

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLOGICAS
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

**Poder y subjetividad: los personajes de José Donoso como figuras de soporte
(centro) y perversión (margen) de las estructuras ideológicas**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
MAESTRO EN LETRAS
(LETRAS LATINOAMERICANAS)

PRESENTA:

Sebastián Cruz Luna Muñoz

Asesor: **Dr. Víctor Manuel Granados Garnica**



Junio 2012





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

a Magda

a Roberto y Silvia, mis padres

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
-------------------	---

CAPÍTULO 1

José Donoso, el novelista de la destrucción.....	3
--	---

1.1 Antecedente crítico.....	4
1.2 Lo que se destruye: el orden simbólico.....	5
1.2.1 Prehistoria. De la horda primitiva a la familia.....	6
1.2.2 Historia. De Dios al Hombre.....	7
1.2.3 Historia. Del individuo al sujeto.....	8
1.3 Lo que se destruye: la familia.....	9
1.3.1 La familia: símbolo de la razón moral y aparato ideológico del Estado.....	10
1.3.2 La familia donosiana.....	12
1.4 Freud y Lacan.....	15
1.4.1 El inconsciente.....	17
1.4.2 ¿Por qué el psicoanálisis?.....	18

CAPÍTULO II

El inconsciente lacaniano.....	22
--------------------------------	----

2.1 El sujeto del inconsciente.....	22
2.2 El Otro.....	26
2.3 La ética del deseo.....	29
2.4 La sujetación: la conciencia como ideología.....	32
2.5 El laberinto de las estructuras: la familia, la sociedad, el Estado.....	35
2.6 La dominación: analogía entre el heliocentrismo y el psicoanálisis.....	39
2.7 El discurso del Amo.....	44
2.8 El sujeto y sus figuras: el funcionario.....	47
2.9 El sujeto y sus figuras: el perverso.....	50

CAPÍTULO III

El mundo donosiano.....	57
3.1 El centro y la periferia: topología del mundo.....	57
3.1.1 La entropía.....	63
3.2 El orden es la máscara.....	66
3.2.1 Los Ventura y su ideología.....	68
3.2.2 Los Ventura y su discurso.....	75
3.2.3 Los Ventura y su conciencia.....	77
3.2.3.1 El discurso de Hermógenes.....	78
3.2.4 Los Ventura y sus leyes.....	81
3.2.4.1 El discurso de Lidia.....	85
3.2.4.2 El juego de los reconocimientos.....	88
3.2.5 Los Ventura y sus rituales.....	89
3.2.5.1 El ritual del veraneo.....	91
3.2.5.2 El ritual del amor.....	93

CAPÍTULO IV

Figuras del sujeto.....	95
4.1 Wenceslao: el traidor.....	95
4.2 Mauro: el polizone.....	102
4.2.1 El acto metafórico.....	103
4.2.2 Saussure y Lacan: de la barra como “unión” a la barra como “represión”	107
4.3 Casilda y Colomba: la bella y la fea.....	109
4.3.1 La suplantación.....	110

CONCLUSIONES

José Donoso, el novelista de la perversión.....	117
5.1 De la destrucción a la perversión.....	117
5.2 De la identidad a la diferencia.....	119

Porque... ¿quién sería yo sin el
amplio uniforme?

Roberto Arlt, *El juguete rabioso*

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se debe, en principio, a la necesidad de reintroducir en el circuito de los estudios literarios la obra novelística de José Donoso, un escritor que, creemos, ocupa un lugar secundario, injustamente periférico, en el ámbito de las letras latinoamericanas de la segunda mitad del siglo XX. Pero la cuestión aquí no es preguntarse por los motivos, con frecuencia arbitrarios, como se sabe, de este rezago en favor de otros escritores centrales como Mario Vargas Llosa o Julio Cortázar –y aun de escritores tan periféricos en sus temas y en sus formas como el propio Juan Carlos Onetti–, que acapararon desde entonces la atención internacional con novelas no más complejas y ambiciosas que las del novelista chileno. No es irrelevante decir que esta situación lo desanimaba en la misma medida en que reproducía, en su vida de escritor, uno de los fantasmas más recurrentes de su narrativa: la dualidad, la escisión en instancias violentamente opuestas, como la centralidad y la marginalidad. Tal es el fantasma del que nosotros queremos ocuparnos, la verdadera cuestión que nos anima a escribir una tesis sobre José Donoso, escritor ciertamente reconocido pero no consagrado, puesto que creemos que allí, en ese fantasma, reside la verdad de su escritura, su fundamento simbólico.

Para abordar esta cuestión, que remite a un problema más hondo, a saber: el de la hegemonía y la sujeción (a tal hegemonía), tomaremos su novela *Casa de campo* (1978), la cual fue leída por la crítica del momento, y de modo más o menos superficial, como una brillante alegoría política de la situación anterior y posterior al golpe militar de 1973, es

decir, como una novela en clave que contaba el proceso de aniquilación de un orden para instaurar otro orden.

Así, los estudios de la época –y también los posteriores– han abordado la problemática del poder en *Casa de campo* desde perspectivas preferentemente sociológicas e históricas, con alguna excepción hecha desde las mitologías clásicas, y nunca desde una perspectiva psicoanalítica que tomara al sujeto no como la causa sino como el efecto del discurso del poder, inscrito en su mente, en su cuerpo, como inconsciente.

Partimos, pues, de esa ausencia teórica en el *corpus* existente sobre la obra donosiana con el propósito de abordar el fenómeno de la dominación desde esta perspectiva.

El primer capítulo de este trabajo está dedicado a exponer los antecedentes críticos e histórico-teóricos de nuestro objeto de estudio, la obra de José Donoso, en lo relativo a la cuestión del orden, instancia central en sus novelas, y a cómo es el orden lo que invariablemente se destruye en ellas. De ahí que la crítica chilena lo haya postulado como “el novelista de la destrucción”. Ya entrando en materia, pasamos a reseñar históricamente, si bien de manera fragmentaria, uno de nuestros conceptos básicos, “el orden simbólico”, desde su aparición en la horda primitiva hasta su apoteosis en la familia burguesa decimonónica. El tema de la familia, que es crucial en nuestra investigación, se plantea desde el punto de vista del psicoanálisis, esto es, como una institución no natural que sería la materialización del orden simbólico; como un símbolo de la razón moral y un aparato

ideológico del Estado. Es fundamental, en este punto, establecer los antecedentes familiares reales del propio José Donoso para entender a la familia Ventura de la novela.

Siguiendo con la exposición de los antecedentes, se hace una breve reseña de los conceptos freudianos y lacanianos que utilizaremos en adelante, incluido el concepto fundamental de inconsciente, y se procede a su justificación teórica para ser aplicados en nuestra interpretación.

El capítulo dos corresponde a la exposición del marco teórico de nuestra investigación. Se establecen de manera rigurosa las herramientas metodológicas a utilizar.

En el capítulo tres hacemos una exhaustiva descripción del mundo donosiano como una estructura centrípeta, un orden cerrado –el orden burgués– en el que tiene lugar el proceso que analizaremos en el capítulo cuatro, y que abarca dos momentos:

- 1) El proceso de constitución subjetiva
- 2) El proceso de subversión subjetiva

En el capítulo cuatro analizamos este proceso en cuatro personajes de la novela.

Y finalmente, el capítulo cinco está dedicado a las conclusiones. En él postulamos a José Donoso como “el novelista de la perversión”, aportando así otro matiz a la frase atribuida por la crítica.

CAPÍTULO 1

JOSÉ DONOSO, EL NOVELISTA DE LA DESTRUCCIÓN

1.1 ANTECEDENTE CRÍTICO

En el interludio que separa *El obsceno pájaro de la noche* (1970) de *Casa de campo* (1978) –las dos cimas de la narrativa donosiana– se publicaba fuera de Chile (en Argentina) un libro intitulado *José Donoso. La destrucción de un mundo* (1975)¹. Era una compilación de estudios críticos sobre la obra del que fuera considerado por muchos, y durante mucho tiempo, como “el más grande” de los novelistas de Chile, apelativo que buscaba desmentir el lugar común según el cual ese país sólo producía, en el mejor de los casos, poetas colosales.

La crítica chilena ha sido excepcionalmente dura con sus narradores contemporáneos, tal vez porque en el momento de mayor resonancia de la nueva narrativa hispanoamericana no contaba dentro de sus fronteras con novelistas que suscitaban la misma pasión que Cortázar, Fuentes, García Márquez o Vargas Llosa. Quizás porque en otro género –la poesía– se había habituado a una primerísima línea de figuras extraordinarias. Las encuestas de *Ercilla* y *El siglo*, ambas realizadas en enero de 1967, evidenciaron el grado extremo de ese malestar frente a la creación narrativa propia: esta era, para los más exaltados, “mediocre”, “provinciana”, “falsa”; para los menos, no dejaba de considerarse “algo rezagada”, de muy breve gama temática, de escasa audacia formal, etc. Claro que hubo votos singulares, globalmente aprobatorios, y muchas excepciones individuales. Por este camino algunos nombres se salvaron del desastre: a veces Rojas, con frecuencia Droguett, en ciertas ocasiones Edwards y siempre –o casi siempre– José Donoso.²

Poco faltaba para que el país transandino, él también, entrara en el oscurantismo católico-militar del régimen que se instalaría en 1976. De modo que un libro de estudios literarios que ostentara la palabra “destrucción” en su título tenía asegurado –no haría falta

¹ Antonio Cornejo Polar, *José Donoso. La destrucción de un mundo*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1975, p. 2.

² *Ibid.*, p.7.

ni abrirlo— el mismo destino que todos los otros libros “subversivos” en las hogueras purificantes del régimen, pues el régimen tendría, igual que en el vecino Chile, el monopolio de la destrucción. Así, sólo unos cuantos ejemplares de esa edición original sobrevivirían en alguna valija llevada hasta el exilio, o en el contrabando bibliotecario a México o a España.

En este libro, un puñado de estudiosos analizaba las complejas relaciones entre la obra donosiana (hasta 1975) y la cultura chilena —el uno y su Otro—, en tanto que entidades inseparables —y conflictivas. Pues, ¿a qué clase de destrucción se aludía en el título?, ¿destrucción de qué, de quién? Donoso, quien ya había producido su obra maestra unos años antes, era connotado por la crítica de su país como “el novelista de la destrucción”.

Hay en sus novelas una conciencia que se va configurando dialécticamente al calor de su propia praxis creadora que concluye —por ahora— en la plena instauración de una imagen del mundo que aparecía parcelada pero poderosa desde el inicio del proceso, en *Coronación* (1958), hasta *El obscuro pájaro de la noche* (1970). Esta imagen tiene un signo muy claro: el de la destrucción. Donoso es el novelista que con mayor lucidez y pasión, con más acerado escepticismo, ha querido recorrer hasta el final el camino de la negación. Conforme se alejaba del realismo inicial de *Veraneo y otros cuentos* (1955) hasta *El lugar sin límites* (1967,) novelas en las que el ámbito objetivo de la destrucción es muy específico, Donoso fue absolutizando su obsesión y recubriendo con ella la totalidad del universo (...) El orden que la obra donosiana niega, que es uno y concreto, parece querer confundirse con el horizonte total de la existencia. Se olvida que ésta vive en la historia y que sobre las ruinas de un orden, que no es nunca el último, puede —debe— construirse una realidad mejor. Pero Donoso no llega a percibir este lado del problema. Él es el implacable testigo del mundo que acaba.³

1.2 LO QUE SE DESTRUYE: EL ORDEN SIMBÓLICO

Partimos, entonces, de que la instancia que se destruye —o se niega dialécticamente, como prefiere A. Cornejo Polar— en la obra donosiana es, en efecto, el orden. Pero no sólo el orden superficial y transitorio de un momento histórico y político, “sobre cuyas ruinas

³ *Ibid.* pp. 8-11.

debe construirse uno mejor”; no uno promovido por una retórica cualquiera con miras a “mejorar” la existencia de los individuos en el seno de las instituciones (el orden que encubre el desorden mediante el discurso). Más allá –más acá en realidad– de todos estos *n* órdenes que conforman la cultura, productos todos del lenguaje, y por lo tanto hechos inevitablemente de discurso, aparece uno mucho más remoto y esencial a la especie, uno que presupone el fundamento mismo de la *familia*, y por lo tanto de la *cultura: el orden simbólico*.

1.2.1 PREHISTORIA. DE LA HORDA PRIMITIVA A LA FAMILIA

Ya desde mucho antes de ser *puesto en discurso*, el orden simbólico gobernaba el cuerpo del *homo sapiens* impidiéndole gozar, por principio, del cuerpo de la hembra que lo hubo parido. Así se establecía, tácitamente, sin discurso, la primera ley simbólica –ley universal de prohibición del incesto–, la cual hacía posible la coexistencia dentro de la horda primitiva, dominada por el *urvater* o padre primordial, a costa de la represión de ese deseo erótico primordial emanado no de un discurso sino del cuerpo mismo del vástago. La segunda ley simbólica era no matar al *urvater*, condición para que el orden prevaleciera. Pero el *urvater* fue asesinado por sus propios vástagos no tanto para poseer sexualmente a la madre como para tomar el control de la horda. Con el cambio de poder prevaleció, sin embargo, el orden que restringía a los machos de poseer a las hembras de la horda. Ese orden estaba simbolizado en el cadáver del padre asesinado.

Con el advenimiento del lenguaje, y por extensión el del discurso, la horda primitiva entró en la cultura y se transformó en familia, asignándosele a cada miembro un nombre propio y

un estatuto no natural sino simbólico: “padre”, “madre”, “hijo”, “hija”, nombres que incluían *una función única y unívoca en la estructura familiar*. De este modo, los individuos (machos y hembras) se convertían en sujetos (“hombres” y “mujeres”) por obra de la cultura, es decir del lenguaje. He aquí la dimensión *simbólica* de la subjetividad, hecha de lenguaje y de discurso, porque el lenguaje y el discurso son entidades simbólicas que sujetan a los individuos a la cultura –y no a la natura– a la que nacen. Por eso el individuo que antes, en la prehistoria, era *biológico* se transformará, por obra del lenguaje, el discurso y la cultura, en sujeto *simbólico*.

1.2.2 HISTORIA. DE DIOS AL HOMBRE

Cuando Dios fue descentrado del discurso medieval y se puso en su lugar al Hombre, durante el Renacimiento, el hombre (con minúscula), a fin de no quedarse afuera del “ser”, es decir del sistema universal de los discursos de la cultura, hubo de sujetarse al nuevo orden gobernado por el *cogito* cartesiano (“pienso luego existo”), por otro nombre: la *conciencia*. Ésta, que también se llama *razón*, ocupó entonces el centro que había quedado vacante, convirtiéndose así en el principio organizador de la realidad. A partir de entonces, la subjetividad empezaría a constituirse de acuerdo a una nueva deontología, un nuevo “deber ser” que ya no sería religioso sino científico, y que podía (debía) por lo tanto prescindir del sujeto, en tanto que tal, para llevar a cabo la apropiación de la realidad por medio de su conocimiento objetivo. Así, el naciente espíritu racional-cientificista del Renacimiento comenzaría a impregnar el conjunto de las instituciones sociales y jurídicas de entonces –con la familia como base de todas ellas– en lo concerniente a los valores e

ideales tendientes a *unificar* la realidad mediante los discursos de la razón. Todo lo que quedara afuera de ese centro conformado por la razón, el espíritu, la conciencia y la moral sería considerado, a partir de entonces y hasta hoy –aun con el interpósito siglo XX, el siglo del psicoanálisis– como periferia, rebaba, excrecencia, enfermedad, perversión o locura. Pero entonces, en el Renacimiento, se estaba constituyendo una nueva topología del bien y del mal que ya podía prescindir de las figuras medievales de Dios y del Diablo.

1.2.3 HISTORIA. DEL INDIVIDUO AL SUJETO

La modernidad supuso, así, un cambio radical en la constitución de la subjetividad al implantar la nueva deontología de la conciencia –*qua* logos– sobre el desconocimiento/represión del inconsciente –*qua* deseo–, pues deseo y logos nunca se correspondieron no porque no quisieran, sino porque no podían: no existe continuidad real –¡es imaginaria!– entre ambos, el deseo pulsional (cuerpomente) del sujeto y la palabra (mente sin cuerpo) que pretende tomar el lugar de ese deseo. De ese abismo que se abre entre la pulsión y la palabra nace no el individuo sino el sujeto. Porque esa palabra con la que el individuo pretende representar –y hasta sustituir– su deseo inconsciente (el cual no tiene palabra posible porque no está hecho de lenguaje, está más acá de él) no es, desde luego, suya, de su autoría, pues el sujeto no ha creado el lenguaje sino que ha arribado a él, lo ha recibido de la cultura, o, para decirlo en términos de Lacan, del Otro. Es por esto que el sujeto lo es *por* el lenguaje: el lenguaje es el lazo simbólico con el que la cultura, que es su natura, lo sujeta.

1.3 LO QUE SE DESTRUYE: LA FAMILIA

Sería difícil evocar un momento en el cual la familia no estuvo en crisis. Las épocas de paz y bonanza nunca existieron, por más que el mito quiera proponerlas y hasta hacer de ellas metas de una imposible restauración. Desde siempre es en la familia donde se ha entretajido la vida de los hablantes y desde siempre la muerte estuvo instalada en ella como telón de fondo y como verdad última de la vida. ¿Qué mito? El de la apacible familia burguesa reunida en torno al hogar: ¡Qué tierno! Sólo que esa imagen en la pantalla es un tapón que oculta la verdad densa y tensa de los conflictos que allí tienen lugar. Inevitables. Eternos.

Néstor Braunstein

Ahora bien, ¿cuál es el objeto de remontarnos a los orígenes de la cultura, y por lo tanto a los del sujeto, para venir a desvelar los mecanismos de dominación al interior de una familia burguesa del siglo XIX latinoamericano?

La respuesta no obedece, desde luego, al cariz de finalidad o rédito que plantea la pregunta, sino más bien a uno de causa: ¿por qué?, y, en todo caso, a uno de modalidad: ¿cómo? De estos carices inútiles –aparentemente poco o nada prácticos ni productivos– surge la iniciativa de utilizar ciertos conceptos fundamentales del psicoanálisis (de orientación lacaniana) como marco teórico de una interpretación cuyo propósito, para decirlo rápido, es hacer caer las máscaras de la dominación ideológica en el seno de la familia. Pero, ¿por qué en la familia?, ¿a qué familia, específicamente, queremos referirnos? Vayamos por partes.

1.3.1 LA FAMILIA: SÍMBOLO DE LA RAZÓN MORAL Y APARATO IDEOLÓGICO DEL ESTADO

Hemos dicho que la familia, desde su conformación como tal (al no ser ya una horda) mediante los lazos simbólicos, es decir lingüísticos, de parentesco (“padre”, “madre”, “hijo”, “hija”, etcétera), estableció un modelo de intersubjetividad basado en la hegemonía (falo) del padre sobre los otros miembros, legitimando así un “orden simbólico” que habría de reflejarse en la *polis* como “orden social”. Un orden, éste, que presuponía la dominación de unos sujetos sobre otros como algo “natural” y “necesario” –ejemplo de esto es el esclavismo en la antigua Grecia– y que era la plataforma para imponer ciertos valores e ideales *unitarios (identitarios)* entre sus habitantes. A estos valores e ideales que unen e identifican a través del discurso (léase discursos sociales y familiares) los llamaremos, en adelante, *ideología*. Pues sólo a partir de una ideología es posible saldar, en cierto modo, el abismo de la diferencia que existe entre un sujeto y otro (los habitantes de la polis) y hacer un frente común para llevar a cabo ciertos valores y ciertos ideales de desarrollo específicos de una polis o cultura en particular. Con este mismo criterio elemental –fálico–, que, más que un criterio, es la vieja praxis política de todos los tiempos: el pez grande fagocita al pez chico, las polis hegemónicas (Esparta y Atenas, para seguir de momento con el ejemplo griego) imponían sus valores y sus ideales en las otras ciudades-Estado mediante la colonización cultural y/o militar.

Así la familia, en tanto que modelo de organización intersubjetiva, tuvo muy pronto una clara función ideológica, pues en ella tendría lugar la producción de los sujetos aptos que una determinada polis requería para sostener sus estructuras sociales y políticas y llevar a cabo sus empresas guerreras y comerciales.

Precisamente por su dimensión *moral* (pues una moral, cualquiera que sea, es *aquello* que legitima a un poder, cualquiera que sea; o dicho de otro modo: la moral y el poder son las dos caras de la misma moneda), la familia pasó a ser, en una de sus muchas dimensiones –una ciertamente incómoda, que es la que a nosotros nos interesa– un aparato ideológico del Estado prácticamente incuestionable en sus objetivos, y, sobre todo, en sus ideales, tal como lo han sido, desde el punto de vista institucional, la educación, la religión y la información.

La familia funciona como un aparato ideológico del Estado en el que se dan los procesos de sujeción, esto es, la producción de los sujetos; entre esos procesos domina la integración del sujeto dentro de la variable pero constante estructura del complejo de Edipo, complejo que implica la presencia, de un modo u otro, de la institución familiar (...) La familia, es decir la institución que define los lugares del padre, de la madre y del hijo, lugares que pueden ser ocupados de maneras diferentes y por distintos personajes, cumple, así, con la ineludible misión de producir sujetos, y no se avizora la posibilidad de remplazarla si no es con otra organización que seguiría siendo una familia. Diríamos que la familia como especie tiene la supervivencia asegurada aun cuando se transformen las formas de presentación, los envases, de ese producto inmemorial.⁴

La familia, ya desde esas épocas, se convertía en el símbolo por antonomasia de la moral racional occidental (de raíz grecorromana) que incluía, por supuesto, un aparato previo: el matrimonio. Y no porque la familia, en tanto que institución jurídica, no hubiera existido desde mucho antes del advenimiento de la razón, durante el Renacimiento, como el principio fundador de la realidad –antes la familia había sido una institución jurídica pero de otro modo: sagrada– sino porque la razón encontró en la familia el orden moral, y por lo tanto “natural”, que se correspondía con sus ideales de unidad, desdoblados, a su vez, en otros ideales como el amor y la armonía, entelequias con las cuales gobernar, discursivamente, el real del cuerpo –el deseo– de los sujetos.

⁴ Néstor Braunstein, “La muerte de la familia” en *Por el camino de Freud*, pp. 18-19.

Resumiendo: el orden simbólico tiene su materialización originaria, intersubjetiva, en la familia, y la familia es el órgano jurídico-moral donde, por obra de los discursos que la atraviesan, tiene lugar la producción de los sujetos que relevarán a sus predecesores en la tarea de preservar y realizar los valores, los ideales y los fines de la polis.

Hecha la hipótesis, podemos acotar aún más nuestro objeto de estudio: la familia donosiana.

1.3.2 LA FAMILIA DONOSIANA

Después de haber trazado estas coordenadas generales de la familia en esta *su* dimensión ideológica –es decir, más acá de su estatuto romántico-sentimental, que abrazaría las raíces genealógicas y/o nacionalistas, así como los valores de los cuales debería ser depositaria ideal– queremos referirnos, específicamente, a la familia donosiana, cuyo epifenómeno literario es sin duda la familia Ventura de *Casa de campo*. Pero no podremos estudiarla sin remitirnos, aunque sea muy brevemente, a su fuente real, que es la familia del propio José Donoso, o, más precisamente, a su *fantasma*, que el escritor transfirió a prácticamente todas las familias de sus novelas.

La familia de Donoso, como algunas otras, pertenecía a una burguesía ambigua y periférica (compuesta por criollos) en relación a los extranjeros (en su mayoría ingleses) que ocupaban el centro de la estructura social y que por lo tanto tenían la hegemonía real y simbólica en el Chile de las primeras décadas del siglo XX. Tal ambigüedad, experimentada por él como una *fisura* (“carencia de identidad”), fue la marca subjetiva de José Donoso, aquella que determinaría, entre otras muchas cosas, su vocación de escritor.

Desde el principio acepté las fantasías y los temores característicos de una raza que jamás dudé en llamar “mía”. Desde el inicio me di cuenta de que todo consistía en la herencia de una fisura, una pifia que destruía la perfección superficial de toda visión, una fragilidad de la cual nacía el impulso a ser otra cosa, que en mi caso era –como en tantos de la familia de mi madre– la ambición de reencarnarme en escritor. No tuve libertad de elección porque un escritor no elige ni su voz, ni su mundo, ni su protesta, ni su modo de manifestarla; lo que fue creciendo desde mis palabras, pronto lo comprobé, me estaba asignado antes de que yo naciera, atándome a cierto dolor de perfil inconfundible. En mí ese dolor se dio, desde que fui niño, como una conciencia de fisura social, un desorientador menoscabo de quién era yo y quiénes eran mis padres, lo que destruía mi escasa seguridad sobre el lugar que me correspondía dentro del grupo de los que la suerte me asignó como pares. Por eso estoy escribiendo ahora (...)

Desde mis lecturas iniciales me di cuenta de que el dolor causado por la ambigüedad social es uno de los temas que en los novelistas han dado mayores frutos, una de las “fallas geológicas” con *pedigree* literario más sólido. Genios como Jane Austen, Dostoievski y Trollope, como Stendhal, Victor Hugo, Balzac y Marcel Proust, como Henry James, Oscar Wilde y Virginia Woolf, montaron sus temores, sus fantasías, en novelas sobre esta pasión que hoy nos parece tonta, anacrónica, y que no le importa a nadie. Pero de algún modo les sirvió a estos genios para armar sus grandes maquinarias literarias, dándole a esa *fisura* una validez atemporal y universal. Frente a las potentes fantasías de estos grandes creadores, más de un oligarca chileno puede burlarse, y no sin razón, de que los escritores y sus personajes, e incluso a veces su lenguaje, sean *siúticos* (¡qué lástima que Balzac haya sido un siútico!, he oído quejarse a más de un oligarca *made in Chile*), seres socialmente ambiguos o desclasados, víctimas del quiero-pero-no-puedo que suele transformarlos en caricaturas. Es la batalla clásica de los que se debaten en esa dolorosa frontera que es conocer el pelo que los separa de lo absurdo. Claro que al desdeñarlos, y desdeñar esa batalla, el oligarca pasa por alto el hecho de que ningún anti-siútico escribió *Rojo y negro* o *En busca del tiempo perdido*, narraciones llenas de execrables excesos y de fallas del pensamiento cartesiano.⁵

No será aventurado sugerir, como de paso, que a partir de esta *fisura* –tal como lo reconoció siempre el propio Donoso– se organizaría la realidad psíquica del sujeto (*wirklichkeit*) que sería luego, inevitablemente, el subsuelo simbólico de las novelas del escritor. Este subsuelo consta, como sabemos, de violentas disyuntivas que dan cuenta de ella: la superioridad y la inferioridad, la centralidad y la marginalidad, la hermosura y la deformidad, la rigidez y la disolución, la inocencia y la perversión, el boato y la servidumbre, el brillo y la abyección... instancias aparentemente opuestas que tejen entre sí alianzas y traiciones, amores y odios.

⁵ José Donoso, *Conjeturas sobre la memoria de mi tribu*, pp. 17-18.

Otros acontecimientos tempranos refuerzan esta hipótesis:

Recuerdo que una vez, en el colegio inglés que había en el barrio alto al que me mandaban, le comenté a mi gran amigo de la niñez, Charlie Elsesser, que una criada de mi casa se había quemado la mano al revolver el pote en que estaba fundiendo la cera de abejas para limpiar los muebles. Charlie se rió de mí, preguntándome si no teníamos suficiente dinero para comprar cera ya preparada. Charlie vivía en el barrio alto, sus padres eran extranjeros, era adinerado, atlético. Inmediatamente sentí, con su pregunta, su desprecio y la desvalorización de todo mi mundo, él tenía acceso a algo más moderno y más caro, simbolizado en la cera envasada. Desde entonces sentí que el mundo y la forma en que a mí me estaban educando en casa era pobre, inferior, y comenzó a producirme cierta vergüenza (...)

En ese colegio, llamado The Grange, en ese momento de total anglicanismo, no se impartían más clases de religión que una vez por semana, una hora con Mr. Curie, que enseñaba la Biblia desde el punto de vista protestante. Mi padre, que era ateo practicante, si eso puede existir, nos prohibió ir a clase de religión, a cualquier religión que fuera, así que durante esa hora nos quedábamos vagando con mi hermano por el jardín junto a un muchacho, Claudio Spies, que era judío. Luego, se instauró un curso de religión católica. Pero nosotros, junto a Claudio Spies, nos quedábamos afuera, exiliados de todos los paraísos, del católico y del protestante, éramos los “raros”, los marginales, los rechazados, los sospechosos, carentes de toda filiación. Le rogaba a mi padre, ya que lo que yo deseaba tanto era pertenecer, que nos dejara asistir a alguna clase de religión, a cualquiera. La verdad es que yo sufría porque en el recreo los muchachos nos perseguían lanzándonos piedras e insultándonos: “Get out, you, dirty Jews”, nos gritaban.⁶

Desde entonces se le revelaba una forma del mundo –una estructura que era al mismo tiempo geopolítica y social– que consistía en un centro de incontables periferias, de las cuales él y su mundo familiar formaban parte, excluidos como estaban de las instancias del poder político y económico, del prodigio de la belleza física, del dinero como símbolo y de la religión tanto en un sentido ideológico-espiritual como en uno de pertenencia (*religare*) al núcleo social hegemónico. Su idealización de este núcleo social era tanta que lo llevaba a imaginarlo como un monolito sólido y sin fisuras –un mundo perfecto–, saciando así un deseo que era el reflejo invertido del más grande de sus temores: la disolución. Esto perduró aunque después descubriera que ese mundo aparentemente inaccesible, con su orden compuesto de jerarquías y lealtades, era nada más que un juego de máscaras, forma vacía, simulacro.

⁶ Pilar Donoso, *Correr el tupido velo*, pp. 214-216.

En este sentido, la familia Ventura de su novela *Casa de campo* –de la cual nos ocuparemos en este trabajo– es una sofisticada carnavalización literaria de aquellas familias de la alta burguesía chilena a las cuales su familia no pertenecía en sentido estricto por el hecho de ser excéntrica a ellas, aun cuando las emulara desde el punto de vista ideológico, es decir, asumiendo como suyos sus símbolos, sus ideales y sus valores.

Casa de campo tiene mucho de mí, no reflejado en un personaje sino en el ambiente, en ese mundo que yo quise haber conocido pero que no conocí. Es un mundo que no tiene fallas y a la vez las tiene todas, un mundo que es y no es el mío porque es un mundo fallado. Entrego en esa novela un mundo enmascarado que finalmente se cae.⁷

1.4 FREUD Y LACAN

El hecho de que los conceptos de “inconsciente” y de “sujeto”, creados respectivamente (y retroactivamente) por Freud y por Lacan, hayan sido tan tardíos en relación con el advenimiento de la modernidad –si tomamos como punto de partida a Descartes– es irrelevante si nos atenemos al esfuerzo permanente del psicoanálisis por develar (*aletheia*) el lado oscuro de esa modernidad tanto desde el punto de vista teórico (con el colateral rastreo de sus orígenes históricos) como desde el punto de vista clínico (mediante la escucha de los decires del sujeto, y en ellos, condensado y desplazado, el deseo que éste reprime, sin saberlo, en nombre del “deber ser”, es decir de la “conciencia” que gobierna su inconsciente).

Como su nombre lo indica, el sujeto está sujeto (sujetado) de forma permanente a esa matriz discursiva que es la cultura –a la que se insiste, desde siempre, en confundir con natura– en la que nació y de la que depende para ocupar un lugar de antemano asignado

⁷ José Donoso citado por Pilar Donoso, *op. cit.*, p. 254.

para él en sus *estructuras* (la familia, el trabajo, la religión, la educación, la información), así como para encarnar, más que representar, un significado unitario y unívoco (que es ciertamente una *función*) que lo haga identificable –y por lo tanto gobernable– dentro del marco jurídico-moral del Estado (cónyuge, padre, hijo, católico, empleado, ciudadano, etc.). Resumiendo: no hay sujeto sin cultura –no hay el uno sin su Otro–, y viceversa, ecuación que establece una relación fundamental de dependencia o sujeción simbólica.

Fue hasta 1930 que Freud postuló a la “civilización” o “cultura” como causa originaria y atemporal de *malestar*⁸ por constituirse una y otra vez, incesantemente, desde el principio hasta el fin de los tiempos, sobre la represión de las pulsiones psico-somáticas⁹ del espécimen humano, a cambio de una coexistencia *siempre inestable* con los otros, sus semejantes, dentro de las instituciones familiares, sociales, económicas y políticas que conforman la cultura.¹⁰

Varias décadas después de la proposición freudiana del malestar cultural producido por la represión pulsional –cabe reiterar que la pulsión es cuerpo y mente, *cuerpomente*, y que por lo tanto es un concepto que se opone y se enfrenta a la división cartesiana de cuerpo/mente–, Lacan formuló el concepto, mucho más elaborado, de “Orden Simbólico” u “Otro”, el cual está hecho fundamentalmente de *discurso*, es decir, de los discursos que en todo momento crean la realidad y fijan sus significados, y por lo tanto sus límites. Es dentro de esos límites constantemente fijados por los discursos de la familia y de la cultura que transcurre la existencia de los individuos, que él llamó *sujetos* por ser la *sujeción* –a tales

⁸ Cfr. Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*.

