

IMBUNCHE Y MAJAMAMA, DOS ARCHIVOS CULTURALES CHILENOS¹

IMBUNCHE AND MAJAMAMA, TWO CHILEAN
CULTURAL ARCHIVES

ROBERTO HOZVEN²

RESUMEN

Reflexión sobre dos cohesiones simbólicas negativas (el ‘imbunchismo’ y la ‘majamama’) presentes en el ensayo literario y cultural chileno, desde *Sin brújula* de Domingo Melfi (1933) al *Diario íntimo* de Luis Oyarzún (1995). Mi hipótesis es que ambas cohesiones negativas operan como sendos archivos de figuraciones imaginarias: uno de origen (el ‘imbunche’) y otro de sociabilidad (la ‘majamama’).

Palabras clave: Imbunchismo, majamama, ensayo, figuraciones sico-sociales chilenas.

ABSTRACT

Observations regarding ‘imbunchismo’ and ‘majamama,’ two negative symbolic unities appearing in the Chilean literary and cultural essay between the time of Domingo Melfi’s *Sin brújula* (1933) and Luis Oyarzún’s *Diario íntimo* (1995). My hypothesis is that each negative unity functions as an archive of mental conceptions: one archive represents their origins (‘imbunche’), the other, sociability (‘majamama’).

Keywords: Imbunchismo, majamama, chilean essay and psycho-social figural interpretations.

Recibido: 05.05.11. Aceptado: 10.07.11.

¹ Estudio realizado dentro del marco Fondecyt N° 1110403. Investigador responsable, Roberto Hozven. Coinvestigadora, Magda Sepúlveda. Tesisistas: Constanza Ramírez (Doctorado), y Jorge Manzi y Alejandro Sepúlveda (Magister).

² Doctor en Sociología, Université de Paris XIII: Nanterre. Profesor y ensayista. Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, Chile. E-mail: rhozven@uc.cl

INTRODUCCIÓN

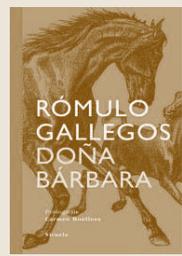
PARAFRASEANDO LA DEFINICIÓN DE ARCHIVO propuesta por Michel Foucault, me pregunto cuáles serían algunos de los “*sistemas generales de formación y de transformación de enunciados*” (2003) que intervienen la *enunciabilidad* de la memoria cultural chilena; es decir, “nuestra versión actual de esa zona inaccesible del tiempo” –como Enrique Lihn definió a la memoria (2000). Por “nuestra versión actual”, entiendo aquí las figuraciones y maneras de operar de la memoria chilena dentro del espectro semiológico amplio de las costumbres, creencias, usos y símbolos, tal como los hablamos y gesticulamos en nuestra cotidianidad. Si un lugar privilegiado para acceder a las figuraciones de esta “zona inaccesible del tiempo” es la literatura chilena, instalación hecha de palabras; igualmente importantes son todos los registros culturales de nuestra comunicación cotidiana: gestos, cuerpos, sujetos y poderes desbordan la sola instalación lingüística. Hablamos con la lengua pero conversamos con el cuerpo. Y, mientras conversamos, no cesamos de contarnos imaginarias y sutiles historias sobre los demás a partir de la materialidad significativa de sus gestos y actitudes. Así, entramos de lleno en el campo de la alegoría, del “deslizamiento y multiplicación de significados enracimados en un conjunto final de rasgos dialécticos”, aunque nos parezcan, a primera vista, inconmensurables –como define Fredric Jameson a la alegoría (2010).

Mi objetivo es reflexionar sobre dos cohesiones negativas que articulan la memoria chilena (“zona inaccesible del tiempo”) y que se revelan a través de figuraciones singulares *en el presente de su enunciación*. Siguiendo a Foucault y a González Echevarría (2000) los llamaré, provisoriamente, “archivos”. Circunscribo el estudio de estas figuraciones a pasajes de algunos ensayos contemporáneos: *La muralla enterrada*, de Carlos Franz (2001); “Cumpleaños feliz”, cuento-ensayo de Jorge Edwards (1992); *Sin brújula*, de Domingo Melfi (1933 [1933]) y a fragmentos del *Diario íntimo* de Luis Oyarzún (1995).

Hablar de “archivo”, en el contexto de los estudios literarios y culturales latinoamericanos, impone hacer un desvío por *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana*, de Roberto González Echevarría (2000), el crítico cubano americano de la Universidad de Yale. Obra magna, primera en mi conocimiento, que acuña de modo exhaustivo y reflexivo los tres archivos que sobredeterminan históricamente la superestructura jurídico-política e ideológica de las formaciones discursivas producidas por la literatura y cultura latinoamericanas, del Descubrimiento a hoy en día.

Estos tres archivos son (a) el discurso jurídico del imperio español del siglo 16, (b) la literatura de los viajeros científicos del siglo 19 y (c) el discurso antropológico contemporáneo. González Echevarría desarrolla su teoría con el análisis textual y archivístico-deconstructivo de una diversidad de obras maestras del canon literario, aunque concentrándose en dos obras representativas para cada archivo: los *Comentarios reales* (1609) y la *Historia general del Perú* (1613), de Inca Garcilaso de la Vega, para el primer archivo; el *Facundo* (1845), de Domingo Faustino Sarmiento, y *Os sertões* (1902), de Euclides de Cunha, para el segundo; y *Doña Bárbara* (1929), de Rómulo Gallegos, y *Los pasos perdidos* (1947), de Alejo Carpentier, para el tercer archivo.

