

VIAJE AL CENTRO DE LA *INQUIETANTE* EXTRAÑEZA. UN CONCEPTO TRANSDISCIPLINARIO EN LA TEORÍA SOCIAL

MAYA AGUILUZ IBARGÜEN*

I. Vestíbulo para la entrada

Como suele suceder con los conceptos empleados por la comunidad sociológica, muchos de ellos fueron términos con los cuales sujetos y actores históricos intentaron comprender y definir su situación. Por ejemplo Wolfgang Schluchter recuerda que la palabra “secularización” en el siglo diecinueve fue empleada para abolir la ile-

gítima dominación clerical, pero también se empleó en el sentido contrario, como un eslogan de los conflictos entre Iglesia y Estado del momento. Luego autores como Weber intentaron neutralizar su sentido extrayéndolo del campo de batalla particular dentro de una más amplia guerra de las ideas, y los proyectos¹ (Schluchter, 2007: 67).

En este texto he querido anticipar un pasaje semejante, pero sin aludir a la neu-

* Programa de Ciencias Sociales y Literatura.

¹ Este autor resume así la definición convencional del concepto de secularización:

“proceso histórico dialéctico por el cual la religión cristiana contribuyó al auge del capitalismo industrial moderno, del estado moderno, y de la ciencia moderna al mismo tiempo que se veía debilitada por estos mismos poderes tan terrenales. Según esta definición, la secularización es una categoría historiográfica y sociológica de proceso, un término que resume y describe un desarrollo histórico que no debe entenderse de forma unidimensional ni unilateral. El concepto hace referencia a profundos cambios en el nivel de las ideas y de las visiones del mundo que las rodean, a cambios fundamentales en el nivel de los intereses materiales e ideales y de las actitudes correspondientes, y a transformaciones institucionales cruciales dentro de las cuales tiene lugar la acción colectiva e individual” (Schluchter, 2007: 67).

tralización del concepto, trataré de mostrar su máxima plasticidad: su poder de mutarse y transformarse en consonancia con las situaciones y fenómenos que trata de desvelar, analizar e interpretar. Quiero referirme de manera sucinta a los viajes emprendidos por la *extrañidad* (una condición existencial), y a su calificativo *lo extraño*, así como a la situación vivida dentro de una atmósfera de *extrañeza* —a la cual alude el título de esta ponencia—; incluso me interesaría bordear esa experiencia interior expresada en la noción de hallarse extraño en un contexto particular e inclusive, sin agotar el campo al que me estoy refiriendo, alcanzar lo que el sociólogo Erving Goffman estudió en 1963 bajo el concepto de *estigma*, ese encadenamiento reiterativo de la condición de extraño en los marcos sociales de interacción (Goffman, 1998).² Por esto, es evidente que tratamos una complicada trama de semantizaciones de un término originario: *grosso modo*, en la sociología dicho término recae la figura social “el extraño” (Simmel, 1986: 643 y

ss.), un sujeto construido en espacios sociales específicos³; en el psicoanálisis se aprecia más en el sentido de un ‘efecto de sujeto’, que resulta de los dinamismos inconscientes visibles a través de los relatos susceptibles de interpretación. Dado que nos movemos en un circuito de discursos que van de la filosofía, la economía política, la antropología a la hermeneútica y la teoría estética, entre otras, nos ocuparemos sólo de pasar revista por algunos momentos que imprimieron significación cultural⁴ a la concepción de la extrañeza. Aunque no es intención un sesgo aparentemente “sin salidas claras” dentro de una experiencia tal, vivida de manera inquietante, ha sido el ánimo del argumento el que imprimió ese tono al presente escrito. Esto suele suceder, sin embargo, cuando se repara en la ambivalencia de las relaciones sociales desde la aparición de “los otros”.

Como se han encargado de transmitirlo algunos autores, como Zygmunt Bauman, sucede así porque el relacionamiento con “los otros” viene siendo tridimensional: in-

² En su libro *Estigma* este sociólogo trabajó esa condición desde la perspectiva del manejo social de una “identidad deteriorada”, como se expresa en el subtítulo.

³ Me he referido a esta categoría en otras ocasiones, su presencia aquí se debe a la posición que guarda en relación con la argumentación que se despliega en las siguientes páginas.

