

DECLARACIÓN y AUTORIZACIÓN

Yo: **MERCEDES CAROLINA JÁTIVA RAMÍREZ**, con **CC. 172212919-2**, autora del trabajo de graduación intitulado: **"ANÁLISIS SOBRE LA VORACIDAD MATERNA, UNA LECTURA PSICOANALÍTICA DEL MITO DE LA CHIFICHA"**. , previa a la obtención del título profesional de **PSICÓLOGA CLÍNICA**, en la Facultad de **Psicología**.

1.- Declaro tener pleno conocimiento de la obligación que tiene la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, de conformidad con el artículo 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior, de entregar a la SENESCYT en formato digital una copia del referido trabajo de graduación para que sea integrado al Sistema Nacional de Información de la Educación Superior del Ecuador para su difusión pública respetando los derechos de autor.

2.- Autorizo a la Pontificia Universidad Católica del Ecuador a difundir a través de sitio web de la Biblioteca de la PUCE, el referido trabajo de graduación, respetando las políticas de propiedad intelectual de Universidad.

Quito, enero 2019



MERCEDES CAROLINA JÁTIVA RAMÍREZ
CC. 172212919-2

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

FACULTAD DE PSICOLOGÍA CLÍNICA

PSICOLOGÍA CLÍNICA



DISERTACIÓN PREVIA A LA OBTENCIÓN DE TÍTULO DE PSICOLOGO CLÍNICO

ANÁLISIS SOBRE LA VORACIDAD MATERNA, UNA LECTURA PSICOANALÍTICA
DEL MITO DE LA *CHIFICHA*

MERCEDES CAROLINA JÁTIVA RAMÍREZ

DIRECTOR: MTR. BECQUER REYES SOLÍS

QUITO, 2018

Dedicatoria

A mi padre, el alemán del Rucu Pichincha, quien soñando me ha enseñado a soñar mis sueños.

Agradecimientos

A Bia, por quien he descubierto la vida más allá de la acrobacia del pensamiento.

Contenido

Dedicatoria.....	i
Agradecimientos.....	ii
Tabla de contenido.....	iii
Resumen- Abstract.....	iv
Introducción.....	v
1) Capítulo I: Presentación del mito Andino.....	- 9 -
1.1. La Chificha y sus hallazgos:.....	- 9 -
1.2. Para analizar el mito:.....	- 12 -
2. Capítulo II: Freud y la posición femenina.....	- 13 -
2.1. Nociones Freudianas sobre feminidad:.....	- 13 -
2.2. Feminidad:.....	- 14 -
2.3. Sobre la sexualidad femenina:.....	- 18 -
2.4. Pulsión de meta pasiva – Masoquismo:.....	- 19 -
2.5. La figura materna en Freud:.....	- 24 -
2.6. Noción de voracidad materna en la elaboración de Freud:.....	- 25 -
2.7. Aproximación histórica a la figura materna en la sociedad ecuatoriana:.....	- 26 -
3. Capítulo III: Lectura de Lacan sobre la posición femenina.....	- 28 -
3.1. Lectura de Lacan:.....	- 28 -
3.2. Complejo de Castración y sexuación en los sexos:.....	- 28 -
3.3. Edipo en la lectura de Lacan:.....	- 30 -
3.4. Fórmulas de la sexuación:.....	- 33 -
3.4.1. Breve aproximación a la relación de la mujer con el concepto del Otro:..	- 36 -
3.5. Posición femenina:.....	- 37 -
3.6. Respecto a la pasividad femenina:.....	- 40 -
3.7. Nociones de goce:.....	- 45 -
3.7.1 Goce:.....	- 48 -

3.7.2 Goce fálico:.....	50 -
3.7.3 Goce Otro:.....	51 -
3.7.4 Goce femenino:.....	52 -
3.7.5 Goce místico:.....	53 -
3.8. Voracidad materna en Lacan:.....	54 -
4. Capítulo VI: Análisis del mito de la <i>Chificha</i> bajo las concepciones de Freud y Lacan.....	56 -
4.1. Análisis de la figura de la Chificha a partir de las nociones de Freud:.....	56 -
4.2. Lectura del mito de la Chificha a partir de las concepciones de Freud:.....	58 -
4.3. Breves aportaciones sobre los efectos de la seducción materna en la lectura de Freud:.....	60 -
4.4. Lectura del mito de la Chificha a partir de las concepciones de Lacan:.....	62 -
4.5. Análisis de la figura de la Chificha a partir de las concepciones de Lacan:..	66 -
4.5.1. El origen de las pulgas:.....	67 -
Conclusiones:.....	73 -
Recomendaciones:.....	76 -
Bibliografía:.....	77 -

Resumen- Abstract

Siendo que el goce es un concepto de difícil aprehensión, los relatos colectivos aportan al hombre por vía del mito racionalizaciones de aquello real que circunda a la cultura; es por tanto necesario, abordar la temática de la voracidad materna desde el mito de la *Chificha*, personaje de la mitología andina caracterizada por velar una boca en la nuca dispuesta únicamente para devorar; motivo que hace concierne cuestionarse sobre ¿Cómo la pasividad femenina enmascara la posibilidad de gozar del otro como objeto?, esta figura presentifica el costado mortífero e inherente al real de un goce que escapa a la barradura fálica, haciendo fehaciente un carácter seductor/ devorador, estragante en la introducción del Deseo de la madre en la estructuración del sujeto, más allá de los sexos. Por tanto, esta producción realiza un recorrido a la luz de las concepciones psicoanalíticas de Freud y Lacan, en lo relativo al atravesamiento del Edipo, la castración, la sexuación y los goces que emergen en estos movimientos.

Palabras clave: Voracidad, Complejo de Edipo, castración, sexuación, falo, deseo, sexualidad femenina, feminidad, figura materna, estrago, goce, goce Otro, mito, *Chificha*.

Being the enjoyment a concept of difficult apprehension, collective accounts contribute to man through myth, rationalizations of the real that surrounds culture; It is therefore pertinent to address the issue of maternal voracity from the myth of the *Chificha*, character of the Andean mythology characterized by hyde a mouth on the neck ready only to devour; reason that makes concerned about questioning ¿how is it possible to enjoy the other as an object? This figure presents the deadly and inherent side of the real of a enjoyment that escapes the phallic barrel, making a seductive / devouring character; the havoc in the introduction of the Desire of the mother in the structuring of the subject, beyond the sexes. Therefore, this production takes a journey in the light of the psychonalytic conceptions of Freud and Lacan, regarding the passage of Oedipus, castration, sexuaction and the jouissance that emerge in these movements.

Key words: Voracity, Oedipus complex, castration, phallus, desire, female sexuality, femity, mother figure, havoc, jouissance, Other jouissance, myth, *Chificha*

Introducción

La presente elaboración responde a un análisis sobre la noción de voracidad materna que será aproximada mediante la pregunta de investigación, ¿Cómo la pasividad femenina enmascara la posibilidad de gozar del otro como objeto?. Para esto, se presta a su análisis el mito de la *Chificha*, personaje que vela en su nuca una boca, cuya apetencia se dirige a la devoración de niños. En consecuencia, se pretende la articulación de conceptos como: goce Otro y sexualidad femenina, los mismos que serán abordados a partir de las concepciones psicoanalíticas propuestas por Freud y Lacan en el transcurso de su obra.

El primer capítulo realiza la presentación del mito de la *Chificha* así como una breve introducción a las apreciaciones sobre el mito y su agencia; es relevante señalar que dicho análisis será expuesto en el cuarto capítulo, pues ya se contará en el recorrido de esta obra con los conceptos suficientes para su tratamiento.

El segundo capítulo de acuerdo al primer objetivo planteado, se corresponde a delimitar la noción de voracidad materna mediante la aproximación a los conceptos de feminidad y maternidad bajo las condiciones freudianas.

De esta lectura se manifiesta que ambos sexos sostienen en la madre una ligazón pre – edípica, que agencia efectos diferentes en la constitución psíquica de la niña y el niño entrados en la etapa fálica, disponiendo la angustia de castración en el niño como salida del Edipo, y en la niña, con la angustia de castración signa el inicio del Edipo anudada a la figura paterna, la cual no se sepulta por completo. Se trata con particular interés el apartado sobre la *Pulsión*, en tanto, actividad/ pasividad en el recorrido y virajes (únicamente en la niña) que realiza hasta la elección de objeto, por ende posición sexual. De esto, se manifiesta que para Freud lo femenino y lo materno se figuran ambivalentes, en tanto, se posicionan activamente en el desarrollo de la actividad sexual del niño/a, pues es ella (la madre) quien por la intimidad de los cuidados inviste y despierta sexualmente al niño/a, siendo, el negativo de las posteriores fantasías de seducción desfigurados en distintas representaciones (devoración); sin embargo, es bien sabido que en cuanto a pasividad Freud también sostiene que desde el modo de participación de la mujer en la función sexual esta tome preferencia por una conducta pasiva y aspiraciones de meta pasiva, y que las mismas sean difundidas en varias esferas sociales de su vida, sosteniendo que la sociedad le prescribe a la mujer sofocar su

agresión (Freud, 1932-36); de este capítulo se concluye que la mujer en estas elaboraciones, si bien se mantiene como enigma en lo que respecta a su carácter parcial, esta es únicamente descrita por medio de su relación con el hombre, para lo cual la renuncia a su propia actividad funciona como motivo de su posicionamiento sexuado, explicitando a la anatomía como soporte real del sexo, que sin duda tampoco no puede aprehender. Finalmente, se realiza un breve recorrido sobre los imaginarios maternos de los ecuatorianos, para situar algunas consecuencias culturales de una sugerente posición pasiva.

El tercer capítulo, se propone delimitar el concepto de goce, siendo pertinente avanzar en el tema de la sexuación y castración para situar los distintos posicionamientos, ya que para Lacan la anatomía no es el destino de la sexualidad humana, tesis que puede ser tomada como anti biologista al estar dispuesta a partir del campo del lenguaje, no obstante el presente autor circunscribe dichas asunciones al tema del goce, pues es bien sabido que los significantes hombre/ mujer taponan algo del real del cuerpo (antes carne) sin excluir los registros imaginario y simbólico, dejando en claro dos posibles soluciones en las fórmulas de sexuación, en tanto el lado derecho corresponde al goce fálico, limitado en su hacer y su forma y el goce Otro, ubicado del lado izquierdo, un goce que no se barra porque nada sabe de la finitud y de la pérdida. Con ello se concluye y se anuda el tema de la sexualidad femenina y sus modos de goce que revelan una posibilidad de goce más allá del falo, para lo cual es pertinente tomar el tema del deseo y la circulación de la ley de prohibición que hace posible la relación con los objetos y el lenguaje, la creación de la realidad a partir de la restricción del goce de la madre, siendo pertinente y necesario para el análisis del mito en tanto estructura; del tema de la metáfora paterna se concluye que su valor radica en la interdicción que permite el paso del deseo de la madre, al deseo del padre, y con ello ubicar el paso de la naturaleza a la cultura por el don significativo marcado por una pérdida.

El cuarto capítulo expone el mito de la *Chificha* y sus aproximaciones teóricas desde la voracidad materna., entendiéndose al mismo como la imputación del deseo de la madre por la operación del padre. Se elabora la articulación de las nociones sobre el goce femenino en lo relativo a la seducción y voracidad, develando un modo de goce estragante en su forma que remite a un signo del particular *No- todo*, dejando en claro que la agencia del presente mito ha sido desplazado y desfigurado para atenuar los efectos sideradores y dislocadores de la actividad materna, que por su parte son presentes en la sociedad actual y que motiva

distintas tramitaciones. Su importancia radica en la racionalización del contenido que circula en el medio y que vela la supuesta pasividad, la posibilidad de gozar del otro como objeto, como fetiche que desmiente la castración materna y que al mismo tiempo decanta en un vaciamiento “en ropa, sangre y huesos” que no alcanza a subjetivarse puesto que la omnipotencia de la madre devora, en tanto se manifiesta más allá de una amenaza seductora de completud, añoranza neurótica de satisfacción. El cuarto capítulo demanda un reconocimiento del hallazgo propuesto en la agencia del mito, y de ahí su valor en la transmisión del mismo. Por otra parte y para finalizar esta disertación queda propuesta la pregunta ¿Es posible no saber del falo?, en tanto esta elaboración trabaja la posibilidad de gozar del otro como objeto bajo la condición de pasividad femenina, la cual si bien permite aproximar al tema del goce Otro, no consciente responder sobre la inoperancia del falo, pues si bien este goce ocurre a la sobra del falo, aún se circunscribe en su lógica, por tanto es importante reconocer este cuestionamiento en la ejecución de posteriores elaboraciones.

1. Capítulo I: Presentación del mito Andino

“La herencia materna es más antigua que la paterna, pues hay fundamento para suponer que las prohibiciones totémicas están dirigidas sobre todo a las apetencias incestuosas del hijo varón” (Freud, 1912-1913)¹

1.1. La *Chificha* y sus hallazgos:

Este capítulo le permitirá al lector aproximarse al tema del mito de la *Chificha*, en cuya trama se esclarece la concepción de voracidad materna, en tanto se muestra como un vertiginoso personaje de la literatura Kichwa que presentifica el costado mortífero del deseo y goce materno; *Chipichamanta en kichwa*, se manifiesta como una producción a manera de relato difundido con mayor emplazamiento en los habitantes de la provincia de Imbabura, en la comunidad de Peguche; Ruth Moya, antropóloga ecuatoriana, recoge el mito en la década de los 80', sin embargo, es publicado en el año 2009 en el compendio denominado “Taruka la venada” editado por el ministerio de educación; el mito que se encuentra transcrito en dicha obra cambia el final del mismo, otorgándoles cierta anticipación a los niños para lograr escapar de la devoración de la bruja de los Andes; La *Chificha* representa un ser escalofriante, un ente que manifiesta ambos sexos y que los usa de acuerdo con el sujeto con el que se encuentre, además, cuatro pies, dos hacia adelante y dos hacia atrás, en su nuca se muestra una segunda faz con una boca llena de afilados dientes dispuestos a devorar; algunos estudiosos manifiestan que, el rostro posterior de la *Chificha* parece significar el devenir espacio temporal, lo que está atrás para alumbrar (Moya, 2009).