Según González Echevarría, en América Latina, el archivo de Foucault (“ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enunciados”, 2000) asume varios sentidos distintivos. Entre nosotros, el archivo es, primero, un relato *fundador*: manifiesta una preocupación por los orígenes al mismo tiempo que cumple su desmantelamiento crítico. Relato fundador en cuanto proporciona los prolegómenos de cómo escribir un relato latinoamericano: “se carga con el peso del recuerdo de los repetidos intentos por descubrir o fundamentar la novedad del Nuevo Mundo”. Segundo, el archivo es un discurso *desmantelador*: tanto cuando hegemoniza límites imponiendo al discurso una legalidad coercitiva como cuando ficcionaliza los mismos límites abriéndolos hacia espacios de libertad impugnadores. La ficción imita el modelo pero inversándolo: relato de la historia que muestra un mundo al revés “ya que se trata de un alegato exculpatório dirigido a la autoridad” y novela de “un conocimiento prohibido de que el otro es uno mismo, o viceversa”. Frente al discurso hegemónico y represivo del archivo, el sujeto se libera de la enajenación ideológica imitando diferencialmente los protocolos discursivos que lo regulan. Un caso paradigmático es la literatura picaresca. Tercero, el archivo es –introduzco aquí un concepto barthesiano– un *discurso semiótico* (Barthes, 1978). Esto es, imita autoparodiando semióticamente los propios procedimientos coercitivos que lo componen. El archivo censura, pero también revela los modos de su coerción en su propio reverso. Este reverso deconstruye la censura del archivo cuando reescribe la represión empleando sus mismos mecanismos enunciativos; pero de modo consciente, irónico y público. Cuarto, el archivo enjuicia el conocimiento recibido así como sus clichés ideológicos de cultura, identidad, instituciones e idiotismos lingüísticos. Libera un *desfile fantasmagórico de figuras de negación*, espectros que penan el convenio de la escritura con la ley en los entresijos de sus junturas (González E.). Quinto,



el archivo opera como un *lenguaje subliminal* cuyo sistema es romper con el sistema: el lenguaje del texto no sólo relata un viaje científico sino que también el lenguaje accidental de la literatura: “La historia de América y la novela incipiente serán la carta que el individuo escribe a su padre ausente, cuya presencia se siente únicamente a través de códigos, como la escritura, que denotan [y gratifican –agrego] su ausencia.” (González E., 2000).

En suma, las condiciones de enunciación literaria latinoamericana –codificadas por González Echevarría– nos muestran un sujeto latinoamericano que, si bien parece atrapado en los tres archivos colonizadores que se le imponen, transforma esos archivos enajenadores en condición de libertad y utopía de justicia al reconfigurarlos como suplentes de una falta, de una falta que alienta un deseo universal. Concretar un orden deseado –diría Lechner (2002)– que reposa sobre una esperanza paradójica: de que al deseo universal de justicia sólo se arriba concibiendo la existencia personal y colectiva como la conflictiva y nunca acabada búsqueda de la utopía. Luis Oyarzún hablaba de “utopía milagrista”, de “zozobra esperanzada” no por nihilista menos alentadora (1967).

Es tiempo de volver a lo nuestro, a los dos archivos de cohesiones simbólicas negativas, los imbunches y las majamamas, que transponen figuraciones enunciativas actuales de esa “zona inaccesible del tiempo” que es la memoria chilena. Por “figuración”, entiendo prácticas de enunciación que conforman sistémicamente los objetos de que hablan (Foucault 2003) y la posición subjetiva de los sujetos que los hablan (la enunciación de Benveniste, 1966 y 1974), así como el conjunto de procedimientos historiografiados por Erich Auerbach en su indispensable tratado sobre la figura (1998). Para Auerbach, sintéticamente, *figura* es objeto, imagen plástica (molde hueco, estatua, cuadro o retrato), así como actividad comprensiva (“comprensión comprensiva”) sobre el fenómeno vehiculado; uso figurado que explicita al modelo que lo inscribe, sea éste categoría gramatical, retórica o epistémica. Finalmente, “la interpretación figural establece entre dos hechos o personas una conexión en la que uno de ellos no se reduce a ser él mismo, sino que además equivale al otro, mientras que el otro incluye al uno y lo consume”. La interpretación figural determina los hechos y sus conceptos constituyentes, así como la condición de su posibilidad y límites. La conceptualidad, entonces, no se traduce en lenguaje figural sino que éste, más bien, modula, trabaja y desarrolla las formas de la conceptualidad. Jameson llama lectura “genérica” (2010) a esta inversión figural auerbachiana.

Esta determinación de la conceptualidad por “la forma de representación”, constituida a su vez por sus “condiciones de posibilidad” (Jameson),

retrotrae la fuerza del pensamiento a las capacidades enunciativas, *figurativas*, del hablante o del escritor para suscitar un escenario convincente, vertiginoso, que nos *toque* por la intensidad de su irradiación. Esta intensidad nos despierta del olvido en que tenemos, habitualmente, todo lo que sabemos sin saberlo. Puesto que siempre sabemos mucho más de lo que creemos saber. La memoria, “nuestra versión actual de esa zona inaccesible”, es directamente proporcional a este despertar que actualiza saberes que ignoramos saber. La memoria humana es falible; *es memoria por la que fallamos o cumplimos, faltamos o nos comprometemos en una posición de verdad y de justicia generada en el presente de su enunciación*. La memoria depende de esta “posición de la verdad”, y de la autoridad que ello comporta, porque —explica Žižek— la verdad no reside en los enunciados positivos de Cristo (los cuales “no son más profundos que los de un estudiante medio de teología”) sino en “el hecho formal de que sus proposiciones fueron pronunciadas desde la *posición* de la Verdad”. Es la instancia discursiva de quién los enunció “*lo que los hace verdaderos*” (2010). Luego la memoria, apoyada en figuraciones, idealmente suple sus fallas (no concretar el orden deseado *ahora*) y construye posiciones de verdad bajo el horizonte conflictivo de excepciones que tanto pueden sostenerla (en su búsqueda de utopías liberadoras) como hacerla abjurar de ellas mismas.