⁹ Nos referimos a las pulsiones parciales, que el psicoanálisis inscribe, para simplificarlas, en dos grandes corrientes opuestas: eróticas y tanáticas.

¹⁰ Esta es la acepción que, para nuestros fines, manejaremos del concepto de *cultura*.

discursos, a tales significados, a tales límites– la condición imprescindible que los inscribe de manera simbólica en la cultura.

Se trata de un orden que se da por “natural” (inherente a la naturaleza humana), y que, por consecuencia, constituye el “ser” del hombre, el “sistema” por antonomasia, la “conciencia” fuera de la cual está el “no-ser” en forma de inconsciente, silencio, barbarie, incesto, perversión, locura, síntomas que el psicoanálisis postuló como una especie de factura o corolario del proyecto racional de la modernidad que obligaba a los individuos, si no a pensar por sí mismos (utopía de la conciencia), sí a someterse a los dictados de aquellos que, siendo autorizados para pensar, lo hicieran *por ellos, en lugar de ellos*, como condición para existir en el mundo (“pienso luego existo”), es decir, en el mundo de la conciencia postulado como el único mundo humano posible.

Lo que Freud había postulado como “malestar” constituyó, reelaborado como “síntoma”, uno de los ejes del pensamiento lacaniano en torno a la subjetividad. El psicoanalista francés no remarcaría, por cierto, su dimensión arquetípica (Jung) ni su dimensión imaginaria como “identidad electiva”, voluntariamente asumida por el individuo felizmente conciente (las psicoterapias), y tampoco su dimensión político-ideológica como “género” (Butler), sino una dimensión generalmente omitida por todos: *su dimensión inconsciente*, que no es romántica ni mística como todavía creen algunos feroces desinformados, sino que es el núcleo mismo del problema de la dominación, y, por lo mismo, el de la libertad.

1.4.1 EL INCONSCIENTE

Dicho esto, pasemos a definir el inconsciente, entidad que no es unívoca sino plurívoca, mediante cuatro postulados básicos:

- 1) *Es el resultado (como síntoma) del proceso de constitución del individuo (en sujeto) por los discursos racionalizantes de la familia y de la cultura a las que él nace, pues el espécimen humano no nace a la naturaleza sino a una familia y a una cultura concretas que están atravesadas por diversos órdenes discursivos y que, por lo tanto, son los órganos encargados de reproducirlos a fin de producir nuevos sujetos.*
- 2) El inconsciente como *deseo*, reprimido por el *logos* de la conciencia que se materializa en los discursos familiares y sociales que constituyen al sujeto en lo simbólico, en tanto que miembro de una cultura.
- 3) El inconsciente como esa “conciencia” que no es interior ni subjetiva (no es del sujeto) sino exterior y objetiva (es de la cultura) y que gobierna el cuerpo del sujeto, así como sus decires personales, evidenciando así una alienación originaria que refuta la supuesta autonomía y la independencia del “yo” del racionalismo cartesiano.
- 4) El inconsciente como instancia productora de *síntomas* derivados de la represión (como desconocimiento) del deseo por la conciencia racional que es el fundamento mismo de la modernidad.

1.4.2 ¿POR QUÉ EL PSICOANÁLISIS?

Si hemos elegido el psicoanálisis como el marco teórico de un ensayo que pretende hacer un develamiento de los mecanismos ideológicos de dominación en una familia que no sólo es el símbolo de ese proyecto sino también su parodia, es porque el psicoanálisis ha sido, y sigue siendo, el hijo bastardo de la modernidad, el vástago no querido que se levanta para plantarle la cara a su padre tiránico y racionalista y hablarle –aunque él no escuche, pues sólo sabe decir– de *eso* de lo cual no se debe, justamente, hablar, puesto que no sólo es indeseable sino abominable, contrario a la razón y a la moral, contrario al sentido, sino que además, por si esto fuera poco, *no sirve para nada*.

En el mundo en que vivimos todo tiene que tener su función y servir para algo. ¿Para qué hablar de lo que no sirve, es decir, de lo que para Lacan define al *goce*: “lo que no sirve para nada”? ¿Para qué sirve un sueño? Freud tenía una respuesta que sigue siendo válida: para seguir durmiendo: “el sueño es el guardián del reposo”. En sí, como composición, *al igual que las obras de arte*, no sirve para nada. ¿Cuál es, entonces, su ética? Justamente, la de mostrar que en el mundo también existe, y clama para ser escuchado, aquello que no está al servicio de los “bienes”, la satisfacción obtenida por el paradójico camino del síntoma, la risa, la manifestación “por equivocación” de las intenciones reprobables que la cultura obliga a enmascarar, la queja disfrazada de lamento “depresivo”. Eso obedece a una ética que no responde al cálculo de las utilidades, a la representación de la realidad “tal como es”, a la razón instrumental y estadística, a la monarquía del número. Obedeciendo a esa ética que es en realidad una contra-ética (y aquí nos volvemos a cruzar con Aristóteles y la ética de la temperancia, de la virtud y del “justo medio”), el inconsciente insiste en articular un goce repudiado, descartado, mal-dito, ligado a la transgresión.¹¹

Por ser una ideología –que lo es– marginal, periférica y bastarda, el psicoanálisis está en condiciones de desenmascarar –tal es su función– las ideologías hegemónicas (o del centro), que, materializadas en discursos concretos, gobiernan las prácticas sociales y familiares, inscribiéndose como *inconsciente* en el individuo que, así, participando de esas prácticas, siendo a la vez agente y paciente de ellas, se convierte en sujeto.

¹¹ Néstor Braunstein, “El inconsciente, ese poeta”, prólogo a *(Po)ética del psicoanálisis*, de Rosario Herrera Guido, p. 9.

Y es que la ideología, anota Néstor Braunstein, “no es una entidad ni abstracta ni superflua, sino que es la condición de realización de todas las prácticas discursivas que en su conjunto constituyen la práctica social [de la cual cada familia es espejo y protagonista], y que, por lo mismo, están supeditadas a ella.”¹² Con esto queremos subrayar que estos discursos, que son la *materialización* de las ideologías dominantes, no son la “conciencia” del sujeto (aunque así se lo hagan creer) sino, precisamente, el “inconsciente” que lo gobierna, hablando *por* él, habládo-*lo*. De ahí el sentido del apotegma lacaniano que nos servirá como eje: “el inconsciente es el discurso del Otro”, una de cuyas variaciones lo explica mejor: “el sujeto no habla sino que es *hablado* por el inconsciente”. Es decir, el inconsciente es el *discurso* que constituye, en lo simbólico, al sujeto –los discursos de la cultura, sociales y familiares, que lo han bañado desde que era un cachorro humano– sin que el sujeto haya apenas participado en esa *su* propia constitución subjetiva, no física ni biológica sino *simbólica, ideológica*.

Ahora bien, las ideologías troncales de la modernidad, como ya hemos dicho, son dos: la capitalista (o burguesa) y la científicista, que son concomitantes, pues ya desde los inicios del siglo XIX una se sirve de los recursos de la otra. A menudo esta alianza ha servido no para liberar a la periferia, desde luego, pues de ella dependen para ser centro, sino para justificar la dominación política, es decir ideológica, mediante su ocultación, que a veces es metódica. Así lo explica Enrique Dussel:

Descubrir la cuestión de la ideología es abrir el capítulo de la semiótica conflictual (de la lingüística del conflicto), que parte del silencio obligatorio al que ha sido reducida la periferia (...) La ideología es así el conjunto de expresiones semióticas que encubren la dominación; cuando son metódicas la justifican más acabadamente. La función ideológica, en su esencia, es la relación del signo o significante como justificación de dicha praxis

¹² *Ibid.*, p. 56.

dominadora. Por ello, cuando es científica es más ideológica que nunca. La ciencia, por ejemplo, cuando prescindir de sus condicionamientos sociales, económicos, políticos (condicionamientos dialécticos), y cuando olvida su estatuto ético, convierte su ciencia en cientificismo. Cree que tal como está constituida la ciencia tiene autonomía absoluta; sería válida en todas partes; sus temas se habrían originado por las exigencias internas del discurso científico; que podría ser imitada en todos los países del globo como una mediación pura, incontaminada, neutra. Las ideologías metódicas son las más ideológicas, porque fundamentan científicamente la praxis de la dominación. El científico que no logra articular realmente el ejercicio de su ciencia con los condicionamientos efectivos y dialécticos de la política, que no logra descubrir su autonomía *relativa*, y que no sabe escuchar claramente las interpelaciones que lanza contra el centro la periferia oprimida, es un cientificista. Ejerce ciencia, es verdad, pero para encubrir y justificar la dominación que el centro y las clases opresoras [la burguesía] ejercen sobre las clases oprimidas y periféricas.¹³

Una vez expuestos los principios que funcionarán como marco teórico, adelantaremos aquí las búsquedas que se desarrollarán en la novela a lo largo de esta investigación.

- La primera de ellas, más vinculada al campo teórico del psicoanálisis, es *desconstruir* al individuo “libre y autónomo” de la racionalidad moderna –del cual los Ventura, familia de burgueses periféricos, son a la vez símbolo y parodia– poniendo en evidencia no sólo su alienación originaria, es decir su condición de “sujetos”, sino también su desnudez originaria, que disfraza de “orden” y/o “conocimiento” y encubre mediante el simulacro y la representación.
- En segundo lugar se *mostrará* a la familia (en general) y a la familia Ventura (en particular) en su dimensión ideológica, esto es: la familia en tanto que símbolo de la razón jurídico-moral de la burguesía del siglo XIX y en tanto que espacio político en el que se fragua la subjetividad de sus miembros (los hijos) conforme a los discursos que en ella se producen y reproducen.

¹³ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, pp. 147 y 194-95.

- Finalmente, se *identificarán* y se *caracterizarán* los siguientes procesos:
 - 1) La constitución subjetiva de ciertos personajes de la novela por obra de los discursos familiares.
 - 2) La subversión “perversa” que estos personajes llevan a cabo frente a tales discursos del “deber ser”, en busca de la verdad de su deseo, que es su “ser”.

CAPÍTULO II

EL INCONSCIENTE LACANIANO

2.1 EL SUJETO DEL INCONSCIENTE

Pues el sujeto -éste es un tema ya tradicional-, el sujeto no es el autor, fuente y origen de su discurso, sino efecto de su discurso; el sujeto adviene y llega a ser algo, alguien, cuyo significado depende de la palabra que él emite a partir de la respuesta que recibe del otro. El sujeto no es una sustancia preexistente, con su propia consistencia; él es el resultado de su decir y depende de la manera en que se le escucha. La situación analítica favorece y crea las condiciones necesarias para que muestre su fragilidad, esa fragilidad evidenciada por el síntoma, y para que pueda revelarse en su fractura, en su quebradura, en su desgarramiento interior, para que pueda producirse este pasaje y atravesamiento del nivel de las máscaras, de las convenciones, del consenso. Es el lugar propicio para el replanteo de las relaciones y de los concubinatos del sujeto con su máscara en torno a la pregunta clave: “¿Quién soy, en verdad, yo, que hablo; qué queda de mí una vez que me quito la máscara?” Podemos anticipar la respuesta por haberla vivido en el psicoanálisis: “El deseo, el deseo inconsciente, esencia del ser”.

Néstor A. Braunstein

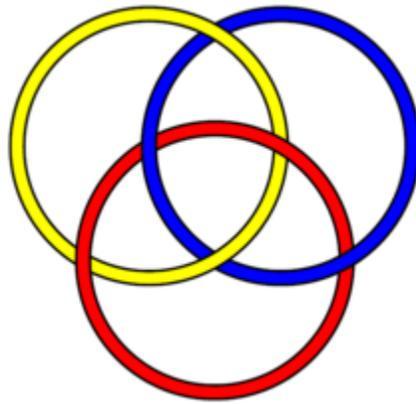
El punto de arranque de la metodología que manejaré como base para interpretar a los personajes donosianos es *el sujeto del inconsciente*. Se trata de una categoría del psicoanálisis lacaniano a partir de la cual se desarrolló un sistema de pensamiento que sitúa al inconsciente en el lugar que epistemológicamente ocupaba la conciencia desde el *cogito* cartesiano. Pero no se trata de una mera sustitución topológica sino de algo más complejo: el inconsciente que se *escucha* en el discurso del sujeto es, desde Lacan, el *efecto* que la

organización de la realidad conforme al “pienso luego existo” de la conciencia ha tenido sobre él. El inconsciente es algo que, en efecto, no le pertenece al sujeto (no en un sentido estricto), pues, según la definición lacaniana, “es el discurso del Otro”. Esto significa que el sujeto no es el autor de sí mismo y tampoco el dueño de su discurso puesto que es un sujeto atravesado por el lenguaje, que no es suyo sino del Otro –el Orden Simbólico, categoría que representa a la cultura en tanto que *matriz* de todos los discursos que el sujeto absorbe desde que es un cachorro humano y por el resto de su vida de sujeto. Serán estos discursos, discursos del Otro, los que recayendo sobre el individuo biológico lo van a constituir en sujeto del inconsciente, es decir, del Otro, pues es *en, por, desde y hacia* esos discursos que el sujeto se *configura* (se hace figura), sobre su dimensión real: la masa anónima de carne, pelos y uñas que es él, en su dimensión simbólica y en su dimensión imaginaria en relación –aunque mejor será decir en *función*, y ya veremos por qué– a Él. Es así que *el sujeto es un efecto de prácticas discursivas que recaen sobre él, constituyéndolo*.

He aquí la topología del inconsciente que Lacan estableció a partir de signos matemáticos para formalizar la transmisión del psicoanálisis. El “nudo borromeo”, que aparece en la página siguiente, muestra la constitución del sujeto a partir de tres órdenes o dimensiones que se sostienen entre sí en una relación de interdependencia: *lo real, lo simbólico y lo imaginario*.

SIMBÓLICO

IMAGINARIO



REAL

En el cruce de estos tres órdenes constituyentes de la subjetividad –lo *real*, lo *simbólico* y lo *imaginario*– se producirá *algo* que el sujeto, tratando no de explicarse sino de *decirse* a sí mismo, no podrá representar (simbolizar) por medio del lenguaje; y esto porque el ser no puede, en efecto, decirse. Es este *no decible* de su trance de individuo biológico a sujeto de la cultura –y por lo tanto del lenguaje– lo que quedará reprimido, *afuera de la representación*; un no decible que lo concierne íntimamente y que en adelante experimentará como una falta (una ausencia) que, de manera más que paradójica, está relacionada con su ser. Esto es: el deseo. El deseo, dice Lacan, “es la metonimia de nuestro ser”.

Es así que el deseo es ese “objeto” que se quedó afuera de la representación y que, por estar reprimido bajo el significado, subtiende a todo enunciado que el sujeto emite, presentificando su dimensión inconsiente.

Es debido a su represión fundamental por el significado –elemento de significación cerrada y establecida que funda la cultura– que el deseo retorna en su amenazante polisemia bajo la forma de significantes –elementos de significación abierta, y por lo tanto no fundantes de la cultura– que se traducen en sueños y en síntomas, que irrumpen en forma de lapsus y de chistes, que se expresan en goces “malditos” y en comportamientos “perversos” que significan al sujeto más acá de la dictadura del sentido que se materializa a cada momento en los discursos de la cultura. Esta significación abierta, no establecida ni unitaria sino más bien inestable y heterogénea, es lo que constituye *la dimensión simbólica del deseo* que el sujeto reprime en nombre de la estabilidad ilusoria del significado, fundante de la racionalidad en la que está sostenida la cultura.

Desde su primera enseñanza, Lacan introdujo el concepto de sujeto (ausente como tal en la obra de Freud) para distinguirlo, y aun oponerlo, al concepto filosófico tradicional del yo en tanto que sensación consciente de agencia o intencionalidad. El sujeto del inconsciente desarticula la unidad ilusoria del yo de la ciencia y de la filosofía –y por extensión, el de la psicología, que es un ego susceptible de objetivarse y performatizarse conforme a ciertos ideales morales, científicos y políticos tendientes todos a su adaptación al entorno– puesto que es un sujeto que está dividido (*spaltung*) del conocimiento que tiene de sí: conocimiento simbólico que se traduce en deseo. Pero no un deseo limitado a lo sexual, sino un deseo de ser: deseo inconsciente que el sujeto que “piensa” –que en adelante se verá que no piensa sino que “hace”– reprime en nombre de la conciencia, que es un deber ser racionalizador que exige de él una función.

En la escritura lacaniana, el sujeto del inconsciente se representa con una \$ (S tachada), lo cual connota la “imposibilidad de autoconciencia plena, transparente y presente

a sí misma, puesto que el sujeto está separado de su propio conocimiento”. Este conocimiento no es el conocimiento autorizado que supone la sistematización de un conjunto de significados que permitirían al sujeto acceder a una comprensión plena y unívoca de su ser o de su comportamiento. Al hablar de conocimiento, Rosario Herrera¹⁴ se refiere, como hemos dicho, al saber –el saber simbólico que tiene el sujeto de sí mismo, y que porta sin saberlo, pues es un saber no autorizado que se sitúa no más allá sino más acá del lenguaje con el que a duras penas el sujeto intenta decirse. Y es que el deseo –ese saber– no se puede decir sin tener que aherrojarlo en las palabras, que no le pertenecen al sujeto (el sujeto ha arribado a un sistema lingüístico que existe antes que él), y que, en tanto que símbolos –todo el lenguaje es simbólico– no pueden dar cuenta del orden de lo real, es decir, de aquella dimensión de la subjetividad que no admite simbolización por medio del lenguaje.

2.2 EL OTRO

Yo es otro

Arthur Rimbaud

La mayor parte de la gente es “otra” gente: sus pensamientos son las opiniones de alguien más, sus vidas una imitación, sus pasiones una cita.

Oscar Wilde

El *Otro* (en francés *Autre*) es el nombre que en el paradigma psicoanalítico se da al Orden Simbólico, que es, como decíamos, la cultura en tanto que matriz de esos discursos

¹⁴ Cfr. Rosario Herrera, (Po)ética del psicoanálisis.

racionalizadores que tienen como fin extirpar de mil maneras el deseo del sujeto, aunque de hecho no lo extirpan sino que lo *encierran en la significación*, desbastándolo así de su peligrosidad, de su carácter simbólico. Los discursos del Otro constituyen al sujeto en su realidad psíquica, inscribiendo en ella el *deber ser* que hará de él un funcionario (de ellos mismos, de los discursos) al costo de su división subjetiva, pues su deseo, que en términos no ontológicos pero sí éticos es asimilable a su *ser*, quedará reprimido.

Y es que el deseo, ya desde los comienzos de la humanidad, debió ser transformado en *otra cosa*, descamado y lijado a fin de mantener el orden –simbólico antes que político– entre los miembros de la horda primitiva. Después, el lenguaje lo aherrojaría en su seno y lo transformaría (domesticaría) en significado, es decir en *discurso*, sin que por ello dejara de retornar bajo formas anómalas en el lenguaje –grumos o trasvases de sentido (metáfora y metonimia)– que supusieron desde siempre un peligro para la estabilidad del significado, y, por extensión, para la primacía del discurso como forma privilegiada de organización de lo real.

Hay que subrayar, entonces, que el deseo reprimido no retorna sólo en el lenguaje sino también en el comportamiento en forma de *sinsentido* (la locura) y de *contrasentido* (la perversión y el crimen).

Los discursos del Otro, constituyentes de la subjetividad, asignan los modos de significación intersubjetiva y los lugares que los sujetos ocuparán en sus estructuras ideológicas si por ideología entendemos –en el sentido psicoanalítico– el conjunto de los discursos –materializados en instituciones distintivas– en los que *el deseo no tiene lugar*, o, si lo tiene, ha sido a tal punto *codificado* (convertido en *necesidad* perfectamente localizable, inteligible y “saciable”).

Dado que es *en, por, desde y hacia* los discursos del Otro que el sujeto se configura en su dimensión simbólica –y por arrastre, en su dimensión imaginaria–, dimensiones que no coinciden jamás con su dimensión real que insiste en articular sus propias leyes (las leyes del deseo) –y aquí está el abismo que existe entre las palabras y las cosas que Foucault y Lacan observaran desde perspectivas distintas– es necesario partir de que el sujeto, que no deja nunca de ser un individuo desde el punto de vista de la biología, surge, precisamente, de esa *hiencia* que existe entre lo real (de sí mismo) y su representación (en el Otro), de ese “agujero” irreductible al lenguaje que es el inconsciente y por cuyos bordes pulula creyéndose autor de su decir y de su hacer, confundiendo la realidad con el lenguaje, los objetos teóricos con los objetos reales.

Es así que ningún sujeto es de sí mismo sino del Otro –sujeto del inconsciente, pues el inconsciente es el *efecto subjetivo* que trajo la constitución del individuo en sujeto, o, dicho de otro modo: el efecto que sobre el sujeto tiene el abandono del origen –el orden de lo real– a cambio de la entrada en el artificio –el orden de lo simbólico– mediante la castración del ser –el deseo–, y que retorna bajo las formaciones del inconsciente que pugnan por articularlo.

El Otro, que habita al sujeto con sus discursos racionalizadores de lo real, es *el otro nombre de la conciencia*, cuyo logos *produce* en él un efecto –el inconsciente– que es el deseo reprimido, anterior y fantasmático que *habla* no a través del sujeto sino que *lo habla* a él, al sujeto, por debajo, alrededor de lo que dice: de ese discurso que no es suyo y que está sujetado, además, por otras leyes, las de la gramática. El inconsciente es lo que el sujeto *no dice* –y no puede decir– precisamente con esos significados con los que cree decirse. Esto permite decir que el sujeto que habla (desde un punto de vista fisiológico) es

hablado por el inconsciente (desde un punto de vista simbólico), o, como dice N. A. Braunstein, “es hablado por el lugar de sujeto ideológico que ha venido a ocupar”¹⁵.

El sujeto y el Otro (que en el álgebra lacaniana se representa con una *A* mayúscula –*Autre*), son categorías indisociables para pensar la subjetividad no en términos de “interacción” hombre-naturaleza o individuo-sociedad, interacción imaginaria que postulan la sociología y la psicología, puesto que la relación que existe entre el sujeto y el Otro no es interactiva *jamás*; y tampoco dialógica pues no es un diálogo lo que se plantea sino una relación de *sujeción* –sujetación que es una forma elegante, conceptual, de llamar a la servidumbre.

2.3 LA ÉTICA DEL DESEO

No debemos desear lo bueno, sino que lo que deseamos es bueno.

Baruch Spinoza, *Ética*

Una parte del mundo está orientada resueltamente en el servicio de los bienes, rechazando todo lo que concierne a la relación del hombre con el deseo. La única cosa que puede decirse es que nadie parece darse cuenta de que al formular así las cosas, no se hace más que perpetuar la tradición eterna del poder –Continúen trabajando, y en cuanto al deseo, esperen sentados.

Jacques Lacan, *La ética del psicoanálisis*

El psicoanálisis reviste un carácter no ontológico sino ético –una ética cuyo centro, siguiendo la topología propuesta, es el deseo como *develamiento* (aletheia), a fin de que el sujeto articule la verdad sobre sí, verdad de orden simbólico, que permanece tachada

¹⁵ Néstor Braunstein, *Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis (hacia Lacan)*, p. 45.

(reprimida) por la verdad del Otro, verdad de orden imaginario que el sujeto asume como suya.

No es, pues, sólo el deseo organizado a partir de las pulsiones parciales que comandan al sujeto –deseo sexual (Freud), sino el deseo de *verdad sobre sí* (Lacan/Foucault) que el sujeto reprime sin saber creyéndose autónomo (autor de lo que dice y hace), y dando por hecho que *su* verdad es aquella que él sostiene como *suya* desde la posición imaginaria de su yo-conciencia.

Es la verdad sobre sí, verdad simbólica del sujeto, lo que pugna por articularse en forma de sueño, lapsus, chiste y síntoma. Esta verdad *mal-dita* en tanto que opuesta a los códigos del buen decir que exige la decencia, esa vertiente del discurso político- moral que constituye uno de los instrumentos preferidos del Amo, es lo que el sujeto debe articular para tratar de *decirse*.

Es por eso que el eje de la ética psicoanalítica desde Lacan, ética que es asimismo una política que abre el camino de una estética, como ya iremos demostrando a lo largo de la interpretación, es *el descentramiento del Amo*, amo del saber, y, por consecuencia, amo del poder, cuyo símbolo es el *logos* unificador-articulador de la realidad mediante la conciencia y el conocimiento en su dimensión insospechada de imperativos ideológicos – políticos.

A propósito de la ética del psicoanálisis, que es *la ética del deseo* a partir de la eclosión del sujeto articulando la verdad de su deseo inconsciente –de su ser, a partir del descentramiento del Amo (en el análisis) cuyos discursos prescriptivos, proscriptivos y sugestivos lo habitan desde siempre, tachándolo como sujeto (\$), reprimiéndolo hasta hacer de él un funcionario (inconsciente) de esos discursos.

Dicho esto, y antes de pasar a la interpretación estricta de la novela conforme a nuestro paradigma, es momento de hacer unas acotaciones importantes sobre el deseo en los términos de nuestro planteamiento:

1) El deseo no es pasional, como se cree, sino pulsional. De ahí que tenga que convertirse (sublimarse) siempre en otra cosa (en trabajo, en institución, en religión, en ideología) para producir el espejismo de su satisfacción, pues el deseo es estructuralmente imposible de satisfacer porque nace de una carencia, de una división, de una falta sobre la cual se constituye –aunque sería más exacto decir se configura– la subjetividad.

2) El deseo no puede decirse: el lenguaje no alcanza. El lenguaje –estructura que preexiste a la existencia del sujeto y que por lo tanto no es del sujeto sino al revés: es el sujeto el (lo) que es del lenguaje– no puede sino vehicularizar su deseo, pues éste es anterior al lenguaje que lo representa –que pobremente trata de representarlo a través de los significados supuestamente racionales que le son inoculados, al sujeto, a través del efecto ideológico del discurso del Amo: el “pienso luego existo” de la conciencia que los Ventura repiten sin pensar: es decir inconscientemente. Digamos, con J. Zanghellini¹⁶, que el funcionamiento de las leyes y las normas en la sociedad es, en los hechos, el funcionamiento del discurso del Amo, pues el sujeto obedece a una ley que está inscrita en su inconsciente, es decir: el sujeto obedece a una orden sin saber que está obedeciendo a una orden. De ahí que –y entender esto es fundamental– el discurso de la conciencia –por otro nombre: las ideologías– sea, precisamente, el inconsciente que gobierna los cuerpos de los sujetos.

¹⁶ Jorge Zanghellini, *Introducción a la clínica del campo lacaniano*, p. 35.

3) El deseo es atópico: no tiene lugar en las estructuras sociales. Al deseo se lo confunde con otras cosas, se lo suplanta, se lo manipula, o bien se lo enchaleca y se lo reduce con agentes químicos, si es necesario. Para eso están los agentes de la ley. ¿Y quiénes son estos agentes? Todos. Ellos y nosotros. La cultura que nos acoge en su seno – nido, nudo de leyes– y que nos asigna los lugares que conforme a esas leyes hemos de ocupar como sujetos sociales en estructuras sociales que funcionan bajo ideología –el Estado y sus instituciones, con la familia en primer lugar.

2.4 LA SUJETACIÓN: LA CONCIENCIA COMO IDEOLOGÍA

Ahora bien, la categoría de sujeto debe ser entendida más allá de toda referencia empírica –el individuo biológico– y de esas “ideologías” del Otro que son, específicamente, la psicología y la sociología, que parecen no haber sido conmovidas por el descubrimiento freudiano si se observa que sus respectivos *logos* acerca del hombre descartan su proceso de constitución y lo dan ya por constituido. Por consecuencia, se parte de él como *objeto*, es decir como unidad objetivable y susceptible de ser aprehendida por un conocimiento que de entrada lo excluye como *sujeto* –pues el sujeto es lo que está precisamente fuera del objeto. El *logos* que intenta apropiarse de él en tanto que objeto real empírico, y que lo supone como “unidad” (en relación con la naturaleza o con la sociedad) corresponde, dice Enrique Leff, “más a un imperativo ideológico y tecnológico que a un problema interno del conocimiento”.¹⁷ Lo que se oculta es, pues, el proceso de constitución del sujeto, que no responde a *la demanda de unidad* que es el punto de partida y de llegada del pensamiento

¹⁷ Enrique Leff, “Sobre la articulación de las ciencias en la relación naturaleza-sociedad”, en *Biosociología y articulación de las ciencias*, p. 12.

científico engendrado por la conciencia. Pues ocurre que el objeto real es confundido con el objeto teórico y “anudado” a él, motivo por lo cual éste empieza a actuar como obstáculo epistemológico. Lo que queda afuera de los discursos ideológicos que aspiran a comprender al hombre como individuo en relación con otros individuos o a explicar sus “disfunciones” mediante un dispositivo que lo objetualiza, haciendo de él la unidad que no es ni puede ser, es *el conocimiento de la determinación del deseo humano*, que no es unitario ni unívoco y que revela, por lo tanto, los mecanismos de dominación ideológica si por ésta entendemos:

- 1) La *comprensión* (apropiación de lo real por el conocimiento) del sujeto humano
- 2) La *previsibilidad* de su comportamiento.

Se trata, pues, de desarticular el presupuesto científico de que existe una *continuidad* entre lo real y su conocimiento, objetivo que sitúa al psicoanálisis en una epistemología *discontinuista*; pues lo real –el deseo– no es continuo ni predecible.

Para que una continuidad entre el campo del conocimiento y el campo de lo real fuera posible sería necesario que la ciencia superara el problema del lenguaje. N. A. Braunstein lo explica así:

(...) las ciencias se ven en la necesidad de recurrir al lenguaje para exponer y transmitir sus descubrimientos. Pero al recurrir al lenguaje tropezarían con las limitaciones de éste, particularmente la ambigüedad en las proposiciones, la polisemia de los significantes y los arrastres connotativos. De donde la aspiración a crear un lenguaje “bien hecho”, puramente denotativo y dotado de univocidad en todos sus elementos. Surge así la búsqueda de un metalenguaje unificador, de un esperanto de las ciencias, y se recurre a las matemáticas con la esperanza de que lo ofrezcan. La idea es: a una realidad unificada, un lenguaje unificado que dé cuenta de ella.¹⁸

¹⁸ Néstor Braunstein, *Psiquiatría...*, p. 81.

Y G. Bachelard anota lo siguiente:

Para el espíritu científico la unidad es un principio siempre deseado, siempre realizado con poco esfuerzo. No hace falta más que una mayúscula. Las distintas actividades naturales se convierten así en manifestaciones variadas de una única y misma Naturaleza. No se puede concebir que la experiencia se contradiga y tampoco que se separe en compartimentos (...) Esta exigencia de unidad plantea una cantidad de falsos problemas.¹⁹

Lo que aquí nos proponemos hacer –y esto justifica la pertinencia de utilizar como base de interpretación literaria los objetos teóricos del psicoanálisis– es lanzar la impertinente pregunta por la sujetación y sus mecanismos; es decir, por el proceso de constitución del sujeto en relación a las ideologías *unitarias* del poder mediante la hegemonía de la (con)ciencia sobre el inconsciente, del yo sobre el sujeto, del logos sobre el silencio, del orden sobre el desorden, de la palabra sobre el cuerpo, del significado sobre el significante, del Amo sobre el esclavo... estructuras todas ellas objetivantes que, precisamente en nombre del Objeto, expulsan al sujeto, y con él, a lo que le concierne más de cerca: su deseo.

Todo esto nos sitúa en una perspectiva descentrada y descentradora de la subjetividad, en “una teoría no subjetiva de la subjetividad” (Pêcheux), que, en sentido contrario a las psicologías, atiende al sujeto en sus determinaciones (estructuras) inconscientes, a saber: el lenguaje, por un lado, y por otro, la ideología y la formación social concretas dentro de las cuales –a las cuales– “nace” el sujeto, y que constituyen el marco de lo que éste podrá pensar y decir en una cantidad limitada de enunciados que no alcanzarán a representar –ni remotamente– todo lo que él es.

¹⁹ Gastón Bachelard, *La formación del espíritu científico*, p. 103.