⁴ Traigo a cuenta la noción de “significación” que reconoció Hannah Arendt juzgando la obra de Walter Benjamin. Cuando le correspondió referirse a la mirada microscópica de Benjamin, Arendt no sólo insistió en la larga tradición romántica de la significación del fragmento, también perfiló los rasgos de un “pensamiento en imágenes”. Veamos qué dice. El pasaje de la percepción, y la escucha, constituye un soporte sensible de la abstracción, pero reconocer que ese encuentro con lo fragmentario que aparece en la superficie social se comprendía como un movimiento en el sentido original del metaforizar (transferir; *metapherein*) o sea, conectar conceptualmente mediante cierto uso de figuras como la alegoría para conducir la percepción hacia cierta experiencia, y de ahí a sus correspondencias sociales transfiriendo una forma material a lo visible (Arendt, 1969: 13-4).

cluye el imaginario de esas “otras” personas como uno (la relación especular); asimismo alcanza “lo Otro”, una alteridad simbólica, que empuja hacia la realidad (lo real); para descansar sobre el suelo del “gran Otro”, el conjunto de normas, reglas, habitus, acuerdos, etcétera, que modulan la coexistencia social.⁵ Lo mismo dice Slavoj Žižek cuando remite al orden de significación estructurante del mundo social empleando la noción de la triple partición de lo real, lo simbólico y lo imaginario (procedente de Jacques Lacan). En esa tridimensión, por decirlo así, los sujetos nos hallamos asidos, lo cual no tendría que comprenderse como una condición pasiva de sujeto (sujetado). Los “otros” imaginarios suponen siempre esa apertura de la dimensión simbólica alrededor de ciertos fantasmas, aun cuando, lo que abre lo simbólico, el imaginario lo domestica (Daly, 2006: 14). Lo que enseguida seguiremos llamando “lo extraño”, con *su inquietante extrañeza*, corresponde a ese horizonte de imaginarios.

Después de esta *I. Presentación* voy a empezar por *II. Cierta orden de aparición de lo extraño* usando ciertos pasajes ilustrativos que remiten a un sustrato de la extrañeza, de tal manera que hago eco de la definición del *cuerpo extraño II* de Georg Simmel. Para llegar a ésta, antes describo el encuentro con un *cuerpo extraño I* en cierto pasaje de Claude Lévi-Strauss.

En un siguiente apartado, *III. Genealogías del extraño* expongo en resumidas cuentas el concepto de la inquietante extrañeza que hizo célebre Sigmund Freud bajo el calificativo de “lo siniestro”. Remito por esto a las emociones ambivalentes que dieron sustento a la interpretación acerca de la inquietante extrañeza. Aquí, uno de los cuentos de E.T.A. Hoffmann, que sirvió como base al texto freudiano, vuelve a sugerir pautas para comprender ahora la experiencia social haciendo aparecer los personajes que encarnan extrañeza. Omitimos circunstancias y personajes claves del cuento (como un horrible Coppelius, que representa un ser amenazante) para dar cabida al enamoramiento (realmente el culto) del joven Nathaniel por Olympia, una muñeca animada. Ciertas *derivadas del texto freudiano* surgen inmediatamente marcando dos alternativas implicadas ahí para comprender “lo extraño” como aquello que nos envuelve en una experiencia familiar con la presencia de su opuesto, lo no-familiar (que se desliza de la aversión hacia emociones de radicalizada extrañeza).

Para terminar en una penúltimo parte: *IV. Mimetismo y espacio informe: la extrañeza* intento recrear la atmósfera conceptual de la convergencia del surrealismo y la sociología simbólica, a partir del análisis de la estética de los años de 1930 que ha dado a conocer Rosalind Krauss. El motivo de

⁵ De esta manera entiendo la *semántica del extraño* en el trabajo sociológico de Zygmunt Bauman (de cuya obra he derivado mi tesis doctoral). Su objetivo —el de Bauman— es precisamente dar forma social a lo invisible y lo oculto instalado en la condición de extrañeidad. O en las palabras aquí empleadas, su objeto es “pensar sociológicamente” las relaciones polidimensionales con “los otros”, con lo Otro, y el “gran Otro”.

esta apartado es la de movernos de la noción tradicional de la experiencia de extranjería interior con que se identifica aquel movimiento creador hacia la puesta en imágenes de la experiencia relativa de desposesión de sí al que remite nuestro título. Al final unas líneas concluyentes justifican socialmente este “viaje al centro de *la inquietante extrañeza*”.

II. Cierta orden de aparición de los cuerpos extraños (Simmel, Lévi-Strauss y Bauman)

Cuerpo extraño I

Cuando Georg Simmel publicó un ensayo titulado “Para una psicología filosófica”, en 1911, no suponía que el reconocimiento posterior de dicho texto pasaría por una gran cantidad de referencias sociológicas acerca de las dos breves secciones que lo integran, uno dedicado a “la aventura” y el otro al fenómeno de “la moda”. Para él estas formas de experiencia social parecían estar colocadas en dos polos extremos. En un polo, se hallaba ese fenómeno de la imitación social que lleva a que muchos —ahora más que entonces— deseen más o menos las mismas cosas; en el otro extremo, colocó la experiencia intrascendente (vivencia) de una aventura. De esta segunda, llamó su atención el hecho de que las aventuras integran ese grupo de vivencias (*Erlebnisse*) que en efecto, y aparentemente, discurren al margen del flujo continuo de la vida social (como curso histórico, o decurso vital en un plano individual).