EL ‘IMBUNCHE’: UN ARCHIVO QUE FORJA Y CAMBIA MEMORIAS DEL ORIGEN

Para comenzar, despejemos su sentido lexical. Según los diccionarios de la Academia (2001, en adelante *DRAE*), de Americanismos (2010, en adelante *DA*) y de Uso del español de Chile (2010, en adelante *DUECh*), ‘imbunche’ es un chilenismo. ‘Imbunche’ es un “ser maléfico, deforme y contrahecho, que lleva la cara vuelta hacia la espalda y anda sobre una pierna por tener la otra pegada a la nuca”, un “brujo que hacía tal maleficio a los niños” (*DRAE*). El *DA* especifica dos acepciones más: “Persona o cosa fea, horrible” y “Lío, embrollo”. La antropóloga Sonia Montecino agrega “imagen de un modo de comprender ciertas características nacionales del encierro, lo contrahecho, lo monstruoso y la manipulación del poder” (2003). “Forma de adaptarse a la existencia”, escribe Adriana Valdés (1975) sobre el imbunchismo puesto en escena por *El obsceno pájaro de la noche* (1970) de José Donoso. Novela “escrita para expresar una forma de conocimiento de la realidad” (Valdés). El imbunche implica una forma de concebir realidades

monstruosas y de adaptarse a ellas, desde la infancia. En este sentido, es también un relato de orígenes: origen del sujeto como orígenes de conductas de adaptabilidad.

Carlos Franz, en *La muralla enterrada*, agrega:



De nuestra fatal tendencia al imbunche. Esta inclinación a cortar las alas de lo que se eleva, derribar la grandeza, mutilar lo que sobresale, y enterrar lo que se asoma. ...De los muros que debemos levantar contra lo *natural* –contra nuestra naturaleza–, por carencia e inseguridad de lo *cultural*. La muralla enterrada, síntoma y símbolo de nuestra identidad ‘imbunchada’, negada por pura vergüenza de ese ícono de lo que podríamos llegar a ser; a no ser por nuestra inconstancia y cobardía.

Como en los sueños, el imbunche hace a los demás lo que hace contra sí mismo. Su faz es su reverso, se conjuga en voz activa y pasiva: cuando imbunchamos somos imbunchados. “Angustia interior de una forma proteica de autoaniquilación” (Valdés), miedo al miedo por inseguridad y carencia de lo cultural. Levantamos muros externos que son los internos del revanchismo, del desquite de perro hortelano que por no volar corta las alas de todo lo que se eleve. Como el archivo latinoamericano, su negatividad es semiotrópica. El imbunche es envidia, ‘maligna mirada fraternal’ que el hermano deseante lanza al hermano que goza del seno materno. Es “nudo de nuestra soledad”: “insuficiencia de medios convencionales para hacer creíble nuestra vida” (García Márquez 1982). El imbunche es una falta, una pelota sin rebote, una identidad sin plenitud: mancha que pone en duda la universalidad de una vida, la compleción de un proyecto de ser. Falta, carencia, hueco o resto inasimilable, el imbunche disloca el carril de una vida, resignificándola en su punto de quiebre.



En “Cumpleaños feliz” (1992), cuento-ensayo de Jorge Edwards, comprando unos zapatos que le acomodan en lo que le disgustan –¿por qué?–, el narrador cae en cuenta que por desacuerdos ideológicos con su padre se privó, se imbunchó, por más de 60 años de placeres estéticos, epidérmicos –¡y quién sabe de cuantos otros!– asociados al mundo paterno. ¡Cómo si el mundo hubiera sido sólo Padre! Magnificación perversa de la paternidad como contrapaternidad:

y pensé en el tiempo, en las décadas que había necesitado para superar la aversión a esos zapatos, cuyo brillo de color burdeos oscuro, cuyos agujeros dispuestos en formas circulares, cuya punta gruesa y redondeada, no me cansaba ahora de contemplar con deleite. Pensé en esa cantidad

de tiempo con horror, puesto que el veto no sólo se había extendido a un estilo de calzado, sino que había abarcado, sin duda, toda una porción del universo, [...] Me habían colocado frente a un gran espacio, un territorio variado lleno de sorpresas, de promesas, de rincones delicados, y yo me había inventado unos límites, me había encerrado en una cárcel imaginaria.

El repudio del padre patricio se extendió hacia porciones del universo que no eran necesariamente paternas, aunque figuraran dentro de su mundo. El repudio paternal del hijo dividió transversalmente la propia vida en un paradigma bueno/ malo que atraviesa la totalidad de sus relaciones simbólicas con el mundo. Lo bueno, lo universal progresista, fue incluido; lo malo, lo paterno reaccionario, fue excluido. Evacuando al segundo de sí mismo, borrándolo de su interioridad por repudio ideológico, este sujeto *se creció* –ensayemos esta voz media– en alguien ajeno extrañando los armónicos de su propia proveniencia. De pie sobre el zócalo telúrico, creyó que la tierra existía porque él la miraba desde un universal ideológico que descalificaba sus particulares patológicos. “Me había inventado unos límites, me había encerrado en una cárcel imaginaria.” Este repudio paterno es originario, brota desde el interior de la subjetividad proyectando el rechazo del padre hacia todo lo que pudiere evocar su presencia en el mundo cotidiano. Forma autista de “correr el tupido velo” de que hablaba José Donoso; pero, a diferencia del imbunche donosiano que mutila la posibilidad de crecimiento del yo en el mundo *después de haberlo reconocido*, el imbunche de Edwards opera como una “represión originaria”: niega la asunción consciente del representante pulsional que va a hacer que haya representación (Cathelineau, 2004). Todos los objetos imaginarios asociados a la figura del padre son borrados, si no convertidos en objeto de irrisión o de vergüenza, en su significación para la construcción de la vida del sujeto. La borradura de la figura y objetos del padre deja al sujeto sin esqueleto simbólico que lo sustente, lo convierte en un tullido deseante ante los objetos del mundo, –peor todavía– en un deudor que circula avergonzado por las calles de la sociedad sin *tag* paternal de identidad; ya que si la madre nos trae al mundo, también necesitamos del reconocimiento social paterno para pagar sin deuda los peajes simbólicos e imaginarios por los que el medio nos ficha e interpela ideológicamente a cada momento. Sin figura paterna legitimada, no cabe otra sociabilidad que la de los “inútiles” con su deseo de “pasar piola” bajo los controles de este mundo.