La ideología de la conciencia y también la ideología fundada en la lingüística suponen que el sujeto es fuente y origen del discurso, que el yo es autónomo y que puede expresarse recurriendo a la infinita variabilidad morfológica, fonológica, sintáctica y semántica que el sistema de la lengua pone a su disposición. Aquí, en el par sujeto hablante-sistema lingüístico, se produce el mismo efecto ideológico que en el par organismo-medio. Al no cuestionarse la categoría de sujeto y el proceso de constitución del sujeto, esas oposiciones ocultan el hecho de que el sujeto hablante está limitado en su decir por lo no dicho y por lo no decible de su inserción en la sociedad humana en general y en una formación social en particular. Extremando un poco más las cosas pero sin incurrir en una inexactitud, afirmaríamos por esto que él no habla sino que “es hablado” por el lugar de sujeto ideológico que ha venido a ocupar. Y, sin embargo, desde una perspectiva conductista o fisiológica, habla. Pero habla considerándose autor de su discurso, desde una posición imaginaria, desde un punto de referencia al que aludía el maestro Xirau: “Ese que está ahí, enfrente mío, y que hace lo mismo que yo pero al revés que yo, soy yo”.²⁰

Es así como el yo de la conciencia desconoce, desde Descartes, su alienación originaria, pues el sujeto ha sido objeto y destinatario de discursos ajenos antes de que haya siquiera podido hablar. Esto supone la irrupción del discurso del Otro en el discurso imaginariamente asumido por el sujeto como propio. La inserción del sujeto en el Otro, o la inserción del Otro en el sujeto, tiene lugar sin que el sujeto pueda pensarlo ni saberlo... ni decirlo.

Y es este *no decible* (y por lo tanto no simbolizable) sobre sí mismo en relación a su inserción en el Otro lo que constituye, como ya hemos señalado, el núcleo de la represión originaria –que reportará en las formaciones del inconsciente (sueños, lapsus, chistes y síntomas). Pues hay algo que se queda afuera, algo del orden de lo real, que quedó inmune al proceso de aculturación-representación del sujeto por obra del lenguaje y de las ideologías a las que “nació”.

2.5 EL LABERINTO DE LAS ESTRUCTURAS: LA FAMILIA, LA SOCIEDAD, EL ESTADO

El eje del proceso que nosotros analizamos –esto es: la constitución y la subversión del sujeto del inconsciente en el seno de la familia– es la Ley. Pues ser sujeto del

²⁰ Néstor Braunstein, *Psiquiatría...*, pp. 75-76.

inconsciente es lo mismo que ser sujeto de la ley, pues la ley sujeta a los sujetos familiares que son, ya desde entonces, sujetos sociales.²¹ ¿Por qué? Porque la familia, en tanto que organización intersubjetiva y proyecto permanente de la cultura en la que los sujetos se constituyen simbólicamente a partir de las leyes que la atraviesan²², es una institución que no procede del orden natural sino, precisamente, del orden simbólico, cuyo fundamento es la Ley.

Hay que decir ahora que el orden simbólico, que es condición de existencia de la institución familiar, es asimismo la plataforma para la instauración de los diversos órdenes discursivos regulatorios del deseo –el moral, el jurídico, el político–, que, en sus interrelaciones legales, hacen posible la existencia de la sociedad. Con esto queremos mostrar que la familia y la sociedad son órganos reflejantes e interdependientes que forman un *continuum* discursivo, una indestructible cinta de Moebius que, para todos aquellos sujetos que sueñan con el despliegue de una libertad esencial que daría cuenta de su verdadero deseo²³, vendría a ser una imagen exasperante, un movimiento perpetuo sin origen ni destino, una pesadilla discursiva a la cual no es posible sustraerse puesto que *el sujeto depende siempre de otra voz*, de otro discurso que lo metamorfosea al mismo tiempo que lo divide, produciendo en todo momento el inconsciente.

²¹ Valga aquí el oxímoron para hacer esta leve distinción conceptual entre “sujetos familiares” y “sujetos sociales”.

²² Siendo la primera de ellas la ley universal de prohibición del incesto, *ley simbólica* que es fundamento y condición de la familia, y, por lo tanto, transferencialmente, de la cultura. Cabe decir que esta ley es inexistente, por ejemplo, en el reino animal.

²³ Deseo que la malversación universal del psicoanálisis insiste, como ya hemos dicho, en restringir al campo de la sexualidad y, de manera específica, al de la genitalidad; como si la seducción y la cópula fueran ritos capaces de satisfacer el deseo del sujeto. Lacan distinguía entre la *necesidad* (biológica), la *demanda* (simbólica) y el *deseo*, que, por ser el resultado de una demanda de amor incondicional –por consecuencia, insatisfecho– no se puede satisfacer. R. Herrera escribe: “No deseamos tanto el cuerpo del otro, sino que nos reconozca, ame y desee. De ahí que la realización del deseo no esté en satisfacerlo sino en reproducirlo”, R. Herrera, *op. cit.*, p. 154. Algo que resulta siempre difícil de entender es que, en psicoanálisis, el deseo no es la relación del sujeto con un objeto (otro sujeto) sino con una falta (que ningún otro sujeto puede, por cierto, llenar). El deseo al que nosotros nos referimos, siguiendo a Lacan, es el *deseo de ser* bajo todas las significaciones posibles.

En este sentido, ser sujeto social implica llevar las marcas de una producción ideológica que tiene lugar en la familia. Decíamos con Braunstein que “la familia es uno de los tantos aparatos ideológicos del Estado”²⁴ –nosotros creemos más preciso decir que es uno de los tantos “órganos”– por ser ella la primera fragua de la subjetividad, verdadera encrucijada discursiva donde los discursos que a ella entran y que de ella salen producen, entretanto, a los sujetos ideológicos (estáticos y estables) que el Estado requiere para su funcionamiento. En este marco general caben, por supuesto, todas las diferencias imaginarias e imaginables que tienen que ver tanto con la sumisión como con la insumisión a esos órdenes discursivos y a las leyes que estos conllevan.

La familia aparece así como la primera etapa de la producción de sujetos ideológicamente aptos para ocupar, ya una vez “fuera” de su estructura, otra estructura, la estructura social, es decir: los lugares ya asignados que exigen las funciones ya asignadas en las estructuras ya asignadas. Lugares, funciones y estructuras que ya existen antes de que existan el sujeto y su familia, y que son resultado de procesos sociales e históricos que tuvieron lugar en una determinada formación social dominada por un cierto modo de producción y con un cierto desarrollo de las fuerzas de producción, procesos todos ellos en los cuales el sujeto y su familia no participaron sino a los cuales arribaron.

Los procesos sociales emiten un requerimiento de sujetos que deben integrarse a una determinada estructura social para llevar a cabo esos procesos (por ejemplo el trabajo, la guerra, la educación). Los procesos sociales, procesos sin sujeto, crean los lugares donde todos los sujetos habrán de inscribirse, y ese requerimiento exige la producción (social) de los sujetos aptos, es decir con el adecuado sistema de representaciones (conciencia) y de comportamiento (conducta); de los sujetos ideológicos que vendrán a ubicarse en el lugar de los sujetos existentes. Para ello es necesario un trabajo de constitución del sujeto a partir de esa realidad empírica, más mítica que biológica, que es el individuo humano.²⁵

²⁴ Néstor Braunstein, *Por el camino de Freud*, p. 34.

²⁵ Néstor Braunstein, *Psiquiatría...*, p. 74.

Es así que el sujeto del inconsciente, labrado por los discursos familiares y cincelado por los discursos sociales, que cree suyos, de su autoría, asume como propio un deseo que tampoco es suyo sino de ese Otro que es su familia y la formación social concreta a la que nació. Un deseo, por lo tanto, apócrifo, y del cual debe rendir cuentas pues del Otro dependen las maneras en las que es significado en el mundo. Es el Otro el que lo sujeta y le otorga, con sus leyes y sus discursos, sus estatutos simbólicos. Tal es el mecanismo por el cual el sujeto es metamorfoseado –por el Otro– en “objeto”, es decir en un sujeto ideológico, objetivado y objetivable y puesto al punto para ser “aprehendido/comprendido” por la ciencia, “conducido” por la educación y por la religión, “sofrenado” por la ley, “recompensado” por el trabajo y “gobernado” por la razón.

Conforme a los avances de nuestra búsqueda iremos afinando aun más el sentido de la palabra “ideología”, que, dada su polisemia, tantos problemas acarrea al pensamiento unitario. Para decirlo rápido, *la ideología es el conjunto de los discursos que preexisten al sujeto*. Cada uno de estos discursos está representado por estructuras distintivas. Así por ejemplo, la familia –espacio literario del mundo donosiano– es la estructura ideológica que sirve de escenario para que el sujeto se constituya. Órgano privilegiado del Otro, la familia es el espacio al que vienen a parar los discursos ideológicos del Estado para ser ella la fragua de la subjetividad, el lugar donde el sujeto asumirá la relación consigo mismo y con su deseo; esto, además de ser el marco jurídico de lo que puede ser pensado y dicho por él, de ahí que la familia constituya el “mundo simbólico” del sujeto.

La familia, en tanto que dispositivo jurídico, y por lo tanto “legítimo” del Orden Simbólico, tiene la función de producir “sujetos ideológicos” que serán el soporte y el relevo en el tiempo de ese orden.

Además, el carácter artificial de la familia como organización queda al descubierto desde que está atravesada por el lenguaje –siendo el lenguaje lo que sanciona en lo simbólico las relaciones de parentesco– y por ser ella el alambique de los discursos, necesariamente “ideológicos”, que vienen del Otro y que hacia el Otro van, y que ejercen la función específica de sujeción-sujetación de los individuos que nacen en su seno.

El sujeto no llega a serlo por unas experiencias singulares ni por su desarrollo autónomo, ni por la maduración neurológica ni por el despliegue de una libertad esencial, sino que está constituido como tal a partir de requerimientos emitidos por la estructura social y ejecutados por las instituciones, por los aparatos ideológicos del estado, siendo los fundamentales la familia, la educación, la religión y los medios de difusión de masas (...) Hemos llegado así al sujeto ideológico ubicado en su lugar correspondiente y más o menos adaptado a él. Este sujeto ideológico se expresa a través de una cantidad prácticamente infinita de proposiciones, puestas gramaticalmente en primera persona, tanto del singular como del plural, que expresan la relación imaginaria que él mantiene con sus condiciones reales de existencia. A este conjunto de afirmaciones subjetivas lo designamos con el nombre de ideología de sujeto, mediante la cual se expresa la identificación o, en su caso, la contraidentificación del sujeto con el lugar a él asignado en la estructura sociohistórica (...) La organización social es estructurante de los sujetos humanos y de sus comportamientos. Los procesos sociales e históricos que tienen lugar en una determinada formación social, dominada por un cierto modo de producción y con un cierto desarrollo de las fuerzas de producción, emiten un requerimiento de sujetos que deben integrarse a dicha estructura social para llevar a cabo esos procesos (por ejemplo, el trabajo, la guerra, la educación). Hacemos notar que los procesos sociales, procesos sin sujeto, crean los lugares donde todos los sujetos han de inscribirse, y ese requerimiento exige la producción (social) de los sujetos aptos, es decir con el adecuado sistema de representaciones (conciencia) y de comportamientos (conducta); de los sujetos ideológicos, capaces de ubicarse en el lugar de sujeto existente. Para ello es necesario un trabajo de constitución del sujeto a partir de esa realidad empírica, más mítica que biológica, que es el individuo humano o, con mayor propiedad, el *sujeto-soporte* de la ideología. Althusser ha establecido que la ideología interpela a los individuos como sujetos y que esta interpelación es constituyente del sujeto y del *efecto ideológico elemental, a partir del cual podrá hacerse posible cualquier otro efecto ideológico*. Todo modo de producción exige la producción de los sujetos capaces de producir en ese modo de producción.²⁶

2.6 LA DOMINACIÓN: ANALOGÍA ENTRE EL HELIOCENTRISMO Y EL PSICOANÁLISIS

Los orígenes del sujeto del inconsciente, oscuro hermano gemelo del sujeto de la conciencia que supone el fundamento del proyecto de la modernidad –el *cogito* cartesiano– se remontan a 1900, año de la publicación de *La interpretación de los sueños*. Allí se sostiene que la conciencia, lejos de ser el centro de la vida psíquica del sujeto, tampoco es fuente y causa de sus representaciones –expresadas bajo asociaciones de palabra y de acto–

²⁶ Néstor Braunstein, *Psiquiatría...*, pp. 74-75. Las cursivas son nuestras.

sino que, por el contrario: es un efecto. Esta tesis, que es la esencia del pensamiento freudiano, universalmente traicionado en sus fundamentos por las escuelas “psicoanalíticas” surgidas a la sombra de su legado²⁷ y por la vulgarización, también universal, del saber psicoanalítico, fue revitalizada por Lacan en su retorno a Freud. La conciencia como *efecto* de algo que no le pertenece, en sentido estricto, al individuo, es un postulado que trajo una revolución epistemológica comparable en magnitud a la que, en su momento, tuvo la afirmación copernicana de que el centro del sistema planetario *no* era la Tierra. Ambas teorías, la heliocéntrica y la psicoanalítica, subvertían paradigmas que se consideraban indiscutibles, confrontaban sistemas de creencias que soportaban una ilusión común de centralidad, y, en lo concerniente al hombre, además, la ilusión de albedrío que produjo el sueño dieciochesco de someter lo real a lo racional. La primera descentró al planeta del lugar imaginario en el que se quería que estuviera; la segunda desarraigó al individuo de su centro, también imaginario, que era la conciencia.

Las incisiones que estos discursos produjeron en el cuerpo de la Certeza (filosófico-religiosa, en un caso y filosófico-científica, en el otro) son la expresión misma de algo que no está más allá sino *más acá* de la historia; un problema filosófico que subtiende al orden de lo político y que es asimismo el nudo del psicoanálisis, a saber: *la oposición que existe entre la verdad y el poder*. Entre una verdad que devela (*aletheia*) lo real en el seno de la representación: el poder.

Del mismo modo en que los jerarcas de la iglesia católica del siglo XVI vieron confrontada la lógica de una verdad –tan absoluta como imaginaria– en la que sustentaban su posición de dominio –ideológico– sobre el imaginario colectivo de la época: la del

²⁷ Estas escuelas son principalmente tres: 1) *La psicología del yo*, 2) *El psicoanálisis kleiniano* y 3) *La teoría de las relaciones objetales*, que manipularon de diversas maneras la esencia del psicoanálisis.

hombre posicionado en el centro del universo para mejor contemplar, desde allí, el resto de la Creación, así los médicos y psiquiatras del siglo XIX negaron las tesis del inconsciente como un “lugar” desde el cual se tramaban simbólicamente, real e imaginariamente los síntomas que ellos pretendían acallar en la superficie: ese organismo separado del alma que Descartes llamó *res extensa*.

El símil histórico entre el heliocentrismo y el psicoanálisis como discursos bastardos del proyecto de organización de lo real –el sueño de someter lo real al *logos*– que arrancara con los griegos y siguiera luego con el proyecto cartesiano, el proyecto de las Luces, el proyecto hegeliano, el proyecto de la religión (como razón trascendental) y el proyecto del progreso, proyectos todos ellos, dice N. A. Braunstein, “tendientes a la *unificación* de las relaciones entre los hombres, de las relaciones de los hombres con la naturaleza, a partir de un discurso en donde la realidad se hace *unívoca*”²⁸, sirve como ejemplo, uno entre tantos, de lo que hemos postulado antes: la verdad es opuesta al poder. Pero, ¿qué verdad?, ¿qué poder? *La verdad que disuelve la unidad ilusoria en que se sostiene todo poder.*

La posición que en otros siglos ocupaban el clérigo y el médico en tanto que “agentes” (emisores) de un discurso autorizado cuya finalidad era acallar, respectivamente, los sufrimientos del alma y del cuerpo, es la misma, en efecto, que hoy ocupan sus infinitos relevos ideológicos: todos aquellos que crean, *en el discurso y por el discurso*, la ilusión de unidad –el conocimiento, que, como ya hemos dicho, divide al sujeto expulsándolo de su saber *simbólico*, que no tiene forma ni fondo y que por eso mismo no puede ser aherrojado en una significación racional.

El conocimiento como *discurso*, es decir, como unidad articulada, es el Otro que tacha el saber simbólico –el deseo– del sujeto, generando en él una cierta *producción* –el

²⁸ Néstor Braunstein, *Por el camino de Freud*, p. 135.

inconsciente— que retorna bajo la forma de síntomas, pues el sujeto ha debido, debe, atenerse —sujetarse— a lo que se le *dice* desde el exterior, es decir, desde una instancia *autorizada* (la iglesia, el consultorio) que es en todo superior a él.

Estos síntomas, que son constituyentes de la subjetividad, son lo que ciertos sujetos convertirán en ficción, es decir, encarnando una figura “perversa” que, invirtiendo la configuración del orden y de la ley de la conciencia, sea la expresión de su deseo reprimido.

Los decires —dictados— del clérigo y del médico, que ponen en escena un conocimiento autorizado, “hacen sentido” en el parroquiano y en el enfermo, suministrándoles un “orden” del que ellos carecen a partir de un conocimiento que no tienen. Pues el conocimiento hace del mundo una entidad legible y hasta lógica que distribuye las posiciones según el grado de dominio y de ignorancia que cada sujeto tiene en relación a él. Y lo que se espera es que la inoculación del conocimiento por parte del que dice reporte, en *efecto*, en el “bienestar” del que escucha. Se crea así la ilusión de que emisor y receptor están en el mismo nivel (ilusión de la lingüística chomskiana) y que el mensaje producirá en este último *la ansiada continuidad de lo real en el discurso*, que el circuito de la comunicación se cerrará limpiamente y que la significación quedará establecida.

Ahora bien, con el establecimiento del sentido —en forma de “transmisión” del conocimiento, es decir, discurso—, se establecen también —y aquí viene lo fundamental de la tesis lacaniana— las posiciones o lugares *simbólicos* del emisor y del receptor: el que *dice* asume la posición del *Amo*, que, representado por su decir autorizado y unitario, pleno de significado, *tacha* al que lo escucha, convirtiéndolo en *sujeto* de su decir en tanto que lo divide de su saber no autorizado, y menos unitario, de carácter simbólico (no racional), que

es nada menos que su deseo, y que asume, como efecto de esa división, la posición del *esclavo*. El resultado de esa división (aquella “producción”) es el inconsciente.

Este *decir y escuchar*, que es nada menos que el fundamento de la cultura, conlleva la asignación de posiciones simbólicas respecto a él, y por lo tanto el establecimiento de los órdenes de dominación a lo largo de la historia, pues entre uno y otro verbo se produce el sujeto del inconsciente, escisión que desmiente la unidad del yo, y, con ella, la supuesta centralidad de la conciencia dado que el sujeto es, irrecusablemente, sujeto del Otro. El que dice sujeta con su decir al que escucha, produciendo en él un corte subjetivo, pues lo de afuera (el Otro) dicho por boca de un amo viene a tachar lo de adentro (el deseo) produciendo primero el silencio y después el consecuente “hacer” que implica la entrada del esclavo (del sujeto) en el universo del significado (significación cerrada) que tacha – reprime– los significantes (significación abierta) que lo constituyen en su deseo.

7. EL DISCURSO DEL AMO

¿Qué es lo que quiere el Amo? Que todo funcione en pos de un principio de placer. El funcionamiento de las leyes y las normas en la sociedad es el funcionamiento del discurso del Amo, nosotros obedecemos a una ley que está inscrita en el inconsciente. Las leyes en lo social, que organizan los vínculos, [se trasladan] al consultorio del analista, quien escucha un sueño que tiene esa misma organización (...) Freud hablaba de un comportamiento que el sujeto desconocía: un comportamiento compulsivo; y una vía para demostrar esto era la sugestión poshipnótica: el funcionamiento del inconsciente es igual a una orden poshipnótica. Y el sujeto obedecía a esa orden sin saber que estaba obedeciendo a una orden. Y Freud decía que el inconsciente funciona más o menos como esto. Esto sería el inconsciente como discurso del Amo (...) Lacan dijo que el discurso del inconsciente es el discurso del Amo, eso lo dijo cuando se podría haber esperado que dijera que el discurso del inconsciente es el discurso analítico.

Jorge Zanghellini

Se trata, pues, del *discurso del Amo*, un ente simbólico y, por lo tanto, transhistórico que se manifiesta en el discurso proscriptivo (el derecho), el discurso prescriptivo (la moral), el discurso instructivo (la educación), el discurso objetivo (la ciencia), el discurso sugestivo (la religión), el discurso punitivo (la justicia), el discurso defensivo (la milicia), el discurso curativo (la medicina), el discurso institucional (el matrimonio, la familia, el Estado) y el discurso-simulacro de la política, cuya *función* es convertir al sujeto en objeto (manejable) imbuyéndolo de las ideas exactas que debe tener de las cosas y disuadiéndolo de perseguir la verdad que lo habita, verdad simbólica, no articulable ni conclusiva, a fin de que la realidad siga siendo tal cual es. Como recompensa, el sujeto vivirá en la ilusión de la estabilidad y el orden, es decir *en el sentido* que le suministran estos discursos, y convertirá el trabajo en un goce vicario del goce reprimido en el que se jugaba la cuestión de su ser.

El Amo, dice J. Zanghellini, “no es el que sabe, es el que *dice*”; de ahí que el “hacer” sea el patrimonio del esclavo:

(...) ¿Qué es lo que hace que un esclavo siga siendo esclavo? (...) Se deduce del discurso del amo que hay una ganancia que queda del lado del esclavo: el goce del buen servir. ¿Qué es lo que hace que alguien obedezca una orden? Por ejemplo en el ejército, el que obedece no está para interrogar la orden, está para cumplirla. Lo que hay entonces es una cierta felicidad del deber cumplido. (...) Se busca un amo, porque el amo ordena. ¿Cómo vamos nosotros, iguales, a gobernarnos si el amo no nos ordena? Eso nos da algo que hacer.²⁹

La razón por la que los Amos son tan amados (“amo a mi Amo”) es hasta cierto punto sencilla: porque el Amo, con su discurso pleno de sentido, llena imaginariamente— la *falta* del esclavo, quien ve en él y en su discurso el remedio a su ignorancia y la comodidad de delegar en otro la responsabilidad de sí. Los ideales del Amo vienen a sustituir, así, el deseo del esclavo, quien los hace “suyos”. El amor, que segrega una estructura de dos, reproduce con frecuencia estas posiciones simbólicas.

Es así que el Amo, sea político, científico, terrateniente o aristócrata, crea con su discurso una unidad simbólica mediante la univocidad del sentido (“a una realidad [vista como] unificada, un lenguaje que dé cuenta de ella”³⁰), esto es, el Objeto, el Uno a partir del cual se organiza la realidad. Y es que no hay anzuelo más poderoso que el sentido. Pues aferrarse al sentido salva de desbarrancarse en el sinsentido; mantenerse en estado de “identidad” preserva del horror de conocer la “diferencia”; apostar por el orden es una manera de alejarse del infierno. Y es con el anzuelo del sentido que el Amo consigue la comunicabilidad y “engancha” a sus esclavos. Esto le asegurará, por un tiempo, el control de la realidad. El Amo como figura representa la hegemonía de la conciencia sobre el inconsciente, del Otro sobre el sujeto.

²⁹ Jorge Zanghellini, “Los cuatro discursos”, en *Introducción a la clínica del Campo Lacaniano*, p. 30.

³⁰ Néstor Braunstein, *Psiquiatría...*, p. 81.

El clérigo y el médico, modelos del “Amo antiguo”, son los ancestros de los amos de la posmodernidad, cuyos modelos son el publicista y el tecnócrata. Todas estas figuras representan, si bien en esferas distintas, al *sujeto de la (con)ciencia* cartesiano, cuyo ideal es objetivar y unificar al hombre y al mundo, y con ellos al discurso que da cuenta de ellos, a fin de conseguir el dominio de lo heterogéneo y construir con eso una unidad inexistente en lo real. Esto es, hacer realidad el sueño de que el significado abroche con el significante, de que lo real abroche con su conocimiento, de que el sujeto abroche con otro sujeto. El sujeto de la conciencia, que ignora la naturaleza ideológica de su constitución, persigue la significación unívoca mediante la eliminación de la polisemia en el lenguaje.

Ya G. W. Hegel observaba en 1807 la relación dialéctica que mantienen el Amo y el esclavo en pos del reconocimiento mutuo, es decir, del prestigio³¹. Todo empieza cuando un sujeto desea imponerle a otro la idea –o la imagen que lo representa– que tiene de sí mismo. Pero como el otro también desea ser reconocido, hace lo mismo. Es así que el sujeto y el otro se ensarzan en un combate por hacerse con un lugar en el campo de lo simbólico, en el que se llega a combatir a muerte, porque sólo los seres humanos se juegan la vida por el reconocimiento, que es lo que les da un lugar –simbólico– en el mundo. Pero el combate debe detenerse antes de la muerte de uno de los combatientes, pues el vencedor debe dejar con vida al perdedor para que éste lo reconozca como Amo. Esta forma de relación es la que gobierna el vínculo interpersonal (vínculo familiar y social) desde que el hombre existe sobre la tierra, y la que posibilita la convivencia en la medida en que unos aceptan la esclavitud en vez de combatir hasta la muerte (una sociedad de amos sería imposible). Luego de la victoria, el Amo pone al esclavo a trabajar –literal y metafóricamente– para él.

³¹ Cfr. “La dialéctica del amo y el esclavo”, capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu* (1807).

Pero la victoria del Amo sobre el esclavo no es absoluta puesto que la relación que mantienen es dialéctica: lleva a la negación de ambas posiciones. El Amo queda insatisfecho con el reconocimiento que le otorga el esclavo porque el esclavo es un ser degradado (carente de prestigio). En compensación, tiene trabajo: trabajando se eleva por sobre la naturaleza y la transforma, y transformando la naturaleza se renueva a sí mismo y se hace “autor de su destino”. Esto, a diferencia del Amo, cuya eventual transformación depende del trabajo del esclavo. El Amo termina siendo esclavo de su posición, y esclavo de su propio esclavo, mientras que éste se contenta con lograr una “superación dialéctica” de su esclavitud mientras aguarda la muerte del Amo... ¡para ponerse en su lugar!

2.8 EL SUJETO Y SUS FIGURAS: EL FUNCIONARIO

Hemos hablado de la constitución del individuo (biológico) en sujeto (del Otro) mediante su inserción (no natural) en estructuras anteriores a, y fundantes de, su existencia, pues el hijo que nace se da a un lenguaje, a una cultura y a una formación social, y así, “consagrado a la separación de la madre y a la separación de sí mismo en tanto que él es lo dado al Otro”³², pasa a ser un sujeto-soporte de esas estructuras, un sujeto ideológico, que con el trabajo y con el goce del buen servir (que trasladará luego, en la era hipermoderna, al goce del buen comprar-gozar) tratará de llenar su falta, de colmar el agujero de su deseo que se quedó del otro lado del ser. Pues inmerso como está en el hacer que le impone el que dice, vive descentrado de sí, sirviendo a los discursos del Amo, a quien supone poseedor de un saber del que él carece. Este sujeto, ubicuo reconocible en todas partes debido a que tiene *algo* que decir –y que no es, por cierto, de su autoría–, *presentifica* con ese decir al

³² Néstor Braunstein, *Psiquiatría...*, p. 105.

Otro, ese tercero invisible que exige siempre una cierta *codificación* (decencia y corrección política) de los significados que componen su discurso. Es el funcionario.

De todas las figuras que nos vemos obligados a encarnar en la vida corriente para reproducir el *Orden Simbólico* que existe desde antes y después que nosotros, quizá ésta sea la más arcaica. Ya desde los tiempos de la horda primitiva, el homínido *funcionaba* conforme al deseo del *urvater* –el padre primitivo– si quería evitarse un repudio general que acabara con su excomuni3n. La obediencia se debía, en principio, a una necesidad no expresa de preservar un “orden” o principio de autoridad que hiciera presa a esos desorbitados instintos de poseer y de destruir al otro, al semejante. Pero la contenci3n no iba a durar mucho tiempo. El *urvater*, que era el 3nico que estaba autorizado para gozar de todas las mujeres, ser3a pronto asesinado por sus hijos. Para seguir existiendo como horda, estos debieron conservar el s3mbolo del padre muerto: la ley –ley de prohibici3n del incesto, fundamento de la coexistencia. Lo que no pod3an preveer eran los efectos que iba a traer esa muerte, y, tampoco, al parecer, el hecho de que haber instaurado esa ley conllevaba la necesidad de infringirla.

Estos sucesos –demasiado lejos todav3a para constituir una narrativa– marcan el nacimiento de la cultura, es decir, de ese Orden Simb3lico que seguiremos reproduciendo hasta el fin de los tiempos mientras lo que lo ponga en tela de juicio sea *el deseo* –y de ah3 la necesidad de reprimirlo, encauzarlo, vigilarlo, codificarlo, controlarlo, castigarlo, y, eventualmente, abolirlo. Esta imposici3n de reproducir el sentido de la realidad en detrimento de nuestro deseo, “esa metonimia de nuestro ser”³³, es lo que nos constituye como sujetos: nunca en nuestra *esencia* –si cabe aqu3 hablar de esencias– sino en nuestra *funci3n*. El funcionario que somos, que no podemos no ser, es un sujeto un3voco en tanto

³³ Jaques Lacan, *La 3tica del psicoan3lisis*.

que portador de *una* imagen y de *un* significado ante el Otro, que exige de él la repetición de *una* escena que se inscriba lo más limpiamente posible en una escena mayor: la cultura.

La primera de estas representaciones que se exige del sujeto a fin de que se incorpore a la Gran Función de la estabilidad y el orden, es la de *hijo*. De la figura del hijo (en la familia) nacen todas las otras figuras del funcionario, figuras de sujeción: *alumno* en la institución, *adepto* en la religión, *patriota* en el extranjero, *enfermo* en el hospital, *televidente* en el hogar, *burócrata* en el ministerio, *cónyuge* en el matrimonio, *reo* en la penitenciaría y *ciudadano* en la urbe, entre otras muchas menos evidentes, y por lo tanto menos manejables. El hijo que *funciona* conforme a los deseos del padre –si muerto con mayor ahínco– en detrimento de sí mismo, funcionando.

Postularemos aquí que el prototipo literario del funcionario es el *hombre del subsuelo* dostoievskiano³⁴, que sirve en silencio por décadas, inmerso en la administración de la nada. Su clasificación en la Tabla de Rangos, que representa su lugar en la sociedad, lo obliga a la manutención de *una sola* imagen de sí mismo, es decir una figura: la del funcionario, que debe estrictamente corresponder con su función en el ministerio, pues la congruencia entre el ser y el hacer es algo que exige el Otro –en este caso el aparato petrovskiano– para poder identificar plenamente a sus sujetos–súbditos. Una vez convertido en figura (sin genio) por el Otro a través de sus discursos (el discurso del ilustrado) y de sus estructuras (el ministerio), el sujeto queda por fin eliminado. Y con él, su deseo: deseo de ser.

Ahora bien, la jibarización simbólica y política de los sujetos para convertirlos en figuras manejables, en significados fijos, no tiene nada de nuevo. La Historia puede ser

³⁴ Cfr. Fiódor Dostoievski, *Memorias del subsuelo*.

fácilmente interpretada como la repetición infinita de la comedia del Amo y el esclavo, de la que Platón hiciera sinopsis en ese manual del tirano que es *La República*: cada sujeto en su lugar.

Pero volviendo al hombre del subsuelo: ¿no es el personaje dostoiévskiano una alegoría de todas las otras figuras que debemos encarnar para no quedar fuera de escena en el Orden Simbólico? ¿No somos todos ese hijo primitivo que se pone después el *uniforme* de funcionario para servir a un orden que se proyecta en un discurso que, a su vez, se materializa en una institución que ya nos tiene asignado un lugar en ella y, por lo tanto, *un* significado? El problema surge cuando ese significado único y unívoco termina por asimilarse al ser del sujeto, en detrimento de su pluralidad esencial.

2.9 EL SUJETO Y SUS FIGURAS: EL PERVERSO

Como gusano que pudre el corazón de la fruta sin que por fuera se vea...