Simmel encontró también que las aventuras remitían a ciertos acontecimientos irruptivos, como las revueltas y conmociones que alteran el círculo (ese contexto homogéneo) continuo de la vida, y que se reconocen porque caen fuera del terreno de “lo simplemente accidental, ajeno, de lo que sólo roza la epidermis de la vida” (1988: 11). Por lo tanto, incluía ciertas vivencias que se traducen en experiencias. Se trataba de otras aventuras, que dejan de ser hechos furtivos y desconectados del sentido global del contexto; más propiamente de *extrañezas* que finalmente vuelven a insertarse de nuevo en tal contexto:

como un cuerpo extraño en nuestra existencia que, no obstante, está de algún modo vinculado con su centro (*Un cuerpo extraño sería como*) Lo exterior es, bien que a través de un vasto e insólito rodeo, una forma de lo interior. (Simmel, 1988: 12)

Esta clásica imagen de un ser o ente que ronda sobre un lugar corresponde a algo que puede cobrar diversas “presencias” y materialidades bien puede referir a un inmigrante, un microorganismo de tipo viral o bacteriano, un alimento nunca antes consumido, una tecnología implantada en un organismo e incluso una práctica cultural. Cualquiera de estos “cuerpos” caen en un espacio propiamente extraterritorial suponiendo que el territorio queda definido por el sistema de relaciones dentro de sus fronteras, lo que se encuentre después de éstas no tiene cabida hasta que tiene contacto y busca entrar en sus sistema.

Cuerpos extraños II

En 1955 en su libro *Tristes Trópicos*, Claude Lévi-Strauss resume los viajes por los grupos étnicos americanos, y en cada estancia remite a los contrastes de sus culturas y hábitos con las metrópolis europeas u otras geografías. En plan expedicionario, se detiene con el capítulo “Pantanal” a describir la ingesta de mate, del chá de mate, la infusión de la hierba amarga cuyos alcaloides alejan la somnolencia del extenuado caminante, de efecto “apaciguador y al tiempo vigorizante”. El mate se coloca por encima de la guaraná amazónica

y más aún de la triste coca de la meseta boliviana, esa rumiación de hojas desecadas rápidamente reducidas al estado de bolita fibrosa con gusta a tisana, que insensibiliza la mucosa y transforma la lengua del masticador en un cuerpo extraño. Sólo se puede comparar con el abundante chicote de betel atiborrado de especias, aunque enloquezca al paladar desprevenidos de una aterradora salva de sabores y perfumes (con los indios caduceo de tierras bajas de la margen izquierda del río Paraguay) (Lévi-Strauss, 1988: 171-2).

Los ensayos de Lévi-Strauss signados todos ellos por el descubrimiento, el aprendizaje, el asombro, y esa mezcla de sensaciones y sentimientos confusos, asidos a las

sensaciones más primarias que sólo puede percibir el tacto de la lengua, en su contacto con alimentos que producen una percepción nueva al paladar como sucede al dejar expuesto el sentido del gusto a varias hojas de coca hechas bolita por acción del “acullicar” (masticación). La importancia de esta obra antropológica, que vuelve a los centros de una Amazonia distante en una época en que Occidente moderno era impugnado por los procesos de descolonización, no se pone en cuestión al situarla más bien como el libro de un viajero al encuentro de otra realidad a la habitual; un viajero que además “ilustra”, “pregunta” y “condensa” la difícil y asombrosa experiencia de registrar su condición de estar en medio de un paraje “otro” desde todas las disposiciones de su corporalidad, aunque profese un profundo conocimiento científico.

A la vista del antropólogo son tan asequibles a la dimensión de la afectividad las escenas de los cuerpos nativos fotografados en los amorosos encuentros de madres e hijos, despijándose por la mañana o entre arrumacos más tarde, pero la extrañeza se describe en voz del antropólogo cuando le toca describir propiamente la ingesta de un cuerpo extraño, aunque en un acto exploratorio del científico, la sensaciones más raras se producen en el paladar en la degustación del mate, la coca, o el guaraná ⁶

⁶ Está por demás decir que los cuerpos y cosas extraños se han detallado en otras obras no-científicas. En un famoso parágrafo de *El camino de Wigan Pier*, la novela que el agudo crítico del sovietismo, George Orwell publicó en 1937, reduce en cuatro palabras el secreto último de las diferencias clasistas en Occidente, todas ellas reducidas a otro tipo de contacto, propiamente el del olfato:

III. Genealogías de lo extraño

Es reconocido que un núcleo originario de nuestro tema remite a la figura que se mueve por los espacios y territorios; el que llega y se queda en un lugar. El extraño (Simmel, 1986: 713-19) no es estrictamente un extranjero. Dícese del extraño condensa la alteridad por excelencia, sin embargo también es quien se sitúa en medio de dos puntos de vista, el de afuera o la perspectiva de la cultura, de cual es portador y la propia del lugar, que lo recibe y el que lucha por convertir en hogar.