Ante este panorama desolador, el párrafo antes citado reconoce, en su ahora enunciativo, algo que el hijo no había visto décadas atrás: que pue-

den haber deleites no arrogantes a condición de que no suscitemos culpabilidad entre quienes los comparten. Es decir, que la actitud subjetiva con que los interpelemos no fuerce clandestinamente al otro. Esto significa que bien pueden haber padres que, siendo políticamente conservadores, sean sin embargo ideológicamente liberales e igualitarios en su urbanidad. E, inversamente, pueden haber sujetos que militando con las vanguardias sean enunciativa e ideológicamente reaccionarios. 60 años después, este hijo advierte que su represión originaria de la figuración paterna con todos sus objetos fue un error urbano contra sí mismo. Llegó el momento –concluye– de liberar su memoria y sus deseos de las esclavitudes de la consigna impuesta por utopías políticas fraudulentas, hipócritamente impuestas y obscenamente sufridas.

Ahora bien, este imbunchamiento originario de la figuración paterna tiene correspondencias con la comprensión histórica y social de una conocida frase de Diego Portales, acerca de la génesis del orden en Chile: “El orden social se mantiene en Chile por el peso de la noche...” Sigo aquí el sentido que nos propone el ensayista historiador Alfredo Jocelyn-Holt (1997). Según la sugestiva tesis de Jocelyn-Holt, el orden político-social chileno es, primero, *derivado*: “en el sentido de que en él no operan los otros órdenes disponibles o pensados como tales”, no se afirma en constructos racionalistas sistémica e institucionalmente ilustrados o liberales. Segundo: es un orden *inerte* que el estamento señorial ejerció de modo residual, frágil y flexible a causa de su confrontación con otras fuerzas relativas (bandolerismo en el siglo 19, clases medias en el 20) con las cuales se confronta, desconfía, teme y hace acuerdos. De este modo, “la tranquilidad pública está garantizada por la barbarie misma que predomina [y pulsa] en la sociedad”, el orden es proporcional a la represión del desorden que late en sí mismo. Tercero, desde la Conquista hasta nuestros días esto ha generado un orden fundado en la *frustración*: “mundo paralelo que se desplaza a la sombra del orden establecido”, “orden fundado en profundas desconfianzas mutuas en el seno mismo de la sociedad”, “el desorden es la cara oculta del *orden en forma* que supuestamente ha prevalecido”. Finalmente, debajo de este reposo está el *miedo*: “miedo al desenfreno, miedo a empobrecerse, a decaer, a desclasarse, a que se ponga fin al orden de las familias, miedo a crecer, miedo a los ‘invasores’”. En fin, terror a ser imbunchado.

Jocelyn-Holt afirma que el orden sobre el que se ha fundamentado el poder político y social republicano, en la sociedad chilena, “desde la Conquista hasta nuestros días”, reside en un orden derivado que no se afirma en ningún constructo racionalista cristalizado en una ley pública estable. Lue-

go, el orden resulta de un *statu quo* frágil entre orden y desorden, entretejido por profundas desconfianzas recíprocas en el seno familiar, laboral, social, político y cultural. El orden envuelve un desorden residual y nocturno que acompaña a la ley pública oficial como su doble sombrío y secreto. Este desorden nocturno apoya al orden público diurno y contribuye a imponerlo, si es necesario ilegalmente, como un bien universal que con su manto oculta el desorden secreto que lo sostiene desde las sombras. Estamos hablando de un orden público que se establece como poder, con poderes de desorden que no puede admitir públicamente. Ahora bien, esta constitución de un orden traspasado de desorden, desorden al que mantiene a raya sirviéndose de los excesos presentes en el mismo desorden, define la dialéctica psicosocial del superyó (Jean Périn 2004). El superyó severo y cruel es esa instancia psíquica que *censura al Yo por su arraigo a sus primeras elecciones de objeto*, a sus primeros ‘gustitos’, modelo de todos los que vendrán. El superyó castiga con severidad al Yo cuando lo sorprende ‘pegoteado’ a lo reprimido, después de que este reprimido ha sido repudiado. Lo castiga con crueldad porque los objetos deseados por el yo, hoy censurados y repudiados, también impregnan con su goce vicario al mismo superyó que ahora los repudia. Éste castiga en el yo aquello mismo que desea y repudia *a posteriori*. De este modo, cuando el superyó castiga al Yo por sus infracciones *lo hace gozando en el castigo que le infringe*. Goce que le viene de su proximidad excesiva con sus primeros objetos de deseo. Este vínculo punitivo y gozoso embarga al superyó de culpa y rabia: por una parte, *celebra el Bien común construido sobre el repudio de sus deseos originarios*; por otra parte, *resiente su traición a esos primeros objetos de su afición primitiva*. El superyó vacila en su severidad paradójica, es un orden amasado de contrarios, juega a dos bandas: ley enloquecida que formalmente prohíbe lo que ocultamente faculta y echa de menos (Žižek, 2003). “Unión de inmoralidad y moralismo que es uno de los males contemporáneos y chilenos” –escribe Luis Oyarzún, 1995–, motivo por el que “este país ha llegado a especializarse en la exasperación desesperada”. Esta dinámica de la memoria imbunchada evoca el *desfile fantasmagórico de figuras de negación* que penan el convenio de la escritura con la ley en los entresijos de sus junturas–escribe González Echevarría (2000). Esto explica –aventuro una hipótesis– la reacción del mundo de la Concertación contra los imputados y sospechosos del atentado al general Pinochet y del asesinato del senador Jaime Guzmán. Si hoy día desgarran vestiduras en contra del ‘Chele’, de Galvarino Apablaza o de Mauricio Hernández no es menos cierto que, en el fondo, y no tan en el fondo –sabemos todos–, ese atentado frustrado y ejecución lograda le dio al mundo de la Concertación