José Donoso

El *perverso* es un sujeto cuyo estatus depende del Orden Simbólico tanto como el del funcionario, pero, mientras éste es su plena encarnación, el perverso es su negación. Pues, allí donde el funcionario repite, el perverso destruye. De ahí la caracterización popular de la perversión como “goce del mal”, “erotización del odio”, “polimorfismo”, “transgresión”. Veamos, pues, siguiendo esta premisa básica, una definición genérica de los perversos:

Los perversos son aquellos a quienes las sociedades humanas, preocupadas por desmarcarse de una parte maldita de sí mismas, han designado como tales. En simetría inversa con las vidas ejemplares de los hombres ilustres, las de los perversos son innombrables, infames, minúsculas, anónimas, miserables. Como sabemos, estas vidas no se narran y por lo general no tienen otro eco que el de su propia condena. Y si adquieren celebridad es debido sólo a la fuerza de una criminalidad excepcional, considerada bestial, monstruosa, inhumana, y contemplada como exterior a la humanidad misma del hombre.(...) Esto explica que la perversión sea considerada como un trastorno de la identidad, un estado de delincuencia, una desviación, sin que por ello deje de desplegarse en múltiples facetas: zoofilia, pedofilia, terrorismo, transexualidad.³⁵

Es decir que, en tanto que *posicionamiento simbólico* respecto a la Ley, contrario al posicionamiento del neurótico –por otro nombre, el funcionario–, la perversión representa sobre todo la ruptura de los emblemas del orden “natural” del mundo descifrado por la ciencia, y por emblemas debemos entender todo aquello que, en principio, representa los ideales de la *polis*³⁶. Esto es, el conjunto de los bienes supuestamente comunitarios a cuyo nombre se sacrifican –sacrificio, represión, renuncia pulsional– otros mucho más vagos, poderosos e inútiles que corresponderían al conocimiento, por parte de cada uno de los sujetos que la integran, de una dimensión esencialmente subjetiva cuyo núcleo es el deseo inconsciente que los habita, y que, de todos modos, precisamente por estar bajo el yugo de estos valores, se las arregla para irrumpir en el seno de “la vida ordenada”³⁷ de la ciudad y hacer valer aquello que existe en lo real.

Y es que, en efecto, el perverso invierte los ideales de la razón atacando sus productos más emblemáticos: el matrimonio, la familia, la educación, la religión (en cuanto

³⁵ Élisabeth Roudinesco, *Nuestro lado oscuro. Una historia de los perversos*, pp. 9 y 12.

³⁶ La *polis* griega, cuyo modelo básico ha persistido en el tiempo, y, por lo mismo, influido en la incesante conformación de las democracias occidentales, es, en buena medida, el transporte de los ideales de perfección, medida y armonía derivados de la geometría euclídeana y de la filosofía platónica –principalmente– a la esfera político-social. Que los poetas, en tanto que militantes de la imaginación, hubieran sido expulsados de la República es un hecho comprensible –y necesario– desde el punto de vista del Amo, cuya permanencia depende de su capacidad para impedir la dispersión del sentido (en la forma de esa peligrosa asociación de significantes que es la metáfora) en el discurso que rige a los esclavos. Ya hemos dicho que el orden griego tuvo su continuidad filosófica en el *cogito* cartesiano y en el *espíritu* hegeliano, cuyo fruto histórico es el Estado en tanto que *síntesis* de las aspiraciones humanas.

³⁷ Este elegante sarcasmo, por cierto, es el título de un libro de relatos de Fabio Morábito.

que razón trascendental), la moral, la salud, el trabajo, la producción, el prestigio social, la decencia y sus *n* códigos... en suma: el Estado.

Conocedor o ignorante, sofisticado o elemental, el perverso *es llevado por su goce*³⁸ hacia la destrucción de esas entelequias que lo subyugan. ¿Por maldad? Sí. La misma maldad que los otros –los “no perversos” – reprimen y que él, en cambio, traduce en acto. Pues el suyo, como dijimos, es un goce del mal. Pero... ¿y de dónde viene la maldad humana? ¿Es una tendencia natural, o, por el contrario, es una respuesta cultural? ¿Es el perverso el portador del mal absoluto? ¿Es inteligente o es estúpido? ¿Es naturalmente un monstruo o es el vástago de una familia, una cultura y una educación?

A la sombra del moderno sujeto de la conciencia, heredero del “humano” del Renacimiento y del “hombre” de las Luces, se levantaba –final del siglo XIX– el “yo dividido” freudiano que daría lugar, más tarde –mitad del siglo XX–, al “sujeto del inconsciente” lacaniano, que representa, como hemos dicho ya, un corte epistemológico, un desvío perverso del proyecto de organización racional de lo real que arrancara en línea recta con los griegos.

La medicina mental del siglo XIX –por otro nombre, la psiquiatría– había definido³⁹ la moral con la que la burguesía triunfante no dejaba de soñar: “una moral relativa a la seguridad pública modelada por la ciencia y ya no por la religión”⁴⁰. De ahí que el “perverso”, tanto como el “loco”, fueran las figuras emblemáticas de un sujeto que se resistía, por extrañas vías, a ser instrumentalizado, como los otros, en nombre de las

³⁸ Y hay que remarcar aquí la voz pasiva puesto que la perversión es, en principio, una estructura subjetiva –psíquica– y por lo tanto, inconsciente. Ahora bien, el *gocce* es, en sustancia, ese “más allá del principio del placer” (Freud); es decir, el dolor en el placer, el placer en el dolor; una instancia que, más allá de toda razón, punición o normativa, constituye una especie de norte inconsciente para el sujeto, sea o no perverso desde un punto de vista estructural.

³⁹ *Definir* es otro de los verbos del Amo.

⁴⁰ Elisabeth Roudinesco, *Nuestro lado oscuro. op. cit.*, p. 88.

instituciones, en razón de las ideologías dominantes y por los patrones de entonces: el positivista, el industrial, y, por supuesto, el humanista.

Impedido para encarnar esos ideales que pronto se transformaron en imperativos -el loco-, y ansioso por invertirlos -el perverso-, ambos sujetos vinieron a encarnar la figura del hermano enfermo del sujeto de la conciencia; una especie de excedente, una rebaba que, en lugar de trabajar para contribuir al “bien común”, es decir al mantenimiento del orden, y por lo tanto de la repetición, introducía con sus prácticas el sinsentido, el uno, y el contrasentido, el otro. Cabe decir que el sinsentido y el contrasentido son demonios que acechan permanentemente al sentido⁴¹.

Y es que el sentido -ombligo de la cultura en tanto que artificio capaz de amortiguar y disfrazar la demencia y el crimen, el incesto y la desmesura- en su vertiente privilegiada de entonces que era la psiquiatría, al recurrir a una clasificación técnica para designar las anomalías y peligrosidades del comportamiento humano, despojaba al sujeto de su subjetividad -descalificando e ignorando su discurso- para convertirlo en un objeto para la ciencia. Así, en lugar de escuchar, fuera de los parámetros de la razón, lo que el sujeto tenía para decir acerca de sí mismo y de sus sufrimientos, se lo redujo a ser objeto de la mirada médica, atenta a lo visible y sorda a lo simbólico.

Al mismo tiempo que objetos de estudio, el perverso y el loco fueron también, a lo largo del siglo XIX y hasta bien entrado el siglo XX, objetos del odio público en tanto que

⁴¹ Hay que anotar aquí que no es sino hasta la segunda mitad del siglo XX, a partir de los trabajos de J. Lacan, que la perversión comienza a ser vista como un sentido en sí misma -dotada de una “lógica” propia- tanto como la neurosis, considerada por muchos de sus epígonos como su “polo opuesto” o su “negativo”. Asimismo, a partir del cataclismo teórico que produjo el libro de M. Foucault, *Histoire de la folie à l’âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, la locura empieza a verse como una traducción delirante de lo que la razón y sus instrumentos reprimen. Tanto el psicoanalista como el filósofo proponían, si bien desde ángulos bastante diversos, que estas “desviaciones” eran productos no de la natura sino de la cultura. De allí la reprobación y el escándalo por parte de la comunidad médica y psiquiátrica en aquel tiempo, y el simple desprecio de la misma comunidad en éste, frente a tales fundamentaciones. A Foucault se lo llamó “psiquiaticida”, y a Lacan se lo asoció con un “perverso” que borraba la línea divisoria entre el bien y el mal.

criaturas subversivas, en primer lugar, del orden procreativo. Así, el hombre homosexual, la mujer histérica y el niño masturbador constituyeron una especie de trío infernal decimonónico que representaba una anomalía de la especie, “una mala raza a la que se llamó a comportarse como era debido bajo pena de verse excluidos ya no de la polis, sino de la *especie humana*”.⁴²

En segundo lugar, las prácticas de los locos y de los perversos, cuyo catálogo, desde el siglo XIX, es prácticamente interminable⁴³, han constituido, desde siempre, una afrenta paradójicamente necesaria al orden moral, pues sus actos, considerados sucios y transgresivos, iluminan la norma desde la “patología”, y no al revés. En tanto que chivos expiatorios de un orden empeñado en desconocer lo real (cargado a cuenta de ellos), sustituyéndolo por un logos unificador que se traduce en órdenes -y en órganos- represivos diversos, “ellos traducen, pues, las tendencias inconfesables que nos habitan y que reprimimos, constituyen una parte de nosotros mismos, una parte de nuestra humanidad, pues exhiben lo que nosotros no dejamos de ocultar: nuestra propia negatividad, nuestro lado oscuro”.⁴⁴

Por último, la perversión, tanto como la locura, constituyen una respuesta, una “traducción” del real que se reprime en nombre del ideal: infracción y desasimiento simbólico respecto a la Ley. De ahí que, tanto para Lacan como para Foucault, sean nada menos que los productos malditos de la cultura –y no de la natura. Pero, mucho tiempo antes que Lacan y Foucault, Freud había conceptualizado la perversión más allá de sus

⁴² Élisabeth Roudinesco, *op. cit.*, p. 109.

⁴³ El homosexual, la histérica, el niño masturbador, el fetichista, el violador, el pedófilo, el coprófilo, el necrófilo, el sádico, el masoquista, el antropófago, el autófago, el necrófago, el sacrificador, el mutilador, el travesti, el transexual, el exhibicionista, el voyeur, el narcisista, el adepto del autoerotismo, el zoófilo, el incestuoso, el onanista, el terrorista, etc.

⁴⁴ Élisabeth Roudinesco, *op. cit.*, pp. 15-16.

aspectos puramente clínicos. E. Roudinesco ilustra la movilidad de este concepto en la obra del psicoanalista vienés.

Freud nunca fue un gran lector de Sade, pero compartía con él, sin saberlo, la idea de que la existencia humana se caracteriza no tanto por una aspiración al bien y a la virtud como por la búsqueda de un permanente goce del mal: pulsión de muerte, erotización del odio, aspiración inconsciente a la desdicha y al sufrimiento (...) Rehabilitó la idea según la cual la perversión es necesaria para la civilización en cuanto parte maldita de las sociedades y en cuanto lado oscuro de nosotros mismos. La pulsión destructiva -decía-, constituye la condición primordial de toda sublimación, puesto que lo propio del hombre no es otra cosa que la alianza, en sí mismo, de la más poderosa barbarie y el más alto grado de civilización, una especie de transición interminable de la naturaleza a la cultura (...) Así, introdujo en el psiquismo lo que podríamos denominar como un universal de la diferencia perversa: todo humano está habitado por el crimen, el sexo, la transgresión, la locura, la negatividad, la pasión, el extravío, la inversión, etc. Sin embargo, ningún humano puede estar determinado, para toda la vida y de antemano, por un destino que lo haría inepto para toda autosuperación (...) Con Freud, la disposición perversa se concibió como el paso obligado hacia la normalidad: una normalidad de contornos imprecisos, pues cada sujeto podía entonces definirse como un antiguo perverso devenido normal tras haber integrado, como interdictos principales, los principios de la Ley (...) Clínicamente, la perversión constituye una estructura psíquica: no se nace perverso, se deviene al heredar una historia singular y colectiva donde se mezclan educación, identificaciones inconscientes, traumas diversos. Después todo depende de lo que cada sujeto haga con la perversión que lleva en su interior: rebelión, superación, sublimación... o, por el contrario, crimen, aniquilamiento de uno mismo y de los demás. A este respecto, Gilles de Rais y Sade son a la vez hijos de su tiempo y el producto de una genealogía familiar que ha hecho de ellos aquello que han devenido.⁴⁵

Porque, si bien la perversión expresa lo real de una naturaleza humana que se ha querido ideal según el turno de las ideologías, también traduce un anhelo recóndito de libertad, una nostalgia acaso filogenética por ese *algo* perdido y olvidado en el decurso del enajenamiento al que nació como sujeto, ese fantasmático pedazo de sí mismo que quedó “de este lado del espejo”...

La perversión se ve, pues, como un negativo de la libertad por lo que tiene de aniquilación, deshumanización, odio, destrucción, dominio, crueldad, goce. No obstante, también implica creatividad, superación, grandeza. En este sentido, puede entenderse como el acceso a la libertad más elevada, puesto que autoriza a quien la encarna a ser simultáneamente verdugo y víctima, amo y esclavo, bárbaro y civilizado. La fascinación que ejerce sobre nosotros la perversión tiene que ver precisamente con el hecho de que puede ser tanto sublime como abyecta. Sublime cuando se manifiesta en rebeldes de carácter prometeico, que se niegan a someterse a la ley de los hombres, a costa de su propia exclusión, y abyecta cuando deviene, como en el ejercicio de las dictaduras más feroces, la expresión soberana de una fría destrucción de todo vínculo genealógico. Ya sea goce del mal o pasión del soberano bien, la perversión es intrínseca a la especie humana: el mundo animal se halla excluido de ella, al igual que lo está del crimen (...) Así, la perversión constituye un fenómeno sexual, político, social, psíquico, transhistórico, estructural, presente en todas las sociedades humanas. Todas las culturas comparten elementos coherentes -prohibición del incesto, delimitación de la demencia, designación de lo monstruoso o de lo anormal-, naturalmente, ella, la perversión, tiene su lugar en esta combinatoria. Sin embargo, por su estatus psíquico, que remite a la esencia de una escisión, constituye asimismo una necesidad social. Preserva la norma sin dejar de asegurar a la especie humana la permanencia de sus placeres y de sus transgresiones. ¿Qué haríamos sin Sade,

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 110-115.

Mishima, Jean Genet, Pasolini, Hitchcock y tantos otros que nos legaron las obras más refinadas que quepa imaginar? ¿Qué haríamos si ya no nos fuese posible designar como chivos expiatorios -es decir, perversos- a aquellos que aceptan traducir mediante sus extraños actos las tendencias inconfesables que nos habitan y que reprimimos? Aunque los perversos resulten sublimes cuando se vuelven hacia el arte, la creación o la mística, o abyectos cuando se entregan a sus pulsiones asesinas, constituyen una parte de nosotros mismos, una parte de nuestra humanidad, pues exhiben lo que nosotros no dejamos de ocultar: nuestra propia negatividad, nuestro lado oscuro.⁴⁶

Este deseo maldito (*mal-dicto*, pues es opuesto al bien-decir de la corrección política que asegura el reconocimiento del sujeto por los otros sujetos del Orden Simbólico, todos ellos sujetos *sujetados* a los discursos del Amo) es lo que funda la ética disolvente del psicoanálisis, que, como hemos dicho ya, es asimismo una práctica política y una estética, con base en la cual llevaré a cabo la interpretación de los personajes donosianos como sujetos del inconsciente que devienen *figuras*, es decir sujetos malditos, “perversos” que insisten en representar su “ser” destruyendo las instancias del mundo del “deber ser” en el que se formaron –la casa, la familia y la sociedad.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 13-16.

CAPÍTULO III

EL MUNDO DONOSIANO

3.1 EL CENTRO Y LA PERIFERIA: TOPOLOGÍA DEL MUNDO

Hemos postulado que la relación que existe entre la conciencia y el inconsciente no es dialógica ni interactiva. Es más, ni siquiera es una relación. La conciencia es el discurso que coloniza al sujeto tachándolo en lo que le concierne más de cerca: su deseo, y haciendo de él un objeto clasificable y performatizable según los imperativos de un Amo que los presenta (disfraza) como *ideales*, como *ideologías* capaces de proveer sentido. Porque es precisamente el sentido lo que puede llenar el vacío original, lo que salva a los sujetos –en lo imaginario– de desbarrancarse en el sinsentido (la locura) y en el contrasentido (la perversión) que los constituyen en lo real. El sentido que ofrece el Amo a sus esclavos ha de ser siempre más o menos unario, o, en su defecto, binario, para establecer con él los límites de la significación y estampar un sello definitivo. Esto para asegurarse el control de la realidad a través del manejo de un grupo de significantes-madre que, una vez incorporados en el imaginario colectivo, engendrarán una cantidad ilimitada de significantes-hijos que a su vez parirán una cantidad ilimitada de ideologías capaces de gobernar el cuerpo de los sujetos. Estos significantes-madre son casi siempre los mismos: *Dios, Estado, religión, ley, conciencia, paz, sociedad, familia, equilibrio, complementariedad, desarrollo, salud, educación, institucionalidad, legalidad, justicia, sentido, objetividad, imparcialidad, decencia*, etc... palabras huecas de un infinito etcétera cuya función, tan subliminal como despótica, es la de ocultar lo real como constituyente

indeseable de la “realidad”. Porque la realidad, en efecto, excluye, omite, disfraz y niega lo real. Porque lo real no tiene lugar en la realidad. Porque lo real es algo que no admite ser puesto en lenguaje.

Se trata, pues, de la represión sistemática de esta dimensión de la subjetividad, de la negación del “lado oscuro” de la condición humana, sobre las cuales se hace a cada momento la cultura, el lazo social, las transacciones humanas. Este lado oscuro está constituido por el sinsentido y el contrasentido, contrapartes del sentido, es decir de la conciencia; dos entidades que pugnan por formar parte, ellas también, de lo que el sujeto es, no de lo que debe o debería ser. Lo consiguen a través del síntoma. El síntoma debe ser interpretado, entonces, como una subversión del sujeto respecto al orden que, sin que él lo sepa, lo reprime, habla por él, lo habla –y lo actúa. El síntoma es, pues, una traducción simbólica de lo reprimido, un retorno de lo real a la superficie, una paradójica liberación de los significantes que el sujeto reprime en su ser en nombre de los significados que cree suyos y que constituyen su deber ser.

Y es que estos significantes sin nombre, sin autorización y sin estatus que el sujeto reprime tienen que ver precisamente con el sinsentido y el contrasentido, que, trasladados al plano de la realidad son, de un modo genérico, la locura y el crimen (pulsión de muerte). En tanto que oposición y perversión del sentido, respectivamente, son necesarios para que el sentido mantenga su hegemonía. La construcción de sentido es la estrategia del Amo para vestir el sinsentido de la experiencia que padecen los esclavos tanto como él mismo. La diferencia es que el sentido lo impone él. Es así que el sentido viene a llenar siempre, en

todo momento, el vacío que dejara la muerte de Dios⁴⁷ –de su idea, imagen o creencia como principio rector.

Conforme a nuestro dispositivo de análisis, el nudo borromeo, diremos que el sentido se inscribe en el orden de lo imaginario –*es imaginario*, precisamente por lo que tiene de negación de lo real: el sinsentido y el contrasentido originarios.

Como contrapunto, vale la pena intercalar unas reflexiones clínicas de J. Zanghellini a propósito del sentido, las cuales están subtendidas por la idea matriz que hemos venido desarrollando: *la conciencia es el Otro, el Otro del sujeto que funge como proveedor (impostor) de sentido imaginario que tacha lo real del sujeto, a saber: el sinsentido y el contrasentido originarios que lo constituyen en su deseo.*

El sentido es algo que cubre el goce. El sentido tiene que ver con la muerte. Es la muerte lo que da sentido a la religión. Lacan se preguntaba si un analista debía ser ateo, porque para ser analista, la operación analítica –la interpretación– supone una operación sin Otro, sin Dios [y sin Ciencia]; si no, esto sería *dar sentido*, como hacen los psicoterapeutas (...) *La experiencia del análisis lleva al encuentro con el sinsentido... al encuentro con una ausencia de Dios en el mundo. En el análisis uno se encuentra con ese vacío, con la Falta. Por eso Freud hablaba de la religión obsesiva, porque allí hay una respuesta, algo que se coloca en el lugar de la castración. O podríamos decir: a la última castración a la cual el sujeto se enfrenta es a ésta: el Otro está vacío. Aquel al cual nosotros hemos dirigido nuestra vida, aquel en el cual hemos encarnado a distintas personas (padre, madre, pareja, hijos), está vacío... se encuentra con que uno es, ha sido, para ese Otro, nada más que un objeto, el objeto que somos para cada una de las personas con las que estamos en relación. O sea que aquello a lo cual hemos dedicado o dedicamos nuestra vida, nuestro sacrificio, nuestra pena, nuestras pérdidas... el análisis supone encontrar que todo eso está vacío de todo contenido (...)* Porque el análisis es un proceso de “desidentificación”. Uno va trabajando, justamente, sobre las identificaciones; las que caen son las identificaciones, y esto, por supuesto, produce pérdidas. ¿Qué es la identificación? Soy *tal cosa* para el Otro, soy el objeto del Otro, soy el misionero del Otro, soy el “cordero del sacrificio” del Otro, soy aquel de la familia que está para herir a todos, o aquel que está para triunfar y así reivindicar a alguien.⁴⁸

Esta perspectiva de las cosas nos autoriza a hablar no de una interacción y tampoco de un “diálogo”⁴⁹ entre la conciencia y el inconsciente, sino de una *sujeción*. De ahí la palabra, el concepto que nos concierne: *sujeto*. Sujeto de la conciencia cuyo producto es el

⁴⁷ La muerte de Dios en Nietzsche, como se sabe, es la muerte del Sentido (como principio organizador de la realidad) en una dimensión mítico-simbólica, anterior a la dimensión racionalista y clarificadora que comenzara con Descartes.

⁴⁸ Jorge Zanghellini, *op. cit.*, pp. 109 y 125. Las cursivas son nuestras.

⁴⁹ El diálogo es un ideal del acto comunicativo, pues ¿es posible el diálogo entre sujetos que hablan de cosas distintas? El diálogo supone una imposible unificación de los significantes, un permanente reajuste del sentido que es condición para poder *hablar* de una realidad supuestamente exterior, puesto que *decirla* es imposible. A propósito de esto, Lucien Israël escribe lo siguiente: “El diálogo forma parte de ese juego de mediaciones que hace creer que nos entendemos, para mantener oculto el hecho real de que no hay nada que se pueda entender”, en *El goce de la histérica*, p.22.

inconsciente. Conciencia que es *centro* desde el cual son emitidos los significantes autorizados que fundan la realidad. Inconsciente que es *periferia* donde la represión de los significantes no autorizados por los significados fundadores de la realidad da lugar a la producción de nuevos significantes: los síntomas.

Así propuesta, esta topología es la misma que organiza el mundo narrativo de José Donoso; estructura que responde a esa *división*, maniquea pero no mentirosa, que el novelista chileno hace de la humanidad en sus novelas:

1. Los seres centrales, superiores, que ponen en escena el sentido haciendo gala de los significantes⁵⁰ del Amo: la belleza física, el poder, el sentido y el dinero, en ese orden de importancia. Seres todos ellos representantes de la conciencia.
2. Los seres periféricos, inferiores, que envidian a aquéllos desde la vileza, la pobreza, la estupidez, la fealdad, la locura, la reclusión, la perversión o la melancolía, significantes todos ellos que escriben el inconsciente del sujeto.

La relación de sujeción entre el sujeto y el Otro ($S - A$), cuyo producto es el inconsciente, hace de éste un orden *marginal*, un lugar maldito desde el cual el sujeto amenaza con su peligrosidad, con su inutilidad y con sus síntomas el orden *central* de la conciencia. *Y es que el inconsciente es útil si hace de los sujetos meros soportes (funcionarios) del Orden Simbólico, y pernicioso si los obliga a encarnar figuras que lo transgreden (perversos).*

⁵⁰ Los significantes del Amo son rápidamente transformados en significados, en códigos cerrados y exclusivos. Para Lacan los significantes no son sólo las palabras, que contienen en sí mismas resonancias simbólicas y son esencialmente metonímicas, es decir que dicen una cosa por otra; también son significantes frases enteras, objetos, gestos, movimientos del cuerpo, situaciones o rituales que articulan en un lenguaje simbólico -y por lo tanto fuera del *logos*, fuera de la razón- el inconsciente del sujeto.

Pues si bien desde la caída de la fe y su sinécdoque por la razón la conciencia vino a ser el principio organizador y *exterior* del cual se halla excluido el sujeto en tanto no acceda al “pensamiento” para tener derecho a existir (en la cultura), el inconsciente lacaniano apuesta porque el sujeto articule, diciéndola, la verdad inconsciente de su deseo, y por extensión –y aquí está nuestra tesis– *encarne la figura que se corresponda con ese (su) deseo, en oposición a lo que la conciencia ha hecho de él*. Dicho de otra manera: se trata de que el sujeto se asuma en la “marginalidad” de su deseo, en oposición a los dictados del centro, y deba, en consecuencia, representarse (ficcionalizarse) en un personaje que subvierta –*destruya*– el orden existente, que en el caso donosiano, de manera más que simbólica por autobiográfica, está representado por la casa y por la familia.

La pertinencia de utilizar los objetos teóricos del psicoanálisis como marco de interpretación de los personajes donosianos en tanto que *funcionarios que soportan y perversos que destruyen* esas instancias “eternas” del Orden Simbólico que son la casa y la familia se justifica en dos sentidos:

Primero. La estructura de los objetos que ya hemos expuesto en el capítulo anterior, *el Otro y el sujeto / el Significado y el significante / el Amo y el esclavo*, es muy semejante, incluso equivalente, a la estructura del mundo donosiano, consistente en dos polos o instancias que se presentan en un inicio como brutalmente asimétricas, a saber: *el Centro y la periferia, el Orden y el desorden, la Superioridad y la inferioridad, la Belleza y la monstruosidad, la Opulencia y la indigencia, la Integración y la desintegración*, que han sido estudiadas en muchos de sus aspectos sin agotar, a mi juicio, todas sus connotaciones. Y la que este trabajo quiere resaltar es aquella que concierne a la *división* que surge en el seno de esa estructura binaria. Fenómeno subjetivo que reporta, a su vez, en otro binarismo:

la disyuntiva entre funcionar y destruir, verbos que producen dos imágenes del mundo aparentemente antagónicas que tienen en común, sin embargo, la imposibilidad de desligarse de la *representación*. Como decíamos en otro momento, *la vida no es presentación sino representación*, simulacro, puesta en escena, máscara.

Y si la vida es *simulacro* es porque está atravesada por la ignorancia (de los sujetos). El Amo que dice es tan ignorante como el esclavo que trabaja para él, porque el conocimiento de lo real es imposible. En medio de los dos surge el perverso, que, dividido, deberá *escenificar*, como los otros dos, esa (su) división, convertirse en *figura*. Figuraciones del ser, todas ellas, en torno a un saber imaginario que pende sobre el vacío de lo real. Representación de la vida sobre el telón de fondo de la muerte (ausencia de representación). Posicionamientos, todos ellos, en relación al ente invisible que es el Otro y que funda la realidad a partir de la Ley. Uno que dice, otro que hace, y otro más que destruye lo dicho y lo hecho por los otros dos, y que con su destrucción pone en escena lo *no dicho* del deseo, tachado por la ley –*el ser del sujeto*. Tal es la estructura simbólica del mundo donosiano, misteriosamente hermanada con la estructura del psicoanálisis lacaniano. *Pues el que hace quiere llegar a ser el que dice; el que dice no quiere saber que está desnudo, y el que destruye quiere llegar a ser lo que él es, pues sabe que destruir es condición para construir(se).*

Segundo. Esta *ficcionalización* de los sujetos –en Amo, en esclavo y en perverso–, y la particular conversión de éste último en una *figura* (personaje sobre el personaje literario que ya es) cuyo objetivo es *representar su deseo*, será el eje de interpretación de los personajes donosianos que a continuación se ennumeran:

1. *El traidor* (Wenceslao Gomara)
2. *El polizonte* (Mauro Ventura)
3. *La bella y la fea* (Casilda y Colomba)

Observados en diacronía, su análisis abarcará dos etapas:

1) Su *constitución* en sujetos (funcionarios) *por* los discursos familiares y sociales: el Otro donosiano.

2) La *subversión* al Orden Simbólico que llevan a cabo y su conversión en perversos (figuras) *contra* esos discursos alienantes y sus espacios simbólicos: la casa y la familia.

3.1.1 LA ENTROPÍA

La *entropía*, que es una de las palabras con que podemos nombrar la estructura del mundo vista a través del fantasma donosiano, sería –y aquí usaremos el condicional, rebajando brevemente el tono de tesis al tono de hipótesis– el *efecto* de un origen geográfico (de nuevo, el *topos*) que, traducido a nuestro paradigma, equivale al orden de lo real.

Aprovechemos aquí para dar una definición más afinada de lo real: lo real es aquello que existe activamente por debajo de, indiferente a, su representación y/o su conocimiento, al lenguaje que pretende usurparlo, a la cultura misma; ese algo que es radicalmente exterior, ajeno e indomeñable, y por lo tanto *no decible*, y que el sujeto (o la comunidad) no puede incorporar a su sistema de representaciones ni traducir más que parcialmente en signo, en símbolo, en mito o en lenguaje.

Así, uno de los efectos simbólico-imaginarios de la geografía chilena en tanto que real constituyente de una “identidad nacional” sería, pues, la entropía. Rasgo fuerte de la idiosincrasia de sus habitantes desde que la franja existente al oeste de la cordillera de los Andes quedara como el *finis terrae* del imperio español.

El enclaustramiento y la soledad del territorio, resumidos en la eurocéntrica exclamación de Alexander von Humboldt al recalar en él: “¡*What a black hole!*”⁵¹, serían las condiciones exteriores (reales) que reportarían (retornarían) en la vocación republicana y férreamente *unitaria* de Chile, país en el que la exaltación del orden y la estabilidad – “copia feliz del Edén [Orden Natural]–”⁵² ha marcado, a decir de R. Sagrado Baeza, “su vida política e institucional bajo el signo del autoritarismo”, que, como sabemos, derivó alguna vez en oronda dictadura.

En el extremo sur occidental de América del Sur, Chile se ha desenvuelto como una sociedad marcada por su situación geográfica y su realidad natural, que han condicionado su organización republicana. El impacto de la realidad natural en la organización institucional chilena se aprecia en la opción nacional de privilegiar el orden y la estabilidad sobre la libertad, llegando a implementar un régimen autoritario que, incluso, la noción de república en ocasiones ha quedado en suspenso. Ha sido un imperativo derivado de las condiciones extremas de sus ambientes limítrofes, tanto como la dureza de una existencia cotidiana marcada por la constante guerra contra los araucanos y las periódicas catástrofes naturales que lo sacudían, por no referirse a la endémica pobreza, la transformó en la colonia más pobre del Imperio Español, *haciendo de Chile una sociedad casi marginal* (...). La alusión al “jardín del Edén” no es sólo una metáfora en relación a las características físicas del territorio nacional, lo es también como proyección de *un espacio político en el cual, se creía, prevalecía la ley y el orden*, un verdadero “asilo contra la opresión”. El orden y la paz representaron aspiraciones que emanaban de la realidad natural, pero también de las experiencias sufridas después de la Independencia. Las convulsiones vividas, sumadas a la dramática realidad de algunos de los países que nacían a la vida independiente en América, terminaron por exaltar el orden y la estabilidad como elementos esenciales de la República de Chile, incluso sobre la libertad, que, para la élite, de todas formas estaba asegurada por la vigencia del régimen republicano. Sin embargo, ¿cuál fue el precio pagado por la sociedad chilena para alcanzar la posición excepcional que se le atribuía? Sin duda, el autoritarismo, maaterializado en un arsenal de modalidades represivas contra la “anarquía” y los “perturbadores del sosiego público”. Como la realidad histórica lo muestra, y ha sido estudiado y acreditado, “las modalidades represivas perdurarían en la cultura política de la república”. La referencia a la naturaleza y a su prodigalidad con Chile fue una manera de legitimar el régimen autoritario, que de este modo terminaba siendo una prolongación civil del orden natural, y por lo tanto prácticamente inmutable, tanto como el predominio político de quienes lo imponían.⁵³

⁵¹ José Donoso, *Conjeturas sobre la memoria de mi tribu*, p. 72.

⁵² La Canción Nacional de Chile (1847), canta a la realidad natural del país:

*Puro es, Chile, tu cielo azulado,
Puras brisas te cruzan también
Y tu campo de flores bordado
Es la copia feliz del Edén.*

⁵³ Rafael Sagrado Baeza, “Chile: de *finis terrae* imperial a *copia feliz del Edén* autoritario”, p. 8.

Ahora bien, la historia de Chile, como la del resto de los países americanos *conquistados y colonizados* (¡significantes de plomo!) por el Imperio, habría segregado un *objeto* (fantasmático, claro está) cuya manifestación es la entropía que nos concierne –y nos limita. La entropía como rasgo subjetivo, o bien “identitario” (en sentido colectivo), es uno de los efectos estructurantes –y por lo tanto, inconscientes⁵⁴– de la comedia del Amo y el esclavo. Es por esto que el circ(ul)o de la dominación consiste en la repetición de las escenas (diversas en forma pero idénticas en fondo) que aseguran que la Función continúe.