Es relevante señalar que se pueden encontrar semblanzas de la *Chificha* en varias culturas, la más cercana se encuentra en Perú, denominada *Achiqué* y es narrada por la comunidad de los *Huaylas* (Moya, 2009); en Japón, *Futakuchi – Onna*, es representante de un monstruo mitológico que castiga a las mujeres con una segunda boca y un apetito falaz que aviva un sentimiento de culpa (Krenner et Jeremiah, 2015); en Ecuador, son relevantes

1(Freud, 1912-1913/1992, ibid pág. 15)

sus agencias en dos mitos, el propuesto al análisis, llamado *La Chificha*, y el segundo denominado *El origen de las pulgas*, el cual no se analizará, sin embargo se presta para la comprensión del sentido ambiguo que la *Chificha* representa.

No existe un significado etimológico al nombre “Chipichamanta”, ni raíz fonológica que permita estudiar este personaje desde el vocablo Kichwa, sin embargo, este significante al nominar, logra taponar algo del real de la situación que a continuación se relata:

En tiempos muy antiguos había un hombre viudo extremadamente pobre. Tenía hijos. Un varón y una mujer, dicen que tenía. A la casa de ese hombre llegó una soltera diciendo que quería casarse con él. Así pues, dicen que el varón la recibió, pensando para sus adentros que ella velaría por sus hijos. Desde aquel día los niños sufrieron mucho y así vivieron por largo tiempo, unas veces comiendo y otras sin comer. Desde el día que esa mujer se casó, no quiso preocuparse por los niños; aún más, en los días que siguieron comenzó a mezquinarles la comida; tampoco quiso darles vestido. Esto hacía, aunque se enojara el marido, pues no hacía caso de él.

“Son muy ociosos” —decía— y se la pasaba castigando a los niños. Cuando los niños se quejaban con mayor insistencia ante su papá, la mujer reaccionaba con igual o mayor intensidad y terminaba enojándose con su marido. Sin soportar más las “mentiras” de los niños, dijo al esposo: — ¡Ya no quiero tener a tus hijos aquí! Vete y arrójalos donde quieras. Si no los abandonas, yo te abandonaré. El ingenuo esposo, para que su esposa no lo dejara, salió inmediatamente para abandonar a sus hijos. — Vamos niños a traer leña, les dijo. Como que fueran a recoger la leña, llevaron consigo una soga y un hacha. Desde la casa hacia el monte iba el padre, llora que llora, de pena. Una vez llegados al monte solitario les dijo a sus hijos: —Voy a venir de cortar leña, aquí mismo espérenme, les había dicho y los dejó. Los pequeños se quedaron, engañados. Ese hombre colocó cerca de ellos un palo grande y (atado a este) un ishpapuru que había llevado de la casa. Después de haber hecho esto, el hombre volvió a la casa.

Ya estaba anocheciendo y los niños comenzaron a buscar a su padre. Oyendo el sonido (del ishpapuru), los niños se dirigieron... hasta el palo de ahí y ahí encontraron un ishpapuru que estaba golpeándose con el viento.

Los niños se entristecieron al no ver a su padre. Entonces comenzaron a caminar pensando en encontrarle, pero, en lugar de hacerlo, se perdieron mucho más entre los árboles. Siguieron y encontraban sólo monte... Aquí se acabó el día, les venció la noche; entonces los niños se dijeron: “Ahora, ¿dónde dormiremos?”. Hablando entre sí se decían: “¿Qué es lo que haremos?”; por eso, sin poder hacer nada, comenzaron a llorar. Así pues, se subieron a un frondoso árbol para dormir allí. Ya muy avanzada la noche, a las doce en punto —además la hora en que andan los supay— los niños divisaron en la lejanía una plena claridad. Por eso, amanecieron con la idea de dicha luz, sin poder conciliar el sueño, con miedo y con frío. De cualquier manera ¡amaneció por fin! Cuando amaneció se bajaron del árbol y comenzaron a buscar aquello que por la noche habían divisado. Mientras caminaban y caminaban encontraron solamente polvo. Por allí había habido unas piedras de un amarillo negruzco —que era oro—, pero que ellos, por ser niños, no reconocieron. Pasaron por ahí y siguieron su camino, pensando que en algún momento iban a encontrar a su padre. Con todo, se dijeron para sus adentros: “Encontraremos unos padrastros”, así iban pensando... Así pues, caminaron ya media jornada y creyendo que ya no iban a encontrar a su padre se subieron a un gran árbol. Desde arriba los niños pudieron divisar una casa nueva. De este modo, nuevamente comenzaron a buscar y, ya al atardecer, llegaron a la casa y entraron en ella.

Dicen que allí había estado una vieja cabezona; ésta había sido la *Chificha*, esposa del supay. Esa vieja se alegró al verlos y abrazándoles recibió a los niños y les dio posada para que pudieran vivir allí. La vieja los había recibido en su casa pensando que después de engordar a los niños, los podría matar. Sin embargo, a base de engaños, la vieja hizo que los niños se quedaran. Ellos por su parte, se dejaron engañar y se quedaron. Por mucho tiempo vivieron ahí. Se dice que se habituaron ya que la vieja los trataba con tal esmero, como si fueran sus hijos; Un día la vieja dijo:

-Niños, ¿Podrían sacarme los piojos de la cabeza por favor?
Los niños se sorprendieron mucho, pero aceptaron lo que la señora les pidió, sin embargo la vieja dijo: -¡Pero no me toquen el cuello porque me duele!

Al anochecer, el niño fue a dormir con la señora dentro de la casa y la niña durmió a fuera. Por la madrugada la niña escucho un grito de su hermano y toco la puerta para

saber qué es lo que sucedía.

La señora abrió la puerta y le dijo: -Anda a dormir, tu hermano está bien, solo le bañe en agua fría y se asustó mucho.

Al amanecer la niña entro a la casa y se encontró con la ropa de su hermano tirada, debajo de ella había huesos y sangre. La niña muy asustada se acercó donde la señora que seguía durmiendo, y despacito le abrió la mata de cabello y vio otra cara. La niña se asustó mucho y salió corriendo a pedir ayuda.

-¡Auxilio, ayúdenme esa es una *Chificha* y se comió a mi hermano!

Mientras tanto la señora que ya se despertó por los gritos de la niña la acusaba de ladrona. -¡Esa guambra me robo, cójanla!

Unas personas que habitaban en ese lugar brindaron ayuda a la niña. Mientras que a la señora que estaba muy alterada le emborracharon con chicha y la llevaron a dormir.

-Descanse un poco señora, está muy mareada Le dijo el hatun tayta a la señora.

Mientras tanto el hatun tayta, ordeno a los muchachos que estaban ahí que trajeran leña para incendiar la choza donde descansaba la *Chificha*.

Al oler la *Chificha* el humo se despertó desesperada y dijo: -¡Sáquenme de aquí!¡Sáquenme de aquí!. Pero nadie la ayudo, finalmente se dio por vencida y antes de morir quemada ella dijo: -Mi maldición será que vivan llenos de pulgas toda la vida (Taípe, 2002, pág.4)

1.2. Para analizar el mito:

El mito puede ser definido como una revelación sobre la estructura de la realidad y las diversas formas del ser en el mundo (Eliade, 1999). El presente texto puede ser discutido desde distintos posicionamientos del saber y de las ciencias humanas, sin embargo, la apreciación psicoanalítica por su parte concibe al mito como el asimiento de una sugestión, una verdad con estructura de ficción que aborda un sentido ilimitado de la relación del hombre con la naturaleza, situado en el campo del lenguaje. Para ello es pertinente remitirse al trabajo fundamentado en las apreciaciones de Sigmund Freud y de Jacques Lacan en relación a la necesidad del mito y sus efectos de significación, insinuando el pasaje de la naturaleza a la cultura.

2. Capítulo II: Freud y la posición femenina

*Ahora ya están ustedes preparados para que tampoco la psicología resuelva el enigma de la feminidad*² (Freud, 1932-1936)

2.1. Nociones Freudianas sobre feminidad:

La propuesta Freudiana, responde a un trabajo que remite a la vida anímica, cuestión que interroga la producción y emergencia de contenido inconsciente la sobre consciencia y sus efectos en la estructuración del aparato psíquico. Sigmund Freud (1886), establece su clínica con el recurso de los relatos de sus pacientes en donde la palabra vehiculiza los afectos y efectos de la represión y la cultura. Es por ello que el psicoanálisis incursiona en un espacio denominado realidad psíquica, instancia portadora de fantasías y deseos, además, de los conflictos que estos generen cuando son enfrentados a lo social.

Las concepciones de Freud sobre *Sexualidad femenina* (1931) y *Feminidad* (1932-36) permiten acercarse al tema de lo que una madre transmite como mujer en los sexos, lo que alude al complejo de Edipo en la constitución infantil; estos textos toman la ligazón madre mudada a padre, para hablar sobre las estructuras en tanto organización psíquica y la producción de fantasías de voracidad materna.

En lo que respecta a la fantasía de ser devorado por la madre, esta podría describirse a partir del texto de *Lo ominoso* (1919), como un resto de la actividad animista: “algo familiar, antiguo a la vida anímica, solo enajenado de ella por el proceso de represión (...) es algo destinado a permanecer en lo oculto, que ha salido a la luz” (Freud, 1919-1995); concepción puede remitir a la madre en tanto ha sido desfigurada por el proceso de represión en el atravesamiento Edípico; continuándose en el texto, este se aproxima al concepto de pulsión, en tanto esta conduce al enigma de la posición femenina, que por su carácter parcial (activo/pasivo) convoca a las elaboraciones sobre masoquismo en tanto Freud señala:

Su propia constitución le prescribe a la mujer sofocar su agresión, y la sociedad se lo

² Freud, S. (1932-36/1991). *La Feminidad*. En Obras completas (Tomo XXII)(104-126). Argentina: Amorrortu.

impone; esto favorece que se plasmen en ella intensas mociones masoquistas, susceptibles de ligar eróticamente las tendencias destructivas vueltas hacia adentro. El masoquismo es entonces, como se dice, auténticamente femenino (Freud, 1932-36,pág. 107)

Sobre el tema del masoquismo, se convoca la fantasía de ser “pegado por el padre”en tanto esta responde a una desfiguración materna que remite a una experiencia de satisfacción pasiva frente a la misma y que posteriormente es cedida a la figura del padre, a lo que se adhiere un monto de excitación y de culpa (Freud, 1919-195); es por tanto, que esta lectura permitirá apreciar la diferencia de los sexos dentro de la dinámica de la neurosis; para finalmente tomar el texto de *El problema económico del masoquismo* (1923-25) para hablar sobre las satisfacciones parciales que otorga la pulsión y lo que implica la posición masoquista referida a las metas pasivas de satisfacción femenina.

2.2. Femenidad:

En un primer momento se puede hablar de la feminidad desde la parcialidad de los intercambios sociales y la posición que le es designada en tanto bien privado constituido desde la antigua Grecia para regular las relaciones y acciones tendientes a la supervivencia humana y a las necesidades más primarias (reproducción- cuidado), aunque este tipo de correspondencia no sea del todo manifiesto en las organizaciones actuales (De Grado, 2011).

Freud (1932-1936), señala en cuanto a la feminidad que habría cierta predilección por metas pasivas, motivo que reconoce puede deberse a un mandato social que le impone sofocar su agresión con lo cual se “favorece a que se plasmen en ella intensas mociones masoquistas susceptibles de ligar eróticamente las tendencias destructivas vueltas hacia adentro” (Freud, 1932-1936/1991, pág.107).

Freud supone en la niña una conducta menos agresiva, porfiada, señala que parece tener más necesidad de ternura por lo cual la docilidad impera, en cuanto a las diferencias de los sexos, las niña se muestra más presta hacia el mundo exterior, domina con mayor rapidez los esfínteres por lo cual “su gobierno es la primera concesión que puede arrancarse a la vida pulsional infantil” (Freud, 1927-1931/ 1992,pág.109), se considera que no existe mayor diferenciación hasta llegar a la etapa fálica en donde Freud sostiene que:

Las diferencias entre los sexos retroceden en toda la línea ante las concordancias, ahora tenemos que admitir que la niña pequeña es como un pequeño varón. (...) esta fase se singulariza en el varoncito por el hecho de que sabe procurarse sensaciones placenteras en su pequeño pene. (...) en la fase fálica de la niña el clítoris es la zona erógena rectora. Pero no está destinada a seguir siéndolo; con la vuelta a la feminidad el clítoris debe ceder en todo o en parte a la vagina su sensibilidad y con ella su valor (Freud, 1932-1936/1991, pág. 110).

Se esclarece que la vuelta a la feminidad implica ceder una parte de su actividad pulsional aún dirigida a la madre, a quien hasta entonces se le apuntala relativa a las investiduras de supervivencia; por tanto, es pertinente profundizar sobre el viraje que lleva acabo la niña para cambiar de objeto de amor, esto es, de la figura materna a la paterna y conjuntamente el cambio de la zona erógena (clítoris a vagina), en otras palabras, de su fase masculina a la femenina.

La existencia de una ligazón-madre (Pre Edípica) es el sustento para explicar los movimientos- fijaciones de la libido y la feminidad en sí misma (dado que esta podría caracterizarse por la mudanza y concesión de la actividad pulsional); los vínculos libidinosos que se mantienen en el intercambio de la diada (madre e hija) resultan bastos y complejos dada la mudanza de la libido en las diversas fases de la sexualidad infantil (oral, sádico anal y fálica), esto es, la tensión que se despierta que en cada una de ellas; Freud señala que estas fuentes subrogan mociones pulsionales activas o pasivas que posteriormente pueden denominarse masculinas o femeninas respectivamente (Freud, 1932-1936/1991,); entrada la fase fálica, se hacen manifiestas fantasías puestas al servicio de deseos sexuales, las cuales cuando se tornan angustiosas dejan entrever una meta pulsional pasiva, en tanto, “ya en este periodo Pre Edípico se descubre, referida a la madre la angustia de ser asesinado o envenenado que más tarde puede constituir un núcleo de paranoia”(Freud, 1932-1936/1991, pág. 111). la ligazón madre termina en odio, el autor manifiesta algunas de estas motivaciones de hostilidad:

Muchos son racionalizaciones manifiestas (...) de esos reproches a la madre, el que se remonta más atrás es el de haber suministrado poca leche al niño, lo cual es explicitado como falta de amor. (...) parece más bien que el ansia del niño por su primer alimento es lisa e insaciable y que nunca se consoló por la pérdida del pecho

materno. (Freud, 1932-1936/1991, pág. 113).