un goce secreto, mortificado y obsceno; y sobre cuya génesis Mauricio Hernández amenaza, hoy día, descorrer los tupidos velos. Un ‘gustito’ que no puede ser reconocido partidista y políticamente de modo público. En realidad, este superyó opera con el rigor temible y gozoso de un desorden que es la cara oculta del *orden en forma* que ha regido la memoria traicionera del Poder social en Chile –escribe Jocelyn-Holt– o la cárcel imaginaria en que se encerró por 60 años el cumpleaños de Edwards o el imbunchismo mutilador de alas propias y ajenas, de Franz.

Echemos una mirada sobre un gesto corporal y fantasioso de la obscenidad imbunche. Adriana Valdés observa (1975) que las empleadas y ‘nanas’ viejas, ya inútiles, evacuadas del hogar donde cumplieron trabajo doméstico a la Casa de Ejercicios Espirituales de la Encarnación de la Chimba, en *El obsceno pájaro de la noche*, exorcizan su abandono empaquetando objetos inútiles. Hacer paquetes, infinidad de ellos, es empaquetarse, esconderse de sí y borrar la atormentadora conciencia del abandono de que fueron objeto al ser porteadas, como inservibles paquetes humanos, al referido depósito de muertas-vivas que es la “Casa de Ejercicios Espirituales de la Encarnación de la Chimba”. Este título acuña un eufemismo provocativo y revelador: estas trabajadoras del hogar viejas e inútiles, convencidas de que el afecto de sus patrones justificó la privación de todos sus derechos como seres humanos (no tuvieron otra vida que su servicio –observa Donoso 2009), son desplazadas del *domus* (casa, hogar paterno-patrimonial) a un depósito de desechos para que allí terminen su ciclo no productivo en “ejercicios” de “encarnación espiritual”. El étimo de *ejercicio* es “trabajar sin descanso”. Estas criaturas, de jóvenes, trabajaron sin descanso sirviendo a sus patrones; de viejas, son enviadas a la Casa para que continúen trabajando, igualmente sin descanso, pero en su encarnación espiritual. La ironía es un sarcasmo: para la mentalidad patronal-patrimonial que construyó la Casa de Ejercicios de la Chimba, el espíritu se asocia con una etapa terminal, jubiladas idóneas para ‘encarnaciones espirituales’ en cuanto mercantilmente improductivas, desechables. En esta Casa, mausoleo de desechos humanos vivos, estas viejas, por la acción de envolver algo, encarnan una voluntad de sobrevivencia que apenas va un poco más allá de sus actos inocuos, antes de la muerte ineluctable y final. Lo envuelto, lo vaciado de su valor, imagen de lo imbunchado y del espíritu –creo– es su propia vida pasada, sus derechos humanos personales sacrificados en pro del confort de sus patrones así como su propia conciencia superyoica de ser desechos del *domus* en que pernoctaron por un tiempo. Ellas envuelven los derechos desechos obscenos del hogar patronal porque ellas también fueron sus depositarios



secretos. Habría que ampliar el aforismo nietzscheano: no sólo los hijos son los secretos de los padres, sino también sus ‘nanas’. Hoy día, en su deterioro, ellas son lo que queda de lo que *no* fueron; pellejos humanos supernumerarios estrujados de su valor y subjetividad por la sociedad patrimonial que las excreta y, con ellas, entierra sus secretos. Sentido enfatizado por el complemento “de la Chimba”: vocablo quechua que significa “de la otra banda”, extramuros del arrabal de la capital poblado por el personal de servicio de la ciudad. Carlos Franz agrega a chimba los sentidos de “locura”, “vientre urbano”, “todo lo que nos agravia” (2001). Estas viejas y la Casa de Ejercicios son los particulares sobrantes no asimilados por la universalidad bella y el pleno orden de las familias que contribuyeron a nutrir y del cual, ahora, son excluidas por derecho de desecho. Envolver –para ellas– es correr un tupido velo sobre creencias desengañadas: sirvientas de un *domus* que las expulsa después de haberlas *familiarizado* con la ilusión de una *casa-hogar* que no fue. En suma, ellas envuelven su imbunchamiento: haber trabajado para un proyecto colectivo *por nada*. Creyeron, creímos con ellas que eran personas, en realidad fueron lo que actualmente hacen: envolvedoras de interiores vaciados, desconfiadas de todo y de todos, efectos de esta unión de inmoralidad y moralismo construido como un orden en forma, pero asentado sobre un desorden real, prevaricador, que ‘se sienta en todo’.