Y es que romper el cerco de lo conocido supone la entrada en lo desconocido: precisamente en las arenas movedizas del deseo. Algo que el esclavo (el sujeto) no desea en realidad. Por eso, entre la esclavitud y la angustia, el sujeto (o la colectividad) elige *hacerse uno* con su propia máscara: sirviendo. Porque ¿qué sería del esclavo sin el Amo que *dice* por él, que le hace un lugar en el mundo y que, por si fuera poco, lo exime del trabajo de hacerse cargo de sí, de su libertad traducida en deseo? Esta pregunta nos lleva a otra, aun más irritante: ¿es su liberación lo que *desea* el esclavo?

⁵⁴ La orientación lacaniana del psicoanálisis postula al inconsciente como una estructura de significantes que, reprimidos bajo los significados del Otro, constituyen su dimensión simbólica, presentificada en toda articulación discursiva.

3.2 EL ORDEN ES LA MÁSCARA

Lo que hay detrás de una máscara nunca es un rostro, es otra máscara. Las máscaras son tú, y la máscara que hay detrás de la máscara también eres tú, y así sucesivamente. Las máscaras te sirven, pues, para defenderte y también para agredir; en suma, para vivir. Las distintas máscaras son funcionales. Yo no sé qué es eso de la autenticidad. Lo que sí sé es que la vida humana consiste en un complejo sistema de enmascaramientos y simulaciones.

José Donoso

Sólo hace falta correr el tupido velo. Esa es la manera voluntaria que tenemos de enneguercernos, de no mirar lo que nos perturba y es difícil enfrentar. El velo nos permite creer que eso que no queremos ver no existe. Inherente al hombre, ese mecanismo nos protege para soportar lo que la vida tiene de intolerable y doloroso.

Pilar Donoso

La pasión principal del sujeto, por encima incluso de amar y de odiar, es ignorar.

Jaques Lacan

El problema que nos concierne –y que es la base de nuestra interpretación del mundo donosiano como *entropía* (fuerza centrípeta, dinamismo interior, círculo del infierno) que se libera parcialmente al precio de su destrucción– puede resumirse así: *lo real desborda –y desmiente– el discurso que pretende estabilizarlo y definirlo.*

Y es la burguesía, hija “natural” de la racionalidad y del progreso que funciona *bajo discurso* (bajo un sistema de discursos que, en tanto que estabilizantes de lo real, establecen lo que debe ser la realidad), lo que ciertos sujetos como los traidores, los nómadas, los enfermos, los perversos, los locos, los idiotas y los niños visionarios, destruyen.

Los estudios críticos de la obra donosiana⁵⁵, en su pluralidad de perspectivas, parten de –o llegan a– un mismo centro: es el orden burgués (orden hegemónico que produce y reproduce los significados, los códigos y los símbolos que gobiernan la realidad de los sujetos) lo que, como un *ouroboros* imparable, produce asimismo las claves de su propia destrucción. De ahí que para A. Cornejo Polar la destrucción sea el acontecimiento central del mundo donosiano, y Donoso, “el novelista de la destrucción”.⁵⁶ Desearíamos, a partir de las interpretaciones que suscite este trabajo, que el significante comúnmente atribuido, “destrucción”, sea sustituido por el de “perversión”. Tal es la contribución que nos proponemos hacer con este ensayo de investigación.

Ciertamente, *destrucción* y *perversión* son significantes que tienen rasgos comunes, pero quizá el rasgo distintivo sea que la perversión es una destrucción estilizada, o, para usar la frase de Celeste Ventura, “el terror convertido en estilo”.

A propósito del orden burgués en *Casa de campo*, Z. N. Martínez escribe lo siguiente:

Bien entendido, el espacio de *Casa de campo* evoca el espacio que parodió Cervantes: estático *escenario* en que se glorifica el gesto y la ceremonia; en que la forma determina el contenido; en que *el parecer y el representar* conforman la única realización –o desrealización– ontológica. Escenario que Donoso estiliza exagerando sus rasgos hasta el amaneramiento y la artificialidad. Artificialidad y amaneramiento de un mundo vuelto sobre sí, *idéntico a sí mismo*. Mundo inmutable que, cerrado al diálogo con lo Otro, exalta un *Lo Idéntico* sólo concebible al nivel de la divinidad. No es accidente que los burgueses donosianos se consideren los auténticos representantes terrenos del *orden celestial*. Caballeros sin caballo y sin espada, miembros de una moderna caballería que ha “fijado” lo que fuera extraordinario y pujante flujo. Seres forzados a *repetirse* inútilmente, a *representarse*, a soslayar el juego del continuo hacerse que les descubriría las infinitas posibilidades inmanentes a la realidad. Condenados, en suma, a la más devastadora inautenticidad.⁵⁷

⁵⁵ Cedomil Goic, comp., *José Donoso. La destrucción de un mundo* (Compilación de estudios críticos), Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1975.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 6. “Las novelas [de Donoso] condicionan su significado de destrucción a un sistema de especificaciones limitantes”.

⁵⁷ Z. N. Martínez, “*Casa de campo*, de José Donoso: afán de descentralización y nostalgia del centro”. Las cursivas son nuestras, p. 443.

Las convergencias entre esta interpretación y la nuestra son evidentes y así lo muestra la puesta en cursivas de los significantes en común, con los cuales hemos venido trabajando; pero será pertinente especificar también las divergencias. Primero, hay que decir que la parodia cervantina se cierne sobre el orden segregado por la cultura renacentista en la que ya el Logos había sustituido al Verbo. Sustitución a la que Descartes, contemporáneo de Cervantes, habría de dar su formulación filosófica casi al mismo tiempo en que Alonso Quijano destrozaba molinos de viento y se enamoraba de una mujer fea.

3.2.1 LOS VENTURA Y SU IDEOLOGÍA

Los Ventura, oligarcas de un país de cuyo nombre el narrador no quiere acordarse, son “los últimos productores que van quedando en el mundo del oro laminado a mano”⁵⁸ en un siglo que, sólo por las señas del contexto, sabemos que es el XIX. Sobre estas ambigüedades como telón de fondo, el narrador recorta unos personajes que, tal vez a modo de contrapunto, son todo menos ambiguos, pues constituyen un retrato ferozmente concreto, y esencialmente paródico, de la burguesía latinoamericana de la época y de la ideología que le sirve de soporte. Helos aquí en una de sus innumerables estampas:

Y después que las madres les advirtieron a sus hijos por última vez, con un dedo en alto, que fueran comedidos y cuidaran a los menores, ellas recogiendo los pliegues espléndidos de sus faldas de viaje, y ellos haciendo fulgurar el charol de sus botas, subieron a los carruajes que iban partiendo unos en pos de otros, seguidos de los vehículos repletos con el vociferante ejército de sirvientes encargados de almohadones y alfombras para reposar bajo los árboles, y de administrar la compleja utilería destinada a que los señores mataran el tiempo, y del cocaví que los cocineros tardaron semanas en preparar sudando sobre ollas que exhalaban vahos fragantes de trufas y especias.⁵⁹

⁵⁸ José Donoso, *Casa de campo*, p. 200. En lo sucesivo abreviaremos con las siglas CC todas las citas de esta obra.

⁵⁹ CC, p. 18.

A propósito de esto, hay que señalar dos aspectos fundamentales:

- 1) Que los Ventura sean prototipos, o “símbolos perfectos”⁶⁰, de lo que Donoso nunca dejó de ver como la *centralidad* humana, siempre amenazada por la *marginalidad* que ella misma segrega y de la cual, fatalmente, depende⁶¹, es una cualidad que no hace sino resaltar una verdad que les es propia, y que nosotros identificamos con la verdad del Amo: verdad ideológica. Esto es así porque ellos, que son miembros de una de las castas dominantes de aquel país sin nombre, no tienen nada que hacer salvo representar “esa simple y feroz ideología”⁶² que dice por ellos, que hace por ellos: que *los* dice y *los* hace –sujetos del inconsciente– aunque se imaginen a sí mismos como autores de sus decires y haceres. Y es aquí donde cabe señalar una notable equivalencia entre la categoría de “sujetos ideológicos” que nosotros empleamos para interpretarlos y la categoría de “prototipos” o “alegorías” que han empleado algunos críticos⁶³, en el sentido de que los Ventura, en un caso y en el otro, son figuras de una sola pieza, emisarios de una sola verdad, en suma: unidades. De ahí que ambos, el sujeto ideológico y el personaje alegórico, sean tan estables –prácticamente estáticos– en su función y/o en su significado como para cumplir con

⁶⁰ Tan perfectos que se convierten en su propia parodia.

⁶¹ Pues al centro lo definen sus márgenes, y viceversa. Y esto tiene su equivalencia en el hecho de que al Amo lo significan sus esclavos, y viceversa.

⁶² CC, p. 287. Aunque, más que representar, deben *encarnar* la ideología a la que nacieron para ser ellos mismos la estructura que la ideología necesita para perdurar.

⁶³ Cfr. como ejemplo el estudio de Luis Iñigo Madrigal, “Alegoría, historia, novela (a propósito de *Casa de campo* de José Donoso), p. 39, en el que el autor analiza a los Ventura empleando esta categoría retórica –“personajes alegóricos”– para señalar que están contruidos en torno a una sola idea, símbolo o cualidad: “Los *adultos* son sin duda el grupo que muestra mayor *coherencia*, pues se presentan –empleando la denominación de E.M. Forster– como ‘personajes planos’. No quiero decir con esto que no se pueda establecer divisiones en el grupo, ni que la conducta de algunos de sus integrantes no proporcione ‘sorpresas’ relativas en algún momento; sólo que ellos, los adultos, remiten *siempre* a un grupo social aparentemente sin fisuras, sin cambios, anhistórico”.

los requerimientos de “coherencia” (Iñigo Madrigal) o de “unidad” (Braunstein) que les son exigidos dentro de un orden que por ser simbólico es también jurídico.⁶⁴

- 2) Que los Ventura sean hipérbolos subjetivas –llamarlos caricaturas sería una inexactitud⁶⁵–, es algo que no hace sino parodiar la condición ideológica y/o alegórica de “esa gente perfectamente normal que no necesita comprender las cosas más allá de donde siempre las ha comprendido”⁶⁶. Descripción que termina, por cierto, donde nuestra interpretación empieza, o más bien continúa, pues si los Ventura no necesitan saber más de lo que saben –y de ahí su compulsión a “correr un tupido velo” sobre todo aquello que no desean saber– es porque *ese saber es justo el que necesitan*, tal cual se les aparece en la imaginación, ni mayor ni menor, como hecho a la medida, unificado y legalizado por ellos mismos (o por sus respectivos amos), *y del cual dependen para conservar su identidad*. Pues conservarse idénticos a sí mismos y entre sí, o sea, *unidos por, identificados con, ese saber –la ideología–*, es la condición *sine qua non* para que ellos, los Ventura, puedan seguir diciendo la realidad desde el centro de la estructura.⁶⁷

⁶⁴ Lo cual, desde luego, produce síntomas perversos en los mismos adultos Ventura, tales como el adulterio de Eulalia con la tolerancia de su marido Anselmo, los robos consuetudinarios y por separado al dinero de la familia que cometen Lidia y Hermógenes, o el nudo incestuoso que protagonizan Celeste, Olegario, Melania y Juvenal.

⁶⁵ Tal como le refuta el propio Silvestre Ventura al narrador que lo creó: “-Caricaturas. Claro. Eso lo entiendo. No es ninguna novedad. *Pero lo tuyo no es eso...* Por ejemplo, la Celeste. No es ciega. Es harto cegatona, con sus anteojos de profesora. ¿Por qué no exageraste en *ese* sentido, fácil de comprender para todos porque lo grotesco puede ser cómico, en vez de pintarnos a esa señora tan seria, tan terrible que es la Celeste de tu novela? Y claro, es cierto que la Eulalia se ha puesto un poco putona con lo pesado que es el beato de Anselmo pero todo el mundo la quiere porque es simpática, lo mismo que Cesareón, que era marica, pero era tan divertido que a nadie le importaba, y como somos ricos nadie se atreve a hablar. Ser rico y simpático es lo único que importa, y quizás, fíjate lo que te digo, ser simpático es más importante que ser rico: ser sencillo, ocurrente, sin pretensiones, bueno para el trago..., todas las puertas se te abren y jamás te morirás de hambre.”, *CC*, p. 425.

⁶⁶ *CC*, p. 422.

⁶⁷ En conformidad con esto, diremos que los conceptos de centralidad y marginalidad que hemos propuesto como topología donosiana son *estructuralmente equivalentes* a los conceptos de conciencia e inconsciente (significado y significante) de la topología lacaniana, y aún a los conceptos de identidad y diferencia, *respectivamente*. A nosotros nos toca hacer el interjuego entre ellos, señalando sus equivalencias.

Y es así como arribamos a la tesis de que la ideología (como *saber*) juega un papel simbólicamente *determinante* en la vida de la familia Ventura, igual que en la vida de *toda* familia; y no sólo porque la familia –abordada en la que quizá sea la más impopular de sus dimensiones⁶⁸– ya es en sí misma una estructura ideológica del Estado, y su símbolo por antonomasia; también porque lo que una ideología (cualquiera que sea) subtiende de simbólico es nada menos que la identidad de sus miembros y su sentido de pertenencia, algo que –como ocurre en la familia Ventura– da lugar al inevitable juego de posicionamientos familiares –lealtades y traiciones– en torno a esa ideología que se materializa en todo momento en los discursos que en su seno se producen y reproducen y que constituyen, de manera singularísima, pues cada sujeto es irrepetible, el inconsciente de cada uno de ellos. Esto, para no decir que la ideología a la que una familia “nace” (es decir, hereda) es justamente aquello que –de una manera más inconsciente que conciente⁶⁹– hace que esa familia conserve el lugar para ella asignado en la estructura social así como el modo en que se significa y es significada dentro de ella. De ahí el imperativo casi visceral (procedente, en efecto, del cuerpo) de defender la ideología familiar (su “coherencia”, su “unidad”), puesto que no sólo es el dispositivo discursivo que conjunta y reúne a sus miembros otorgándoles una identidad, sino también un significante que los organiza. Podemos concluir entonces, que la ideología tiene una función significante o simbólica en la familia puesto que, más acá de la verdades racionales e imaginarias que ella propugna, otorga una identidad que trasciende lo familiar y la posiciona en lo social.

⁶⁸ Una impopularidad que nosotros, de la mano de Lacan, podemos entender, pues la estabilidad que, en efecto, puede deparar la estructura familiar es ideológicamente considerada como un valor, del mismo modo que la estabilidad que depara la educación, la religión y la información, que son los dispositivos con los que cuenta el Estado para “asegurar” la estabilidad de los sujetos y el gobierno de sus cuerpos.

⁶⁹ Es decir, de una manera más simbólica que racional.

Siguiendo el hilo de esta argumentación, diremos que la familia Ventura, modelo de la burguesía local de aquel país presuntamente latinoamericano, detenta el *significante ideológico* que asegura su hegemonía, a saber: el discurso capitalista y el discurso positivista que –históricamente anudados– se arroga como propios. Ahora bien, hemos dicho “detentar”, verbo que, al contrario que “poseer”, sugiere una relación más bien contingente por parte del agente con el objeto. Y es que para detentar algo es necesario que sea otro el que sancione ese algo. Así, detentar un conocimiento, por ejemplo, o detentar un poder político, necesita por fuerza un paciente que experimente en sí mismo la acción del agente y que de ese modo sancione o reconozca aquello que se detenta en relación a él.⁷⁰ Ahora bien, de la necesidad de detentar –pues la cultura se organiza a partir de mostrar al otro lo que se detenta y que éste lo reconozca o no– surge el problema de representar, que es lo propio del Amo. ¿Por qué? Precisamente por el carácter contingente, incierto, relativo (y a veces apócrifo) de aquello que se supone –los esclavos se lo suponen– que el Amo detenta. De ahí que el síntoma del Amo tenga que ver siempre, más o menos, con su condena a la representación, o para decirlo de otro modo: a pudrirse bajo su propia máscara. Alienación sobre la alienación que ya había, pues de la capacidad de representar ese saber autorizado que se le atribuye depende el Amo para mantenerse en su *posición* (Lacan), o bien en el *centro* (Donoso) de la estructura política –la *polis*⁷¹– cuyo eje no es, por cierto, el sistema partidario o parlamentario, sino la familia y la sociedad. Pero sobre el tema de la representación, mucho más amplio, volveremos más adelante. Sigamos por ahora con el asunto de este apartado, que es la ideología, concepto crucial para el sentido que queremos dar a nuestra interpretación. En tanto que *familia burguesa*, estructura que,

⁷⁰ Del mismo modo que el educando experimenta sobre sí la acción del Amo del conocimiento, el gobernado experimenta sobre sí la decisión del Amo del poder político.

⁷¹ En este sentido, la casa de campo es un *topos* simbólico que opera como alegoría de la *polis*.

junto con el *taller industrial*, fueran quizá las estructuras más emblemáticas del Amo decimonónico, los Ventura tienen la misión implícita, y atávica, de *producir ideológicamente a los sujetos aptos* –que no son otros que los niños, sus vástagos– que la estructura familiar demanda para asegurar no sólo su hegemonía sino también su permanencia en el tiempo y en el espacio.

Producir sujetos ideológicos quiere decir imbuir a los súbditos de ciertas ideas, educarlos a imagen y semejanza de sus amos (sus padres) mediante la introyección en ellos de ciertas leyes y ciertos discursos que aseguren “el adecuado sistema de representaciones (conciencia) y el adecuado sistema de comportamientos (conducta)”⁷² que corresponde a la gente de su raza, clase y condición. Pues siendo ellos los potentados de la civilización en un país habitado por antropófagos, los Ventura han de reproducir –tal como hiciera Robinson Crusoe en su isla desierta– esos valores y esos ideales que, por el hecho de ser aparentemente incuestionables, tienen ya el estatuto de naturales y universales: el orden, la ley, la conciencia, la paz, la moral, el amor, la familia y la propiedad... sin preocuparse, desde luego, por lo que pudiera producirse debajo de la barra, en el nivel del significante, que, según nuestro dispositivo metodológico, la escritura lacaniana del inconsciente, corresponde al sujeto y a lo que lo concierne de más cerca: su deseo. Un deseo que no se colma en la realización de esos “bienes” declaradamente objetivos, comunitarios y razonables que el sujeto, debiendo hacerlos calzar con la verdad abierta y polivalente e inconclusa de su deseo desconocido, termina dando como suyos. ¿Hará falta decir que, precisamente por su dimensión ideológica, esos significantes hegemónicos constituyen la argamasa simbólica del proyecto de la modernidad, llevado a cabo desde el siglo XIX por la burguesía?

⁷² Néstor Braunstein, *Psiquiatría...*, p. 76.

Y así aparece con más claridad el punto de vista desde el cual la subjetividad aparece como un efecto, un producto, una criatura nacida de una confluencia de estructuras e ideologías, de un conjunto de prácticas discursivas realizadas dentro de la familia que fundamentan y reflejan las prácticas sociales, también discursivas, que tienen lugar fuera de ella. Comprender este proceso de producción de sujetos, de sujetación, es esencial para comprender el sentido que queremos dar a nuestra interpretación de la familia donosiana – cuya *summa* son los Ventura– en tanto que *parodia del Amo*, es decir, del orden hegemónico y de los discursos que sostienen la pantomima de la estabilidad.

Es así que el discurso de los Ventura, que no es otro que el discurso del capitalista decimonónico, aparece así como una ideología objetivada en un conjunto de prácticas discursivas de carácter ritual que tiene la función de producir a los sujetos en función de los requerimientos de la estructura familiar, que ocupa, a su vez, el centro de la estructura social de aquel “país sin nombre” que tantas correspondencias tiene con la isla deshabitada de Robinson Crusoe, y con la teoría del “continente vacío” de Eduardo Subirats.⁷³

Dicho esto, cabe preguntarse qué es lo que autoriza a los Ventura para “hacer de Amo”⁷⁴, es decir, para constituirse en un orden capaz de:

⁷³ En el libro epónimo se plantea que el Descubrimiento y la Conquista de América por los soldados del imperio español y por sus misioneros religiosos fue un largo proceso de “vaciamiento” continental. La metáfora serviría para referirse no solamente a la expoliación material y económica llevada a cabo desde temprano (comienzos del siglo XVI), sino sobre todo a la implantación de una conciencia unívoca –la religión católica como razón trascendental– en un ámbito tan diverso como el mesoamericano, con la consecuente aniquilación de las diferencias en pos de un principio de identidad que se autoproclamaba como universal. Esta lógica, que el autor denomina como “la lógica del colonizador”, y según la cuál éste – España– aparece como el representante (o el ejecutor) de un proyecto que no puede avanzar sin reducir a escombros a todos los otros que encuentra a su paso –judíos, árabes e indios– es semejante a “la lógica del Amo” que nosotros postulamos en la medida en que éste también es el representante (o el ejecutor) de un proyecto –la racionalidad– que no puede avanzar sin reducir al silencio a todos los otros que encuentra a su paso, porque es la razón, o sea la conciencia, la que debe hablar por ellos, en lugar de ellos, haciéndolos, pues, funcionar, poniéndolos en un conveniente “piloto automático”, mientras se deja el deseo para mañana.

⁷⁴ En la posición del Amo, *ser y hacer de* (representar) es lo mismo.

- 1) Dictar *las leyes que crean la realidad* –realidad que se promociona entre los niños, los sirvientes y los nativos como la única posible, y por lo tanto *necesaria*.
- 2) Producir *los discursos que establecen los límites semánticos, semióticos, de esa realidad*.

Respondámoslo rápido: la escenificación del imperativo racionalista: el guiñol de la racionalidad.

3.2.2 LOS VENTURA Y SU DISCURSO

Y es que la burguesía, hija legítima del capitalismo industrial decimonónico, funda su nuevo orden *moral* y, por consecuencia, *legal*⁷⁵ a partir de los discursos legitimados y autorizados de la época:

- 1) El discurso de la ciencia positiva –de ahí que sea presentado como “racional”.
- 2) El discurso de la filosofía idealista –de ahí que sea presentado como “ideal”.

Si el primero postula una realidad objetivable por lógica, cuyas leyes unificadoras serían válidas y aplicables en el universo, el segundo confisca la realidad en el universo del logos, igualmente unificador.⁷⁶

⁷⁵ La moral y la ley se funden, con el auge del orden burgués, en una sola cosa.

No cabe hacer aquí, desde luego, un resumen pormenorizado de estos discursos puesto que lo que nos interesa es aquello que el nuevo orden burgués expropia de ellos para legitimar su sistema de prácticas discursivas y sus dispositivos legales de dominación, esto es: *el imperativo de unificar la realidad mediante el discurso y la ley para mejor gobernarla*. Este imperativo, que, como decíamos con E. Leff en el apartado 2.4 de este trabajo, responde mucho menos a un problema interno del conocimiento que a la legitimación de una ideología y de una tecnología que le asegura al Amo su lugar, tiene en el siglo XIX sus figuras ejemplares en el científico y el burgués.

Acerca de las tramas entre la ciencia y la burguesía de la época, E. Roudinesco refiere lo siguiente:

El discurso positivista de la medicina mental propone a la burguesía triunfante la moral con la que no ha dejado, hasta hoy, de soñar: una moral relativa a la seguridad pública modelada por la ciencia y ya no por la religión. Dos disciplinas derivadas de la psiquiatría, la sexología y la criminología, reciben, de hecho, la misión de explorar en su totalidad los aspectos más sombríos del alma humana. Así es como se empieza a recurrir a la clasificación técnica para designar las anomalías y peligrosidades del comportamiento humano, y se transforma radicalmente el estatus de las personas concernidas, haciendo de ellas bien un objeto de ciencia, bien un instrumento de trabajo (...) Fue así como empezó a instaurarse, en nombre de la Ilustración, la idea de que los Estados modernos tenían el deber de gobernar el conjunto de las prácticas sexuales separando la norma de la patología, del mismo modo que la religión se había aplicado en el pasado a distinguir el vicio de la virtud. Policía de los cuerpos y biocracia: tal fue, a todo lo largo del siglo XIX, el programa desarrollado por la burguesía triunfante preocupada por imponer a la sociedad una moral basada en la prevalencia de la familia denominada sentimental o romántica: felicidad de las mujeres en el matrimonio y la maternidad, apología del padre como *pater familias*, protector de los hijos.⁷⁷

⁷⁶ Pues sólo los discursos que proceden de la conciencia gozan de autoridad en un siglo, el XIX, en el que el pensamiento hegeliano llegaba a la cumbre de su idealismo; idealismo que, observado desde nuestra perspectiva, supone una comprensión ideológica de la realidad –una epistemo-logía– en la que *el logos no dialoga con lo real sino consigo mismo*, pues la dialéctica es, en sustancia, una estructura que se cierra en su propia reciprocidad dialógica para desembocar nunca en lo real sino en otro logos, uno más, que lo resume y se apropia de él mediante su conocimiento racional. Del idealismo nos interesa particularmente uno de sus axiomas, que funciona como epicentro; aquel que postula que *sólo lo racional es real*; o, formulado en una de sus variantes: *lo real y lo racional son –deben ser– una y la misma cosa* a fin de constituir una realidad ideal, una unidad sin fractura, sin división –es decir, sin inconsciente– de por medio. Se comprende, entonces, que el proyecto hegeliano de organización racional de lo real, cuyo *summum* es el Estado, haya servido de amparo ideológico a la burguesía de la época para que ésta pudiera implantar sus dispositivos de dominación, por otro nombre: sus leyes.

⁷⁷ Élisabeth Roudinesco, *op. cit.* pp. 88-89 y 104-105.

3.2.3 LOS VENTURA Y SU CONCIENCIA

Los juegos de la exclusión no tienen todo su sentido en el solo nivel de la utilidad social o de la seguridad de los ciudadanos. Hay otras significaciones más próximas a los ritos, sin duda. El loco es excluido, expulsado de la ciudad y obligado a embarcar la nave porque lo que él representa debe permanecer fuera del castillo de nuestra conciencia.

Michel Foucault, *Stultifera navis*

No es una coincidencia, en primer lugar, que los Ventura apelen reiteradamente a “*la voz de la conciencia*”⁷⁸ para amedrentar a los niños y hacerlos desistir de todo enunciado y de todo acto que contravenga los preceptos que rigen a la familia. Se pretende asegurar así el sometimiento a un universo legal exterior, con el correlativo imperio de la normalidad. Ahora bien: *¿qué otra cosa es la voz de la conciencia sino el discurso del Otro?* La conciencia como entidad hegemónica, y exterior al sujeto, cuyos agentes – ellos, los “grandes”– realizan la empresa de colonización discursiva que es propia de los seres ilustrados. La conciencia, en fin, como ideología. La conciencia, “esa versión laica del alma”⁷⁹, uno de cuyos productos es “ese sentido de la realidad que en todos los tonos y desde la cuna no se cansaban de predicarles [a los niños] sus padres”⁸⁰, aunque la vida de estos, la vida de la familia entera transcurra, en los hechos, en la más delirante irrealidad, en un “más allá” –una parodia– del monstruo producido por el sueño de la razón que Goya pintaba en sus lienzos.

⁷⁸ CC., p. 216. Las cursivas son nuestras.

⁷⁹ Néstor Braunstein, *Psiquiatría...*, p. 69.

⁸⁰ CC., p. 359.

Ustedes –dice Hermógenes Ventura– son sólo niños. No entienden nada de estas cosas y siempre terminan por hacer tonterías y complicarlo todo. *Ustedes son inconscientes*, desordenados, botarates, indisciplinados como los sirvientes, perezosos como los nativos, capaces de destruirlo todo si llegan a conocer el oro antes de ser grandes.⁸¹

Se trata, pues, de hacer valer la superioridad de la conciencia como culminación de un orden del cual los seres inconscientes, es decir los inferiores, carecen. Y no sólo la superioridad, también la prelación. Como si de la conciencia partiera la existencia. Como si lo que hubiera “antes que” o “debajo de” ella, de la conciencia, no fuera sino el inframundo de los “instintos” –definición, por cierto, fatalmente lingüística, y por lo tanto discursiva, y por lo tanto ideológica, de la ciencia, es decir de la bio-*logía*–, que no son instintos sino pulsiones parciales⁸² –y aquí está la pertinencia de utilizar la epistemología discontinuista que origina la ética disolvente del psicoanálisis.

3.2.3.1 EL DISCURSO DE HERMÓGENES

Basta, pues, con leer “*lo que se escribe de significativa*”⁸³ en la cadena discursiva de Hermógenes, más acá, más allá, alrededor de –ésta es la dimensión simbólica del discurso–

⁸¹ *Ibid.*, pp. 209-210. Las cursivas son nuestras.

⁸² Aquí sería oportuno hacer la diferenciación fundamental entre los conceptos de instinto y pulsión.

Las pulsiones parciales, concepto relegado al campo marginal de su disciplina entre otras cosas por no poder hacer de él una unidad objetivable y mucho menos verificable, en tanto que constituyentes de lo real de la subjetividad humana que subtiende y determina las representaciones imaginarias y simbólicas –culturales– del sujeto así como los derroteros y los objetos de su deseo sin que éste se dé por enterado, son sin duda peligrosas para el orden, ajenas a todo idealismo emanado del discurso, y por eso mismo suprimibles –reprimibles– bajo una unidad que nunca existió, y cuya secuencia transhistórica podría ser ésta: el Logos- el Yo- el Orden- la Ciencia⁸²... sin que por eso aquellas organizaciones pulsionales subjetivas, que responden no a las leyes de la lógica sino a sus propias leyes, dejen de existir activamente, reprimidas bajo su apropiación/representación discursiva.

El *Diccionario de Psicoanálisis* de Laplanche y Pontalis, pp. 324-326, distingue claramente el concepto de *instinkt* (instinto) del de *trieb* (pulsión). El instinto se refiere a un comportamiento hereditariamente fijado y que aparece en una forma casi idéntica en todos los individuos de una misma especie. Cuando Freud habla de *instinkt* es para calificar un comportamiento animal fijado por la herencia, característico de la especie, preformado en su desenvolvimiento y adaptado a su objeto. La pulsión, en cambio, es una “exigencia de trabajo impuesta al aparato psíquico”, una fuerza que ataca al organismo desde el interior y lo empuja a realizar ciertos actos susceptibles de provocar una descarga de excitación. La pulsión es al mismo tiempo una fuerza somática y una fuerza psíquica.

⁸³ Expresión común de la técnica analítica lacaniana.

los significados unarios, racionales, predecibles y reiterativos de su decir de Amo para comprobar lo que hemos venimos exponiendo:

son sólo + no entienden + complicarlo todo + inconscientes + desordenados + indisciplinados como... + sirvientes + perezosos como... + nativos + capaces de destruirlo todo + antes de ser grandes...

¿Qué subtiende de simbólico, de abierto, de significante, a la cadena razonada, cerrada y significada de la descalificación de Hermógenes?... Un ejemplo cualquiera, éste, de cómo el discurso significa a los sujetos y les asigna un lugar simbólico primero en la estructura familiar, y después en la estructura social; de cómo un mero hecho de lenguaje produce la división subjetiva, y, por lo tanto la represión originaria: el deber ser sobre el ser, la conciencia sobre el deseo, el significado sobre el significante, el Amo sobre el esclavo.

En su doble condición de pacientes (receptores) y agentes (emisores) de prácticas discursivas que materializan la ideología de la conciencia, los Ventura sancionan, así, todo lo que cae fuera de su jurisdicción, es decir, fuera de la significación autorizada. Pero lo que el hermano mayor de los Ventura no puede saber –ignorancia del Amo– es que el que dice no es, en verdad, él, sino que es el Otro el que *lo dice*, a él, a Hermógenes, sujeto del inconsciente, sujeto dividido de su verdad tanto como los que lo escuchan y son divididos de su verdad por su decir.

Es así que los Ventura son el símbolo perfecto de la conciencia en un sentido ideológico, conciencia que se materializa en un discurso normalizador –prescriptivo, proscriptivo y sugestivo– y que, repetido de manera ritual, constituye el inconsciente de los niños, dividiéndolos de sí, alienándolos de su verdad. Y hasta aquí la primera parte del

proceso: la constitución subjetiva, la producción de sujetos ideológicos en el seno de la estructura familiar, que corresponde a la primera parte de la novela.

En la segunda, marcada por el derrocamiento del orden familiar –cráter narrativo de la novela– tiene lugar otro proceso que no siempre es complementario del primero: la subversión del sujeto que busca su deseo para arribar, a través de él, a su verdad. La condición de esto es la destrucción simbólica de esa matriz discursiva que los constituye, que los “sujeta”. Algunos niños, los que fueron excluidos del “centro”, es decir de la élite familiar –élite de la élite– por carecer de los significantes que definen a los seres hegemónicos como sus padres (la belleza física, el carisma o la administración del oro), intentarán emularlos, ser sus epígonos (Casilda, Malvina); otros, los que sí pertenecieron a la élite por haber detentado esos significantes (Mauro, Wenceslao), se asumirán, en cambio, como seres periféricos. Paradojas de la subjetividad que proyectan el fantasma donosiano, eternamente escindido en dos instancias: centralidad y marginalidad.