La segunda saliente proviene de las tesis freudianas sobre la cultura y especialmente, del concepto de la ambivalencia psicoanalítica (acuñada por Bleuler y luego desplegada por el psicoanálisis). Aunque hay un fondo interpretativo que el sociólogo recupera del trabajo de Freud, puesto que en ella se desolidariza digámoslo así el “texto” del “autor”, ya que lo manifiesto por el psicoanálisis no posee un solo y único referente. Lo que Bauman reconoce de esta aportación a la interpretación plural como una verdadera ofrenda a los saberes y prácticas sociales, por supuesto ahora independizada la interpretación pluralista de uno de sus dadores como Freud. Bauman reconoce en la fuente freudiana “el conocimiento de la *ambivalencia* y la habilidad

de vivir con este conocimiento” (Bauman, 2005: 222, 22, 232-3).

Enseguida menciono las reflexiones más destacadas en la estructuración conceptual de la ambivalencia freudiana, y finalmente, la que se articula con la que he venido enmarcando como una cultura implicada en la producción continua de una *inquietante extrañeza*.

En *Totem y Tabú* al estudiar las construcciones culturales de las prohibiciones que regulan la vida de las culturas, se subrayó el “sentimiento ambivalente” de todo tabú: inspira temor o inquietud, junto a esto “el hombre, animal o lugar” sobre el que recae un tabú posee “un carácter que permanece común a lo sagrado [puro] y a lo [profano] impuro a través de todos los tiempos: el temor al contacto”; de esta arcaica significación indiferente Freud pasa a describir, usando la acertada expresión de “actitud ambivalente” de Eugen Bleuler, la relación con respecto al acto prohibido, tabú: el sujeto “experimenta el deseo de realizar dicho acto —el tocamiento—, pero retiene el horror que [el tabú] le inspira (Freud, 1981: 1763 y 1766). Poco después, en 1929 el libro *El malestar de la cultura* se emplearía una palabra no psicoanalítica, libertad, para asociarla con un impulso ambivalente de la condición humana frente a reducción de la libertad individual a favor

“...las clases bajas huelen [o *smell*, hieden]. Y aquí, obviamente, usted se halla ante una barrera infranqueable. Ningún sentimiento se asemeja y distingue lo más fundamental al sentimiento *físico*. El rechazo racial, el rechazo religioso, y las diferencias de educación, de temperamento, de intelecto, incluso los diferentes códigos morales, pueden superarse, pero no la repulsión física” (Orwell, 1979: 112).

de la *obra civilizatoria*, o lo que es lo mismo, a favor de la seguridad existencial que provee la cultura construida (Freud, 1981: 3017- 3067).⁷

Como ha relevado en un escrito de Helena Béjar, a lo que se podría denominar *la psiconalítica de la ambivalencia* se debe una arquitectura conceptual que comienza por otorgar una eficacia ‘incómoda’ al término en su imbricación con la acción racional (o bien, con la acción social), si en algún momento la acción social se concibió idealmente como un curso de decisiones finalistas con arreglo a medios disponibles y consecuencias posibles, la acción ambivalente conlleva en sí misma una interrupción, entendida entonces como “interferencia entre dos tendencias antagónicas, íntimamente relacionada con la dualidad de la naturaleza humana”. En los ensayos culturales se tensaban por una parte, “el egoísmo que impulsa al individuo a alcanzar la felicidad [...] y el altruismo que fundamenta la cultura, o lo que Freud llama el ‘anhelo de fusión en la comunidad’” (Béjar, 2005: 60).

Puesto en estos términos las ambivalencias tienen el riesgo de equipararse con el dualismo: con una interioridad en lucha, con un núcleo en tensión que resuelve como

sea, y conduce la vehemencia del impulso a la realización de un acto, comportamiento o una serie reiterada de acciones. Pero deteniéndonos en la idea de la ambivalencia como “interferencia”, se retoma la importancia significativa de la simultánea presencia de una emoción que acerca algo (el deseo decíamos líneas arriba) y el horror que produce, por lo que insistimos, junto con Béjar, que la acción humana se realiza con *esa carga*, que claro está puede volverse liviana o voluminosa.

Una de las más claras remisiones a la cuestión de la ambivalencia se presenta en el ensayo de Freud: “Lo siniestro” [*Das Unheimliche*] de 1919, en el que además —en el marco de este trabajo— situamos como un desplazamiento hacia lo que califica como extraño. Este texto fundador tiene entre sus apartados centrales una complicada explicación semántica de la palabra en alemán *Unheimlich* opuesto al de *heimlich*, lo habitual o familiar. Lo importante es que estos dos términos desde entonces se alinearían como antónimos copresentes, ya sea en un psiquismo patológico o como antónimos unidos irremisiblemente en un proceso psíquico (véase Kristeva, 1999: 31; Kristeva, 1991: 222 y ss.). El título además tiene su propia historia, que no es ajena a nuestro