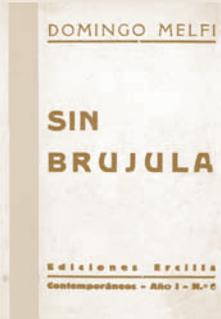
En su contradicción minuciosa, el imbunche avergüenza a su portador de no poder reconocerse entre los otros como el ser pleno y diferente en que se concibiera. Para conservar su inmunidad, el imbunche cuenta con un miedo: de que mirarlo revele nuestras vergüenzas al romper nuestras ilusiones. “[E]l diálogo y el cariño no pueden quedar interrumpidos porque nuestra fantasía de ser perfectos se rompe” –le escribe José Donoso a su padre, instándolo a salir de su emperrado imbunchamiento (2009), de su temor a quedarse al descampado de toda creencia, de perder el abrigo de una manera ilegal de proceder coludida con otra gozosa de castigar, al amparo de toda impunidad; en cuanto el imbunche–su rasgo más suyo– es *atajar todos los goles como sea, tener siempre una respuesta ‘ready made’ para todo*. El abandono de esta seguridad obscena petrifica, salir del ordenado desorden interno conocido hacia lo desconocido de otros órdenes siempre sospechosos, arriesga –como se dice– caer del fuego a las brasas. Ergo, mejor conservarse dentro, quedarse dentro del imbunche. Sin embargo –advirten Edwards, Donoso y Valdés–, el imbunche pierde cuando es contemplado sin contemplaciones e impugnado sin piedad en sus excesos; excesos que –sabemos– son también los nuestros y nos acusarán, de rebote. Helo aquí: el imbunche, en el fondo, nos chantajea. Aquí reside su fuerza.

Nuestros ensayistas nos instan a “ver” el chantaje, a correr los riesgos del desafío de enfrentarlo en sus formaciones negativas.

LA ‘MAJAMAMA’: ARCHIVO ANAL Y ORAL, PROPIO DEL DISCURSO DEL AMO

‘Mamajama’ es “desorden” y “confusión” (*DRAE*); “falta de orden” (*DA*); “lío” o “embrollo” (*DUECh*). La majamama viene a ser un efecto, forma social en que encarna el imbunche. Escribe Domingo Melfi (1993 [1933]):

gelatina de componendas, turbia y elástica, incolora, sin sentido, sin orientación... reparto de puestos, sentimentalismo dulzón, cancelación de servicios electorales, trazado de curvas para no herir intereses, caminos en la sombra para salvar a otros, bolsicos donde encajar canonjías, gelatinas para cubrir responsabilidades, piadoso olvido de los delinquentes políticos o de los culpables, que habían arrastrado al país a la desorganización y el desprestigio.



La majamama socializa una deformidad personal en pandemia universalizada, estabiliza los imbunchamientos obscenos disolviéndolos en el tejido ético de la sociabilidad del grupo. Hace visible el proceso invisible socavado internamente por el imbunche. Es patología superyoica que nos castiga y con la que hay que convivir democráticamente cada día. Un orden local (brujos, muro identitario “que mutila lo que sobresale”) engendra un desorden colectivo sin fronteras; una patología personal exterior o interior (fealdad, deformidad) se desdobra en determinaciones externas que gravitan sobre colectivos: “trazado de curvas para no herir intereses, caminos en la sombra para salvar a otros, bolsicos donde encajar canonjías”. Estamos ante cohesiones simbólicas que agrupan colectivos sociales así como ante colectivos que provocan rumias interiores observables en conductas patológicas familiares (el padre abandonador de madre e hijos (Montecino, 2007)) o nacionales, el horroroso Chile que a todos nos pasa por la máquina de moler carne. Las majamamas muestran fuera, en la sociabilidad, los líos, deformidades y confusiones que habitan la intimidad imbunchada de cada uno de nosotros. Inversamente, el imbunche corroe kafkianamente la psique siguiendo las maneras por las que la sociabilidad nos encadena patológicamente con nosotros mismos y con los demás. Una majamama frecuente entre nosotros es el “elogio ponzoñoso”. Examinémoslo.

Se reconoce el mérito ajeno, pero debidamente neutralizado, con una

pesadez que el chileno prodiga “para quedar en paz con su conciencia inquisidora”, “no vaya a ser que se lo crea” (Edwards, 1994). El elogio ponzoñoso traduce una experiencia subjetiva de umbral: quien elogia encarece y enraece la idoneidad de su interlocutor (ética, profesional, humana), la pone en suspenso. Retóricamente es una litote, da a entender más con menos; es un mensaje enunciativo en clave: el elogio queda olvidado (detrás de lo que se dice) condicionado a la comprensión de la ponzoña subentendida (Lacan 1973). Este elogio paraliza, es viscoso, con prehistoria coloidal; chantaje y desquite encubierto. Es una amenaza que solicita reparación pendiente, es una herida todavía purulenta que rememora un agravio, aunque en un ahora sin contexto. Quien elogia cobra y reprocha esqueletos antiguos que nunca salieron del clóset. Cobra bajo amenaza de castigo, no de quien habla sino de un Gran Otro Matón, soporte ideológico del hablar colectivo de la tribu. Y reprocha desde este pedestal, tácitamente deslegitimador, porque en cualquier momento el elogiado puede ser acusado de impostor. Curiosa posición la del elogiado: recibe un exabrupto como si fuera un panegírico, un agravio añejo que no hay manera de desagraviar porque ya forma parte, en el agraviado, de la prehistoria pulsional de frustraciones que hicieron de su vida una marca registrada. Versión bastarda del pecado original o patético narcisismo vuelto a herir. Es que la majamama no acepta la mortalidad de las pasiones, ni menos la redención cristiana del pecado o la liviandad de la ternura. La majamama, aperradamente rencorosa, ‘carne de perra’ —como la *nouvelle* de Fátima Sime, 2009—, se fija al estadio anal del desarrollo libidinal: rehúsa soltar al intestino para purificarse así como retiene y se aferra al objeto pulsional haciéndosele imposible desear uno nuevo. Se ‘pegotea’ a una modalidad de relación con el objeto marcada por la correlación de lo activo opuesto a lo pasivo, de lo expulsado a lo retenido y donde el goce más intenso de la fantasía se juega en la tensión del dominar/ser dominado. De aquí su placer, intenso, perpetuo, de estar haciendo el ‘gallito’: quien puede más, quien se queda con la última palabra, quien—en expresión vulgar, popular y culta anotada por el DA—“se caga” al interlocutor. La frecuencia de esta expresión y sus derivados, en el español familiar de Chile así como del área hispanoamericana (“lo cagué”, “me lo cagué”, “lo hice recagar”, como sinónimo de perjudicar, dominar, experimentar sensaciones intensas, reprender con vehemencia, serle infiel a alguien —anota el DA), destaca el placer especial de la majamama afijada a este modo anal de relación con el objeto. Otros adictos de la majamama, pero más pudorosos, prefieren el eufemismo ‘calzar’, aunque con el mismo sentido. ‘Me lo calcé’ es sinónimo de “Calar a alguien; descubrir sus verdaderos defectos o malas