Este proceso –en sus dos momentos– constituye la cartografía misma de nuestra interpretación.

3.2.4 LOS VENTURA Y SUS LEYES

Dicen las leyes dirigiéndose a Sócrates:

“A nosotras nos debes la vida, pues por nosotras se casó tu padre con la que te dio a luz [...] y también por nosotras se hace la alimentación y la educación de tus hijos. Y después de debernos el nacimiento, el sustento y la enseñanza, ¿te atreverás a sostener que no eres nuestro hijo y servidor, lo mismo que tus padres?”

Platón, *Critón*

A nosotros nos concierne analizar, en la novela, la relación que existe entre la Ley – ley originaria, ley simbólica que se desdobra en n leyes políticas– y el deseo de los sujetos, los cuales, como su nombre lo indica, están sujetos a esa Ley, a esas leyes, por el hecho de ser hablantes, porque es por el lenguaje que son sujetos, sujetos del lenguaje, y por lo tanto, de las leyes, hechas también de lenguaje. Este es el Orden Simbólico, orden que se constituye en los discursos que regulan las prácticas sociales de las que ningún sujeto puede prescindir, y que se inscriben en su inconsciente como “deber ser”, dividiéndolo de su “ser”, alienándolo de su deseo, desde antes de que aprenda siquiera a hablar. Ésta es la dimensión simbólica de la subjetividad –según nuestro dispositivo metodológico: el nudo borromeo– que a veces puede parecer abstrusa a quienes no están familiarizados con el saber psicoanalítico. Y todo porque el lenguaje, más allá –más acá– del estatuto epistemológico –“científico”– que se le confiere para llevar a cabo la apropiación de lo real mediante su conocimiento, constituye, en otro registro –el que nos interesa– la dimensión simbólica por antonomasia en la que los sujetos se juegan sus posiciones igualmente simbólicas, es decir su significación por parte de los otros –sujetos todos del Otro–, y lo que esto conlleva es la eterna lucha por el reconocimiento de sus semejantes, que es, a fin de cuentas, lo que les depara su lugar en el mundo.

La primera ley que rige en la casa de campo se refiere, tautológicamente, a la ley:

“Son las leyes las que crean la realidad, y no a la inversa, y quien tiene el poder crea las leyes”⁸⁴.

Este axioma no es, desde luego, una creación intelectual de los Ventura –lo es del narrador que se los “imagina”⁸⁵– pues ellos son incapaces de plantearse las cosas racionalmente aunque se promocionen a sí mismos como heraldos de la racionalidad. Y si no se las plantean racionalmente es porque, además del hecho real de que no pueden hacerlo, no son ellos quienes están para eso: que lo hagan otros, ellos han sido y serán únicamente los sacristanes de esas verdades racionales que, lejos, al Norte del mundo,⁸⁶ promulgan los amos de la ciencia positiva y de la naciente burguesía industrial, cuyas ideologías dominan en el confuso siglo XIX en el que transcurre la novela.⁸⁷

Si formulamos el axioma de los Ventura, concerniente a la ley, en términos algebraicos –imitando los procedimientos de Lacan– la ecuación podría ser ésta: la realidad –hecha de leyes– es aquello que resulta de la represión de lo real por lo racional.⁸⁸

⁸⁴ CC, p. 351.

⁸⁵ Nótese la deliberación con la que el narrador “se imagina” lo que escribe, sin afanes de verosimilitud, dándole a su narración un carácter decididamente artificial.

⁸⁶ Europa, “el continente lleno”, siguiendo la proposición de E. Subirats.

⁸⁷ Sabemos que la novela ocurre en el siglo XIX por ciertos indicios; por ejemplo, el estreno de *Aída*, de G. Verdi, en las metrópolis latinoamericanas: “¿Sabes? -le comenta Balbina a su marido- He decidido que a la hija que estoy esperando le pondré Aída, que es mi ópera favorita”, *op. cit.*, p. 148. Otro es la presencia del ferrocarril, símbolo del “nuevo pacto colonial” que hace de América Latina la tierra prometida de los industriales criollos y europeos. Es por ferrocarril que los Ventura hacen la primera parte del trayecto hacia la casa de campo, *op. cit.* pp. 60-62.

⁸⁸ Las barras representan la *represión*.

$$\frac{\text{racional}}{\text{real}} > \text{leyes} = \frac{\text{realidad}}{\text{deseo}}$$

De manera que el deseo, que pertenece al orden de lo real, queda debajo de la barra, reprimido en el inconsciente del sujeto por los discursos de la racionalidad, es decir por la conciencia, que pertenece al orden de lo simbólico y al de lo imaginario.

Y es que tomar las leyes como punto de partida para organizar la realidad supone el desconocimiento de *la relación inestable que existe entre lo real y lo racional*; o para decirlo con Foucault, entre las palabras y las cosas; o para decirlo con Lacan –oriente de nuestra interpretación– entre el individuo humano (carne, pelos, uñas) y el baño de lenguaje que lo convierte, desde cachorro, en sujeto.

Pero los Ventura, amos en toda la línea, amos de toda la vida, insisten en “correr un tupido velo” sobre la inestabilidad de esa relación mediante la ejecución permanente de una metonimia: tomando lo racional como si fuera lo real; tomando lo real como si fuera lo racional. No es, pues, una onza de dos caras la que ellos echan al aire turbio de Marulanda: es de una sola.

Así impuestos los límites simbólicos (por otro nombre: las leyes), sin ver, sin oír, sin saber nada acerca de esas leyes ni de lo que pueden engendrar excepto que es imprescindible repetirlas para que las cosas sigan siendo idénticas a sí mismas y no quede ninguna rendija por la que pueda filtrarse el miedo o la incertidumbre, o la ambigüedad, o la duda, los Ventura se encierran, literalmente, en una fortaleza. En este sentido, Marulanda es la representación más acabada del “castillo de la conciencia” que Donoso construyó siempre en cada novela –bajo diversas formas– para arremeter contra él y reivindicar, en

medio de la destrucción, las verdades polisémicas del deseo inconsciente que permanecían reprimidas bajo las leyes unificantes.

Que el Amo define los límites de la realidad –su sentido, su significación– es algo que no siempre saben, ni quieren saber, los esclavos (los sujetos comunes y corrientes que somos todos), pues estos dependen (dependemos) de estos *n* órdenes discursivos que definen la realidad: el religioso, el político, el institucional, el científico, el moral... y que son siempre, irrecusablemente, ideológicos, en la medida en que pretenden confiscar el deseo del sujeto, amorfo e inconcluso y polivalente (pues en tanto que *natura* no tiene por qué tener una forma reconocible de *cultura*, y esto incluye, por supuesto, al lenguaje), y sustituirlo por un logos convenientemente encauzado hacia fines concretos, políticos o éticos, ideológicos o estéticos, en suma: hacia verdades positivas listas para su aplicación. Los Ventura, en tanto que capitalistas católicos, son representantes fieles de varios órdenes discursivos ya mencionados.

Que el Amo define los límites de la realidad es algo que sabe muy bien, por ejemplo, Mauro Ventura, el adolescente que, en la primera parte de la novela, antes de la partida de los grandes, permanece atrapado en el orden, sufriendo como un polizone, dividido entre la realidad y el deseo.

Después de ese veraneo los padres de Mauro, de regreso a la capital, quisieron premiarlo en su cumpleaños por su excelente conducta, ejemplo para sus hermanos menores y sus primos. Le preguntaron qué le apetecía como regalo. Él, sorprendiéndolos, puesto que estaban dispuestos a regalarle hasta un potrillo, pidió una lanza de hierro, e intencionalmente, para ver cómo reaccionaban, no elaboró los detalles de su petición. Silvestre y Berenice, entonces, mandaron a fabricar una lanza donde el forjador más reputado de la capital, tomando como modelo las lanzas de la reja de Marulanda. Pero la encargaron de proporciones más reducidas, con la punta no demasiado aguda para que no entrañara peligro: un juguete, en suma. Mauro desilusionó a sus padres haciéndole poco caso a este regalo que quedó herrumbrándose en el fondo del elegante jardincito de la nueva casa que la pareja se había hecho construir en la capital en el barrio de casas de los extranjeros. Interrogado, el niño contestó:

-No es una de las lanzas de Marulanda.

-No podías esperar eso, hijo bienamado –trinó Berenice-. Las lanzas de Marulanda pertenecen al patrimonio familiar y no podemos tocarlas.

-¿No debía pedir lo que quisiera?

-Bueno, dentro de las limitaciones racionales.

-Ese detalle no se estipuló en el ofrecimiento del regalo. *Además ustedes mismos me han enseñado que para nosotros, los Ventura, no hay límites porque somos nosotros quienes los definen.*

-*Pero me reconocerás que la razón limita -alegó Silvestre-. Para eso, de hecho, existe.*

-*¿Qué tiene que ver con la razón una lanza que, en caso de emplearse, no serviría para nada? Esta lanza es distinta...*

-*Tenía que ser distinta.*

-¿Por qué tenía que ser distinta?

-Bueno, las técnicas y materiales de hoy no son iguales a los que existían cuando se fabricaron las lanzas.

-Si hemos de creer en el progreso, y si las técnicas de hoy son más perfectas, se desprende que debían ser capaces de reproducir aquello fabricado por técnicas más primitivas; de otro modo, el progreso no sería más que olvido, pérdida. ¡La punta de esta lanza es burda, de bronce, madre!

-¿De qué debía ser?

-De oro.

-¿Cómo se te ocurre!

-Las puntas de las lanzas de Marulanda son de oro.

-¿Qué ideas más estafalarias tiene este niño!

-Es verdad. Por algo no se herrumbran. Para que las puntas brillen como brillan no es necesario que los lacayos se trepen a pulirlas: claro, son de metal noble. Ustedes prometieron regalarme lo que yo quisiera y no han cumplido su promesa.

-No estipulaste las condiciones.

-Si estaban tan empeñados en complacerme y no sólo en cumplir, debían habérmelo preguntado.

Silvestre y Berenice se miraron. El padre dijo:

-Eres impertinente y por lo tanto no mereces regalo alguno. *Además estás soñando, lo que quizá sea aún más grave. Ya eres grande. Debes saber la medida de lo que es lícito.* No repitas que las puntas de las lanzas son de oro, mira que puede ser peligroso.

-¿Por qué?

-*Olvidate de las lanzas, Mauro. Si llego a saber por medio de los sirvientes, a quienes encargaré que de ahora en adelante te vigilen en forma especial, que andas enredado en sueños prohibidos, te castigaré mandándote a estudiar al extranjero antes del próximo verano, y no regresarás a Marulanda hasta que tu cabeza se haya contagiado con el sentido común de esa raza superior, nuestros clientes, los exportadores de oro.*⁸⁹

3.2.4.1 EL DISCURSO DE LIDIA

El discurso que Lidia Ventura pronuncia todos los años⁹⁰ ante el contingente de sirvientes ordenado ante ella para instruirlo acerca de las leyes que gobiernan la casa de campo, “leyes arbitrarias que –notifica el narrador a sus lectores– han sido inventadas y consagradas por ellos mismos, los Ventura, y que se atreven a llamar *naturales*”⁹¹, es un ejemplo redondo de lo que nosotros venimos proponiendo como *la perversa parodia del discurso del Amo*, en lo que toca a la legalidad de sus técnicas y dispositivos de

⁸⁹ CC. pp. 112-114. Las cursivas son nuestras.

⁹⁰ Es evidente aquí el carácter *ritual* de este discurso, que se repite casi íntegro todos los años, antes de emprender el éxodo a Marulanda.

⁹¹ CC., p. 456.

dominación. Hay que recalcar que la familia, médula del orden burgués, orden del amo que incluye, desde luego, a los esclavos puesto que necesita de ellos⁹², funciona aquí como epicentro de todas las demás estructuras jurídicas que lo componen.

Al finalizar el adiestramiento, Lidia les explicaba cómo debían ser sus relaciones con los niños. Éstos, les aseguraba en su arenga, eran sus enemigos, empeñados en su destrucción *porque querían destruir todo lo estable por medio de su cuestionamiento de las leyes*. Que los sirvientes quedaran alertados sobre la brutalidad de seres que *por ser niños aun no accedían a la clase iluminada de los mayores, y que eran capaces de todo con tal de abusar, desobedecer, ensuciar, reclamar, destruir, atacar, minar la paz y el orden mediante la crítica y la duda, y aniquilarlos a ellos, los sirvientes, por ser guardianes, justamente, de este orden civilizado, tan venerable que desafiaba toda crítica*. El peligro de los niños era sólo inferior al de los antropófagos, de los cuales no sería imposible que, ignorantes y quizá sin mala intención, incluso quizá sin siquiera saberlo, fueran agentes: ninguna severidad sería exagerada, aunque se recordaba al personal su deber de conservar el semblante de obediencia total a los niños, ya que pese a sus funciones no podían olvidar que eran sus criados. Lidia, y los demás Ventura por su boca, delegaban en los sirvientes la facultad para *organizar redes de espionaje y sistemas de castigo con que imponer las leyes* cuyos pormenores escritos ella entregaría en un momento más al jefe de todos ellos: el Mayordomo. Dejaba en sus manos la organización de perpetuos relevos de vigilancia, día y noche, implacables sobre todo después del toque de queda, cuando su autoridad sería única y total, ciega, sorda y muda, destinada a impedir que los niños molestaran a los grandes: entre los muchos papeles de importancia que desempeñaban los sirvientes durante el verano –y sólo inferior al de protegerlos con las armas contra hipotéticos ataques durante el regreso a la capital, cuando viajarían cargados con el oro de sus minas– estaba el de actuar como filtros de las conductas infantiles, de modo que sus fechorías no impidieran que sus padres amantes disfrutaran del bien merecido descanso. Debían tener en consideración que los pobres niños lo creían todo: sus mentes eran blandas, vulnerables a novelorías de toda índole, distintas a las mentes ya formadas de los grandes, de modo que los pobres ángeles con frecuencia eran víctimas de persuasiones en que creían a pie juntillas, *todas negativas porque no procedían de la familia, venidas quién sabe de dónde pero seguramente de fuentes nefandas que ella, Lidia, prefería no volver a nombrar*.⁹³

Y es que los Ventura, aún inmersos en la ignorancia que les es propia, alcanzan a ver, si bien muy difusamente, algo de ese real que insisten en desconocer corriendo un tupido velo sobre su superficie, y esto es: el *efecto* que sus leyes –esas leyes que ellos pronuncian mediante la esgrima de la racionalidad– tienen sobre aquellos que han de sujetarse a ellas: los niños. De ahí que no tarden en definirlo (ya que no interpretarlo) como una conspiración.

⁹² Y aquí aparece otra vez nuestra topología centro-periferia.

⁹³ CC. pp. 43-44. Las cursivas son nuestras.

Aquel verano –el que nos hemos imaginado como punto de partida de esta ficción–, en cuanto la familia se instaló en Marulanda, los grandes sintieron que sus hijos tan amados andaban tramando algo. Resultaba bastante extraño que los niños no sólo hicieran poquísimo ruido, sino que interfirieran muchísimo menos que otros años en el descanso de los adultos. ¿Era posible que por fin hubieran aprendido a pensar en la comodidad de sus padres? No. Era otra cosa. Obedecían a algo así como una consigna. Sus juegos parecían no sólo más silenciosos, sino más distantes, más incomprensibles que los juegos de otros veraneos: los grandes, instalados en la terraza del sur, de pronto se daban cuenta de que habían pasado casi toda la tarde sin verlos ni oírlos, y después de refrenar su sobresalto quedaban atentos para atrapar los ecos que les llegaban desde los desvanes o desde los confines del parque donde divisaban a un grupo de niños escabulléndose entre los olmos. Los grandes seguían tomando té, bordando, fumando, haciendo solitarios, hojeando el folletín. A veces alguien osaba llamar a su hijo, que aparecía inmediatamente, quizá *demasiado* inmediatamente, como un títere mecánico que salta de su caja. Esta situación, rebelde a toda exégesis, se iba poniendo intolerable. ¿Pero *qué* era lo intolerable? ¿Sólo el silencio de los niños? ¿O esas sonrisitas con que guarnecían su aceptación de todo? Sí, detalles de esta índole espesaban la atmósfera, dejando a los Ventura a un solo paso del terror. ¿Pero terror, en buenas cuentas, de *qué*? Eso era lo que se preguntaban los grandes al beber un sorbo de agua por la noche, despertando con la garganta atascada de vilanos imaginarios, víctimas de una pesadilla de degüellos y navajazos.⁹⁴

Esto explica la paranoia permanente en la que viven los Ventura, siempre a la defensiva de hipotéticos ataques lo mismo de los antropófagos que de los niños, sus hijos, sospechosos de ser “agentes” de aquéllos. Pues si los niños son colocados en el mismo plano que los antropófagos es porque ellos también son habitantes de un estadio inferior del desarrollo humano, anterior a la civilización, írrito a la conciencia e incompatible con la decencia, cualidades que conforman todas juntas la marca existencial de sus progenitores⁹⁵. Es por esto que los niños representan, tanto objetiva como subjetivamente, lo mismo en plural que en singular, una amenaza potencial a la estabilidad y a la permanencia de esa realidad legal –orden simbólico, orden político– que sostiene la estructura⁹⁶ en la cual ellos ocupan el centro. Una estructura emblemática –la familia burguesa latinoamericana del siglo XIX– que es al mismo tiempo el soporte material y la condición simbólica de la *identidad* de la familia, pues de la preservación de la estructura familiar depende que ellos

⁹⁴ CC. pp. 24-25.

⁹⁵ Lo que en nuestro paradigma se traduciría así: *sujetos-significantes y los sujetos-significados*

⁹⁶ Lo propio del Amo es, precisamente, formar estructura, crear institución; estructura, institución que le permita burocratizar el conocimiento que detenta, confiscando para sí los significantes que lo identifican como Amo. Hemos dicho ya que en Donoso estos significantes son siempre más o menos los mismos: el dinero, el conocimiento y el poder político, por un lado; y por otro, más importante aún: la belleza física, la clase, el carisma, la inteligencia.

sigan siendo los *mismos* y que los otros sigan siendo los *otros*, aislados en la periferia de su *diferencia*.

Ahora bien, para defenderlos de la amenaza de esos otros que son los niños y los nativos están, justamente, los sirvientes, que también son otros pero cuya función en la estructura es muy clara: vigilar el cumplimiento y castigar el incumplimiento de esas leyes, ya que ellos, los Ventura, no están para hacer sino para decir.

Para terminar, *decía*, sólo dos palabras: los sirvientes de los Ventura eran su orgullo. Siempre lo habían sido. Tradicionalmente, cuando marchaban por las calles de la capital camino al tren en que harían el primer tramo del viaje a Marulanda, la gente se asomaba a los balcones para admirar el poderío de la familia, simbolizado en la *tenue* de su personal. *Que supieran, pues, merecer ese reconocimiento público*, y Lidia terminaba recordándoles que a veces, para defender, es necesario ser los primeros en atacar.⁹⁷

3.2.4.2 EL JUEGO DE LOS RECONOCIMIENTOS

Para rematar su discurso⁹⁸, Lidia deja caer esta lisonja que en realidad es un imperativo de obediencia y eficacia, insinuando con ello la posibilidad de que ellos, los sirvientes, pudieran obtener el reconocimiento de sus señores; pues el reconocimiento del esclavo por parte del Amo –tal como lo proponíamos en el capítulo anterior– es lo que le da al esclavo una significación en el mundo; pues no otra cosa que el reconocimiento⁹⁹ es lo que el esclavo le demanda al Amo para poder hacerse con un lugar simbólico, ya que el esclavo cree que es el Amo quien posee la verdad. (En el silencio de los sirvientes que escuchan el discurso de la matrona de la familia se produce el inconsciente, la división subjetiva, el imperativo de ser no lo que se es –los significantes que representarían al

⁹⁷ CC. p. 25. Las cursivas son nuestras.

⁹⁸ En este caso, indirecto.

⁹⁹ La demanda de reconocimiento equivale, en psicoanálisis, a la “demanda de amor” que el sujeto lanza a su prójimo para reproducir –más que para satisfacer– su deseo.

deseo– sino lo que el otro, el Amo, desea que se sea –un significado que representa una función– conforme a las leyes de la familia, vestidas de racionalidad.)

Pero ocurre que el Amo también le lanza al esclavo su demanda de reconocimiento, pues ambos dependen de la respuesta que le da el otro para significarse en el nivel simbólico¹⁰⁰. Así lo hace Silvestre Ventura, quien, impresionado ante la calidad del discurso de Juan Pérez, lacayo que “desde ese momento ya no podía pasar por insignificante”¹⁰¹, lo interpela en los siguientes términos:

-¿Y a tu juicio -preguntó Silvestre, quizás un poco ofendido- en qué consiste nuestra superioridad?

Juan Pérez no titubeó:

-En la ausencia de la duda.

Se hizo un silencio ante esta decepcionante respuesta con que el renacuajo disfrazado de lacayo complicaba las cosas que ellos no tenían necesidad de comprender más que hasta donde siempre las habían comprendido.¹⁰²

3.2.5 LOS VENTURA Y SUS RITUALES

La casa de campo es un escenario en sentido literal y en sentido metafórico; *topos simbólico* donde el Orden se constituye a fuerza de *repetir* ciertas escenas. Tal es su secreto (el secreto del Orden): la repetición ilimitada de escenas autorizadas (reconocidas y reconocibles) en un espacio limitado.

Ahora bien, el subsuelo simbólico de las escenas que el Orden permite –disfrazadas de anécdotas y vicisitudes que constituyen la esfera imaginaria de la subjetividad– es, como ya hemos dicho, la *sujeción* de los individuos a un *Centro* que está relativamente vacío y desde el cual gobierna un *Amo* que está más o menos desnudo. Y es que *los discursos rituales –repetidos y repetibles- con los que gobierna el Amo construyen el (efecto del)*

¹⁰⁰ Esto es nada menos que el fundamento de la neurosis.

¹⁰¹ CC., p. 397.

¹⁰² CC. p. 286.

sentido con el que se pretende enmascarar (o suturar) el vacío de la discontinuidad de lo real. Tal es, en una más de sus variaciones, la cifra de nuestra tesis. Es por esto que, en tanto que “alegoría” del mundo (“novela política” pero también “novela de aventuras”¹⁰³) *Casa de campo* puede leerse como una metáfora lacaniana de la sujeción y el poder.

Del vacío de la entropía donosiana –semejante a la ausencia sobre la que que se constituye el sujeto lacaniano, brota la obsesión -de ambos, del escritor y del psicoanalista- por la cuestión de los límites. Físicos y simbólicos, funcionales y disfuncionales, son los límites los que dan forma y fondo al sujeto.

Los treinta y tres niños Ventura son, en este sentido, seres aún no producidos –no del todo– ideológicamente, y por lo tanto menos limitados, abiertos a la mutación. En su condición de *sujetos-significantes* (en camino de convertirse, bajo las órdenes de Melania, en *sujetos-significados*) representan un peligro para el Orden de la casa. Abiertos, múltiples, polimorfos, gozantes, los significantes ponen en evidencia el carácter ideológico de los significados que constituyen el orden familiar, mundo donde todo está dicho y nada puede decirse –ni hacerse– ya.

Es por eso que “el lugar sin límites” donosiano es una *imago* a la vez arcádica e infernal: la casa de campo; representación subjetiva de un paraíso perdido –el deseo– donde reinan subrepticamente la imaginación y el goce, únicos dispositivos capaces de anular los límites que impone el Otro. Únicas armas, también, para combatir la repetición en el tiempo de los decires y de los haceres que constituyen la vida de todo sujeto.

Y es que el producto (el efecto) de la repetición es, precisamente, el sentido. La repetición es una manera –no la única– de no ser devorado por la llanura sin límites del

¹⁰³ “Es la primera vez que escribo una novela política. Hay un nivel político en la novela que es muy claro. Hay muchos niveles posibles. También es una novela de aventuras...”, José Donoso en entrevista con Nelly Martínez a propósito de *Casa de Campo*, pp. 53-54.

sinsentido, algo que, sin embargo, termina sucediendo al final de la novela. Porque repetir es pertenecer, es ser *idéntico a...* la tribu: lo cual permite hacerse un lugar en su seno. De ahí que la función del ritual –en este sentido– sea la de formar identidad –frente al terror a la diferencia.¹⁰⁴

3.2.5.1 EL RITUAL DEL VERANEO

El ritual que funda la identidad de los Ventura desde la construcción de la casa de campo en un hipotético tiempo de colonización (todo en la novela es hipótesis, y de ella surge su *contrapoder*¹⁰⁵), es la travesía por el interior del país para pasar en ella los tres meses del verano.

(...) nadie en la familia se preguntaba si era agradable o no pasar los tres meses de verano en Marulanda. Lo habían hecho sus abuelos, sus bisabuelos y tatarabuelos, y *el rito se cumplía todos los años, incontestado, monótono y puntual* (...) Desde siempre –y desde que los grandes, y los padres de los grandes a su vez, eran niños–, en cuanto terminaba la temporada de ópera y bailes en la capital y comenzaban a ralear los coches de *la gente como ellos* en la avenida de las palmeras a lo largo del mar, apenas el silbido minúsculo de un mosquito entraba por una ventana o las cucarachas de patas peludas y caparazones rutilantes nacían en las miasmas de los rincones, los hombres de la familia fletaban un tren de innumerables vagones en que emprendían el viaje veraniego a Marulanda, con sus mujeres y sus hijos, con su hueste de sirvientes, con esposas embarazadas y niños de teta, con baúles, maletas y víveres, además de la incontable miscelánea de objetos necesarios para hacer tolerables *tres meses de aislamiento*. La línea férrea terminaba en un punto cerca del fin de las tierras bajas, después de que se había dejado de oler el mar. Pernoctaban acampados en tiendas alrededor de la estación donde los esperaba una escuadra de carruajes de todas clases, hasta carretelas con toldos de estameña tiradas por lentos bueyes de colas pendulares ineficaces para espantar el ennegrecimiento de las moscas. Al día siguiente, encaramándose en sus vehículos, emprendían el ascenso a climas más templados. Los caminos subían imperceptiblemente al principio, pero luego se empinaban para adentrarse en los primeros cordones de la cordillera, circundando el perfil de montañas horadadas por la picota de antiguos mineros que les habían vaciado las entrañas; vadeaban ríos, bajaban a valles, cruzaban desiertos y praderas y, después de días y días de camino, por última vez hacían noche en el caserío de una meseta benigna, y luego otra noche más en medio de la desesperante llanura devorada por las gramíneas, al socaire de una capilla de historiada espaldaña: esto ya era dentro de sus propiedades, que se perdían de vista hacia todos los horizontes. Un antepasado eligió este lugar, sin que nada lo recomendara salvo su clima agradable, para construir en él su casa de campo.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Es pertinente señalar aquí la semejanza (pues, congruentes con nuestro linaje teórico, no hablaremos de “ana-logía”) entre el significante *identidad*, tal como lo proponemos aquí, y el significante *familiaridad*, el cual es definido por J. Zanghellini como “localización del ser en relación al otro [y al Otro]”, *op. cit.*, p. 163.

¹⁰⁵ “La hipótesis –escribía N. Mailer– es una aproximación siempre mejor que la verdad establecida. Una buena hipótesis, como una buena novela, es un ataque a la naturaleza de la realidad”, en “Hipótesis sobre la guerra”, en *La Jornada*, 21 de julio de 2004, p. 18.

¹⁰⁶ CC., pp. 60-62. Las cursivas son nuestras.

La odisea por el interior de este país innominado, verdadero “viaje al *centro* de la Tierra”, tiene como última parada el aislamiento, es decir: la inmersión en un mundo supuestamente idéntico a sí mismo donde, en teoría, no habría lugar para la diferencia: un *universo*. No se trata, pues, de un viaje de regreso al origen. La inversión (conversión) significativa del mito del viaje a la semilla consiste en que el lugar de destino no es, precisamente, el origen, sino el *artificio* que ha pretendido (con)fundirse con él.

Mucho se alegaba contra el lugar donde habían emplazado la casa de campo. Pero era necesario reconocer que su construcción y su alhajamiento eran perfectos. Su parque de castaños, tilos y olmos, sus amplios céspedes por donde ambulaban los pavos reales, la diminuta isla de *rocaille* en el *laghetto* de aguas ahogadas por papiros y nenúfares, el laberinto de boj, el rosedal, el teatro de verdura poblado de personajes bergamascos, las escalinatas, las ninfas de mármol, las ánforas, remedaban sólo los modelos más exaltados, desterrando toda nota que la comprometiera con lo autóctono. El parque, enclavado en esa llanura sin un solo árbol que manchara su extensión, era como una esmeralda, su profundidad cuajada de fantásticos jardines de materia más dura que la materia del paisaje; pero era una joya que casi no se notaba en la llanura donde el viento corría con los huidizos animales de astas soberbias que los niños solían divisar a través de la reja. Estos animales no tenían más que circunvalar esta joya descomunal para seguir señoreando en un espacio inalterado desde el principio del tiempo, ese tiempo que ya existía antes de la construcción de la casa y que seguiría existiendo después de su hipotética destrucción.¹⁰⁷

Pero, apenas pasamos la página, el narrador nos revela la verdad sobre la casa de campo y el territorio que la circunda; y es una revelación a tal punto perversa que en ella se borran los límites entre cultura y natura, entre verdad y mentira y, en última instancia, entre bien y mal.

Debo confiar a mis lectores que, aunque lo pareciera, no era verdad que la llanura había sido siempre igual. Los Ventura contaban entre sus triunfos el haber logrado alterar la naturaleza, demostrando así su poder sobre ella. Hasta varias generaciones antes, Marulanda había sido un sitio feraz embellecido por árboles, ganado, pastizales, huertas cultivadas por caseríos de nativos agricultores. Pero un tatarabuelo conoció a cierto extranjero durante un viaje y lo trajo a visitar sus tierras. Este personaje le metió en la cabeza que las llanuras de Marulanda rendirían mucho más que con la agricultura vernácula –e incluso más que con las minas de oro– si sembraba en ellas unas semillas que le envió como regalo dentro de unas cuantas docenas de livianísimos sacos. Esta gramínea, aseguró el extranjero, además de necesitar poco cuidado y escasa mano de obra, era extremadamente remunerativa porque sus productos servían para todo: para forraje, para fabricar aceite con sus semillas, como grano, para trabajos de cestería y cordelería..., en fin. Cuando se abrieron los sacos una ventolera arrebató los vilanos de las manos que intentaban manejarlos, esparciendo por doquier sus semillas casi invisibles. Y al cabo de unos cuantos años la gramínea se había apoderado de toda la llanura, de horizonte a horizonte. Se comprobó que su cultivo era tan fácil, o que su enraizamiento en la región tomó esta forma aberrante y que tenía tal avidez por crecer, madurar, germinar, invadir más y más tierra, que en menos de diez años había exterminado sotos y plantíos, destruyendo

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 62-63.

árboles centenarios y hierbas beneficiosas, devorando toda vegetación, alterando el paisaje y la vida animal y humana, y ahuyentando a los nativos, atemorizados ante la incontenible voracidad de este vegetal que probó ser inútil.¹⁰⁸

3.2.5.2 EL RITUAL DEL AMOR

Uno de los rituales más importantes en Marulanda es, previsiblemente, el del amor. Porque el *amor* es el significante maestro que gobierna el imaginario colectivo en lo tocante a lo que deben (deberían) ser las relaciones humanas; es una palabra que, además de llenarlas de “sentido”, les da una justificación moral. Y es que el amor, como la moral, son el *semblante* (ideológico)¹⁰⁹ que funciona como marco de definición y de estabilización de las escenas que ocultan lo real de esas relaciones y permiten “correr el tupido velo”¹¹⁰ sobre lo que es mejor no ver.

Entre los muchos rituales de Marulanda existía la “hora de los arrumacos”, cuando unas delante de las otras, para hacer gala de su ternura, las madres congregaban a sus hijos con el propósito de besarlos y acariciarlos apasionadamente, asegurándoles que ellas morirían si les sucediera algo malo. Una vez, durante estas competencias afectivas, Arabela, entonces pequeña, cayó fulminada por un síncope. Ludmila, su madre, presa del sufrimiento más indescriptible, intentó ahorcarse con una media de seda y así lucir la magnitud de su aflicción, pero atrayendo hacia ella los cuidados de los médicos y de la familia. Pese al peligro en que se habían precipitado la una a la otra, madre e hija pronto se recuperaron, y Ludmila, vencedora con esto en las justas de ternura, fue consagrada como modelo absoluto, como admirable monumento al amor maternal, por su marido Terencio y por todos sus parientes.¹¹¹

¹⁰⁸ CC., *op. cit.*, pp. 63-64.