Algunos factores como el nacimiento de un nuevo hermano avivan el sentimiento hostil a la madre que le retira los cuidados más tiernos y los dispone al hermanito, estos desengaños de amor, los celos y sobre todo en la residencia del complejo de castración, figuran el desengaño amoroso de la niña hacia la madre, la muchacha hace responsable a la madre de su falta de pene y no perdona ese perjuicio (Freud, 1932-1936/1991), en cuanto al niño, teme perder aquello que le falta a la madre (angustia de castración); en este periodo de estructuración el complejo de castración en la niña da pie a “que la niña admita el hecho de falta de pene, pero no quiere decir que se someta sin más a él” (Freud, 1932-1936/1991, pág.116), en este punto aparece la denominada envidia del pene que permite el viraje en cuanto a objeto (amor/satisfacción), con lo cual los destinos de la pulsión puede decantar en inhibición sexual, la neurosis, en complejo de masculinidad, o finalmente en la norma de feminidad (Freud, 1932-1936/1991).

Sugiere Freud que la primera solución (Inhibición sexual), es relativa al fracaso de la forma de procurarse placer (clitoriano con fantasías activas respecto a la madre), “ve estropearse ese goce de su sexualidad fálica por el influjo de la envidia del pene” (Freud,1932-1936/1991, pág. 117), por medio de esto desestima su amor por la madre (a quien suponía fálica, más es castrada) y reprime sus propias aspiraciones sexuales; por otra parte, el complejo de masculinidad sugiere que,

La niña se rehúsa a reconocer el hecho desagradable (...) mantiene su quehacer clitoriano y busca una identificación con la madre fálica o el padre (...) como la operación más externa de este complejo de masculinidad se nos aparece su influjo sobre la elección de objeto en sentido de una homosexualidad manifiesta (Freud,1932-1936/1991, pág.120).

Finalmente, el desarrollo conveniente de la feminidad describe una renuncia al quehacer masturbatorio clitoreano, de modo que prevalece la pasividad y se concierne la vuelta al padre “la situación femenina solo se establece cuando el deseo de pene se sustituye por el deseo de hijo” (Freud, 1932-1936/1991, pág.119), motivo cuyo inicio se devela al servicio de identificación materna, el cual tenía como fin sustituir la actividad por pasividad.

Se puede deducir entonces que, en el caso de la niña, el complejo de castración

inaugura la envidia del pene y da certeza sobre la castración de la madre, por lo cual debe dirigir su amor a un objeto quien le provea de aquello que ha sido privada dando como resultado el Edipo-ligazón-padre; Freud señala que:

La niña permanece en el por un tiempo indefinido, sólo después lo deconstruye y aún entonces lo hace de manera incompleta, en tales constelaciones tiene que sufrir menoscabo la formación del superyó, no puede alcanzar la fuerza y la independencia que le confieren su significatividad cultural (Freud,1932-1936/1991, pág. 120).

En cuanto a la elección de objeto este es por mucho desfigurado incluso por la misma emergencia de lo social, sin embargo se sabe que la niña, elegirá siguiendo el ideal narcisista del varón (Freud,1932-1936/1991); el presente autor también señala que la permanencia en la ligazón con el padre decanta en optar por un semblante del mismo; hace falta una resolución sobre los sentimientos de ambivalencia dejados del lado materno en la vuelta hacia la elección del padre, Freud sostiene que algunas veces “la hostilidad que se dejó atrás alcanza la ligazón positiva y se desborda sobre el nuevo objeto” (Freud,1932-1936/1991, pág.123); se puede decir que la fase pre edípica de la mujer en gran parte designa todas las relaciones, en tanto ha concesionado gran parte de su actividad pulsional, siendo esta primera relación de renuncia la que le dotará de cualidades que pondrá al servicio social como en su función sexual; el tema del estrago es relevante puesto que este se hará partícipe en las investiduras que sean logradas. Freud finalmente sostiene que la constitución femenina augura cierta inmutabilidad de la libido: “la libido ha adoptado posiciones definitivas y parece incapaz de abandonarlas por otras” (Freud,1932-1936/1991, pág.125). Marcando una diferencia en la disposición libidinal de los sexos en cuanto para lo femenino se designa la inmutabilidad, que al mismo tiempo propone al enigma.

Freud deja una apreciación abierta de la constitución de lo femenino en el sujeto, en tanto sugiere:

Si ahora me adujeran que justamente esos hechos contendrían la prueba de que tanto varones como mujeres son bisexuales en sentido psicológico, yo inferiría que se han decidido de manera tácita a hacer coincidir «activo» con «masculino» y «pasivo» con «femenino». Pero se los desaconsejo. Me parece inadecuado y no aporta ningún discernimiento nuevo (Freud, 1932-36/1991, pág.107).

Lo irresoluto de este autor permite nuevas formulaciones sobre el carácter pasivo/ activo femenino y darán cierta dirección a esta cuestión de la castración.

2.3. Sobre la sexualidad femenina:

La relación de la niña con la madre exclusivamente deja en claro que afronta un necesario viraje para constituir la feminidad en busca de la consecución del falo, lo que es pertinente articular en este apartado remite a la posición sexuada de la niña frente a la madre, la cual debe concluir con su extrañamiento y sentimientos de hostilidad, cuya desfiguración permitirá el tránsito hacia la investidura de nuevos objetos, de este modo se sabe que la dependencia de la madre (en la situación Pre Edípica) parece devenir en “ese germen la angustia, sorprendente pero de regular emergencia, de ser asesinada (¿devorada?) Por la madre (...) y que el mecanismo de la proyección se vea favorecido por la prematuridad de la organización psíquica.” (Freud,1927-1931/1992, pág.229). Aprehensión del sentimiento estragante materno presentificado en algún momento de su desarrollo libidinal.

De este modo se puede anudar el tema de la voracidad materna en la obra de Freud como un intento de la defensa, necesaria para realizar la mudanza de objeto, en donde la niña le supone a la madre cierta actividad sádica en donde ella tomaría un lugar pasivo (masoquista); es por tanto conveniente cuestionarse ¿Qué demanda la niña pequeña de su madre? ¿De qué índole son sus metas sexuales en esa época de la ligazón-madre exclusiva? (Freud,1927-1931/1992).

Dichas cuestiones apuntalan al quehacer pulsional en la constitución psíquica, invitando a responder desde, imaginarios corporales y exigencias libidinales, es por lo cual Freud responde que:

Las metas sexuales de la niña junto a la madre son de naturaleza tanto activa como pasiva, y están comandadas por las fases libidinales que atraviesan los niños (...) la actividad sexual de la niña hacia la madre, tan sorprendente, se exterioriza siguiendo la secuencia de aspiraciones orales, sádicas y, por fin, hasta fállicas dirigidas a aquella. Es difícil informar aquí sobre los detalles, pues a menudo se trata de mociones pulsionales oscuras que la niña no podía asir psíquicamente en la época en que ocurrieron, (...) y emergen luego en el análisis con formas de expresión que por cierto no tuvieron originariamente (Freud,1927-1931/1992, pág.237-238).

La construcción de la idea de ser devorada por la madre permite un acercamiento al

movimiento pulsional puesto al servicio del principio de realidad el cual se manifiesta que:

Bajo el influjo de las pulsiones de autoconservación del yo, es relevado por el principio de realidad, que, sin resignar el propósito de una ganancia final de placer, exige y consigue posponer la satisfacción, renunciar a diversas posibilidades de lograrla y tolerar provisionalmente el displacer en el largo rodeo hacia el placer (Freud, 1920-1922/1990, pág. 10).

De este modo se entiende que esta fantasía de ser devorado permite tolerar provisionalmente el displacer de la meta sexual inhibida hasta lograrla mediante el rodeo que señalaría el cambio de objeto (dirigido al padre para obtener un hijo), el juego se presta también para este mecanismo de trámite de angustia dado que permite complementar una vivencia pasiva mediante una acción y cancelarla de ese modo, por así decir (Freud, 1927-1931/1992); es conocido que el papel activo es de la madre en relación al cuidado del *infans* al ser amamantado, limpiado o vestido. Por tanto “una parte de la libido del niño permanece adherida a estas experiencias y goza de las satisfacciones conexas; otra parte se ensaya en su re-vuelta [Umwendung] a la actividad” (Freud, 1927-1931/1992, pág. 238), por tanto, no resulta indiferente que en la idea de voracidad la madre sea activa y al mismo tiempo el niño pasivo, sin embargo, activo en dicha ideación placentera de su hacer frente a la madre.

Por otra parte, puede interpretarse de la idea de voracidad una vuelta hacia el deseo oral agresivo de que la madre muera, como un símil de la relación percibida por la niña frente a la madre, estragante en su forma con lo cual Freud sostiene que:

No sabemos indicar cuan a menudo esta angustia frente a la madre se apuntala en una hostilidad inconsciente de la madre misma, colegida por la niña (...) Uno quiere devorar a la madre de quien se nutrió (Freud, 1927-1931/1992, pág.239).

De este modo se puede considerar que esta angustia sostendría displacer para un sistema y al mismo tiempo satisfacción para otro, en el sentido de preparación frente a la expectativa de peligro que la madre designaría para la niña, finalmente el transitar hasta el objeto padre se cumple por parte de las aspiraciones pasivas en la medida en que estas han escapado al ímpetu subvirtiente {Umsturz}. (Freud,1927-1931/1992)

2.4. Pulsión de meta pasiva – Masoquismo:

La pulsión puede ser definida como un límite entre lo anímico y lo somático, un

deslinde respecto a lo corporal cuya único distingo yace en su relación con sus fuentes somáticas y sus respectivas metas; más tarde constituirá cierto posicionamiento del sujeto frente a la exterioridad y los objetos en tanto actividad y pasividad cuyo símil más cercano responde a masculino y femenino respectivamente; Freud señala que “La pulsión es aprehendida, en los términos más universales, como una suerte de elasticidad de lo vivo, como un esfuerzo {Drang} por repetir una situación que había existido una vez y fue cancelada por una perturbación externa” (Freud,1925-1926/1992, pág.53), al inicio la pulsión denota su subvención al servicio de las necesidades vitales, mas, conjugándola con la descripción de los acápites anteriores, puede denotarse que la pulsión se independiza de lo somático en función de una meta sexual derogada, heredera de la renuncia a la madre (por sentimientos tiernos – hostiles) como objeto. Freud señala a partir de estas concepciones que en la constitución de ambos sexos, “el sexo más fuertemente formado, dominante en la persona, habría reprimido en la representación psíquica al otro sexo inferior” (Freud,1919/1990, pág. 196), con lo cual es importante señalar que en la cuestión de la constitución de lo femenino se inquiere una mayor inclinación a la represión sexual, dando un primer esbozo de lo que se podría decir de la meta pulsional pasiva, siendo así que el autor sostiene que:

Es cierto que ya en la niñez son reconocibles disposiciones masculinas y femeninas; el desarrollo de las inhibiciones de la sexualidad (vergüenza, asco, compasión) se cumple en la niña pequeña antes y con menores resistencias que en el varón; en general, parece mayor en ella la inclinación a la represión sexual; toda vez que se insinúan claramente pulsiones parciales de la sexualidad, adoptan de preferencia la forma pasiva. (Freud, 1901-05/1992, pág.200).

Assoun (2006), en su texto denominado *Lecciones psicoanalíticas sobre masculino y femenino*, señala en relación al tema de la separación de conceptos de pasividad y actividad, en el sentido de tomar a la pulsión como un pedazo de actividad con un fin activo o pasivo, donde aprehende de Freud el siguiente enunciado “[...]la antítesis de masculino y femenino, introducida por la función reproductora no puede existir aún en la fase pre genital del objeto. En su lugar, hallamos la antítesis constituida por las tendencias de fin activo y las de fin pasivo, la cual irá luego a soldarse con la de los sexos” (Freud en Assoun, 2006, pág.40). Partiendo de este señalamiento se puede intelegir que la pasividad y la actividad son fines

pulsionales en cuanto disposiciones de encuentro sexual; esto es, que la descarga (meta) se logra desde la pasividad/ actividad, la mujer se reconoce desde la infancia como castrada y acepta recibir el pene desde quien supone poseedor del falo, señalando la posición pasiva frente al órgano; por otra parte, la actividad se signa en la agresividad, a riesgo de revelar su carácter reactivo, el rechazo de dejarse hacer (Assoun, 2006), esto implicaría en el complejo de masculinidad, el rechazo a la posición pasiva de su disposición orgánica.

En relación al tema de “*dejarse hacer*”, se puede articular las fantasías de pegar a un niño en donde se comprende la actividad que se le supone al padre (representante desfigurado de la madre) ejercer frente a la castración del niño y la niña, por tanto, se describirán brevemente las tres frases tomadas por Freud para ahondar en la teorización de la pasividad como meta pulsional.

Freud propone que co-vivenciar escenas reales de paliza en medios sociales como la escuela, provocaba en el niño una emoción, en donde imperaba una mezcla de sentimientos en la que la repulsa tenía participación considerable, a esta premisa fantasiosa se suma la proposición de que el niño golpeado no sufrieran una lesión grave.