⁷ Bauman cuenta cómo este libro fue rebautizado como *El malestar de la cultura* [*Das Unbehagen in der Kultur*], en una segunda edición, mientras que la edición inglesa luego de descartar términos como “*malaise*” o “*discomfort*”, optó por el de “la civilización y sus descontentos”, noción con la que se condensa “la aventura moderna” no solamente remitiendo con su título a la tensión entre consecuencias deseadas y no deseadas de “la historia de la *modernidad* —considera Bauman— pese a que su autor prefiriera hablar de *Kultur* o civilización”, sino al aceptar con ello que esa sociedad moderna se aventuró a “pensarse a sí misma como empresa de la ‘cultura’ o de la ‘civilización’” ambivalente (Bauman, 2001: 7).

objeto: en español, pasó a conocerse como lo ominoso y siniestro⁸ mientras que en francés como “la inquietante extrañeza” [*L'inquiétante Étrangeté*], refiriéndose de este modo a las emociones ambivalentes que resultan de la relación con *lo que se torna* extraño y que se juegan en las relaciones de distancia del sujeto “otro”.

Entre una nutrida lista de referencias, Julia Kristeva, a partir de las implicaciones del extrañamiento reparó cómo en la constitución de la identidad este proceso denota la relación primera del infante (masculino) con el cuerpo materno, antes que con una fase especular, en la que predomina una simultánea experiencia de horror y fascinación. Esa ambivalencia extraña tiene lugar concretamente en la experiencia que conlleva a la separación del lactante (ablactación) y, al mismo tiempo, al descubrimiento de lo fascinante que deriva en la erotización del cuerpo femenino. En 1988 con su *Extranjeros para nosotros mismos* lleva aquella interpretación, que ella definió con la categoría de “la abyección”, al proceso cultural de formación del *extranjero extraño* de su hogar y de su lengua madre,

de su patria-tierra (que es la patria) para reiterar su interpretación acerca de cómo lo social se establece contra lo femenino, específicamente de la autoridad maternal (Kristeva 1991: 221 y ss.).

El relato siniestro (volvamos a Freud)

Se considera que “lo siniestro” dio pauta para pensar aquellas oscilaciones de la experiencia entre algo familiar y un nicho de recuerdos de la extrañeza. (Recuerdos de los confines culturales, que vagan en la errancia y en los sueños que por el capricho de la contingencia llegan a irrumpir en la superficie social⁹). No obstante, la imagen que apoya Freud especialmente procede de la narrativa fantástica que influyó el ambiente cultural germanohablante, en especial de un cuento catalogado como una expresión simbólica de lo ominoso.

A través del famoso relato de E.T.A Hoffmann *El hombre de la arena*, publicado en 1815 (Hoffmann, 1978), Freud condensa la figura del trauma infantil que emerge indistintamente en la maniobra de

⁸ Aquí usamos la versión de Luis López Ballesteros de la edición española en tres volúmenes (Freud, 1981), en tanto que “lo ominoso” corresponde a la edición argentina. En el horizonte francés el escrito cobró singular presencia en el discurso psicoanalítico y filosófico, asimismo fue un texto influyente en el movimiento surrealista. Cabe mencionar que el libro de Kristeva insiste en la simultánea aparición “*Heimlich/Unheimlich*” se tradujo como “la inquietante extranjería”.

⁹ Estos confines aluden a un indisciplinado pulsional como en una proclividad arcaica del humano hacia cometer actos “terribles”. En esta asimilación entre *Unheimlich* y una inclinación a *lo terrible* es una de las convergencias de sentido entre Freud y Martin Heidegger que han dado lugar a variadas interpretaciones sobre los procesos culturales de construcción de las identidades, las relaciones con las tecnologías, los objetos inanimados, y demás.

lejanos recuerdos recubiertos por el olvido (finalmente está la condición presente del evento traumático). En el cuento — el cual recuperamos de modo muy grueso— la evocación de una escena en que los ojos de un niño se ven amenazados por la violencia de un asiduo visitante de la casa paterna —asociado en la fantasía popular con un legendario hombre de la arena que por las noches roba los ojos de los infantes— y la mediación de un padre suplicando por el hijo amenazado, se traduce en el fondo de recuerdo sobre el que Nathaniel, el niño convertido en joven, no deja de fracasar en su realización amorosa reiteradamente a la sombra transfigurada en personajes que frustran o destruyen los objetos de su amor ya sea la novia o la muñeca Olympia, un artefacto ‘viviente’ y casi humano que cautivó al joven. En el recuerdo infantil, Freud da un orden propio al relato mediante las representaciones del padre y el huésped como elementos antagónicos de la imagen paterna, “descompuesta por la ambivalencia”: el sujeto amenazador, es una figura castrante mientras que el padre bueno, pide por la salvación del hijo; la muñeca materializa la actitud femenina, luego también un objeto separado del joven, una encarnación de su complejo de castración que lo domina completamente (Freud, 1981: np. 2492).