¹⁰⁹ Todo semblante, en sentido psicoanalítico, es por definición ideológico.

¹¹⁰ “*Correr el tupido velo*” es el significante (o el *leit motiv*, si se prefiere) que recorre las páginas de *Casa de campo*, así como las del resto de la obra donosiana (anterior y posterior a ella), y que fue elegido como título del libro que Pilar Donoso, hija adoptiva del escritor, ha publicado recientemente sobre él, y que reúne buena parte de los diarios donde Donoso, “en sesenta y cuatro cuadernos, había dejado el registro de sus procesos creativos, pasiones, odios, triunfos, inseguridades y contradicciones”. Todo esto, “miles de páginas a las que tuve que enfrentarme para descubrir lo oculto, para descubrir al padre que creía conocer y que no era tal”, Pilar Donoso, *Correr el tupido velo*, pp. 11-13.

¹¹¹ CC., pp. 32-33.

Incluso el narrador decimonónico de la novela, constructor de ese “artificio”¹¹² que el lector tiene entre las manos -máscara de la máscara- define el amor como “todo retórica”, cualidad que le confiere “una hondura no vegetativa”¹¹³. Retóricas, artificiosas palabras, en efecto, para definir una realidad superficial, imaginaria, un sentimiento que, como todos los otros sentimientos en el mundo donosiano, enseña su reverso: el odio.

¹¹² “Quiero proponer al público que acepte lo que escribo como un artificio (...) La síntesis efectuada al leer esta novela [*Casa de campo*] -aludo al área donde permito que se unifiquen las imaginaciones del lector y del escritor- no debe ser la simulación de un área real, sino que debe efectuarse en un área en que la *apariencia* de lo real sea constantemente aceptada *como* apariencia, con una autoridad propia muy distinta a la de la novela que aspira a crear, por medio de la verosimilitud, otra realidad, homóloga pero siempre accesible como realidad”. *Ibid.*, p. 59.

¹¹³ *Ibid.*, p. 159.

CAPÍTULO IV

FIGURAS DEL SUJETO

4.1 WENCESLAO: EL TRAIADOR

David Grossman, escritor israelí, escribía que el traidor es el que no puede cambiar (el que no podía haber cambiado) frente a los ojos de sus semejantes. A partir de esta definición, la traición *en acto* introduce la ruptura con la semejanza, a saber: aquello que asemeja a unos sujetos con otros asimilándolos a un sistema de creencias, valores, ideales y costumbres comunes que definen un cierto ordenamiento de la realidad. La frase de Grossman iba dedicada –en un artículo periodístico– tanto a los judíos opuestos al sionismo exterminador como a los palestinos opuestos al terrorismo libertario. Aunque extrema, la referencia basta para iluminar la figura del "traidor" como el simple oponente de un orden, es decir, de un sistema de prácticas discursivas -que ampara los actos- cuya función, lo hemos dicho, es la de cohesionar ideológicamente a los semejantes.

Ahora bien, no es necesario hallarse en esa posición extrema –la del oponente a un fanatismo identitario (religioso, político, étnico), para merecer el significante que suele atribuírsele a aquel que se atreve a desconocer o a contrariar la semejanza. La traición ocurre a intramuros de la casa, en el interior de la familia.

Los Ventura, *qua* familia, son una parodia salvaje de esa institución en su vertiente latinoamericana y decimonónica: burguesa, católica, numerosa, ultraconservadora. Pero esta demarcación histórica, sólo aludida a fin de acrecentar la ambigüedad, la tónica conjetural de la narración, no la hace perder un gramo de su naturaleza ideológica (y nunca

biológica). Porque la familia “es una organización no natural, un aparato ideológico del estado donde cristalizan las leyes del parentesco”¹¹⁴, una entidad que, por si eso fuera poco, demanda la semejanza plena entre sus miembros, cláusula indispensable para perpetuar la identidad y la congruencia del apellido en el tiempo y en el espacio. De ahí que la formación subrepticia de un traidor en su seno sea un evento recurrente en la narrativa donosiana, pues alguien tiene que asumir la responsabilidad de destruirla.

Desde esta perspectiva, la semejanza viene a ser algo así como una cláusula de la identidad, un significante afiliado a la familia *sm*, que designa todo aquello que conjunta y reúne: símbolo, semblante¹¹⁵, semblanza, asamblea, ensamble, asimilación, siempre, simposio, símil...

En ese idioma indoeuropeo inventado por Schleicher en el siglo XIX, cuando investigaba la raíz última, cuando buscaba los antepasados de las palabras y de las lenguas que se hablan, cuando se pretendía aplicar en lingüística los principios del darwinismo que aspiraba a establecer los antepasados del hombre y de las diferentes especies que pueblan la tierra. Así, en la lingüística, al querer identificar los antepasados de los vocablos y de las lenguas, se llegó a la construcción de un idioma que nunca fue hablado por nadie, el indoeuropeo, del que luego habrían derivado las lenguas eurasiáticas tal como las conocemos. Un idioma de raíces y no de palabras, mucho menos de escrituras. En ese idioma indoeuropeo se aísla la raíz *sm* de la que deriva una gran cantidad de vocablos de nuestra lengua. Ese *sm* del indoeuropeo es la fuente lingüística misma de lo *mismo*, es decir, lo que es uno, la unidad, lo mismo como idéntico a sí. *De ahí se derivan palabras como semejante, es decir aquello que no es lo mismo, pero que se le parece.* De ahí también *semblante*, y palabras como *siempre* (*semper*) que es lo mismo en tanto que persiste en el tiempo, y palabras como *similar*, *simular*, *disimular*, *sincero*, *simple*, *singular*; también palabras como *ensamblar*, que es unificar las partes dispersas de un todo; como *asamblea*, que es el lugar donde se reúnen los iguales; y también algunas palabras rusas -vaya esto como curiosidad- tales como *samovar*, que mantiene el té siempre caliente, y como *soviet*, que tiene la misma etimología que asamblea. Aun el fax, hoy tan familiar, que es el *facísil*, esto es, lo que tiene la misma cara. Pero no nos detengamos, no nos restrinjamos a lo ya dicho; agreguemos que en francés por ejemplo, *ensemble*, designa al conjunto, lo que en español llamamos como tal en la “teoría de los conjuntos”, y que en inglés se llama *set*. *Retengamos esta idea de que lo mismo, lo que hace conjunto, es lo que unifica, lo que liga (...)* La idea de lo mismo nos interesa precisamente porque destaca lo unificador.¹¹⁶

La inclusión del concepto de semejanza en el debate acerca de la identidad o "las identidades" del sujeto, como estableciera C. Lévi-Strauss¹¹⁷, ayudaría –así lo creemos– a puntualizar los malentendidos que el pensamiento lacaniano suele suscitar en torno a este

¹¹⁴ Néstor Braunstein, *Psiquiatría...*, p. 98.

¹¹⁵ En el sentido que ya hemos especificado.

¹¹⁶ Néstor Braunstein, *Por el camino de Freud*, pp. 132-133. Las cursivas son nuestras.

¹¹⁷ Cfr. Claude Lévi-Strauss, *Seminario La identidad*, Madrid, Petrel, 1981.

tema cuando se confronta, por ejemplo, con las teorías identitarias cuyo centro es el *Yo* y sus “afinidades electivas”, para usar la expresión de J.W.Goethe. Esto es, la “conciencia del hombre” y su “libertad de elegir”, fórmulas que expresan no otra cosa que la relación imaginaria que todo sujeto mantiene con sus condiciones reales de existencia. Estas entelequias, que promueven tanto los libros de superación personal como las más elaboradas psicologías del yo, pasando por los *gender studies* o por la ya inveterada *queer theory*¹¹⁸, suelen omitir el proceso de constitución del sujeto –sujeto atravesado por el lenguaje en su relación con el mundo– *por* los discursos autorizados del Otro y *en* el seno de sus organizaciones: la familia, el Estado, la cultura, así como las determinaciones inconscientes –simbólicas– en él, por él, producidas, y que retornarán a lo largo de toda su vida. Y es así que, omitido el inconsciente, la conciencia se postula como una entidad transparente a sí misma y susceptible de ser modificada a gusto del propietario, quien así elegiría las identidades sexuales, políticas e ideológicas que más le acomoden, alegando su “derecho a...”, o su “libertad de...”, candorosos, retóricos, ingenuos significantes que le permiten al sujeto constituirse imaginariamente -yo-, ahorrándose el trabajo de asomarse a las otras dos esferas de la subjetividad, lo simbólico (*el Otro*) y lo real (*las pulsiones parciales*).

En otras palabras, se pasa por alto la escena de aquella temprana cirugía, pronto olvidada, en la que el cachorro humano perdía el gruñido y ganaba el lenguaje, y por lo tanto su sujeción a la cultura, mirando boquear en la charola el sanguinolento apéndice que antes formaba uno con su cuerpo: su deseo. Deseo que, insistimos, no está circunscrito a los goces del cuerpo, sino que es metonimia del ser que se opone en forma de síntomas a la

¹¹⁸ Cfr. Tim Dean, “Lacan and Queer Theory”, *The Cambridge companion to Lacan*, Jean Michel Rabaté (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

deontología racionalizadora de la cultura. De ahí que en el psicoanálisis, como en la poesía y en el arte, se promueva la liberación en el sujeto de los significantes reprimidos en nombre de los significados de la cultura que falsamente lo constituyen.

Dado que nuestra interpretación está focalizada no en la identidad “electiva” sino en esa instancia *anterior*, la subjetividad, la cual, según venimos proponiendo, es un sistema de estructuras que preexisten al sujeto, y que por lo tanto fundamentan su existencia haciendo de él no una causa sino un efecto, diremos que la semejanza es lo que se sitúa precisamente en la esfera de lo imaginario: "tú eres como yo soy". O bien: "tú eres lo que me complementa". Una vez más, el mito del encuentro, el sueño de la correspondencia y el largo etcétera de mentiras: la complementariedad -sobrará decir que simbólica- de los sexos; la coexistencia pacífica y armónica de los seres; el correlato entre la conciencia y la conducta, entre el deseo y su satisfacción, entre las palabras y las cosas... mentiras todas ellas sobre las cuales ha de reinar el consenso. Y todo para poder cerrar el círculo. El mismo que cerraba la relación entre el significado y el significante en Saussure; el mismo que cierra la relación entre lo real y su conocimiento en la ciencia; el mismo -para terminar ya con la enumeración- que cierra el escenario que el orden exige.

Es este el momento esperado para que un Amo corra al centro del escenario y haga la realidad diciendo. Entonces promoverá la semejanza -y no la división¹¹⁹- entre los sujetos bajo mil formas (discursos) distintas susceptibles todas ellas de reunirse en una sola palabra: ideología. Autorizará las escenas que los semejantes habrán de repetir a fin de que la realidad cuaje y se vea como necesaria. Una realidad necesariamente ideológica, e ideológicamente necesaria, en la que el desconocimiento del deseo por parte de los sujetos será remplazado metonímicamente por los goces, estos sí productivos, del trabajo y el

¹¹⁹ El famoso “Divide y vencerás” de los emperadores romanos se pone aquí en tela de juicio.

consumo...

Ahora bien, aquel que –sabiendo o ignorando que el deseo es un tesoro perdido desde siempre– renuncia a formar uno con sus semejantes, es el traidor: el que atenta contra las leyes de la semejanza, y por lo tanto contra la escenificación que preside la vida y la muerte de los sujetos, pretendiendo así liberarse del dolor de servir: el que se separa de la tribu: el que se transfigura: el que descubre que la lealtad produce monstruos.

El traidor de la familia Ventura será un niño visionario al que su madre viste obsesivamente de “muñeca”. De ahí su sobrenombre: *la poupée diabolique*. Para realizar el deseo de ella, pues debido a un “incomprensible escamoteo de genes que hizo que sus dos hijas mayores nacieran oscuras y feas”¹²⁰, y él, Wenceslao, heredara la belleza criolla de sus padres, debe vivir escenificando ese personaje, asumido como natural en la familia. Y no sólo es –debe ser– natural sino necesario en tanto que de su escenificación depende la satisfacción del deseo infantil de Balbina así como su “equilibrio mental”, indispensable para que ella pueda representar, a su vez, el personaje que le fue asignado en el sistema familiar: el de la “tonta de capirote”. Ambas ficciones subjetivas –sátiras, hipérboles de aquellas que encarnan los sujetos en la realidad– forman, cada una, la unidad de sentido que el sistema (el orden, la familia) requiere para funcionar. En el caso de Wenceslao se trata, en principio, de la belleza como sentido. Porque es sabido que en Donoso la belleza física es un rasgo distintivo de los seres importantes, o de los que aspiran a serlo, o de los que lo fueron alguna vez; de aquellos seres que detentan los significantes que constituyen el código de acceso y de permanencia en el centro del poder.

¹²⁰ CC., p. 76.

Espero que mis lectores estén de acuerdo -y que alguna vez hayan sentido la perturbadora herida causada por este sentimiento- en que la belleza tiene el poder de transgredir todas las fronteras, liberando la imaginación para que impere sobre la realidad. Si es así, podrán creerme que Balbina olvidó que Wenceslao era hombre para que, de ese modo, se ajustara a sus fantasías, y vistiéndolo de niña no se acordó más de sus hijas feas [y muertas en circunstancias trágicas], embelesada con la tez rosa y los ojos de lucero de su hijo (...). Al fin y al cabo, de sus tres hijos, el único verdaderamente Ventura era Wenceslao, con su belleza y sus dotes de mando. Bastaba recordar cómo era Aída. Y para qué decir Mignon. En el cielo, sus carreras de ángeles se verían seriamente perjudicadas por su injustificable fealdad (...)

El tercer alumbramiento de Balbina la había hecho olvidar incluso a sus falderos. El fruto de su insatisfecho amor por Adriano, que usaba su carne y después desaparecía, era un niño al que, al principio, no quiso ver ni elegirle el nombre. Temeroso de que a su mujer se le ocurriera bautizarlo Rigoletto, la ópera estrenada con tanto éxito ese invierno en la capital, Adriano se apresuró a darle el nombre de su propio padre: Wenceslao. Después de un mes en que Balbina parecía haber olvidado el hecho de su reciente maternidad, una tarde vio a Wenceslao riéndose en los brazos de su hermana mayor, rubio y de ojos azules como buen Ventura, mecido en una ola blanca de encajes. Lo mostró a Aída y Mignon, que no se separaban de la falda de su madre por miedo a los antropófagos, diciéndoles:

-Miren. Es más bonito que ustedes dos.¹²¹

Es así que la belleza, en tanto que significante atávico de la familia –seña de identidad Ventura– es el *sm*¹²² que salva a Wenceslao de correr la misma suerte que sus hermanas mayores, criaturas excluidas del amor y de sus ritos oficiales¹²³, a cambio de constituirse, de una manera casi literal, en *objeto* de su madre.

La tía Balbina, en una *season* pasada, tuvo la ocurrencia de comprar un biombo japonés y una bacinica de oro. Llevando a Wenceslao aún vestido de niña aunque ya tenía edad para pantalones, lo exhibía cada mañana en el paseo, seguidos de un lacayo portador del biombo y la bacinica. De cuando en cuando la tía Balbina hacía alto en medio del elegante gentío y mandaba al lacayo que desplegara el biombo alrededor de la bacinica, improvisando así un gabinetito al que obligaba a Wenceslao a entrar para que hiciera sus necesidades mientras ella saludaba a sus conocidos o detenía a una amiga para charlar un instante. Fue considerada una idea muy *chic* que varias madres amantes en seguida adoptaron.¹²⁴

Y es que objetualizar al sujeto, haciendo de él un significado fijo, una función o un objeto de deseo, es lo propio del Amo, quien también es objetualizado, a su vez, por el Orden Simbólico, que hace de él su agente. He aquí, pues, el juego de la dominación

¹²¹ CC., pp. 75-77 y 94-95.

¹²² Véase la nota 4 de este mismo Capítulo.

¹²³ Véase el párrafo 3.2.5.2 del Capítulo III.

¹²⁴ CC., p. 128.

inconsciente.¹²⁵

Como cualquiera de los suyos, Balbina domina con el simulacro, y así, dispone la escena en la que creará satisfacer su deseo: ser reconocida, por las señoras semejantes a ella, como la orgullosa madre de una niña que porta el significante familiar del que se desprenden, quizá, todos los otros significantes del Amo: la belleza. Porque la belleza – Donoso lo sabía– es el núcleo secreto, no reconocido, del poder. No la inteligencia. Menos aún, la verdad. El atributo sin mérito de la belleza no pertenece al orden de lo real puesto que supone un consenso que no es otra cosa que el efecto ideológico de ciertas prácticas discursivas y/o rituales que engendran, nada menos, que el imaginario colectivo. De ahí que el acto de Balbina se convierta en “una idea muy *chic*” que adoptarán al instante las madres amantísimas como ella. Y mientras esto sucede, ¿qué es del sujeto, de Wenceslao, quien vive representando su papel en la escena que dispone su madre, un Amo que vive ignorando su sujeción ideológica y, por lo mismo, la verdadera naturaleza de su deseo?

¹²⁵ ¿Sobraría decir que, *a la hora de la interlocución*, las posiciones del Amo y del esclavo -lugares simbólicos- son en todo momento intercambiables, instancias fugaces que se alternan subtendiendo todo intercambio significativo -verbal y no verbal- entre los sujetos? ¿Sería necesario decir, una vez más, que lo simbólico es ese *algo* que se sitúa no más allá sino más acá del conocimiento, que, en buenas cuentas, tampoco es real sino imaginario?

4.2 MAURO: EL POLIZONTE

Mauro, uno de los primos mayores y primogénito de Silvestre y Berenice, es el hijo ideal, a cambio de la inmolación de su real: un *sujeto-ejemplo* en todos los sentidos que la “realidad” de la familia impone.

Mauro era experto en mantener la superficie de su conducta impoluta, como todos los Ventura; experto, como sus padres, en *correr un tupido velo* sobre cualquier cosa que lo incomodara (...) Ante los ojos de la familia, Mauro fue creciendo como parangón de todas las perfecciones.

Al contemplar la superficie perfecta de Mauro, los Ventura no podían dejar de alabar la suerte que en él tuvieron Silvestre y Berenice, como asimismo en lo que se iba viendo del comportamiento de sus otros hijos. Pero restringían sus alabanzas, agregando que porque eran quienes eran no se trataba de un mérito personal sino de la estirpe, *y eran sólo como debían ser*.¹²⁶

Con Melania y Juvenal, Mauro forma parte de la élite de la casa: los primos mayores, quienes, por haber alcanzado o estar a punto de alcanzar la mayoría de edad (y para eso a Mauro le falta “desesperadamente poco”), tienen un estatus diferente al del resto de los niños, indígenas de un mundo – Liliput– en el que lo crudo (la duda) no ha sido cocido aun (en dogma).

Trágicamente situado en la frontera que divide al mundo –es decir la casa de campo– en luces y en sombras, en racionalidad y en demencia, a Mauro le cuesta *definirse*. Leal al personaje que le han asignado (pues le falta demasiado como para saber que *la lealtad produce monstruos*) deberá demostrarle a la familia que es un “espíritu racional”, y para eso, dice, será ingeniero: “despreciaba la magia, la astrología, la numerología con que gobernaban sus vidas los sirvientes más incultos y las tontas como la tía Balbina”¹²⁷. Pero, aunque está a un paso de convertirse en miembro de esa raza superior de los que “*no necesitan comprender las cosas más allá de donde siempre las han comprendido*”, Mauro,

¹²⁶ CC., pp. 114 y 118.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 127.

hijo modelo de la familia Ventura, “sabe”¹²⁸ que hay algo que no marcha sobre ruedas. Ha crecido *escuchando* una frase que no sólo resuena en sus oídos sino también en los de sus hermanos y primos: “*No necesitas ser nada fuera de lo que ya eres*”¹²⁹. Construcción de los sujetos a imagen y semejanza del orden al que no pueden dejar de pertenecer.

Antes de realizar el acto sacrílego que lo colocará en el lugar del polizone: sujeto perdido en la frontera que separa a la “racionalidad adulta” del “instinto animal” –o para decirlo con Luis Cernuda, a la realidad del deseo–, Mauro se pregunta “por qué todo tiene que tener un efecto tan implacablemente definido, por qué una acción, en apariencia inútil debido a que por el momento no sabemos qué significa [la remoción de las lanzas], no podría sumarse finalmente al todo, *pero de otra manera...*”¹³⁰.

Algo que no es una respuesta (pero que se le parece) se lo ofrecen los cisnes que se deslizan entre los nenúfares del *laghetto* “hilvanando la satisfactoria reiteración de sus periplos”¹³¹.

4.2.1 EL ACTO METAFÓRICO

Ya antes del día de la huida de sus padres (disfrazada bajo el significante *excursión*) en que el mundo parecía haberse quedado sin leyes como para que brotara por fin el torrente brutal de la vida sin su rémora: la realidad (la vida manando libremente en todo su

¹²⁸ Este “saber” es en realidad un *no-saber*; aquello que Lacan llamaba *ignorancia*, y que algunos epígonos llaman *autoengaño* para referirse a la evasión sostenida por parte del sujeto respecto al develamiento (*aletheia*) de la verdad de su deseo, nunca apresable ni expresable mediante el significado y por lo tanto nunca definitiva, sino por el contrario: abierta, plural e indefinible, es decir una verdad *significante*.

¹²⁹ *CC.*, p. 117.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 110. Las cursivas son nuestras.

¹³¹ *Ibid.*, p. 109.

horror y en toda su maravilla), Mauro y sus hermanos Valerio, Alamiro y Clemente, habían hecho algo temerario, un acto que bien pudiera ser calificado de “perverso” por sus padres y por los sirvientes: desarraigar de su argamasa subterránea, una por una, treinta y tres de las dieciochomil seiscientas treinta y tres lanzas que componen la reja de hierro y oro que protege la casa y a la familia de la llanura y de los antropófagos. Treinta y tres lanzas... para treinta y tres niños.¹³²

Durante algunos años este secreto mantuvo en la clandestinidad a los cuatro hijos de Silvestre y Berenice, sin dejarlo perturbar la superficie de la vida de la familia porque para ésta las cosas siempre parecían inamovibles, cumpliendo fielmente sus papeles asignados: era una verdad indiscutida que Silvestre y Berenice y sus cuatro hijos, Mauro, Valerio, Alamiro y Clemente, encarnaban el ideal por serios, modernos y de atinado comportamiento no sólo en sociedad sino durante los veraneos en la casa cercada por la reja de lanzas que definía el perímetro del parque.¹³³

El atentado contra uno de los significantes mayores del Orden: la reja de lanzas que define los límites entre lo normal y lo anormal, entre lo permitido y lo prohibido, entre lo conocido y lo desconocido, entre lo cocido y lo crudo y el sinfín de oposiciones que constituyen la *imago mundi* de la vida civilizada, es al principio un juego más o menos inocuo, “algo prohibido, sí, ajeno a la voluntad de nuestros padres, algo verdaderamente nuestro, no tribal, secreto pero sin consecuencias”¹³⁴. Así se justifica Mauro ante su hermano Valerio a orillas del *laghetto*, donde se reúnen a conspirar. Y es así como los representantes más selectos de la tribu cocinan por debajo de la mesa de los manjares el secreto que terminará volcándola. Aquello que implica ya su separación de la comarca, su desmarcación simbólica mediante la ejecución de un acto que tiene valor de metáfora

¹³² Este guiño a la numerología o a la mitología bíblica encierra, probablemente, un significado de muerte y resurrección que es, desde luego, paródico.

¹³³ *CC.*, pp. 111-112.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 110.

puesto que rompe el cerco de la significación establecida (racional) y vuelca el sintagma de sus existencias cuidadosamente pronosticadas.

Es así como Mauro el polizonte consigue trazar una línea de fuga que al principio es –como todo en la casa de campo– un simulacro, pero que de a poco se va convirtiendo en un acto de *individuación*.

Fue el año anterior a la excursión cuando Mauro y Valerio, desalentados ante la enormidad de la tarea – dieciochomil seiscientos treinta y tres lanzas son demasiadas lanzas para dos niños–, alistaron la ayuda de sus dos hermanos menores. Cada uno de los cuatro, a su manera, quedó hechizado con los problemas impuestos por ese límite, además de por el hecho de pertenecer a una conjura que excluía a todos los demás: los cuatro formaban una *élite* dentro de la familia, un grupo que hacía algo desligado de, y contrario a, los intereses de la tribu. Algunas noches, muy pocas, lograban escapar de sus camas para acudir al sitio de trabajo tras las almenas de mirtos. Cautivos dentro del ánfora plateada del cielo a esa hora, los golpes de sus martillos protegidos por el murmullo ensordecedor de las gramíneas que así se hacían sus cómplices, *su acción se transfiguraba, siendo la forma más lúcida de levantar la cortina del sueño que a todos los tenía presos: al soltar las lanzas, lo sabían, y al reponerlas de inmediato, la liberación era sólo intelectual, teórica, pero bastaba; o bastaría cuando se completara*. No aspiraban a poseer las lanzas. Tampoco a usarlas para correr por la llanura al claro de la luna y clavarlas en el ijar de un jabalí. En realidad ya no les interesaba salir aunque el boquete se agrandara y se agrandara. No especulaban, tampoco, respecto al origen de las lanzas, ni al por qué ni al cuándo de tan peregrino encierro. Era sólo su existencia –la laboriosa tarea de soltarlas, extraerlas, reponerlas– lo que inflamaba sus imaginaciones: su belleza, su número, *las características invisibles para ojos que no fueran los de ellos cuatro que diferenciaban a una de la otra. Cuando las hubieran liberado a todas de la argamasa –¿cómo? ¿cuándo?– y cada una volviera a ser unidad, elemento insustituible pero agrupable y reagrupable de mil maneras distintas y con mil fines distintos, no esclavizadas a la función alegórica que ahora las tenía presas en la forma de una reja, quizás entonces la metáfora comenzaría a revelarles infinitas significaciones ahora concentradas en esta apasionada actividad.*¹³⁵

Y es que, puesta en acto, la metáfora descentra la unaridad del sentido del mismo modo en que, puesta en lenguaje, descentra la unaridad del discurso. De ahí que la metáfora ponga en crisis la identidad del mundo que demanda su jefatura –la ciencia y sus derivados, la ciencia y sus objetos. La metáfora, en tanto que condensación, sustitución o traslación de significantes, es uno de los principios –junto con la metonimia– de la dinámica del inconsciente, y por lo tanto, lo que gobierna la estructura de los sueños y de los síntomas a partir de la represión. Así lo explica Rosario Herrera Guido:

¹³⁵ CC., pp. 124-125. Las cursivas son nuestras.

La metáfora es un concepto temprano en la enseñanza de Lacan, que responde a la importancia que tiene para el psicoanálisis el efecto de sentido que produce la condensación (sustitución) de significantes, como valor teórico y clínico. Lacan asimila el proceso de condensación aportado por Freud en su libro de los sueños a la noción de metáfora que él instituye. El retorno de Lacan a Freud está marcado por el regreso a las funciones de la palabra, con el propósito de corregir las desviaciones del psicoanálisis posfreudiano (...) Desde esta perspectiva, hablar de metáfora y no de condensación implica reconocer los aportes de la lingüística y los cambios que en ellos opera Lacan desde el psicoanálisis. Lacan toma prestados algunos conceptos y postulados teóricos de la lingüística, pero las transformaciones que sufren en el marco del descubrimiento del inconsciente lo aleja de ellos. *La lingüística* (no ajena a la poética y a la poesía) agrupa lo que pretende intervenir en los hombres en nombre de la lingüística.¹³⁶

Si la metáfora –tanto de lenguaje como de acto– es constituyente del sujeto del inconsciente en tanto que *sujeto-significante* cuya verdad se resiste a ser sometida (reprimida) por la Verdad del significado que impone el Amo (agente de los discursos del Orden Simbólico), es porque ella, la metáfora –y aquí es necesario distinguirla del tropo poético– es el *dispositivo* que permite la creación de “nuevas e infinitas significaciones” que atentan contra la hegemonía de los significados establecidos. No estamos, pues, hablando de poesía y mucho menos de poemas (el sujeto no es un hacedor de versos), pero sí de una “poética del inconsciente” que marca la relación del sujeto con el mundo. Es así que las metáforas y las metonimias: condensación y sustitución de significantes que jalonan su *decir* y su *hacer* a lo largo de su vida de funcionario –y que *re-produce*, por cierto, en el análisis–, le permiten una cierta “liberación” del sentido que gobierna su existencia, su “deber ser”, abriendo un resquicio para que su “ser” se *haga* en la enunciación de su propia palabra y/o en la ejecución de un acto “suyo” (no dictado por el Otro).

Esto inaugura “el juego de la significación” que abraza el sinsentido y el contrasentido como dispositivos de liberación de los significantes reprimidos que representan lo más íntimo, o para decirlo con Nietzsche, “lo más auténtico” de sí: su deseo.

¹³⁶ Rosario Herrera Guido, *op. cit.*, pp. 111-112.

4.2.2 SAUSSURE Y LACAN: DE LA BARRA COMO “UNIÓN” A LA BARRA COMO “REPRESIÓN”

Todo esto *ocurre* debajo de la barra saussureana, es decir en el ámbito del significante, que como se supone desde entonces¹³⁷ hasta hoy, lleva un buen matrimonio con el significado, o sea una relación estable y acabada donde no hay lugar para “excedentes de sentido” (Ricoeur). Semejante suposición, elevada al rango de verdad – pues ésta es la base epistémica de la lingüística, y por lo tanto de la ciencia– es lo que Lacan pone en evidencia como “el secreto de la representación”, es decir, el carácter *imaginario* del conocimiento que le confiere al Amo la posición (en el discurso) y el poder. Lo que nosotros querríamos dejar en claro es que el Amo es ante todo un impostor que vive de los significados imaginarios que lo construyen como tal, que constituyen su figura, y que los esclavos le atribuyen desde una fisura o carencia que suponen que no existe en él.

Ahora bien, la barra saussureana del signo lingüístico, herramienta que Lacan tomara prestada de la lingüística para transformarla y mostrar con ella la estructura del inconsciente (en tanto que barra que no une sino que *divide* la significación) representa el desencuentro que postula el psicoanálisis no sólo entre el significado y el significante, sino también entre los seres (Amo y esclavo, hombre y mujer, sujeto y sujeto). La ingenua elipse en la que F. de Saussure encerraba el signo lingüístico, y que representaba la estabilidad y la armonía entre el significado y el significante, es la misma que sirve a la ciencia para construir (e imponer) su conocimiento.

¹³⁷ Desde la publicación del *Cours de linguistique générale*, de Ferdinand de Saussure, 1916.

La barra lacaniana, que muestra la estructura del inconsciente, es equivalente en su significación a la topología del mundo donosiano que hemos propuesto, en la que el centro sería lo que reprime (y exprime) a la periferia¹³⁸.

Ahora bien, el significante que, *bien abrochado a su significado*, representa al resto de los significantes de la casa de campo constituyéndose casi en un símbolo, es *la reja de las lanzas*, “negras y altísimas, de hierro delgado pero imposible de doblar, tan bien templado era, rematando allá arriba en relucientes puntas de metal amarillo y firmemente sujetas bajo la tierra por una argamasa tan vieja como el granito que subyace al humus”¹³⁹.

Al descubrir el abismo de la diferencia en el seno de la identidad: “las varillas podían pasar por idénticas para ojos menos avezados que los suyos, pues llegó a ser capaz de distinguir severas diferencias entre ellas, magnificadas por su imaginación”¹⁴⁰, Mauro descubre la alegoría de sí mismo como sujeto de un Orden que “idéntico a sí mismo” en fondo y en forma, reclama asimismo la identidad de (entre) los sujetos que lo *corporizan*.

¹³⁸ Conviene recordar aquí lo que expresaba el propio Hegel: la condición del progreso (de unos) es la explotación (de otros).

¹³⁹ *CC.*, p. 112.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 114.

4.3 CASILDA Y COLOMBA: LA BELLA Y LA FEA

Hemos dicho que en Donoso las cosas no son solamente lo que son, es decir lo que el discurso¹⁴¹ hace de ellas, poniéndolas en el cautiverio de una *cierta* significación, arbitraria y consensuada, que se mantiene relativamente idéntica a sí misma. Lo que descubre su narrativa, en su inesperada consonancia con el pensamiento lacaniano, es que las cosas –lo cual es una manera de decir los sujetos, las personas– son siempre *otras*. Esto quiere decir que, más acá de los significados con que se los designa y comprende, ellas se articulan siempre de otra manera, pues responden a otras leyes que los desbordan y que no son las de la lógica ni las del corazón, sino, como ya sabemos, las del deseo.

