nuestra diferencia, al mismo tiempo nos solidifica; y lo que constituye nuestra identidad nos destruye como sujetos. Porque podemos no conocer, no llegar a conocer, y destruir, anulándola, la experiencia, aunque visitemos, aunque viajemos, si el recorrido se resite a la extrañeza, a la extrañeza propia y a la extrañeza ajena. Como sucedía con los momentos del tiempo que antes recorrimos, también la relación con las figuras, nuestras relaciones con ellas, pueden producir un paralizante extrañamiento.

¿Cómo resistir esos hechizos? Cabría pensar que una primera forma sería dándole la palabra a las figuras que en lo que acabamos de decir permanecían mudas y acudir a un modelo de diálogo con aquello que no conocemos y con aquello que recordamos, romper el soliloquio que reitera la propia identidad, que la anula y la congela. Ese modelo tiene la virtud, al menos, de proponerse romper nuestro aislamiento, y propende a escuchar, a ser interpelados, no menos que a interrogar y a apelar. Es un modelo que permite las llamadas y que, en algunos casos, deja abierta la posibilidad de deshelar nuestra mirada y nuestra identidad. Pero no siempre es así: los diálogos —la posibilidad de escucha y la posibilidad de interpelación— son terrenos traidores pues pueden agazaparse en ellos reglas de juego que, de nuevo, reiteren y petrifiquen las identidades. Podemos decir que

dialogamos como coartada para la imposición, para la reiteración, del silencio. La posibilidad del extrañamiento, del quedar congelados congelando las figuras de las ciudades, no puede ser conjurada con la apelación, de buena voluntad, al diálogo con ellas.

Conjurar el vértigo del extrañamiento y el riesgo de la petrificación requiere un movimiento más radical. Requiere, tal vez, sospechar de nuestra propia identidad hasta el punto de no hacerla ni objetivo –ni el objetivo que buscamos ni el objetivo de la cámara desde la que vemos la ciudad–, ni método, ni punto de partida. Requiere extrañarla. ¿Y, entonces, por qué la identidad? Porque es el lenguaje de las figuras, de las de los otros y de la nuestra: es el lugar que ocupan en el espacio y en el tiempo, las formas de su acción, el significado de sus palabras. Nuestra identidad son todos los predicados que nos damos y por los que nos explicamos –lo que de nosotros decimos cuando tenemos que decirlo, lo que de nuestra relación con el mundo tenemos que establecer para ubicarnos, para explicarle a otros y a nosotros mismos lo que somos o lo que queremos ser. Nuestra identidad son nuestras palabras, las palabras de nuestras descripciones y de nuestras comprensiones. Esas palabras son secuencias y narraciones, son relatos y son ubicaciones. Pero nosotros, cada uno de nosotros, no es su identidad –o sólo es su identidad si es identidad extrañada, teñida de la extrañeza de reconocer que nada de lo que nosotros podemos decir que somos nos resume cabalmente o nos explica. Cada palabra que podamos decir sobre nosotros habla, ciertamente, de nosotros, de nuestra identidad o de nuestras identidades –es mejor, ciertamente, el plural– pero el sujeto que somos no es aquello de lo que se habla o se predica, sino aquel que habla y que predica. Alguien que no es nombrable, no es identificable.

¿Y podemos hablar de él? ¿Es menester hacerlo? Tal vez no. Tal vez sea más pudoroso y más exacto seguir hablando del mundo y, apenas, de lo que de las identidades sea menester para entender el mundo, y dejar a quien habla y quien predica tras un velo, entrevisto. Sin excesiva importancia, extrañado.

Carlos Thiebaut es catedrático de Filosofía en la Universidad Carlos III de Madrid. Es autor, entre otros libros, de *Cabe Aristóteles* (1988), *Historia del nombrar* (1990), *Los límites de la comunidad* (1992), *Vindicación del ciudadano* (1998), *Conceptos fundamentales de filosofía* (1998), *De la tolerancia* (1999) e *Invitación a la filosofía* (2003).