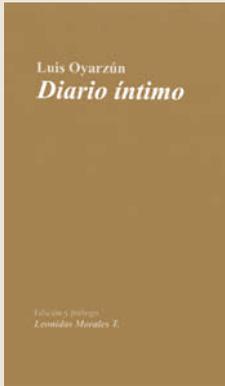
intenciones”—anota el *DUECh*—y quedan sobrevolando las significaciones asociadas de control superyoico, castigador del otro. Me pregunto, ¿cuáles serán las majamamas dialectales en la literatura del área hispanoamericana correspondientes a los campos semánticos delimitados por el *DA*? ¿Qué otras majamamas habrá por América hispana, qué dirán de ellas sus ensayistas?

En suma, quien se envisa en la majamama nunca pierde. No acepta que lo perdido perdido está. No acepta la pérdida porque no sabe *qué es lo que ha perdido* en la pérdida: “la pérdida del objeto se sustrae de la conciencia” (Freud, 2005 [1915]). Por esto la majamama está también impregnada de melancolía: “el mundo se ha hecho pobre y vacío” (Freud), “gelatina de componendas, turbia y elástica, incolora, sin sentido, sin orientación” (Melfi), porque lo mismo le ocurre al yo del enviscado en la majamama. Sus deseos han refluído del mundo a un yo empobrecido, vaciado de sentido, donde ya no importan “los delincuentes políticos o los culpables que habían arrastrado al país a la desorganización y el desprestigio.” (Melfi). Sólo queda —escribe Luis Oyarzún— la reacción agresiva, oral,

del tipo titanesco —bandido, bohemio o demagogo, y a veces las tres cosas juntas— capaz de morder su soledad sin desintegrarse y de sobrevivir con fuerza vital a la monotonía, al bandidaje, al pantano social y anímico, el hombre de pelo en pecho, que puede ser el roto choro y pata de perro (1995).

Sudamérica sería la Gran Patria bolivariana donde predomina este modo de relación canibálica con los objetos, propia de todos los caudillos. Los titanes políticos y literarios (Castro, Neruda, De Rokha, Rosas, *Facundo*, *Doña Bárbara*, *Martín Fierro*) se comen a los demás porque “se les debe todo”; razón por la cual “se sientan en todo”, después de que la inestabilidad majamámica del mundo los ha llevado a investir libidinalmente su propio yo, sustituto narcisístico y melancólico del mundo inestable. De este modo, la majamama sintomatiza una “gelatina de componendas, turbia y elástica, incolora, sin sentido, sin orientación...”, propia de la perversidad polimorfa de las dos fases libidinales (la oral y la anal) que anteceden a la formación incumplida de la fase genital madura, adulta, del sujeto latinoamericano.

Desde el punto de vista discursivo de los matemas lacanianos, y no ya de la antropología literaria y psicoanalítica, podríamos llamar discurso del Amo al archivo majamama, según cómo eran los vínculos sociales entre los hombres y sus objetos. Un sujeto determinado por la tradición del discurso del Amo habla “el discurso de la fidelidad a la persona” (Lacan, 1996



[1969/1970]); en cuanto el Amo, como persona, es “el agente de la ley y de la justicia” (*ibid.*). El Amo encarna “la esperanza de una verdad escondida” (*ibid.*) que nosotros –los que no somos Amos– nunca sabemos muy bien cuál es. El discurso Amo, en cuanto “agente del todo poderoso” (Lacan, 1966), hace coincidir la función del Saber, asentado sobre la Verdad, en la persona del agente; lo que significa que el Amo no tiene inconsciente o, mejor aún –como escribe Oyarzún de Neruda o de De Rokha–, ellos creen que por su boca habla el espíritu de América. Razón por la que “todo les es debido y se sientan en todo” (1995). Gestos de demiurgo, de tirano y de maestro (el *Ariel* de Rodó) que revelan los vasos comunicantes clandestinos entre el discurso del Amo, la majamama chilena y el orden burocrático-patrimonial de los tres archivos culturales de la literatura hispanoamericana, desde la Conquista a nuestros días (González E., 2000).