Primera frase: *El niño azotado en la fantasía es un niño diferente a la persona del fantaseador.*

En un inicio, la fantasía seguramente no es masoquista; se la llamaría sádica pese a no ser el fantaseador quien pega, quien ejecutaría la acción sería el padre; como enunciado de esta fase tendríamos: “El padre pega al niño” (Freud, 1919, pág.182) o de manera más acabada “el padre pega al niño que yo odio”. Ese “que yo odio” daría cuenta de los celos que despiertan los otros en tanto pueden arrebatarle el amor del padre

Se puede entender de este modo que, si el niño odia al otro niño es por amor al padre; esta “prematura elección de objeto del amor incestuoso” y su destino confluye en la represión. De este proceso de represión aparece una consciencia de culpa, la cual estaría íntimamente “anudada a aquellos deseos incestuosos” (Freud, 1919).

Segunda frase: *Yo soy azotado por el padre.*

Esta frase tendría un “indudable carácter masoquista”, en ella existe un cambio de lugares, en tanto el “yo/ sujeto” toma el lugar, por el fantaseador y *la fantasía se ha teñido de placer en alto grado*; de esta forma, se ve como el enunciado queda establecido como *yo soy azotado*

por el padre. Esta frase “pasaría a ser la expresión directa de la consciencia de culpa ante la cual ahora sucumbe el amor por el padre” (Freud, 1919, pág.186), es por efecto de la consciencia de culpa que se daría el giro masoquista de la primera fase a la segunda.

El masoquismo, en este momento puede ser interpretado como la consecuencia de “una conjunción de consciencia de culpa y erotismo; no es sólo el castigo por la referencia genital prohibida, sino también su sustituto regresivo, y a partir de esta última fuente recibe la excitación libidinosa” (Freud, 1919, pág.186).

El autor da cuenta de que los efectos que de esta fase se sitúan sobre el carácter: “los seres humanos que llevan en su interior esa fantasía muestran una particular susceptibilidad e irritabilidad hacia personas a quienes puede insertar en la serie paterna” (Freud, 1919, pág.192).

Tercera fase: *El que pega es alguien indeterminado y el fantaseador no está presente*

Este tiempo estaría caracterizado por el hecho de que: “la fantasía es ahora la portadora de una excitación intensa, inequívocamente sexual, y como tal procura la satisfacción onanista” (Freud, 1919, pág.183). Pero es curioso que esta fase *se aproxima de nuevo a la primera* pues quien pega o bien es indeterminado o bien es un reemplazo del padre y a la vez la persona del fantaseador es retirada de la fantasía de paliza.

Se la concibe como una sustitución, así como “nos inclinamos a suponer que el onanismo estuvo gobernado al comienzo por fantasías inconscientes, que luego fueron sustituidas por otras conscientes” (Freud, 1919, pág.187), y en este sentido al semejarse a la primera fase se vuelca aparentemente hacia el sadismo: pero, Freud advierte: “sólo la forma de esta fantasía es sádica; la satisfacción que se gana con ella es masoquista” (Freud, 1919, pág. 188).

Se puede entender este texto señalando que esta fantasía dispuesta en tres frases remite a una ligazón fantaseada, incestuosa, que hace manifiesta a las primeras fases de estructuración psíquica en donde la idea de “*ser azotado*” descansa sobre una similar actitud femenina; el texto se continua con análisis de ambos sexos en relación a las desfiguraciones que estos motivos propician, en donde se concluye apuntalando a una constitución bisexual de los humanos, en donde ambos se manifestarían en tanto:

La protesta masculina, la voluntad de apartarse de la línea femenina, es en todos los casos el motivo de la represión. Entonces, lo represor sería siempre una moción

pulsional activa, y lo reprimido una femenina (Freud, 1919, pág.198).

Se entiende que la frase *soy azotado por el padre* en el varón, increpa una actitud femenina reprimida que exterioriza el sexo opuesto (masculino); por consiguiente la frase que se presenta en la niña *yo soy azotada (amada por el padre)* se toma como una actitud femenina del sexo regente, por tanto esta exteriorización debería apartarse de la represión y no devenir inconsciente, sin embargo lo hace y aparece desfigurada, se sustituye por una fantasía consciente que desmiente el carácter sexual manifiesto (Freud, 1919).

La indeterminación de la meta pulsional pasiva, llama a la elaboración del problema económico del masoquismo (1923-1925), planteado del lado del principio de placer-displacer; todo placer se postula del lado de la disminución del displacer, siendo el displacer una elevación y su contraparte una disminución; cuestión que se complejiza al existir elevaciones placenteras (excitación sexual) y distensiones displacenteras; el masoquismo entonces presenta tres derivaciones: uno femenino (referido únicamente en los hombres), otro erógeno y uno moral.

Del *masoquismo femenino* Freud establece que:

Las fantasías masoquistas experimentan un procesamiento particularmente rico, es fácil descubrir que ponen a la persona en una situación característica de la feminidad, vale decir, significan ser castrado, ser poseído sexualmente o parir. Por eso he dado a esta forma de manifestación del masoquismo el nombre de «femenina» (Freud, 1923-25/1992, pág.168).

Del *masoquismo erógeno* el autor señala que el sadismo primordial es idéntico al masoquismo, y confluyen como representantes de la pulsión de muerte en el organismo, que por constancia a la pulsión de vida (libidinosa), este es trasladado sobre los objetos externos, mas, en el interior permanece el remanente denominado masoquismo erógeno, que al ser constitutivo ha devenido un componente de la libido, pero por la otra sigue teniendo como objeto al ser propio (Freud, 1923-25). Finalmente, el *masoquismo moral* plantea una relación con el sentimiento inconsciente de culpa en donde la pulsión de destrucción fue vuelta de nuevo hacia adentro y ahora abate su furia sobre el yo.

Se puede concluir este apartado sobre la meta pulsional pasiva y activa como una suma de tendencias presentes en ambos sexos en donde la predominancia de algunas

determina el ejercicio de lo masculino o de lo femenino, haciendo referencia a que ninguna de las dos metas pulsionales puede aspirar a conformar un rasgo psíquico en particular, más si fundar una referencia al papel sexual en tanto penetrar o ser penetrado.³

2.5. La figura materna en Freud:

La madre aparece como principal objeto puesto al servicio del mecanismo psíquico de identificación, que se apuntala como la forma más originaria de ligazón afectiva, siendo entonces un proceso anterior a la elección de objeto amoroso y remanente del narcisismo primario. Es pertinente recordar que la constitución psíquica de ambo sexos son determinados por el amor a la madre,

Después de ese tiempo común, la niña y el varón deben reprimir su deseo por la madre (...) Para constituir su feminidad, la niña debe pasar por una segunda vuelta debe abandonar su primer objeto de amor y de deseo de amor que es la madre y dirigirse al padre, pero también tiene que cambiar de órgano, es decir abandonar el goce clitoriano para reconocer la existencia de la vagina (Freud, 1932-1936/1991, pág.117).

En esta figura recae la primera idea de seducción, dados los cuidados tan próximos que se requiere con los niños, la madre es quien defrauda amorosamente, es una de las primeras imágenes que se ven sustraídas a la represión conjuntamente con una carga afectiva tierna y hostil; la maternidad para Freud es tomada como uno de los caminos dispuestos para la realización de la feminidad; la madre puede resultar una figura ominosa en el ejercicio de la fantasía, por tanto, el autor señalará que, “no es efectivamente algo nuevo o ajeno sino, algo familiar de antiguo a la vida anímica, solo enajenado de ella por el proceso de la represión, es algo que está destinado a permanecer en lo oculto (Freud, 1919/1992, pág. 241).

El paso por el Edipo permite a la niña librarse de la angustia de castración, por lo cual la niña se sostiene con el deseo de un hijo que se funde en tanto representante de aquello que no posee y envidia, se puede decir entonces que el deseo con que la niña se vuelve hacia el

³ Para Lacan, en su seminario sobre “*Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*” (1964), plantea que lo activo y lo pasivo en realidad son dos movimientos inherentes a las fuerzas pulsionales. El pasivo es un aparente pasivo pues “hacer y hacerse hacer” solo difiere en la postura que toma: como objeto o como agente (pasivo – activo)

padre es originalmente, el deseo del pene que la madre le ha negado (Freud, 1990). Es por tanto que esta concepción acerca de la constitución de lo femenino despliega la pregunta frente al síntoma materno, sobre el deseo de un hijo, y la forma de relación con la niña abocada a una identificación primaria que desembocaría en su posicionamiento del lado de lo femenino o masculino, por lo cual es importante no estacionarse en lo indeterminado de los significantes mujer y madre, sino continuar con el estudio más allá de la envidia del pene ya que la mujer freudiana está resuelta a la renuncia, confrontada a una falta que no tiene ninguna representación en su organismo pero que ciñe su quehacer psíquico a desdeñar su diferencia con el hombre; entonces, la pregunta sobre la mujer y la madre pasan a elaborarse en el trabajo sobre *La Sexualidad femenina*, descrita por Lacan en el texto Escritos 1.

2.6. Noción de voracidad materna en la elaboración de Freud:

El término voracidad sugiere una acción incorporaría, que permite considerar la estructura de la palabra misma, en tanto este término puede ser descrito en relación al sustantivo o al verbo que le acompañe, siendo un calificativo que sugiere acción. Su origen etimológico deriva del verbo en latín *voro- vorare*, cuyo significado remite a “devorar, tragar, degullir ávidamente”, Blanquéz (como se citó en Chiozza 1980). La noción de voracidad en la lectura de Freud involucra la actividad y la pasividad, en tanto la madre es activa frente al cuidado de los niños y pasiva en rol su sexual y social, lo que genera ambigüedad en el tema ya que ambas mociones son contempladas al margen de la predisposición orgánica; lo que Freud trabaja coordinado al tema de la voracidad, es el proceso de desfiguración materna, para alcanzar en la renuncia a esta, para lograr el desarrollo de la sexualidad adulta en términos de apuntalamiento de objeto amoroso; Freud en estos textos no contempla en la madre misma la posibilidad de devorar, aunque reconoce que la niña puede colegir la hostilidad materna que más tarde podría decantar en fantasías persecutorias y el estrago. Como se ha descrito en este capítulo a la madre le correspondería la primera impronta de seducción que más tarde será cedida al padre y con ello el tema de la voracidad, esta se contemplaría como una fantasía masoquista en el relato adulto. De esta elaboración Freud consigue ubicar que la primera relación del niño con el pecho materno y que su renuncia a este, no ocurre sin repercutir en la vida anímica de los pacientes; así, se entiende que el tema de *voracidad materna* para Freud, puede ser tomado como una fantasía que aspiró a una meta sexual que queda desfigurada por la acción de la represión y que al desligarse de esta figura

resulta ominosa (*heimcht- um heimlich*), completamente separada del monto placentero que esta ideación le sugirió en un primer momento, sin embargo, antes de finalizar la presente disertación se considera a la representación de la madre fálica descrita en el texto de "*Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci*" (1910) en el tercer capítulo, para aproximarse a la elaboración sobre las consecuencias psíquicas de la actividad materna, en donde se entiende que la exacerbación de la actividad materna frente al niño decanta en el vaciamiento psíquico y libidinal de un sujeto.

2.7. Aproximación histórica a la figura materna en la sociedad ecuatoriana:

En la sociedad Ecuatoriana, el asunto de la maternidad está atravesado por una importante raíz cultural indígena,⁴ que al mismo tiempo es decusada por la ideología impuesta durante el tiempo de colonización Española, por la cual, la mujer recibe una herencia europea sobre el posicionamiento como bien privado; entonces la maternidad integra imaginarios⁵ que se adscribe en orden a su raza, (blanca, mestiza, indígena o negra), con ello se agrega cierto valor a su estrato socio económico y del mismo modo, su ligazón con la familia contempla la relación de dependencia al patrón.

En la comunidad indígena, después de la conquista, la mujer se enfrenta a la idea de sostenimiento vital por relacionarse sexualmente con los colonos, los mismos que abusan de su posición y pone en juego la representación materna, para el indio como lo señala Guamán Poma de Ayala (1615), en su texto "Crónica y buen gobierno", la mujer indígena que prefiere a un español para tener a sus hijos en ese momento es desconocida como india y al mismo tiempo el invasor no la reconoce como esposa, ni goza de ningún privilegio que no sea su vida (Bauman, 1996). De este modo se entiende que la idea de maternidad sufre un trastoque que viene a ser sujetarse de la producción religiosa, que señala a María como tipo materno por excelencia (por identificación), siendo así bien avalada nuevamente la función materna por los hijos mestizos. De este momento en adelante la mujer ecuatoriana en especial la Quiteña goza en el hogar de cierta potestad encubierta frente al desempeño familiar:

Mientras el hombre era dueño y señor del espacio público (negocios, relaciones, etc.), la mujer actuaba únicamente en el espacio familiar interior. Así, las cosas internas de

⁴ La maternidad en las culturas indígenas pre existentes la señalan en una estrecha relación con la idea de fertilidad de la tierra (Londoño, 2014)

⁵ Al utilizar el término imaginario en este apartado no se refiere a la elaboración propuesta por Lacan en psicoanálisis, sino al término descrito por Castoriadis en torno a la sociología.

la casa, tales como el manejo de los hijos, y a veces criados eran propias de la esposa, quien desde pequeña debía aprender de las matronas de la familia, a manejar la administración doméstica. Paradójicamente, ella debía aparentar ante los hijos y los ajenos que recibía y acataba las órdenes de su marido, aunque no era raro encontrar que era ella quien decidía sobre la mayoría de los asuntos familiares, - es decir, aconsejaba a su esposo “vendía” ideas de los que este terminaba apropiándose al punto de considerarlas propias (Londoño, 2014, pág.176).

Es importante reconocer que la figura de la madre por su referente católico, puede afiliarse al principio de sacrificio esto es, la madre buena se desposee, es quien renuncia a un bien mayor para otorgárselo (concesiona) a los suyos, para que en esta dinámica de intercambios ella pueda poseer en tanto dispone de aquello que concesiona y con ello (condiciona) a los suyos.

Sin duda alguna la mujer ecuatoriana y lo que respecta a su maternidad son altamente particulares y responden meramente a su orden social, ya que en el mismo país la concepción de mujer o de madre varía por región (costa, sierra, oriente) e incluso por provincia; concluyendo este acápite con que la mujer y la madre gozan de la singularidad y distintivo lugar implícito del manejo de los asuntos que respecten a los miembros de su comunidad, o familia.