Con independencia del orden asignado por la interpretación psicoanalítica, la represión del pasado vivido en la infancia por Nathaniel es, dentro del esquema, ‘lo siniestro que recurrentemente aparece como algo

familiar reprimido’. En otra interpretación contigua ese doble anudado que se advierte en la unión *Heimlich/Unheimlich* remite a aquellos “confines que vagan en la errancia y en los sueños”, mencionados antes. Dicho de otra manera, a un imaginario cultural poblado de fantasmas también, que bajo la imagen siniestra, reúne tanto a las cosas, cuerpos inanimados o situaciones humanamente construidas que aterran o provocan inseguridad. En palabras de Homi Bhabha, se trata del anudamiento en el que se articula lo arcaico (Bhabha 2002: 168).

Derivas del relato (algunas pistas abiertas)

En una extensión nada forzada, puede remitir a la más reciente constatación de la ambivalencia de la cultura, comprendida como en todo tipo de creaciones humanas, incluso aquellas que tienen por efecto erosionar las certidumbres, y los apegos más firmes. Así también una dimensión de siniestra se abre en momentos de contingencia, cuando dentro de todas las posibilidades, pueden surgir la posibilidad de destrucción, o la muerte sobre la vida, como sucede con el trágico final de Nathaniel, al caer de una torre.

Llevadas al proceso del hacer y deshacer cultural, las emociones y pulsiones ambivalentes se hallan instaladas en las fuerzas que animan la creación humana, así como en aquellas que esconden acciones tanáticas, potencialmente destructivas (habrá que

decir, que la destructividad es sólo una de las pulsiones de muerte).¹⁰

Sin embargo añadamos a esta consideración de Rancière, lo que realmente importa (o me importa apuntar) es que “lo siniestro” alude más bien a un anudamiento cultural que podríamos sintetizar así: Del modo el artefacto viviente de Hoffmann, la muñeca, nos trae a cuenta un sinnúmero de creaciones y artefactos en nuestra cultura, incluyendo por supuesto en éstas a ciertas subjetividades encarnadas, que no garantizan que “sean signos de humanidad” (Bhabha, 2002: 169).

Otra interpretación sobresale de este horizonte anterior. Es la que interpreta el mencionado ensayo siguiendo la relación original de lo familiar que deviene extraño [*unheimlich*; también no-familiar]. Silvana Rabinovich recuerda que Freud unió lo familiar con lo no familiar trayendo a cuenta lo más íntimo en un diálogo en el que los participantes delatan los trastocamientos semánticos de aquella palabra. Vuelve a un fragmento del texto freudiano:

—Los Zeck (la familia Zeck) son todos tan *heimlich* (tan cerrados en la familiaridad, podríamos interpretar aquí “lo familiar”).

—¿*Heimlich*? ¿Qué quiere decir con *heimlich*?

—Pues bien: que me siento con ellos ante un pozo relleno o un estanque seco. Uno no puede pasar junto a estos sin tener la impresión de que el agua brotará de nuevo, algún día.

—Nosotros aquí le llamamos *unheimlich*; ustedes le dicen *heimlich* ¿En qué encuentra que dicha familia tenga algo secreto o incierto?

De este diálogo se sigue que el nudo freudiano se despliega como “trastocamiento de lo familiar y lo extraño, no familiar, siniestro. [Y que] lo secreto e incierto aparece como lo familiar, a la vez como lo ominoso; una cotidianidad que vuelve invisible su extrañeza”. Pero la interpretación no queda ahí. Se pone en relieve más bien que en ese contexto familiar, hay algo *extraño que es silente* y que, al mismo tiempo, puede ser aprehendido por un ajeno, un extranjero que vino al lugar, convivió entre los nativos de éste, y después es capaz de contar la historia como si fuera la propia. Ésta es otra consecuencia de la extrañeza: es un “movimiento de extrañamiento duplicado: extrañeza que por medio de una finta se presenta como pretendidamente apropiable” (Rabinovich, 2002: 52).

¹⁰ Algunas de las claves seguidas de la mancuerna Freud-Hoffman, son conocidas en investigaciones sobre la “construcción de los regímenes del terror”, los totalitarismos y las dictaduras. Finalmente en “campos de fuerzas” donde la copresencia de energías y pulsiones instaladas como percepciones con respecto a otros pueden irrumpir en el espacio social hasta transformar los mecanismos sociales en “políticas” concretas y en escaladas de violencia. Es el caso de los escenarios donde se fundieron ambiciones de poder político, conversiones del vecino en enemigo, expansión nacionalista, odios raciales, y desaparición de las oposiciones ideológicas (en un largo etcétera).

Se trata de una bella resemematización de las imbricaciones de la cultura, el lenguaje y la traducción que se funden en las figuras de las narradoras —que cuidan de la memoria. Y eso puede acontecer cuando alguien cuenta con la capacidad de “trasladar la palabra y llevar a otro lugar”, clavar la astilla de lo que fue y no fue más para traer las fragancias de la memoria de otras lenguas y no olvidarles, sino más bien extrañarse con ellas y luego de sentir las ajenas, quedar deseoso de acercarse (Santoveña, 2002: 79).