REFERENCIAS

- Academia Chilena de la Lengua (2010). *Diccionario de Uso del Español de Chile (DUECh)*. Santiago, Chile: MN Editorial.
- Asociación de Academias de la Lengua Española (2010). *Diccionario de Americanismos*. Perú: Santillana Ediciones Generales.
- Auerbach, Erich (1998). *Figura*. [1967 1ª ed. alemana] Prólogo José M. Cuesta Abad. Trad. Yolanda García H. y Julio Pardos. Madrid: Trotta.
- Barthes, Roland (1978). *Leçon inaugurale de la chaire de sémiologie littéraire du Collège de France*. Paris: Seuil.
- Benjamin, Walter (sf). “Sobre el concepto de historia.” *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Traducción, introducción, notas de Pablo Oyarzún. Santiago, Chile: ARCIS/Lom Ediciones, 45-68.
- Benveniste, Emil (1966). “V. L’homme dans la langue.” *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 225-285.
- (1974). “La communication”. *Problèmes de linguistique générale II. Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 43-88.
- Cathelineau, Pierre-Christophe (2004). En Chemama, Roland y Bernard Vandermersch (directores). *Diccionario del psicoanálisis*. [1998 1ª ed. francesa] 2ª ed. revisada y aumentada. Traducción y notas de Teodoro Pablo Lecman e Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu editores, 600-603.
- Donoso, José (1970). *El obsceno pájaro de la noche*. Barcelona: Seix Barral.
- (2009) “Diario”. Citado por Pilar Donoso en *Correr el tupido velo*. Santiago, Chile: Alfaguara.
- Edwards, Jorge (1992). “Cumpleaños feliz”. *Fantasmas de carne y hueso*. Santiago, Chile: Sudamericana, 97-115.
- (1994). *El whisky de los poetas*. Santiago, Chile: Edit. Universitaria.

- Foucault, Michel (2003). *La arqueología del saber* [1969 1ª ed. francesa] Trad. Aurelio Garzón del Camino. México: siglo XXI.
- Franz, Carlos (2001). *La muralla enterrada (Santiago, ciudad imaginaria)*. Santiago, Chile: Planeta.
- Freud, Sigmund (2007). *Duelo y melancolía*. 2ª ed. 12ª reimp. *Obras completas* 14. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 235-255.
- García Márquez, Gabriel (1982). “La soledad de América Latina. Discurso de aceptación del Premio Nobel”. Disponible en: http://cvc.cervantes.es/act-cult/garcia_marquez/audios/gm_nobel.htm [Consulta: 06.02.11].
- González Echevarría, Roberto (2000). *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana*. [1990 1ª ed. inglesa] Trad. Virginia Aguirre Muñoz. México: F.C.E.
- Jameson, Fredric (2010). “Lacan y la dialéctica. Un fragmento”. En Slavoj Žižek (ed.). *Lacan. Los interlocutores mudos*. [2006 1ª ed. inglesa] Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 475-516.
- Jocelyn-Holt, Alfredo (1997). *El peso de la noche. Nuestra frágil fortaleza histórica*. Buenos Aires: Ariel.
- Lacan, Jacques (1966). “La direction de la cure.” *Écrits*. Paris: Seuil, 585-645.
- (1973). “L’étourdit.” *Scilicet* 4: 5-52.
- (1981). *L’envers de la psychanalyse. Les quatre discours 1969-1970*. Lyon, Francia: Imprimerie Bosc Frères.
- (2006). *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis 1969-1970*. Texto establecido por Jacques Alain Miller. Trad. de Enric Berenguer y Miquel Bassols. 6ª reimpr. Buenos Aires/ Barcelona/ México: Ediciones Paidós.
- Lechner, Norbert (2002). *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*. Santiago, Chile: Lom Ediciones, Colección Escafandra.
- Lihn, Enrique (2000). Citado por Carlos Ossa, “El jardín de las máscaras”. En Nelly Richard (ed.), *Políticas y estéticas de la memoria*. Santiago: Cuarto Propio, 69-75.
- Melfi, Domingo (1993). *Sin brújula*. [1ª ed. 1933]. *Páginas escogidas*. Prólogo Alfonso Calderón; Comentario Mariano Picón-Salas. Ed. de Pedro Pablo Zegers B. Santiago, Chile: DIBAM, Centro de Investigación Diego Barros Arana, 11-59.
- Montecino, Sonia (2003). *Mitos de Chile. Diccionario de seres, magias y encantos*. Colaboración de Luz Philippi, Diego Artigas, Alejandra Obach. Santiago, Chile: Sudamericana.
- (2007). *Madres y huachos. Alegorías del mestizaje chileno*. 4ª ed. ampliada y actualizada. Pról. G. Santa Cruz y R. Hozven. Santiago: Catalonia.
- Morales Pettorino, Félix (1984). *Diccionario ejemplificado de chilenismos y de otros usos diferenciales del español de Chile*. Tomo I. Santiago, Chile: Edit. Universitaria, Academia Superior de Ciencias Pedagógicas de Valparaíso.
- Oyarzún, Luis (1967). *Temas de la literatura chilena*. Santiago: Edit. Universitaria.
- (1995) *Diario íntimo*. Ed. póstuma y prólogo de Leonidas Morales T.

- Santiago, Chile: Serie Documentos, Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas, Departamento de Estudios Humanísticos, Universidad de Chile.
- Périn, Jean (2004). En Chemama, Roland y Bernard Vandermersch, directores. *Diccionario del psicoanálisis*. [1998 1ª ed. francesa] 2ª ed. revisada y aumentada. Traducción y notas de Teodoro Pablo Lecman e Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu editores, 654-657.
- Real Academia Española de la Lengua (2001). *Diccionario de la lengua española*. Tomos I, II. 22ª edición. Madrid: Editorial Espasa Calpe.
- Rodó, José Enrique (1977). *Ariel. Liberalismo y jacobinismo*. México: Porrúa edits.
- Sime, Fátima (2009). *Carne de perra*. Santiago, Chile: Lom Ediciones.
- Valdés, Adriana (1975). “El ‘Imbunche.’ Estudio de un motivo en *El obsceno pájaro de la noche*.” En Promis, José y otros. *José Donoso. La autodestrucción de un mundo*. Argentina: Fernando García Cambeiro, 127-160.
- Žižek, Slavoj (2003). *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. [1994 1ª ed. inglesa] Traducción de Patricia Willson. Buenos Aires: Paidós.
- (2010). “Quemados por el sol.” Slavoj Žižek (ed.) *Lacan. Los interlocutores mudos*. [2006 1ª ed. inglesa] Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 283-300.