3. Capítulo III: Lectura de Lacan sobre la posición femenina

*La mujer es tabú para el hombre (Freud, 1917)*⁶.

3.1. Lectura de Lacan:

El anterior capítulo perfiló las concepciones de Freud sobre la sexualidad femenina, lo femenino y la cuestión sobre la pulsión en los sexos, nociones que bordean a la mujer, solo describiéndola en relación al hombre, elaboración que resalta el *penisneid* y el deseo de un hijo, siendo simplemente la búsqueda de la consecución del falo. En este capítulo se realizará una aproximación al tema de la castración y la sexuación, con lo cual se abordará el texto de Lacan, en Escritos I, “Sobre la sexualidad femenina” (1977), que permite dar cuenta de la estructuración psíquica femenina, Para delimitar el apartado de posición femenina y goce Otro; finalmente, se trabajarán las concepciones de goce del Seminario Aún (1972-73), en tanto, la presente disertación pretende una aproximación al concepto de goce Otro, siendo un goce se encuentra entre lo real y lo imaginario, un goce que queda fuera del sentido y de las cadenas de representación significativa, se suscita frente a la imposibilidad propia del lenguaje, “no todo puede ser nombrado” (Machado, 2008).

3.2. Complejo de Castración y sexuación en los sexos:

El complejo de castración es uno de los temas que permite el retorno a Freud en la lectura de Lacan, dado que incorpora el tema del mito de Edipo en un orden simbólico, posibilitado por ese elemento imaginario denominado falo; esta noción en Freud (1931-1936) señala en términos generales que para los varones se favorece la identificación del niño con su padre, venciendo los sentimientos ambivalentes de amor y odio frente a la posibilidad de perder el pene (órgano de satisfacción) por su deseo de acceder a la madre como objeto amoroso, en cambio, para la niña con el complejo de castración inicia el Edipo y el viraje hacia el padre como objeto, pues para ella ha sido revelado que la madre no tiene pene por tanto está incompleta como ella misma, así, en su búsqueda por completud se entiende que el órgano que funge como organizador de las pulsiones parciales en ambos sexos es el pene, de este modo Freud señaló que:

⁶ Freud, S (1917). *El Tabú de la virginidad*. Argentina: Amorrortu Editores

El carácter principal de esta «organización genital infantil» es, al mismo tiempo, su diferencia respecto de la organización genital definitiva del adulto. Reside en que, para ambos sexos, sólo desempeña un papel un genital, el masculino. Por tanto, no hay un primado genital, sino un primado del falo (Freud, 1923-1925/1996, pág.145).

Lacan retoma el tema de la *Organización genital infantil* (1923-1925) en su texto sobre la *Significación del falo*, en donde lo propone al falo en una función de nudo, dado que opera en la estructuración dinámica de los síntomas en tanto neurosis, perversión y psicosis (Lacan, 1971) siendo, “en una regulación del desarrollo que da su ratio a este primer papel: a saber, en el sujeto de una posición inconsciente sin la cual no podría identificarse con el tipo ideal de su sexo” (Lacan, 1971, pág.281). Es por tanto que se hace fehaciente la cuestión de la relación del sujeto con el falo, y así mismo con la falta cuyas repercusiones hacen eco en el apuntalamiento inconsciente del deseo en el hombre y en el referido *penisneid* de la mujer.

El falo entonces ocupa el lugar del significante que designa las funciones de los *partenaires* independientemente de la diferencia anatómica de los cuerpos, de este modo se entrevé que el complejo de castración y su operante fálico permiten organizar la cuestión del deseo, el goce y el síntoma:

Pues el falo es un significante cuya función en la economía intra-subjetiva del análisis levanta tal vez el velo de la que tenía en los misterios. Pues es el significante destinado a designar en su conjunto los efectos del significado, en cuanto el significante los condiciona por su presencia significativa (Lacan, 1971, pág.286).

La castración entonces articula el tema de aquello que hace paradójico al deseo debido a las marcas de la relación del sujeto con el significante y que al mismo tiempo estrechan las posibilidades de relación con los otros, por tanto “tiene el efecto de proyectar enteramente en la comedia las manifestaciones ideales o típicas del comportamiento de cada uno de los sexos, hasta el límite del acto de la copulación” (Lacan, 1971, pág. 288).

De acuerdo a esta lógica fundada sobre el falo, y la sobre entendida simbolización alrededor de su presencia o ausencia, Lacan sostiene que el falo no es un objeto ni parcial, ni interno, por tanto, nadie puede tenerlo, más se sirve a sus propósitos de la *mascarada*, en tanto se puede tenerlo- a condición de no serlo – para el varón, y se admite -serlo- a condición de no tenerlo para la mujer (Brodsky, 2001)

La sexuación entonces aparece coordinada al tema de la castración en tanto esta resulta una participación subjetiva de asunción del sexo más allá de las condiciones

biológicas, enmarca la acción del significante fálico y con ello la implicación de inscribir su cuerpo en referencia de un significante y su correspondiente goce, para Lacan esto es,

Asunción por el sujeto de su propio sexo, que es, de hecho, que el hombre asuma cierto tipo femenino, se reconozca, se identifique con su función de mujer (Lacan, 1957/1994, pág.212).

Sobre la cuestión de la asunción del propio sexo, se postula la introducción del significante del nombre del padre así como la función paterna; siendo la primera un tema de orden simbólico ligado al amo, la ley, instancia que hace operar el significante fálico en la metáfora paterna; en tanto el segundo, presentifica el lugar y función de la excepción, esto es el ordenamiento que mediatiza la relación del hijo con la madre y de la madre con el hijo (Dor, 2007) de este modo:

El significante del nombre del padre puede afirmarse en ausencia de todo padre, es cierto, porque en definitiva es en el discurso de la madre donde el niño lo encuentra; el significante no al padre. En cuanto al padre, para que su función se cumpla, alguien tiene que encarnarla no el padre del sujeto [...]alguien que haya inspirado o sostenido en una mujer el deseo de tener hijos, [...] se trata de alguien que mantenga su distancia con el significante (Mazzuca, 2001, pág.87).

En esta cuestión especular de orden, funcionamiento y posicionamiento frente a lo fálico es necesaria la articulación del tema de castración y sexuación a la concepción del Edipo en Lacan y sus posteriores elaboraciones lógicas sobre los sexos.

3.3. Edipo en la lectura de Lacan:

El mito del Edipo, en la lectura de Lacan (1957) marca su diferencia con la propuesta freudiana, en tanto Lacan sostiene que dicho mito se presta como un momento estructurante en tanto hace notorio el efecto de las relaciones intersubjetivas jugadas en tres tiempos lógicos en donde el sujeto logra articular los tres registros, real, imaginario y simbólico a partir de lo que esa falta de órgano descrita en el acápite anterior es susceptible de representar subjetivamente (Dor, 2007).

El primer tiempo del Edipo se esboza a partir de la consecución de la dimensión de reconocimiento pues logra vencer la fantasía de cuerpo fragmentado (salida del estadio del espejo), en donde dice Lacan,

Es este momento el que hace volcarse decisivamente todo el saber humano en la

mediatización por el deseo del otro, constituye sus objetos en la en una equivalencia abstracta por la rivalidad del otro (Lacan, 1977, pág.289).

Entonces se comprende que la relación con la madre es muy cercana aún a la fusión, dado que “la proximidad de estos intercambios pone al niño en la situación de hacerse objeto de lo que se supone le falta a la madre” (Dor, 2007, pág.92), destinado a este primer momento como:

Hacerse deseo de deseo, poder satisfacer el deseo de la madre, es decir: 'to be or not to be' el objeto de deseo de la madre (...) Para gustarle a la madre (...) es necesario y suficiente ser el falo" (Lacan, 1957/1994, pág.193).

De este modo se entiende que la fantasía en el plano psíquico se maneja en el *ser el falo de la madre*, dado que en este momento se elude la presentificación de un tercero en la relación, es por tanto que no se dimensiona la castración materna puesto que se le atribuye el objeto fálico a la madre. Mazzuca (2001), sostiene también que en este tiempo hay la implicación del padre simbólico operando en su existencia fuera de la relación, esto es, como padre simbólico instaurado en la cultura.

En el segundo tiempo la intervención paterna atraviesa a la diada (madre e hijo/a) siendo tercer elemento (imaginario) presentificado como agente representante de la privación, prohibición y frustración, Lacan manifiesta que:

"El padre, de todos modos, llega aquí como una molestia que no sólo incomoda por su volumen, sino que es molesto porque prohíbe. ¿Y qué prohíbe? (...) Prohíbe, ante todo, la satisfacción del impulso (...) "Por otra parte, ¿qué prohíbe el padre? Y bien, teniendo en cuenta nuestro punto de partida podemos decir que como la madre es de él, no es del hijo (...) El padre frustra, lisa y llanamente, al hijo de la madre."(Lacan, 1957/1994, pág.195)

Este padre interdictor se manifiesta u opera desde el discurso materno, quien da cuenta de una ley que no es la suya sino, la del Otro, pues ella misma depende de esa ley, este padre entonces es el *padre imaginario* (Mazzuca, 2001); “lo que vuelve al niño es pura y simplemente la ley del padre en tanto es imaginariamente concebido por el sujeto como privador de la madre” (Lacan, 1957/1994, pág. 197). En este momento se anuda la primera participación de la ley, en donde la madre es privada de gozar del *infans* como objeto. Lacan sostiene que:

En un momento dado de la evolución edípica, y en el plano de la privación de la

madre, se le plantea al sujeto la cuestión de aceptar, registrar, simbolizar él mismo, volver significante esa privación de la que es objeto la madre (...) ¿Cuál es la configuración, especial de esa relación con la madre, con el padre, con el falo, que hace que el niño no acepte que el padre prive a la madre de algo que es el objeto de su deseo? (...) Esta configuración es nodal. A este nivel la cuestión que se plantea es: 'ser o no ser', 'to be or not to be' el falo (Lacan, 1957/1994, pág. 197).

En este ordenamiento se entrevé el hecho de que el deseo de la madre está sujetado a la ley del deseo del Otro, lo que implica que su deseo sirve a un objeto que puede o no tener el Otro, esto introduce la dimensión del *ser y del tener* el objeto tan añorado por la madre (Dor, 2007).

El tercer tiempo del Edipo corresponde a la simbolización de la ley en tanto, la intervención del padre responde al padre potente y real, *dador del falo* quien es portador de aquello que se imaginaba en el segundo tiempo, este “padre tiene que dar pruebas de que, lo que la madre desea él lo tiene; y esa prueba no es otra que darlo a la madre” (Mazzuca, 2001, pág. 93). De este modo por vía de la identificación con el padre, el niño desprovisto hasta el momento de falo puede inscribirse de su lado en tanto renuncia a *ser el falo de la madre*,

El varón que renuncia a ser el falo materno toma el camino de la dialéctica del tener al identificarse con el padre que supuestamente tiene el falo. La niña, asimismo, puede abandonar la posición de objeto de deseo de la madre y encontrar la dialéctica del tener en la modalidad del no tener. Puede encontrar así una posible identificación con la madre ya que, al igual que ella, sabe dónde está, sabe a dónde debe ir a tomarlo, es por el lado del padre, hacia aquél que lo tiene (Dor, 2007, pág.95).

Por tanto se entiende que la niña sitúa el falo más allá de la madre e incurre por eludir la identificación con el padre y su supuesto fálico dador de la satisfacción, con lo cual obtiene el saber, y bajo la modalidad de presentificar el falo conseguirlo; Lacan, en su seminario sobre “*las relaciones de objeto* (1957), señala que la niña *adjura* del falo como pertenencia de quien ahora dirigirá su amor, siendo del padre de quien espera *el hijo* es por tanto que la cuestión de la mascarada toma sentido en esta modalidad inherente a la marca fálica del deseo, por tanto:

Acorde con esta lógica atributiva, la mujer, en tanto que no lo tiene, solo obtiene el signo de que lo es a condición de hacerse objeto de deseo del hombre, objeto imaginario del fantasma que se hace coincidir con el falo (Brodsky 2001, pág. 50).

El padre para la niña adjudica la posibilidad de desear, lo que permite la asunción de una posición desde la cual ella goce del deseo del hombre, sustitutos en semblanza fálicos; el goce fálico, inaugura la integración de la sexualidad a la dialéctica del deseo, siempre insatisfecho en ambos, en tanto, el objeto imaginariamente deseado no coincide con la realidad de cada *parternaire*.

En ambos sexos la finalización del complejo de Edipo es seguido por el establecimiento de la ley, la operación que permite acceder a lo simbólico siendo la conciencia moral que hace cuerpo en cada sujeto como reprimido en el inconsciente, de este modo se abre paso a la pregunta planteada años más tarde Lacan siendo:

¿Por qué no admitir en efecto que, si no hay virilidad que no sea consagrada por la castración, es un amante castrado o un hombre muerto (o incluso los dos en uno) el que se oculta para la mujer detrás del velo para solicitar allí su adoración, o sea desde el lugar mismo más allá del semejante materno de donde le vino la amenaza de una castración que no la concierne realmente? (Lacan, 1977, pág. 297).

De este modo se concluye que el operador, la castración, pone en evidencia el hacer del discurso que en un momento es correlato del deseo materno después privado por la intervención de una ley que remite al padre y que funciona en la sustitución (que implica al deseo) permitiendo elucidar a las posiciones sexuales como figuraciones, que se reúnen alrededor de la falta y que permiten situar la categoría de la mujer en referencia”- no como otro sexo, o sea refiriéndola al hombre y a la función de la castración , sino como un <<uno sin otro>>” (Brousse, 2001, pág.60). Partiendo de esta premisa entonces es valedero concebir las fórmulas de sexuación.