IV. Mimetismo y espacio informe: la extrañeza

En los años de 1990, Rosalind Krauss hizo famoso un análisis sobre *lo informe*¹¹ en el arte visual surrealista. Con tal objeto volvió a ocuparse de la influencia del simbolista Roger Callois en el movimiento estético a partir de dos artículos publicados en 1934 y en 1935 por la revista *Minotauro*. El segundo estaba dedicado al mimetismo y en especial a la percepción que el animal tiene con el espacio. Según Callois, el fenómeno mimético es una especie de psicosis del insecto (psicastenia), o sea una caída catastrófica del nivel de energía psíquica. Con tal caída se reduce la posibilidad de que el insecto mantenga su propia diferencia. El animal es incapaz de continuar en posesión de sí mismo.

Callois, quien después influiría en Lacan específicamente en la tesis de la fase del espejo de su teoría de la identidad, introdujo en aquel artículo a un insecto privilegiado por los surrealistas: en Dalí, Buñuel así como en Max Ernst, la *mantis* religiosa fue el objeto de atracción por los años de 1930.

Las prácticas sexuales de la *mantis* religiosa hembra (que en algunas especies devora al macho durante o después de la cópula), así como su voracidad, la convierten en un símbolo perfecto de la madre fálica, fascinante, petrificante y castradora. (Strauss, 2002: 182)

Más allá del dato, casi anecdótico, lo que se resaltaba es que el mimetismo del insecto con el espacio llega al grado de imitar la vida a través de un comportamiento descentrado, propio de un autómata. La *mantis* puede ser decapitada y en ausencia del centro de actividad voluntaria, seguir caminando, volver a encontrar otro equilibrio, y finalmente —insistió Callois— comportarse de una manera para la que el lenguaje “parece casi no servir para significar, ni la razón para comprender, que, la muerta, la mantis pueda simular la muerte” (Callois, cit. por Strauss, 2002: 182).

La muerte simula la muerte; el fantasma ausente —la memoria de la represión, la culpa, o un imaginario— termina por in-

¹¹ *Lo informe* es un concepto acuñado por George Bataille en la misma época cuando invertía sus esfuerzos en el Colegio de Sociología en Francia, a finales de 1930. Se refiere a una forma degradada, una excrecencia o descomposición de cuerpo: un escupitajo, un rostro desfigurado, etcétera.

diferenciar lo uno y lo otro. Como remata Strauss: ¿qué resulta más *informe*, que ese espasmo de la naturaleza en la que se rompen los límites y las distinciones se borran realmente? El animal confundido con el entorno, o llevémoslo al sujeto humano, el ser desrealizado hasta bordear *lo informe* “es un espíritu desposeído. El espacio le parece una voluntad devoradora” —diría Callois— “el individuo que cruza la frontera de su piel y habita del otro lado de sus sentidos siente que él mismo se convierte en espacio” (Callois, cit. por Strauss, 2002: 184).¹²

No es posible aquí seguir las transferencias de *lo siniestro* en Callois y particularmente en la obra surrealista, concluimos entonces destacando que un modo de comprender el extrañamiento descrito se advierte con la aparición de un “doble” del sujeto, materializado en mantis y, en general, en la figura de lo informe, que cumplían las veces de un signo precursor de un “otro” (la muerte animada, el espacio para el insecto...) que anunciaba habitar o tomar posesión de los vivos (Strauss, 2002: 191).

V. Líneas concluyentes

Es difícil en el marco limitado por este espacio, dar cuenta de la diseminación de un concepto como la inquietante extrañeza. Una de las conclusiones que quedan asen-

tadas es la que se remonta a una distinción elemental: hay otros y hay extrañidad. Esperaría que tras distinguir a unos de otros no se cuestionara su pertinencia y por el contrario, estas páginas nos condujeran a pensar sobre el amplísimo e imbricado campo donde se dirimen y reaparecen “otros” como nosotros, los recíprocos imaginarios del Otro, y las modalidades de extrañidad posibles. Pensemos si no en los espacios donde tienen lugar, o han tenido lugar figuras como “la víctima”, “el culpable”, “el invasor”, “el indio”, “el bárbaro”, “lo judío” y “lo salvaje”, “el inmigrante”, “el indocumentado”, en general, “el extraño”. En los dilemas contemporáneos al tema de la convivencia social, tocan fondo todas las figuras anteriores, aún cuando todos nos sepamos (en clave inmanente y psicoanalítica): “extraños de nosotros mismos” seguimos disponiendo de una batería de interrogantes: ¿cuándo diferenciar otros de otros? ¿cómo caer en cuenta que hay enemigos verdaderamente adversarios asesinos? O bien ¿cuándo dar lugar a hospitalidad de ajenos y forasteros, independientemente de una apariencia monstruosa? (Kearney, 2003: 10).