Un ejemplo de esto es la manera en la que se significa a los miembros de la familia Ventura –si bien nunca explícitamente– pues la Ley que les da existencia y consistencia como clan, o mejor dicho, como la unidad de contornos metafísicos que pretenden ser, es que *las cosas no deben nombrarse jamás como lo que son*.¹⁴² Hacer esto implicaría la intromisión de significantes no autorizados que vendrían a perturbar el círculo virtuoso de los significantes que constituyen el discurso, y por lo tanto el orden, y por lo tanto la máscara. Para decirlo de otra manera: el monstruo sabe que no debe verse al espejo.

¹⁴¹ Remarquemos que el concepto de *discurso* que manejamos es genérico y se refiere, específicamente, a su estatus inconsciente. Pues el discurso, metabolizado de forma particularísima por cada uno de los sujetos de la cultura, es *lo que lo habla y lo que lo actúa*, sin que él lo sepa, y no al revés, como asegura la epistemología tradicional y universalmente indiscutida de la conciencia. De ahí que para Lacan el inconsciente sea, en sustancia, “el discurso del Otro”. Y por lo que toca al sujeto, sea éste un efecto concreto y singular de la trama de los discursos de la cultura, ideológica por antonomasia, así como del sistema lingüístico que lo preexiste y al cual el sujeto “nace”. Esta conceptualización tan poco romántica del sujeto humano lo hace figurar en una dimensión que es todo menos natural, pues lo revela como un efecto del logos antes que un cuerpo, un significado (representado por su necesidad de definirse, de limitarse en el mundo) que reprime a su significante (el carácter heterogéneo y abierto de su deseo), una función que tiene un lugar asignado en las estructuras ideológicas de la cultura desde antes de que nazca, y en las cuales el deseo no tiene lugar

¹⁴² CC., p. 202.

4.3.1 LA SUPLANTACIÓN

Colomba y Casilda, gemelas que no nacieron idénticas, llevan cada una el significado que se les ha asignado dentro de la familia conforme a las leyes de ese otro significado mayor, atávico, que, como hemos propuesto, es el núcleo organizador del poder de la familia Ventura: la belleza física. Ellas son, pues, *la bella y la fea*, respectivamente; el positivo y el negativo, el anverso y el reverso de la misma moneda:

Casilda y Colomba eran gemelas. De idéntica altura y contextura, dotadas de sedosas matas de cabello negro, de ojos de aguamarina rodeados de pestañas oscuras y poseedoras de voces un poco roncacas, los elementos iguales se hallaban combinados armoniosamente en Colomba haciendo de ella una adolescente deliciosa, mientras que en Casilda las mismas proporciones y colores se combinaban de manera torpe, de modo que, aunque igual a su gemela y frecuentemente confundida con ella por un interlocutor inatento, resultaba ser una muchachita fea. Fabio, como es natural, se enamoró de Colomba, no de Casilda, en su infancia, compartiendo con ella las golosinas, los juegos y los secretos de la niñez y constituyendo desde muy pequeños una de las tantas parejas que se formaban entre primos y primas. Hasta que llegó la pubertad. Entonces, agazapados en el centro de sus cuerpos, descubrieron el deslumbramiento del sexo, que los arrastró a comprometer no sólo ese fervor aislado, sino también el alma: entendieron que el amor culmina en ese destello momentáneo en que el cuerpo y el alma, hasta y desde entonces distintos, se funden efímera pero violentamente en una sola cosa.¹⁴³

Para romper con este binarismo que define su lugar en el mundo, y por lo tanto el itinerario necesariamente injusto de sus destinos –si las dos fueran bellas o feas reinaría el desequilibrio– ellas, que de muy niñas “se habían mantenido idénticas en el secreto permanentemente infantil de su unidad”¹⁴⁴, deciden intercambiar los lugares asignados para quebrar la férula de la significación establecida, para concederse la prórroga de ocupar, aunque sea por una noche, una el lugar de la otra para probar a qué sabe la otredad. Ahora bien, por debajo de este acuerdo íntimo, existe otra cosa, un sentimiento, algo mustio,

¹⁴³ CC., pp. 191-192.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 218.

unilateral y mucho más poderoso: la envidia de Casilda. Esto basta para que, una vez más – repetición al fin–, se proyecte la escena del fantasma donosiano: el ser periférico que, afectado por no poseer los significantes adecuados, se enzarza en una lucha a muerte para llegar a un centro al cual jamás ha pertenecido, y que persiste en someterlo pero no en destruirlo porque el centro no sería el centro sin su periferia.

Así pues, la coartada para suplantar a Colomba y sentirse por una vez en el lugar que debió ser suyo pero que los genes le negaron para favorecer a su gemela, la encuentra Casilda en una escena que muestra la precariedad del orden simbólico que rige a la familia, dispuesta a *correr un tupido velo* sobre cualquier cosa que los perturbe o estorbe en su prolongado sueño de pureza:

Una vez, en presencia de Fabio, Colomba, que se encontraba doliente –nunca nadie había nombrado su misteriosa sangre menstrual ni el extraño perfume, casi sólo un espesamiento del aire, que la rodeaba en esas ocasiones– se acercó a su madre solicitando mudo alivio. Lidia lo adivinó al instante. Rechazó el contacto con su hija, y con los labios crispados le dijo:
-Aléjate. No te acerques nunca a mí ni entres en la misma habitación en que me encuentre cuando estés sucia. Me das asco.¹⁴⁵

El primo Fabio, que, como sabemos, había elegido desde niño a Colomba, se engancha de tal modo al discurso de la tía Lidia recordando que a él, como a todos los Ventura, *todo misterio debe producirle repugnancia y temor*¹⁴⁶, que se ve impelido a sustituirla por su “negativo”, Casilda. Pero antes de que Fabio lo haga, el episodio ha favorecido la comunión de las gemelas, un breve regreso a la unidad de dos polos que antes formaban:

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 193.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 194.

Jamás la intimidad de las dos fue más dulce que en el primer periodo en que la sangre de Colomba ahuyentó a Fabio, nunca más apasionante el enigma de ser gemelas ni más enredada la madeja de las identidades de sus cuerpos abrazados en la cama donde se confundían, porque todos los demás cuerpos quedaban orgánica y ferozmente excluidos de ese óvulo. Y hasta sentadas en los altísimos taburetes frente a sus libros de cuentas en el despacho de Hermógenes, con sus guardapolvos grises y sus vísceras verdes para proteger sus ojos demasiado claros, el rasguído de sus plumas unánimes sobre los folios divididos en DEBE y HABER, sonaba con una suerte de ceremoniosa coordinación.¹⁴⁷

Es la última imagen que las muestra obedientes y unidas, en el cumplimiento de sus funciones, porque enseguida tiene lugar el *rito de iniciación*: un acto simbólico con la sangre como significante protagónico, que justificará una separación que, dado el carácter de los acontecimientos, será definitiva. Cuando Fabio impone a Colomba una “prueba de pureza” como condición para seguir gozando él del cuerpo de ella y la amenaza con cambiarla por “otras primas no ensuciadas por la sangre que estaban dispuestas a ofrecerse a él”¹⁴⁸, Casilda encuentra su oportunidad. Figurar de otra manera en el microcosmos familiar –no más como la gemelita fea– es lo que ansía desde muy niña, y para eso urde un plan que pudiera ser designado como “travestismo” por el fenómeno que éste supone: la sustitución identitaria:

Abrazando a su hermana, Casilda sintió la dureza del hierro contra su vientre.

-¿Por qué lloras?

-Porque Fabio no me quiere.

-¿Por qué?

-Porque tengo sangre.

-¡Estúpido!

-Dijo que prefería a otras que no están sucias.

Casilda lo meditó un instante:

-¿A qué hora te dio cita?

-Un poco antes de medianoche.

-Iré yo.

Colomba titubeó antes de preguntar:

-¿Crees que lograrás engañarlo?

Casilda palideció ante la desatinada humillación de la pregunta con que su gemela la relegaba, diferenciándola y apartándola de sí: inmediatamente la urgencia de la venganza suplantó al amor de un momento antes. No quiso dejarlo entrever. Dijo en cambio:

-No te preocupes, hermana querida. En la oscuridad, Fabio no notará la diferencia. Al fin y al cabo tengo la piel tan fina como tú y la cabellera tan sedosa al tacto. *Basta apagar la luz para que tu belleza quede anulada: existe sólo*

¹⁴⁷ *Ibid.* p. 195.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 194.

hasta que cae la noche, hasta que una ventana se cierre, hasta que una llamita se apague, y entonces su contingencia queda al descubierto. Ve donde Fabio para decirle que aceptas su invitación siempre que te reciba a oscuras.

Colomba enmudeció. ¿Era verdad lo que Casilda decía o sólo una comprensible envidia porque, pese a ser Casilda la mano derecha de su padre en el despacho, *era a ella, a Colomba*, a quien Hermógenes a veces solía sentar en sus rodillas para cantarle canciones de cuando la guerra, de sus tiempos de húsar? Esa envidia, ahora, no importaba: *importaba mucho, en cambio, que todo siguiera igual, tal como siempre había sido entre ella y Fabio, para casarse cuando grandes, y al tener hijos [nótese aquí la endogamia de los Ventura], olvidar que se comportarían tal como se comportaban ellos ahora, sustituyendo a sus padres en el centro del cuadro [el círculo, el escenario] de las relaciones idílicas protegidas por el acuerdo circular del olvido.* Fabio la amenazaba con no quererla: *dejar las cosas así era arriesgar el futuro que era también el pasado. No, esta noche no importaba que al impersonarla en la oscuridad, la arrogante fealdad de Casilda le arrebatará una porción de su belleza: al fin y al cabo, como buena Ventura, sabía que cada cosa tiene su precio.* Existía sólo un problema, más bien de orden técnico por decirlo así, para que eso fuera posible.

-Tienes toda la razón del mundo, hermana mía -musitó Colomba-. Pero existe una pequeña dificultad.

-¿Cuál es?

-Yo no soy virgen. Tú sí. Fabio va a notar esa diferencia.

Casilda se rió despacio, mirando a Colomba hasta el fondo de sus ojos, como rompiendo con su mirada todas las telas que limitaran su penetración. Colomba retrocedió hasta el armario que contenía sábanas fragantes a limón. Cerrando sus ojos apoyó su nuca contra ellas. Casilda abrazó a su gemela, apegándosele, divertida con su ingenuidad que tanto reducía las dimensiones posibles del engaño. *¿Este ser idéntico a ella era en efecto tan distinto como para creer que una tela frágil como la que le causaba desazón iba a impedirle impersonar su belleza entre los brazos de Fabio? Fabio no importaba nada; su belleza, sí.* Soltó la cintura de Colomba. Alzó su propia falda y se bajó los calzones. Tomando la mano de su hermana la hizo acariciar su reciente vellón. Colomba abrió los ojos como si un fognazo hubiera estallado detrás de sus párpados. Casilda murmuró:

-No tengas miedo. Dame un pañuelo diminuto de hilo blanco, pero sin bordados que puedan lastimarme...

Colomba eligió un pañuelo. Se lo entregó a Casilda que fajó su propio anular con él. Incierta, débilmente al principio mientras su gemela la observaba sin comprender lo que hacía, Casilda se hundió poco a poco el dedo fajado en la vulva, los ojos cerrados, las facciones contorsionadas, introduciendo el anular con más y más fuerza. Colomba, asombrada al principio, se hincó en el suelo mirándola hacer y sujetándola por el talle. Casilda se quejó:

-Ayúdame...

Colomba se puso de pie, recibiendo la cabeza dolorida de su hermana que cayó sobre su hombro, y la ayudó a forcejear para que el dedo venciera su tenaz sello. La acariciaba al hacerlo, diciéndole tan suavemente al oído que parecía arrullarla más que con su voz, con las modulaciones de su aliento:

-Mi amor..., te duele, mi amor...

La descarga del orgasmo distendió las facciones de Casilda. *Por un momento la armonía del placer la igualó a su gemela* y gritaba apretando furiosamente sus piernas:

-Sí..., sí, ahora, no me quites la mano, déjamela hasta el fin...

Después, como si despertaran del ensueño que las unía, retiraron cuidadosamente el dedo de Casilda envuelto en el pañuelito enrojecido: sudaba, pero tenía el rostro aureolado del que termina de hacer el amor, la fatiga adornándole los ojos, y la miel del placer, deslizándose, acariciaba sus miembros lacios. Colomba trajo agua tibia en una palangana y mientras su gemela se encucilló sobre ella con la falda arremangada, lavó amorosamente el sexo de su hermana, listo para encarnar el suyo. Casilda vio que de su propio rostro reflejado en el agua rosa de la palangana se iba borrando la bella máscara de la exaltación, y al retirarse, como la pleamar, revelaba el roquerío de sus propias facciones. Colomba terminaba de secarle el sexo y perfumárselo. Acarició la cabeza inclinada de su hermana, entonando con voz sedosa la exótica canción que ese año todos cantaban en las tertulias de la capital:

*...trátala con cariño
que es mi persona.
Cuéntale mis amores
bien de mi vida,
corónala de flores
que es cosa mía...*

Nunca en su vida Casilda habría de emocionarse tanto como entonces con la contemplación de una bella nuca inclinada, con la sombra de unas pestañas cayendo con acierto por la suavidad de unas mejillas, porque sabía que esa noche esas prendas serían suyas, acariciadas por Fabio en la oscuridad.¹⁴⁹

¹⁴⁹ CC., pp. 194-198. Las cursivas y los corchetes son nuestros.

Y es que, en efecto, en el discurso que *constituyó* a las gemelas, Casilda era sistemáticamente excluida de la perfección, del amor y de la virtud, de manera que el subsistema que ella formaba con su hermana fuera un engrane necesario de la maquinaria mayor, la familia:

-Lidia [la madre] y Colomba son perfectas- trinaba Eulalia al hincar sus dientecillos maliciosos en una pierna de faisán trufado.

-Lidia y Colomba son perfectas- exclamaba Silvestre al comprobar que sus chalecos veraniegos de piqué blanco estaban lavados, planchados y almidonados tan irreprochablemente que ni sus amigos los extranjeros de patillas coloradas y ojos aguachentos hubieran podido criticarlos diciendo, como decían de casi todo, que en su país esas cosas se hacían mejor.

-Lidia y Colomba son perfectas- pontificaba Adelaida comentando con Ludmila cualquier primor de su cuñada- Cesareón, mi marido, que en paz descanse, decía que prefería no pensar qué sería de nosotros los Ventura sin los desvelos de esta brillante rama de nuestra familia.¹⁵⁰

Antes del desencuentro con su madre, Colomba era considerada como “la viva imagen de las perfecciones domésticas (...) elevada a la categoría de *mujer* debido al orgulloso fenómeno de sus menstruaciones, que la insertaban en la tradición prevaleciente entre las mujeres de la familia según la cual *el hombre es sólo un instrumento, adjetivo tanto al fenómeno de la gestación como al funcionamiento de una casa*”¹⁵¹. Casilda, en cambio, no alcanzaría jamás ese estatus, reprendida como era por sus imperfecciones:

Casilda apretó las manos contra el pecho y bajó la cabeza.

-No hagas ese gesto tan feo -le decía su madre *con demasiada frecuencia* como para pasarlo por alto-. No inclines la cabeza como una vieja ni hundas la boca ni ahueques las mejillas, que te ves espantosa, hija mía.¹⁵²

De ahí que fuera la elegida para ser *el brazo derecho*¹⁵³ de su padre, Hermógenes, encargado del manejo de las finanzas de la familia:

¹⁵⁰ CC., p. 200.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 177.

¹⁵² *Ibid.*, p. 216. Las cursivas son nuestras.

¹⁵³ Sería bueno percibir aquí, como en la mejor tradición de la escucha lacaniana, las resonancias simbólicas de este significante: *brazo* como apéndice o prolongación, instrumento de trabajo, y *derecho* como correcto, ordenado, legal, etc.

A Casilda no se la mandó a las monjas como a sus demás primas, que allí aprendían a ser mujeres modosas y entretenidas. Hermógenes la conservó junto a sí, entrenándola durante toda su niñez con el mayor esmero, hasta que a los doce años floreció como una contable y amanuense perfecta. Sentada en su empinado taburete, con el libro de cuentas abierto sobre el pupitre, blandía la pluma que con tanta frecuencia manchaba sus dedos de tinta, y se pasaba los días transcribiendo los vales referentes a las transacciones de oro con los nativos, que su padre le presentaba para que ingresara en los libros. *Casilda había admirado como aliado a su padre Hermógenes, antes de ver en él al enemigo*, puesto que, además de él, ella era la única que sabía con exactitud las cantidades, pesos, valor, producción y disponibilidad del metal que enriquecía a la familia.

Casilda no ignoraba que Hermógenes, de querer a alguien, lo que era poco probable y en todo caso nada definía en su conducta, quería a Colomba, bonita y engañadora, con quien, en privado, muy de tarde en tarde rompía su costra de austeridad enseñándole a espaldas de Lidia descaradas coplas militares con que ambos reían a carcajadas. A Casilda no le importaba que los escasos asomos de ternura de su padre fueran para Colomba, ya que en cambio de mimos compartía con ella, con la fea, lo más íntimo de todo: le enseñaba un secreto libro de cuentas fraudulentas que guardaba en su dormitorio, en el que constaba el monto de lo que día a día iba sisando al oro de los Ventura. Hermógenes rompía este secreto para hacer cómplice a Casilda. Pese a esta singular entrega de su padre, fue creciendo en ella el rencor: no se conformaba con que intentara convencerla de que el oro era sólo una idea existente en libros de cuenta y transacciones, que sólo vendido, comerciado, exportado, ahorrado, transformado en bonos y acciones, en préstamos e hipotecas, adquiriría valor, y no lo poseía, en cambio, en sí mismo, como sustancia sacrosanta que a ella no se le permitía ver. Su valor dependía, le aseguraba Hermógenes, de que los extranjeros de dientes remendados lo necesitaran o no. Casilda no creía esta aseveración que sin duda era el engaño mayor de su padre, lo que invalidaba la confianza que él le mostraba incluyéndola sólo en parte del engaño total. Casilda vivía en el terror de extinguirse antes de haber visto y tocado la materia divina.¹⁵⁴

Pero el descubrimiento de que su padre, el incontestable Hermógenes, se corrompe a sí mismo robándose un porcentaje de las transacciones le importa menos a Casilda que el hecho de que le prohíba ver el oro, condenándola así a mantener una relación abstracta con esa materia fatídicamente central en su vida. Es posible advertir aquí la metonimia o sustitución significativa que realiza, sin saberlo, Casilda, para arribar a ese centro que la repele una y otra vez: el oro por la belleza física. Ambos significantes le son negados.

Pese a las cosas importantes que le revelaba su padre, jamás la invitó a entrar en las bóvedas, ni jamás le permitió conocer otra cosa que el grisáceo exterior vegetal del oro. Comenzó entonces para Casilda la tarea de permanecer siempre alerta para conseguir un duplicado de la llave: el raro momento en que Hermógenes, olvidándola sobre un papel en blanco, entraba cargado a las cámaras, que Casilda aprovechaba para trazar su contorno apresuradamente con un lápiz; o si se le caía, ella iba a recogerla para entregársela a su padre y al hacerlo apretaba su forma contra un puñado de cera blanda que su mano escondía lista para tal eventualidad (...)

Hermógenes tocó el fardo con la punta de su bota: cedieron las ataduras y se abrieron. Casilda vio la amplia espalda de su padre inclinándose sobre el fardo inutilizado, impidiéndole ver, así, los libros de hojas de oro. La sombra de su padre no le permitió regalar su vista hambrienta con la contemplación de esa sustancia de la cual ella tenía licencia sólo para conocer la teoría, y tuvo que seguir ejercitando el poder de su adivinación que era fruto de su nostalgia (...)

-Padre...-tartamudeó Casilda mirando directamente a los ojos miopes de Hermógenes y de pie ante él. Él adivinó lo que su hija no osaba pedirle: toda la acción y la conversación de la tarde habían estado convergiendo hacia esta única solicitud. Atemorizado por la carga de nostalgia en Casilda, por su hambre que podía devorarlo a él como

¹⁵⁴ CC., p. 218.

el hambre de un antropófago, Hermógenes retrocedió un paso, apretando la llave de la puerta negra en su bolsillo:

-No- le contestó, sin que Casilda llegara a formular petición alguna más que con la expresión de ojos diluidos, que de pronto se enfocaron.

-¿Por qué no, padre?

-Jamás.

-Sólo verlo...

-No.

-Sólo atisbar el del fardo defectuoso.

-No: es nuestro.

-¿De quién?

-Mío y de mis hermanos. Ustedes son sólo niños. No entienden nada de estas cosas y siempre terminan por hacer tonterías y complicarlo todo. Ustedes son inconscientes, desordenados, botarates, indisciplinados como los sirvientes, perezosos como los nativos, capaces de destruirlo todo si llegan a conocer el oro antes de ser grandes. No. Jamás. No vuelvas a pedírmelo porque si lo haces te castigaré.

-Yo, padre, no he pedido nada.

-¿No?

-¿Yo? No. ¿Para qué?

-Mejor así.

-Sólo quiero obedecerle y ser útil.

-Tal vez me haya equivocado. En todo caso me alegra, hija mía, que la codicia no te haya movido a pedirme nada indebido. Vamos.

Hermógenes apagó la vela que unos minutos antes había encendido para escudriñar el rostro de su hija. Pero, pensó Casilda, allá adentro, en las bóvedas, en la oscuridad completa, encerrado tras la puerta negra erizada de placas y ruedecillas defensivas, escondido dentro de fardos recubiertos de gramíneas secas, fajado y apretado, brillaba el oro de los Ventura. ¿Es verdad que brillaba en la oscuridad sin necesidad de que ojos algunos lo contemplaran? ¿O era su brillo tan mágico que sólo una mirada como la suya lo encendía?¹⁵⁵

¹⁵⁵ CC, pp. 201-210.

CONCLUSIONES

JOSÉ DONOSO, EL NOVELISTA DE LA PERVERSIÓN

Porque, ¿quiénes son, en verdad, los perversos? En principio, son los Estados los que tienen tendencia a abolir los conflictos de los sujetos por medio del control de los cuerpos. La idea es abolir el conflicto, controlarlo. La tendencia a querer transformar los cuerpos en cosas, a querer controlar al sujeto normalizándolo de manera extrema, ésa es la perversión generalizada en los Estados.

Élisabeth Roudinesco

5.1 DE LA DESTRUCCIÓN A LA PERVERSIÓN

Tal es la proposición con la que queremos concluir este trabajo: “Donoso es el novelista de la *perversión*”. Este nuevo significante, que sustituye al otro, más básico, de “destrucción”, con el que la crítica chilena quería capturar el “sentido” o la “metáfora” dominantes en la obra donosiana¹⁵⁶, introduce un matiz ciertamente más complejo. La perversión, tal como la hemos abordado, no es la mera “destrucción”, real y/o simbólica, de un sistema de normas que, por esencia, reprime *algo* en el sujeto —y que éste desconoce—, a cambio de mantener un orden siempre inestable en relación con sus semejantes, siempre en el orbe simbólico del lenguaje y, más aun, dentro del marco de las instituciones morales y jurídicas, políticas y económicas a las que nace, y que son, por lo tanto, su natura. Hay otra cosa: la perversión es la protesta, el síntoma, el desvío que el sujeto hace respecto de ese sistema de normas (discursos) que tiene inscritas como inconsciente, y que por lo tanto lo

¹⁵⁶ Cfr. el Capítulo I.

constituyen subjetivamente en función –y por eso su estatus de funcionario– de esa familia y esa cultura concretas que son las suyas y que lo sujetan desde dentro sin que apenas se dé por enterado.

Y es que, si el destino del neurótico –o sea nuestro sujeto ideológico– es el de funcionar en el “centro”, es decir en la norma, en la institución, en la ley impuesta por los ventrílocuos del Amo ubicuo e invisible que le dice lo que debe hacer, decir y desear, el destino del, así denominado, “perverso” es el de abrirse camino dentro de su propio deseo inconsciente, necesariamente “periférico” en tanto que este deseo es producto de su “cuerpamente” y no de la “mente sin cuerpo” central y exterior: la *res cogita* cartesiana, el logos de la conciencia. Este deseo, hemos dicho ya de muchas maneras, es imposible de ser objetivado y definido por constituir la esencia misma del sujeto. Es un deseo que la razón científica, en perpetua alianza con el sistema de producción capitalista, ha pretendido descifrar a fin de domesticarlo, normalizarlo y confundirlo con sus propios imperativos ideológicos y tecnológicos¹⁵⁷.

Hemos propuesto que una de las constantes del mundo donosiano es la necesaria “perversión” de esa “versión” más o menos unitaria de la realidad, siempre idéntica a sí misma, que el Amo, desde el centro, establece para que todo funcione como debe ser. Que el discurso del Amo funcione –“el funcionamiento de las leyes y las normas en la sociedad es el funcionamiento del discurso del Amo; nosotros obedecemos a una ley que está inscrita

¹⁵⁷ Por su parte, el sistema de producción comunista no es menos perverso, pues tiende a la abolición de la diferencia y a la consecuente unificación absoluta de la conciencia para llevar a cabo sus propios imperativos.

en el inconsciente¹⁵⁸— depende de que el sujeto obedezca las órdenes sin saber que está obedeciendo a esas órdenes. Pero a la sombra de esta verdad que podríamos denominar de Perogrullo, y que dice más o menos esto: “el orden está hecho de órdenes”, se produce, justamente, justicieramente, el inconsciente del sujeto como “perversión”: deseo de trascender la “versión” que tiene de sí mismo y del mundo; deseo de descubrir que él no es solamente ése que el Otro, a cada momento, le exige que sea (“¿qué es lo que el Otro quiere de mí?”, se preguntaba Lacan), ése que los otros, sus prójimos, le exigen que sea a fin de construir, defender o exaltar una identidad individual, familiar y nacional. Y es que el sujeto, mucho más que su “identidad” (que es imaginaria), *es* su “diferencia” (que es real). Esto, este algo que lo diferencia de los otros, y que existe, reprimido, más acá de los discursos que lo unen ideológicamente con sus semejantes, más acá del consenso sobre lo que es “bueno”, más acá de las instituciones a las que no puede no sujetarse —pues es un sujeto— es lo que ha sido, es y será eternamente *omitido* por las instancias autorizadas por constituir una dimensión indómita, y peligrosa, para el orden de la conciencia, que entiende el mundo como voluntad, como conducta al servicio de la producción. De ahí el imperativo de que todo siga siendo idéntico a como ha sido (¡que cambien las formas pero no el fondo!), pues el advenimiento de lo diferente supone siempre una amenaza sobre la cual es mejor “correr un tupido velo”.

¹⁵⁸ Jorge Zanghellini, *op. cit.* pp. 38-39.

5.2 DE LA IDENTIDAD A LA DIFERENCIA

Ahora bien, ¿qué es lo idéntico? Lo que no existe, ciertamente, pero debe existir a fin de poder imponer el orden. Aquello que Funes el memorioso era incapaz de ver porque sólo veía lo real aterrador de la diferencia: “el perro de las siete de la mañana no era el mismo perro a las siete y cinco”¹⁵⁹. Y lo mismo ocurre con el sujeto: nunca es el mismo. Pero se le exige que lo sea, a fin de poder hacer de él un objeto, una figura identificable e interpelable por el Estado a través de sus aparatos ideológicos, regulatorios de su deseo: el matrimonio, la familia, la educación, la religión y la información¹⁶⁰. Tales son las formas de lo idéntico, las instituciones necesariamente unitarias, que se le presentan al sujeto, aquellas en las que ha de ver diluida su diferencia en pos del consenso, esto es, de los “bienes” supuestamente comunitarios cuya legitimidad no está a discusión.

En el mundo donosiano, la *identidad* tiene símbolos casi invariables: la casa y la familia burguesas. Pero, como es natural, esta identidad está siempre en conflicto, pues, tal como lo hemos propuesto a lo largo de este ensayo, lo idéntico es un imperativo –y también una ilusión– que tiende a enmascarar lo real de lo diferente. Es así que lo que descubren esos hijos visionarios como Mauro, Casilda y Wenceslao son los límites sangrientos que el mundo entendido como identidad supone (impone) al ejercicio del deseo como diferencia. A tales personajes los hemos denominado “perversos” por atentar contra el orden familiar a fin de buscar su propia versión de sí mismos, es decir su diferencia subjetiva, es decir su deseo. Frente a la verdad cerrada de los discursos identitarios (los Ventura los repiten una y otra vez como si fueran mantras) se alza la verdad abierta –metafórica y metonímica– del

¹⁵⁹ Jorge Luis Borges, “Funes el memorioso”, en *Ficciones*, Madrid: Alianza Editorial, p. 45.

¹⁶⁰ Cfr. Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, México: Editorial Tomo, 2008 y Jean Claude Kauffman, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris: Hachette Littératures, 2004.

inconsciente: la transfiguración de Wenceslao, el acto simbólico de Mauro, la suplantación identitaria de Colomba por Casilda y el parricidio que ella comete para arribar al centro desde su marginalidad.

BIBLIOGRAFÍA

ALTHUSSER, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, México: Editorial Tomo, 2008.

ASSOUN, Paul-Laurent, *Lacan*, Buenos Aires: Amorrortu, 2008.

BACHELARD, Gaston, *La formación del espíritu científico*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1972.

BRAUNSTEIN, Néstor, *Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis (hacia Lacan)*, México: Siglo XXI, 1980, duodécima reimpresión 2008.

_____, *Por el camino de Freud*, México, Siglo XXI, 2005.

CANCIÓN NACIONAL DE CHILE (1847).

DEAN, Tim, “Lacan and Queer Theory”, *The Cambridge companion to Lacan*, Jean Michel Rabaté (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

DONOSO, José, *Casa de campo*, Santiago de Chile: Alfaguara, 1998.

_____, *Conjeturas sobre la memoria de mi tribu*, México: Alfaguara, 1996.

_____, *El obsceno pájaro de la noche*, Santiago de Chile: Alfaguara, 1997.

DONOSO, Pilar, *Correr el tupido velo*, Santiago de Chile: Alfaguara, 2009.

DOSTOIEVSKI, Fiódor, *Memorias del subsuelo*, Madrid: Cátedra, 2008.

DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la Liberación*, México: Primero Editores, 1976, séptima reimpresión 2001.

FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, México: Siglo XXI, 2009.

_____, *Historia de la sexualidad. El cuidado de sí*, México: Siglo XXI, 2005.

_____, *Historia de la locura en la época clásica*, México: Breviarios FCE, 1992.

FREUD, Sigmund, *El malestar en la cultura*, Madrid: Alianza Editorial, 1981.

HEGEL, Georg Wilhelm, “La dialéctica del amo y el esclavo”, Capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*, varias ediciones, 1807.

HERRERA GUIDO, Rosario, *(Po)ética del psicoanálisis*, México: Siglo XXI, 2008.

ISRAËL, Lucien, *El goce de la histérica*, Barcelona/Buenos Aires: Argonauta, 1979.

KAUFMANN, Jean-Claude, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris: Hachette Littératures, 2004.

LACAN, Jacques, *Escritos 1 y 2*, Buenos Aires: Paidós, 2005 y 2006.

LAPLANCHE, Jean y PONTALIS, Jean-Bertrand, *Diccionario de Psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, 1996.

LEFF, Enrique, "Sobre la articulación de las ciencias en la relación naturaleza-sociedad", en *Biosociología y articulación de las ciencias*, México, Nueva Imagen, 1978.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Seminario sobre la identidad*, Madrid: Petrel, 1981.

MAILER, Norman, "Hipótesis sobre la guerra", en *La Jornada*, 21 de julio de 2004.

MADRIGAL, Luis Iñigo, "Alegoría, historia, novela (a propósito de Casa de campo de José Donoso)", *Revista Iberoamericana*, números 25-26, año IX, abril y agosto de 1980.

MARTÍNEZ, Zullma Nelly, "Casa de campo, de José Donoso: afán de descentralización y nostalgia del centro", Iowa: McGill University, 1982.

_____, "Entrevista con José Donoso a propósito de Casa de campo", *Hispanérica*, no. 21, 1978.

MORABITO, Fabio, *La vida ordenada*, México: Tusquets, 2002.

PROMIS OJEDA, José et al., José Donoso. La destrucción de un mundo, Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1975.

ROUDINESCO, Élisabeth, *Nuestro lado oscuro. Una historia de los perversos*, Barcelona: Anagrama, 2009.

_____, *La familia en desorden*, Barcelona: Anagrama, 2004.

SAGREDO BAEZA, Rafael, "Chile: de finis terrae imperial a copia feliz del Edén autoritario", en *EL PAÍS*, 14 de agosto de 2010.

SAUSSURE, Ferdinand, *Cours de linguistique générale*, Madrid: Alianza Editorial, 1985.

SUBIRATS, Eduardo, *El continente vacío. La conquista del nuevo mundo y la conciencia moderna*. Madrid: Anaya/Mario Muchnik, 1994.

ZANGHELLINI, Jorge, *Introducción a la clínica del campo lacaniano*, La Plata: De la Campana, 2007.