3.4. Fórmulas de la sexuación:

Las fórmulas de la sexuación corresponden a una elaboración que permite diferenciar la asunción de sexo de la elección de objeto; son tomadas de la lógica modal de Frege (1969-1971)⁷, por tanto utilizan cuantificadores que permiten distinguir las funciones. Las formulas de sexuación aportan a esta producción en tanto permiten colegir la emergencia de los goces (fálico y Otro), en el posicionamiento sexuado siendo:

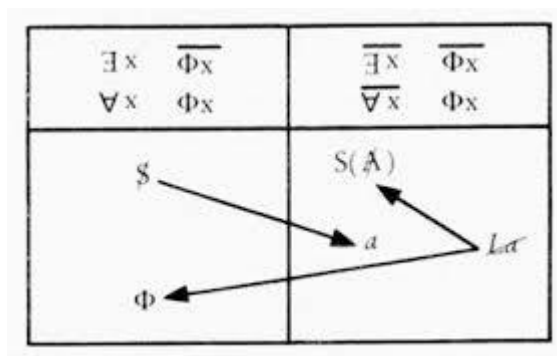
[...] una especie de proposición que presenta siempre (por definición) un lugar vacío,

⁷ Dicha obra de Frege, (1969-1971). puede ser encontrada en “*los Fundamentos de la Aritmética*”.

que debe ser ocupado por un objeto para que dicha función se ponga en movimiento y albergue una significación, que a su vez posee (o no) una referencia, y con ello un valor de verdad (2007, pág. 164).

La lógica modal aproxima a las modalidades del goce del lado de los significantes masculino y femenino mediante las proposiciones: necesario, $(\exists x \quad \overline{\Phi x})$ imposible $(\exists x \quad \overline{\Phi x})$, posible $(\forall x \quad \Phi x)$ y contingente $(\forall x \quad \overline{\Phi x})$; en donde lo posible esta de lado de lo masculino y lo contingente de lo femenino. Lacan en la *clase VII, titulada Carta de Almor, del Seminario Aún*, propone un cuadro que organiza la forma de inscripción de todo ser que habla y sobre todo hace explícita la relación de lo femenino con el Otro y el imperativo de goce que le otorga, en tanto :

El corte es incompleto en las mujeres que no tropiezan con el estorbo de un órgano que en su imagen corporal pone barrera al goce como semblante de falo; es un corte no-todo, un corte que, una vez efectuado, abre un más allá y remite al significante que falta en la batería del Otro del lenguaje, al enigma de la feminidad, enigma desde el punto de vista del falo, claro está (Lacan, 1972-73, pág. 157).



$\exists x \quad \overline{\Phi x}$: (existe al menos uno que dice no a la castración) del lado masculino expresa al padre de la horda primitiva quien desde Freud, se sabe goza de todas las mujeres, con quien la castración no tiene efecto; diciéndose que quien niega la función es la función del padre “Es lo que se llama Padre, y por eso el Padre existe como Dios, es decir, no mucho” (Lacan, 1972-1973/1998pág. 35); “lo necesario vuelve a lo posible la existencia del hombre como valor sexual, es necesario que al menos uno no esté sujeto a la castración para que sea posible la existencia del hombre”(Tendlarz, 2002, pág. 136)

$\forall x \quad \Phi x$: indica al hombre que se inscribe en la función fálica, cuya existencia inscribe su

límite con la función citada anteriormente (el padre de la horda) lo que insta de este modo “existe uno que no y no hay uno que no sea” (Tendlarz, 2002, pág. 136), señalando que todos los hombres están en potencia de castración.

$\exists x \quad \Phi x$: (la no excepción que no deja de ser negada con respecto a Φx) esta función da cuenta de un imposible en tanto no existe una simetría a la función de castración (como lo es para el hombre el padre de la horda primitiva), un fijador del límite, se funda lo real. “Con esas dos escrituras contradictorias, unidas en la misma deixis, Lacan plantea un orden de individuos que escapan de toda colectivización que produciría su esencia [...]. De ahí surge la famosa frase ‘La mujer no existe’” (Le Gaufey, 2007, pág. 120)

$\forall x \quad \Phi x$: esta expresión remite al no toda en la función fálica, “no toda quiere decir también no imposible; no es imposible que la mujer conozca a la función fálica[...] la mujer puede estar o no en Φx , esta afirmación no significa que existe mujeres que no tengan relación a la función fálica, sino que en relación al régimen del falo entran en la misma categoría de lo posible de todos los seres hablantes que hay y que no conforman un todo (Tendlarz, 2002, pág.138), de este modo se esboza la categoría de gozar no toda fálicamente, señalando que es contingente darse el goce Otro.

De igual modo continuándose con el cuadro se observa que del lado izquierdo inferior se propone al $\$$ y a Φx , la cual funge como soporte de tal significante, y que al mismo tiempo apunta al objeto a inscrito del otro lado de la barra. Es así que se anota, “Sólo por el intermedio de ser la causa de su deseo le es dado alcanzar a su pareja sexual, que es el Otro” (Lacan, 1972-1973/1998, pág. 98). del mismo modo se entiende que la tachadura a ~~La~~ mujer es debida a su relación con el Otro, en tanto no tiene representación, “de la mujer nada puede decirse. La mujer tiene relación con S (\mathcal{A}), y ya en esto se desdobra, no-toda es, ya que, por otra parte, puede tener relación con Φ ” (Lacan, 1972-1973/1998, pág. 98).

La tachadura en ~~La~~ mujer designa a las mujeres divididas en su goce, fálico y suplementario en tanto soportan el no -todo en la castración; se puede decir entonces que la imposibilidad de significación de *La mujer* conlleva la necesidad de una solución a la falla abierta en lo simbólico, hecho que permite hablar de suplencias, como modos de bordear el agujeramiento a nivel de la sexuación, lo que obliga a plantear <<femineidades>> en plural (Brousse, 2001); se puede intuir entonces la cuestión sobre la elaboración de la feminidad, Lerude (2003), reconoce que esta puede desplegarse en dos ejes principales: el primer eje refiere al de la identificación al ideal fálico que puede ser representado por el éxito profesional y por la

belleza, en tanto el segundo reside en el deseo del hijo propuesto anteriormente por Freud, que consiste en la maternidad como la vía más simple y más valorada socialmente. Así puede anudarse la concepción de que “la mujer no entra en función en la relación sexual si no es como madre [...] la maternidad es uno de los nombres de la castración del lado femenino” (Brousse, 2001, pág. 61). Lo femenino se soporta bajo el signo del objeto deseado, esto implica la mascarada de *ser el falo para el partenaire* puesto que la elección amorosa recae sobre un objeto que cobra valor fálico.

3.4.1. Breve aproximación a la relación de la mujer con el concepto del Otro:

Como se señaló en el apartado anterior en el breve recorrido sobre las fórmulas de sexuación el sujeto tachado se apuntala en la búsqueda de un objeto, Lacan manifestará:

Esta $\$$ acompañada así por ese doble, ese significante del que en suma ni siquiera depende, no tiene que ver, como pareja, sino con el objeto a inscrito del otro lado de la barra. Sólo por el intermedio de ser la causa de su deseo le es dado al otro alcanzar su pareja sexual, que es el Otro (Lacan, 1972-73/1998, pág. 97)

¿Que hace de la mujer el Otro en la dinámica Sexual? El autor que sostiene:

La mujer tiene relación con el significante de ese Otro, en tanto que, como Otro, éste nunca deja de ser Otro. Doy por sentado que aquí evocarán $S(\overline{A})$ mi enunciado de que no hay Otro del Otro. El Otro, ese lugar donde viene a inscribirse todo lo que puede articularse del significante, es, en su fundamento radicalmente el Otro. Por eso, el significante, con los paréntesis, señala al Otro como tachado. ¿Es concebible que el Otro sea en alguna parte aquello mediante lo cual se relaciona la mitad de los seres que hablan, ya que ésta es más o menos la proporción biológica? Pues no es otra cosa lo que está escrito allí en la pizarra con esa flecha que parte del \overline{La} . Ese \overline{La} que no puede decirse $S(\overline{A})$. De la mujer nada puede decirse. La mujer tiene relación con $S(\overline{A})$, y ya que en esto se desdobra, no-toda es, ya que, por otra parte, puede tener relación con Φ (Lacan, 1972-73/1998, pág. 98)

La mujer se inscribe en relación con el hombre no como complemento, sino como Otro; Otro porque no existe significante que la signe (como sería el falo para el hombre), por esto ella es dividida en su goce, en tanto tiene relación con la función fálica pero se escapa a sus dominios, para Tendlarz esto es: “La mujer barrada tiene entonces un doble vector en las fórmulas. Miller indica que en el lado femenino el sujeto se ubica en el lugar del Mujer,

conservando la tachadura del \$ y dejando caer la S” (Tendlarz, 2002, pág. 145). de este modo Lacan también sitúa la imposibilidad de la relación sexual, en torno a la in-concordancia de los goces ya que el hombre goza de su órgano, de su cuerpo, mientras la mujer queda alienada en el cuerpo del otro, que es además el Otro sexo,

El goce fálico es el obstáculo por el cual el hombre, yo diría no llega a gozar del cuerpo de la mujer, precisamente porque de lo que goza es el goce del órgano.

Por eso el super yo como lo señalé antes con el ¡Goza! es correlato de la castración que es el signo con el que se adereza la confesión de que es el goce del Otro, del cuerpo del Otro, solo promueve la infinitud (Lacan, 1972-73/1998, pág. 15).

De este mandato de goce emergen manifestaciones en los sexos que se dispondrán para la consecución del objeto de su deseo siempre insatisfecho. Por otra parte, Dicha figuración de la mujer alienada en su goce puede ser capturada en la obra *Tell me, the mirror*⁸ elaborada por Jan Saudeck en 1992, en donde se muestra a una joven mujer curiosamente sentada con las piernas abiertas frente a un espejo que sostiene con la mano derecha, enfrentada a la *oscuridad del órgano vaginal*.

3.5. Posición femenina:

En la posición femenina no solo acontece lo imaginario y simbólico, si bien es cierto hacen peso en aquello que se puede adscribir a la mujer es necesario reconocer lo real de su cuerpo en donde la falta, dicha por Lacan (1977) como *el brillo de las ausencias* es consistente y *la oscuridad del órgano vaginal*, remiten a la fisiología sin dar respuesta sobre del velamiento del hacer femenino en su goce suplementario, su Otra satisfacción.

Una mujer no- toda es, señala Lacan lo que implica que la castración no ciñe completamente a las mujeres, pero atravesarla es condición para la feminidad; como se ha venido esclareciendo en el tema de sexuación y castración en las elaboraciones de Lacan, todo ser que habla en virtud del don significante (falo) debe asumir un lugar desde el cual hacer con su falta, en el caso de las mujeres su inscripción tiene que ver con “ser el falo”, esto implica una falta positivizada y puesta en relación directa con los otros, siendo así:

(...) Todas hacen de ella el partenaire del sujeto masculino: ser el falo, o sea el representante de lo que le falta al hombre, luego ser el objeto causa de su deseo, y,

⁸ Esta obra se encuentra en exhibición en la galería *Frida Fine Arts Gallery*, ubicada en Moscú.

finalmente, ser el síntoma en que se fija su goce (Soler, 2008, pág.42).

De esta forma la posición enfrenta a los sexos en la falta y ella a la consecución de aquello deseado, “a saber que la relación de privación o de falta en ser que simboliza el falo, se establece de manera derivada sobre la falta en tener que engendra frustración parcial o global de la demanda”(Soler, 2008, pág. 48); es por tanto que se remite a la relación sexual, para suponer un propósito de complementariedad, que apunta válidamente a la suplementariedad.

En ese sentido la relación llamada sexual pone el órgano erigido del deseo masculino en posición dominante, y la mujer se puede inscribir, de una vez, en esa relación sólo en el lugar del correlato a ese deseo (Soler, 2008, pág.42).

Se puede decir entonces que, en la mujer como correlato de deseo, objeto causa y síntoma puede inscribirse en lo particular (lo diferente), pues se corresponde con el Otro, en la medida en que ella es soporte y designa al deseo del otro en tanto, Lacan sitúa que “el hombre sirve de relevo para que la mujer se convierta en ese Otro para sí misma, como lo es para él” (Lacan, 1977, pág.297). La disimetría fundamental cabe suponerse en lo que hace insignia para cada sexo no homologable, pues hace sentido para la mujer la condición de no desear tanto como hacer desear, siendo modelarse en tanto objeto de deseo para el hombre,

El uno se adorna con sus plumas de pavo real, la otra se hace camaleón. Hacer consentir y hacer desear tienen ese precio. Los modos varían sin duda, pero la estructura permanece en lo que siempre envuelve el punto de falta del sujeto, sin dejar lugar para ningún nuevo tratado de la seducción (Soler, 2008, 47).

Este hacer desear femenino, se invoca a la mascarada, el posicionamiento femenino objetivado llama a la elaboración de la pasividad, en la cual a partir del hombre se infiere una respuesta a la demanda amorosa femenina, que permite participar a la dialéctica nuevamente del ser y del tener; Lacan señala el diferir discursivo en tanto posibilita entrever las soluciones a la falta, se dice entonces desde lo masculino: “Tú eres mi mujer” por el cual él constituye a su compañera, en lo cual se confirma que lo que resurge en el inconsciente del sujeto es el deseo del Otro, o sea el falo deseado por la madre” (Lacan, 1977, pág.297).

La determinación del sujeto por Otro es constitutiva, el sujeto depende para su construcción de la mediación de la palabra, encarnada en el Otro, poniendo a prueba la asunción de un sexo que le garantiza la posibilidad de desear. ¿quién es ese garante para el

hombre?, podría decirse que la mujer y la madre son concepciones que se implican en la constitución objetual, bordean la positivización de la falta, sin embargo, son diferentes en tanto que la segunda se sostiene de un representante fálico del cual se adjudica cierta satisfacción, más no responde a la saciedad del deseo, esta situación increpa a Freud y su pregunta sobre *¿Qué quiere la mujer?*; para Freud la mujer desea tener pene, a condición de un niño, suscitando la lógica del tener adscrita a la condición femenina de este modo, la discusión que se arma en torno a la postura de Lacan en donde él supone que la falta de falo hace de la mujer el ser (ser falo), es importante manifestar que:

Todo lo que pertenece al deseo de adquirir, de apropiarse, vale para el hombre en tanto metonimia de su tener fálico. ¿En nombre de qué, el deseo de tener estaría interdicto para las mujeres, trátase de la fortuna, del poder, de la influencia, del éxito, en resumen, de todas las búsquedas llamadas fálicas de la vida cotidiana? (Soler, 2008, pág.50).