Referencias

- Arendt, Hannah. 1969. “Introduction. Walter Benjamin: 1992-1940”, en Walter Benjamin, *Illuminations*, H. Arendt, ed., trad. Harry

¹² La iconografía que acompañan la asimilación de la extrañidad al concepto de *lo informe*, en las tesis de la crítica estética son igualmente paradigmáticas de ese traslado, en especial la foto de Ubac “Retrato de un espejo” de 1938, y la foto de Maurice Tabard “Mano y mujer” de 1929 (Strauss, 2002: 188 y 191).

- Zohn. Nueva York: Schocken Books, pp. 1-55.
- Bhabha, Homi. 2002 [1996]. "Articular lo arcaico", *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manatí, pp. 155-174.
- Bauman, Zygmunt. 2005 [1991]. *Modernidad y ambivalencia*. Barcelona: Anthropos/CEI-CH-UNAM/ Posgrado en Estudios Políticos y Sociales-UNAM y Universidad Central de Venezuela.
- . 2001 [1997]. "Introducción", *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal.
- . 1998. "Assimilation into Exile: The Jew as a Polish writer", en Suleiman, Susan Rubin, *Exile and Creativity. Signposts, Travelers, Outsiders, Backward, Glances*. Durham, N.C. y Londres: Duke University Press.
- Béjar, Helena. 2005. "Bauman, Simmel y Freud: tres visiones de la ambivalencia", en Antonio Ariño (comp.), *Las encrucijadas de la diversidad cultural*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), pp. 71-89.
- Chéniux-Gendron, Jacqueline. 1998. "Surrealists in Exile: Another Kind of Resistance", Susan Rubin-Suleiman (ed.), *Exile and Creativity. Signposts, Travelers, Outsiders, Backward Glances*. Durham y Londres: Duke University Press, pp. 163-179.
- Daly, Glyn, 2006 [2004]. "Introducción" en Slavoj Žižek, *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*. Barcelona: Trotta.
- Freud, Sigmund, 1981 [1912-13]. "Tótem y Tabú. Algunos aspectos comunes entre la vida mental del hombre primitivo y los neuróticos", *Obras Completas*, tomo II, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 1745-1850.
- . 1981 [1919]. "Lo siniestro", *Obras Completas*, tomo III. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 2484-2505.
- . 1981 [1929]. "El malestar de la cultura", *Obras Completas*, tomo III, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 3017-3067.
- Goffman, Erving, 1998 [1963]. *Estigma. La identidad deteriorada*, trad. Leonor Guinsberg. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hoffmann, Ernest Theodor Amadeus. 1978 [1815]. *El hombre de la arena*. México D.F.: Letracierta, pp. 69-126 (varias edic.).
- Kearney, Richard. 2003. *Strangers, Gods and Monsters*. Londres: Routledge.
- Kristeva Julia. 2002. *The Portable Kristeva*, Oliver, Kelly (ed.). Nueva York: Columbia University Press.
- . 1999 [1998]. "Psicoanálisis y libertad", *El porvenir de la revuelta*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 31-54.
- . 1991 [1988]. *Extranjeros para nosotros mismos*. Barcelona: Plaza & Janés editores.
- Lévi-Strauss, Claude 1988 [1955]. "Muchedumbres", cap. 15, y "Pantanal", cap. 18, *Tristes Trópicos*. Barcelona: Paidós, pp. 137-147 y pp. 165-174 respectivamente.
- Orwell, Georg. 1979 [1937]. *El camino de Wigan Pier*, Colec. Destino, vol. 189. Barcelona: Ediciones Destino.
- Rabinovich, Silvana. 2002. "La transmisión de lo indecible", en Esther Cohen y Ana María Martínez de la Escalera (coords.), *De memoria y escritura*. México D.F.: Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM.
- Rancière, Jacques. 2005 [2001]. *El inconsciente estético*, Buenos Aires: del Estante Editorial.
- Santoveña, Marianela. 2002. "Extrañar la escritura: la melancolía en Walter Benjamin", en Esther Cohen y Ana María Martínez de la Escalera (coords.), *De memoria y escritura*. México D.F.: Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM.
- Schluchter, Wolfgang. 2007 [1982]. "El futuro de la religión", en VV. AA., *Las contradicciones*

- culturales de la modernidad*, en J. Beriain y M. Aguiluz (eds.). Barcelona: Anthropos-CEIICH/UNAM-UAM-Azcapotzalco y Universidad Nacional de Colombia, pp. 64-78.
- Simmel, Georg. 1988 [1911]. "Para una psicología filosófica", *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, trad. Gustav Muñoz u Salvator Mas. Barcelona: Península, pp. 11-25.
- . 1986 [1908]. *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, vol. 2. Madrid: Alianza Editorial, pp. 643- 740.
- Strauss, Rosalind. 2002 [1990]. *Lo fotográfico. Por una teoría de los desplazamientos*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Žižek, Slavoj. 2006 [2004]. *Arriesgar lo imposible*. Conversaciones con Glyn Daly. Barcelona: Trotta.