Lo que se trabaja entonces interpela al deseo, que en su naturaleza no permite distinguir cualidad femenina (en tanto ser), ya que el deseo únicamente es despertado partiendo de la falta, por tanto se retorna a los efectos de la castración para proponer una forma de trámite a la falta, por tanto Lacan supone en la mujer que su apuntalamiento se dirige a un deseo distinto a la búsqueda del tener, y que no se supedita a enmarcarse en la aspiración a *ser el falo para el otro*; “siendo definido como el equivalente, sino de una voluntad, al menos de un objetivo de goce. Pero se trata de un goce específico, exceptuado del carácter "discreto" y limitado entonces del goce propiamente fálico” (Soler, 2008, pág.53). De este modo puede indicarse que la aspiración de goce femenino tiene un más allá que sin embargo, no a todas les ocurre.

En la homosexualidad femenina, Lacan manifiesta que el motivo imaginario que sostiene este tipo de amor, va más allá de preservar el falo que le supuso a la madre, como pasa en las perversiones masculinas, declarando que en la homosexualidad femenina “no es propiamente el objeto incestuoso el que esta escoge a toda costa de su sexo; lo que no acepta, es que ese objeto sólo asuma su sexo a costa de la castración. Lo cual no significa que ella renuncie por ello al suyo” (Lacan,1977, pág. 299), de este modo se esclarece que el operador de la castración las dirige al hacer de hombre sin renunciar a su sexo para hacer conducir su interés supremo a la feminidad, cuyos atributos innominables de goce se aspiran alcanzar en

la fantasía de hacer de hombre. Por tanto, se puede manifestar que se deduce que en el "hacer de hombre", revelaran eso a lo que aspira una mujer (Soler, 2008).

Se puede concluir este apartado definiendo entonces que “la sexualidad femenina aparece como el esfuerzo de un goce envuelto en su propia contigüidad para *realizarse a porfía* del deseo que la castración libera en el hombre dándole su significante en el falo” (Lacan 1977. pág. 300). los sexos siendo partidarios del deseo se coordinan a la falta, la imposibilidad concertada en el sujeto por el lenguaje, y de allí que la posición femenina declara su deseo se realiza a porfía, emulando aquello que la castración agencia en el hombre, señalando que si la mujer goza es a partir de la castración de su *parternaire*

3.6. Respecto a la pasividad femenina:

La noción de pasividad femenina atañe una connotación Freudiana sobre la disposición de la pulsión en los sexos, en donde metonímicamente podría identificarse a la actividad con la masculinidad y por ende a la pasividad con lo femenino, más se esclarece también que ambos destinos pulsionales no pueden ser reducidos a estas concepciones, ya que ambas son puestas al servicio de los sexos; es importante señalar que para Lacan, la pasividad en lo femenino declara la posición desde la cual se hace desear, esto es, como objeto, siendo valedero cuestionarse sobre el desmontaje de este concepto en el hacer femenino, pues la pasividad goza de una actividad enmascarada, así se colige en Lacan en el Seminario XI (1964), al tratar el tema de la pulsión parcial y su circuito en la captación de un objeto que en su contorneo- trayecto (aim) logre su satisfacción (goal) proponiendo que:

La actividad de la pulsión se concentra en ese *hacerse* (...) consideremos a la pulsión oral. ¿qué es? Se habla de fantasmas de devoración, hacerse engullir. En efecto todos saben que éste es precisamente el término otrificado de la pulsión oral que linda con todas las resonancias del masoquismo. (Lacan, 1964/2003, pág.202)

Este forzamiento de la pulsión en sus recorridos (oral, anal, genital) conserva un más allá del principio del placer que pone en juego la figura de la sexualidad, declarando al sujeto como un aparejo (esto no es un par), que hace intervenir la función del objeto perdido; de este modo se manifiesta que en la dialéctica del deseo del lado femenino, sus aspiraciones tienden a pescar el goce del otro desde el lugar del objeto, dejando en claro también que es el fantasma del otro el que da soporte a ese deseo, por tanto, esta elaboración pretende responder ¿Cómo

la pasividad femenina enmascara la posibilidad de gozar del otro como objeto? En primer lugar, como ya se señaló la pasividad es aparente, por tanto, es pertinente reconocer en la mujer su estatuto de Otro, señalando que “todo puede ser puesto en la cuenta de la mujer, en la medida en que, en la dialéctica falo céntrica, ella representa el Otro absoluto” (Lacan, 1977, pág. 298), de este modo, la mujer en su estatuto de Otro permitirá el goce del *parternaire* en tanto este figure tener el falo, sin embargo, este lo tiene solo si el Otro así lo determina. Al adjudicarles dicha posibilidad deja abierto el tema sobre lo que hace soporte del deseo masculino, por cuanto ya Lacan reconoce que, “Hay sin duda allí -dice- un velo que tapa los intereses de ese sexo y que convendría no alzar demasiado de prisa” (Lacan, 1964, pag.200). Tal señalamiento deja a consideración la constitución fantasmática del sujeto puesto que desde ahí puede responderse parcialmente a la interrogante, en tanto, se aprecia que la pasividad en la mujer es un efecto del deseo del hombre para poder alcanzarla como pareja sexual.

Lacan se interroga, “¿Podemos confiar en lo que la perversión masoquista debe a la invención masculina para concluir que el masoquismo de la mujer es una fantasía del deseo del hombre?” (Lacan, 1977, pág. 299). este señalamiento se hace para situar que la calificación de masoquismo femenino no es homonímico al masoquismo masculino dado que esta pretensión mantiene indiscutidos los efectos “castradores y devoradores, dislocadores y sideradores de la actividad femenina” (Lacan, 1977, pág. 295).

En este punto queda explicitado como el *parternaire* puede gozar de la supuesta pasividad femenina, abriendo un espacio para la elaboración de algunas de las formas de goce femenino (siendo objeto casusa de deseo) y lo que atañe al gozar del otro como objeto, que da cuenta desde su articulación gramatical la emergencia del goce Otro.

Sobre el masoquismo femenino en sintonía a la pregunta de Lacan, se cruza la posibilidad de “hacerse hacer”, como una cuota metonímica que supla su falta en ser, hacerse hacer para gozar con ello; este supuesto pone en juego una apariencia que enmascara la falta y propone una posición *histórica*, en tanto:

No se debe concluir que el sujeto histórico es un sujeto que se niega a todo goce. Es un sujeto que consume la falta y eso es también un goce, pero no es el goce viviente. Para decirlo de otro modo, gozar de la falta y gozar de la carne son dos cosas muy diferentes. Esta voluntad de no satisfacer el goce es lo que, de manera precisa, define

la posición histérica. (Soler, 2008, pág.75)

La pasividad, el masoquismo y la histeria son concepciones radicalmente diferentes que han sido atribuidas para designar algo del tabú que vela al ser que se inscribe del lado derecho de las fórmulas de sexuación: la pasividad, supuesta en la mujer bajo la premisa de objeto para otro, cobra valor al declarar el deseo del *parternaire*, de modo que la pasividad permite una deducción de un deseo femenino específico y que prohíbe todo acceso por ser una mascarada “No se puede, en efecto, sino deducirlo a partir del momento en que la mascarada lo vela, prohibiendo todo acceso directo”(Soler, 2008, pág. 55), deseo que implica un potencial dislocador de lo femenino; el masoquismo, por su parte no puede concebirse como un rasgo biológico o un mandato cultural, sino más bien como la “posición en la que queda una mujer al consentir al fantasma de un hombre -sin confundirse con él- y dedicar su tener en "ser amada". Esta demanda de ser permite contornear la propia falta” (Tendlarz, 2003). el sufrir de amor por un hombre puede consentirse como un escenario que invoca una forma de trámite frente a la falta, que puede situarse desde la mascarada femenina (de una posición masculina) hasta la mascarada histérica, siendo que en la histeria:

La búsqueda de insatisfacer al Otro, apunta a un plus de ser. Se podría decir entonces: una mujer quiere gozar, la histérica quiere ser. Incluso, exige ser, ser algo para el Otro, no un objeto de goce sino un objeto precioso que sustente el deseo y el amor. (Soler, 2008, pág. 56)

La histeria en tanto esta incurre en una forma de hacer con la falta como una cuota consumible que apunta a la insatisfacción y puede que ser tomada como una forma masoquista del deseo, más de esta se deduce un deseo de seducción y rechazo, en otras palabras:

Querría que el Otro pudiera decir el objeto precioso, el agalma de la mujer, ya que, en efecto, no se trata para la histérica solamente de hacer desear al Otro sino de hacerle decir la causa. De allí la insatisfacción que topa con lo imposible de decir y que se alimenta con todos los saberes producidos (Soler, 2008, pág.77).

Como condición se propone un hombre cuyo deseo pueda ser inspirado a saber del objeto, por otra parte, en la histeria, también el hacer de hombre pone en juego la identificación con la modalidad del tener así como su relación con la falta; al margen de estas significaciones la

feminidad atraviesa los actúes de los cuerpos demarcando que su hacer desear implica hacer gozar al Otro; *Quejas*, de la poetisa Dolores Veintimilla de Galindo, reconocida figura literaria de origen guayaquileño, invita a pensar sobre la convergencia de ciertas manifestaciones tal vez históricas – masoquistas enmarcadas por su tiempo y tradición (1857), en donde la literalidad de la pasividad y el hacer desear propio de la mujer radicaba meramente en un deshacimiento a condición de un estado amoroso frente al *parternaire*; bien sabida es la consecución del acto creativo de dicha mujer, siendo la resolución el envenenamiento con cianuro de potasio un 24 de mayo en horas de la madrugada, dejando un recordatorio del consabido conservadorismo de época y sobre todo de la fatalidad del enamoramiento, Dolores escribe:

“Mamita adorada: perdón una y mil veces; no me llore; le envío mi retrato, bendígalo; la bendición de la madre alcanza hasta la eternidad. Cuide a mi hijo... Dele un adiós al desgraciado Galindo” (Martinez, 2014)

Assoun (2006), sostiene que la agresividad femenina se forja en el lazo pre edípico con la madre en donde esta sufre la decepción sobre la idea de omnipotencia investida en la misma, se continúa con la imposibilidad de acceder al padre como objeto dador del falo, culminando con el hombre desflorador:

Darse se hace pagar por un resentimiento de los más durables, cuyas huellas se pueden encontrar en el núcleo del cariño más vivo. El furor sería en la mujer el síntoma patognómico de la angustia de castración. (Assoun, 2006, pág. 59)

Sin más que señalar sobre los efectos de la feminidad y los significantes que atraviesan esta posición, se expone un fragmento del poema de la antes mencionada autora para hacer manifiesta en su relato la función de lo escrito para designar su lugar en ese Otro, en donde se bosqueja una posición discursiva *hystórica* (*histórica- histórica*), en tanto función de la lengua coordinada a su tiempo cronológico y la primacía de estructura que invoca estéticamente la aflicción de una demanda amorosa exacerbada que conduce a un pasaje al acto como resultado de una aspiración de reconocimiento mortífera en tanto “Lo que estaba en la mira no era el tener fálico sino el ser, insustituible y único”(Soler, 2008, pág. 99).

Quejas:

No es mío ya su amor, que a otra prefiere.

Sus caricias son frías como el hielo;
es mentira su fe, finge desvelo...
Mas no me engañará con su ficción...
¡Y amarle pude, delirante, loca!
¡No, mi altivez no sufre su maltrato!
Y si a olvidar no alcanzas al ingrato,
¡te arrancaré del pecho, corazón! (Veintimilla,s/a)

Este es el desenlace del poema y resolución al conflicto amoroso de Dolores Veintimilla de Galindo (1857) pues declina su *parternaire* a ser la solución a su falta, por tanto se entiende que esta falta de amor la confronta con el desamparo esencial, siendo que “los estragos que produce en una mujer la relación con el partenaire obedecen al entrecruzamiento del amor con una zona en que el goce queda fuera del circuito fálico” (Tendlarz, 2001, pág. 143), esto es un goce que invade la carne y franquea el límite simbólico, que no propone un “haz de mi lo que quieras” sino, que goza ahí haciendo perder a ese otro, lo que fue para ella. Esta cuestión muestra un entrapamiento en aquello que se propone como uno de los tantos efectos indiscutidos de la condición femenina, cabe preguntarse, ¿Qué representa lo femenino?, ¿Acaso podría pensarse en la investidura agálmica que recubre su falta como una posible apelación? Debido a que por definición la mujer no es más partidaria de significación que el hombre por el lenguaje que lo habita y lo hace, se podría decir que “la representación de la sexualidad femenina condiciona, reprimida o no, su puesta en obra y sus emergencias desplazadas (...) fijan la suerte de las tendencias, por muy desbastadas naturalmente que se las suponga” (Lacan, 1977, pág. 293). la distancia del objeto femenino permite acceder a su parcialidad, no solo a su ser *No- toda*, sino a la duplicidad que se enmascara en la mujer que es apta para representar en su conyugue a la víctima de la castración en tanto no hay virilidad que no se consagre por la misma, imagen del semejante materno del cual le provino la amenaza que *realmente* no le concierne (Lacan, 1977), esto implica que la inscripción particular y contingente en cada cuerpo femenino depara un goce a la sombra del falo, puesto que “la mujer tiene un goce adicional, suplementario respecto a lo que designa como goce la función fálica” (Lacan, 1972-1973/1998, pág. 89).

El misterio deparado sobre la sexualidad femenina en cuanto a su ser complaciente con los semblantes, propone a las mujeres más allá de la supuesta pasividad, (que es necesaria para inscribir el deseo masculino en el acto sexual) siendo que al mismo tiempo ellas cobran

actividad al *hacerse- objeto*, transformación que permite la contigüidad metonímica sobre sentido en el hacer femenino a porfía del hombre como categoría modal; de acuerdo a la lógica atributiva de las fórmulas de sexuación antes expuestas, la contingencia del lado derecho permite que, “no haya límite, a las concesiones que una mujer está dispuesta a hacer” (Soler, 2008, pág. 95). por tanto, la mujer en su hacer desear pone en manifiesto la ilusión de descubrir el deseo mismo. Finalmente respecto del gozar del otro como objeto viene a manifestarse que la mujer en esta posición no busca el falo, sino su ausencia, para gozar con ella, acción que viene a completarse no por el reconocimiento de la falta del Otro sino por la acción del otro en donde “el sujeto se dará cuenta de que su deseo no es mas que un vano rodeo, para pescar, engarzar al goce del otro- en la medida en que al intervenir el Otro , el sujeto se dará cuenta de que hay un goce más allá del principio del placer ” (Lacan, 1964/2003, pág. 190); siendo la emergencia de este goce un tope logico con lo real, y de ahí resulta el horror, en tanto el sujeto sabe que goza si el Otro lo consiente.

3.7. Nociones de goce:

El sujeto se constituye entre la pulsión y el deseo, es un efecto del significante, por tanto, evocación de una estructura que cuenta como inicio la división de su ser, en tanto, esta habla, al ser atravesado por el lenguaje que articula y posibilita la cultura. Desde las elaboraciones de Freud se entiende la liminalidad que yace entre el ser somático y el psiquismo, proponiendo a la pulsión como su límite, primer señuelo de partición, con ello se permite elaborar su teorización sobre un *Más allá del principio del placer*, el cual apunta a diferenciar no solamente el principio del nirvana, (estado regrediente de tensión cero) del principio de realidad, sino que apunta también a poner en juego la movilidad pulsional no en el sentido de actividad y pasividad, como se ha venido desarrollando, sino, en términos de Eros (que liga) y Tánatos (regrediente); de la primera se entiende se articula a las pulsiones sexuales, siendo aquellas se esfuerzan en la continuación de la vida, resultan siempre insatisfechas, por ello son pulsiones parciales, reproducen estados primitivos del ser vivo, cuya meta es la fusión de dos células germinales, por tanto, son descritas como pulsiones de vida. (Freud, 1920-1922/1990, pág. 42); por otra parte se encuentran las pulsiones yóicas, se esfuerzan en el sentido de la muerte, es por tanto que se le atribuye un estado conservador, (no busca ligar- regrediente) provienen de la animación de la materia inanimada y quieren restablecer dicha condición; por ello se correspondería con la compulsión a la repetición, se

anticipan a describirse como pulsión de muerte (Freud, 1920-1922/1990, pág. 43). Lacan parte de esta dimensión pulsional como horizonte de la existencia, en tanto el sujeto se propone a restaurar un momento de su vida fantasmático relativo al nirvana, que le increpa a recuperar un fragmento no cultural/ no biológico (*el objeto petit a*) (Sorbille, 2016, pág. 59) producido y perdido con la partición inaugurada con el atravesamiento en un primer momento de la voz y consecutivo sentido del lenguaje; por otra parte, Lacan también interroga a la pulsión en su fracaso de la consecución del objeto, por tanto la declinación a la satisfacción del deseo el cual se hace símil de la compulsión a la repetición del fracaso en su intento de volver a ser uno con la madre.

El deseo aparece entre la demanda y la necesidad, en tanto un sujeto se constituye en un primer momento del deseo de la madre a la cual le exige toda, ser amado por ella, (Sorbille, 2016) y cuyo reconocimiento se vincula a la respuesta de amor en la presencia del pecho, por tanto,

Si un objeto real que satisface una necesidad real ha podido convertirse en elemento del objeto simbólico, cualquier otro objeto capaz de satisfacer una necesidad real puede ocupar su lugar, y de forma destacada, ese objeto ya simbolizado, pero también perfectamente materializado es la palabra (Lacan, 1957/1994, pág.177)

Los efectos del deseo del Otro mediatizan la posibilidad de acceder al campo de la palabra, al lenguaje que moviliza al yo, ya que el significante ha tocado la carne y ha hecho posible la metáfora y metonimia dándole un sentido, una traducción al real que exacerba el cuerpo de un bebé; siendo sabida la disimetría que hay entre el goce y el significante. “El lenguaje mata la cosa, la reemplaza, la ausenta, usurpa su lugar al representarla, expulsándola al exilio. El Otro nombra y con ello intima al viviente a decir, a decirse, a entrar en el desfiladero de la palabra” (Couso, 2003, pág.1), es importante señalar que cabe la posibilidad de palabra por la interdicción del falo, ya que su presencia/ ausencia que permite entrecruzar las dimensiones de lo real, simbólico e imaginario; “el falo es la parte perdida (sacrificada) con la entrada en el orden simbólico y simultáneamente, el significante de esta pérdida” (Sorbille, 2016, pág.70); por tanto se postula al goce como un operador, ya que el pasaje de goce desde el cuerpo al significante no es sin pérdida, se abre un hiato entre la satisfacción de la demanda y la necesidad nombrada. La renuncia al goce posibilita la postergación del placer, como agente será una renuncia al principio del placer, señalando a un deseo siempre insatisfecho, “Por el

significante, el goce no será "completo", se crea la nostalgia por un goce que lo fuera. Como si para salvar la vida se hubiera entregado la bolsa, pero no se terminará de llorar la pérdida, ni de intentar recuperar lo perdido" (Couso ,2003, pág.1). En este movimiento se hacen posibles objetos sustitutivos, fuera del cuerpo y con esta parcialidad se anima presuntivamente en una deducción de un goce total; la castración se vehiculiza en todos los sentidos de concesión del *petit a*, esto es, un objeto mutilado del Otro que al ser atravesado por el significante, da la posibilidad de obtener un objeto semblante, el cual provee al sujeto un goce parcial por la yuxtaposición de :a, por tanto su duración equivale al recorrido entre la consecución y la expulsión del objeto a razón de no ser el objeto fantasmático que causa deseo, manteniéndose el- ser- en falta y el goce parcial ligado a una zona erógena (Sorbille, 2016); de este modo se entiende al goce en dos modalidades, la primera mítica porque es un esfuerzo de completud, de nirvana y el segundo uno limitado por la parcialidad de los objetos que representan *a*; En el *Seminario Aún*, Lacan (1972-1973/1998) postula que la cuestión con el goce es el de la relación sexual, o más bien, la no relación entre los dos goces. De ahí que lo que organiza la relación entre los sexos es la falta misma investida y supuesta en el *parternaire*, siendo así que "para el hombre , a menos que haya castración, es decir algo que dice no a la función fálica, no existe ninguna posibilidad de que goce del cuerpo de la mujer, en otras palabras de que haga el amor" (Lacan, 1972-1973/1998, pág. 88); la implicación de esta falla hace tramitable la falta con retornos de insatisfacción, que sostiene el deseo y la estructura en tanto, el alcanzar el objeto a, produciría el *horror*, dado que este objeto no es imaginario ni simbólico sino la huella real de la relación primordial (Sorbille, 2016); para desdibujar la representación del goce, es pertinente citar un fragmento del poema *Carta de creencia (cantata)* de Octavio Paz, reconocido ensayista Mexicano cuyo auge literario se ubica en el siglo XX:

El amor comienza en el cuerpo. ¿dónde termina?

Si es fantasma, Encarna en un cuerpo;

Si es cuerpo, Al tocarlo se disipa.

Fatal espejo: La imagen deseada se desvanece,

Tú te ahogas en tus propios reflejos.

Festín de espectros (Paz, 1994).

El horror de ser integrado al A (la madre), invoca al asco, la vergüenza y la culpa, diques de la represión en Freud, en tanto el sujeto se constituye como una tensión entre pulsión y deseo, esto es, entre ser absorbido y seguir deseando (Sorbille, 2016), recurriendo a la elaboración sobre lo *Ominoso*, para explicitar en tanto “algo familiar, antiguo a la vida anímica, solo enajenado de ella por el proceso de represión [...] algo destinado a permanecer en lo oculto, que ha salido a la luz” (Freud, 1919-1995, pág. 175), concepción que puede remitir a la madre en tanto Otro (A) que mediatiza el recorte de los objetos del cuerpo y del mundo (*petit a*), del cual por el mandato significante se prohíbe la re incorporación, el mantenimiento de esta distancia sobreviene en la conservación de la vida. Se puede invocar también a la fotografía titulada, *The childhood of Petra*, evocada por Saudek en 1984, en donde se muestra quizá a una adolescente succionando el dedo pulgar de su pie, representación que permite enmarcar la cuestión del erotismo en la pulsión oral que nunca será el *a-pecho*, por tanto, se entiende la retroalimentación pulsional que se satisface al contornear el objeto que brinda un goce parcial (Sorbille, 2016).

3.7.1 Goce:

En relación al tema del goce Lacan se sirve del apólogo de Tiresias en el relato de Ovidio para hacer explícita la forma de inscripción de los goces en los significantes masculinos y femeninos nunca complementarios.

Tiresias es requerido para ser árbitro en un debate entre Juno y Júpiter frente a la constatación efectuada por Júpiter: “Sin duda alguna, le habría dicho a su esposa la voluptuosidad que sienten ustedes es más grande que la experimentada en el varón”, lo cual suscita el rechazo rotundo de Juno. Entonces se impone la consulta de la “opinión” de Tiresias, pues es el único hombre que habría probado los dos “placeres de Venus”.

Efectivamente, metaformoseado en mujer, un día en que “con un golpe de bastón, habría perturbado el acoplamiento de dos grandes serpientes en una verde selva”, y tras haber pasado “siete otoños” en el sexo femenino, habrá tenido la oportunidad de experimentar su propio placer, antes de recuperar su forma y figura, por obra de un segundo golpe de bastón propinado a la misma pareja de serpientes. [...] En el estadio en lo femenino Tiresias adquiere su rol de “árbitro” en el espinoso debate. “corroboración

lo que sostiene Júpiter”, lo cual provoca la ira de la diosa, que lo condena a la ceguera, castigo que será compensado por Júpiter, quien le concede el don de la adivinación (Assoun, 2006, pág. 132-133).

Es importante destacar la naturaleza de esta disputa, el deseo de saber sobre el Otro goce supuesto por el hombre, Assoun (2006) señala, fantasma obliga, en tanto que del lado del hombre este tiene que vérselas con el objeto a, por tanto, es necesario considerar en primera instancia que la sanción propuesta para Tiresias es convocarlo a habitar el otro sexo, sin velamiento, en la realidad de su cuerpo, esto implica, la deslocalización del sexo (Assoun, 2006). En un segundo momento, al dar su opinión hace enfadar a la diosa que decide cegarlos, y es que “hay un goce suyo del cual quizá nada sabe ella misma, a no ser que lo siente: [...] lo sabe cuándo ocurre” (Lacan, 1972-1973/1998, pág.90), y es sobre la corroboración del mismo lo que la hace enfurecer, es por tanto que su *voyerismo* sobre el goce del Otro se paga con la ceguera, por tanto se sostiene que “es por ello también que la libido en su destino femenino tiene algo radicalmente rebelde a su función y de errático, que asusta al hombre” (Assoun, 2006, pág.133-134).

El goce es una instancia imperativa y negativa, dado que este mandato insiste en un replicar deseoso aquello que no conviene, se postula también como representante del súper yo, cuya denominación viene a presentificar al Otro y lo simboliza en el cuerpo del otro; Lacan señala que:

El ser es el goce del cuerpo como tal, es decir como asexuado, ya que lo que se llama el goce sexual está marcado, dominado, por la imposibilidad de establecer como tal, en ninguna parte en lo enunciable, ese único Uno que nos interesa, el Uno de la relación proporción sexual (Lacan, 1972-1973/1998, Pág. 14).

Como se ha descrito sin la intervención del don significativo del cuerpo únicamente quedaría la carne y junto con ella la imposibilidad de pérdida y asunción, por tanto el goce sexual, el goce del ser hablante, pone un acento especial en la imposibilidad de establecer una relación entre los sexos en tanto, la esencia del objeto es fallar, “¡Goza! es correlato de la castración, que es el signo con que se adereza la confesión de que el goce del Otro, del cuerpo del Otro, sólo lo promueve la infinitud” (Lacan, 1972-1973/1998, Pág. 15). infinitud en tanto que de ese goce queda un resto, cuestión que lleva a inferir la parcialidad del goce, lo imaginario de uno absoluto y con ella la no relación sexual.

Del mismo modo, los significantes masculino, femenino son llamados a dar cuenta de la proporción de goces, y se cuestiona el efecto de la castración del lado de la mujer, puesto que siempre hay algo en ella que se escapa del discurso (Lacan, 1972-1973/1998) dado que esta se define con una posición que se manifiesta como el no todo en lo que respecta al goce fálico; en el cuerpo femenino es contundente el *brillo de la ausencia fálica*, esto es la presencia de la ausencia del órgano, por tanto la inscripción del falo se logra a nivel simbólico a manera de un tapón al vacío. “De allí que algo del cuerpo y en especial del femenino quede al margen de la inscripción simbólica y del erotismo como acción de la castración fálica” (Pava,2006, pág.183); la mujer goza al margen del falo, negativizado como exigencia para su existencia, esto es, “al formular que el goce se refiere centralmente al que hace falta que no, al que haría falta que no para que haya relación sexual” (Lacan, 1972-1973/1998, pág.78); Lacan tiene muy presente también este efecto sobre el cuerpo masculino señalando que, “el goce fálico es el obstáculo por el cual el hombre no llega, a gozar del cuerpo de la mujer, precisamente porque de lo que goza es del goce del órgano” (Lacan,1972-1973/1998, pág. 15). este goce no anula la falta de uno, lo limita haciendo imposible la fusión del dos y vuelta al uno, siendo, “en ningún caso punto de partida ni de llegada, sino un subrecubrimiento de espacios abiertos que constituye una finitud” (Lacan 1972-1973/1998, pág. 17). estas marcas simbólicas encausan el deseo siempre insatisfecho pero movilizado en su demanda de consecución.

3.7.2 Goce fálico:

Corresponde a un goce coordinado a la función fálica, siendo el efecto de la articulación que instala el lenguaje, la lengua materna y tiempo después el Edipo, para inaugurar el límite entre las fantasmaticaciones de obtener el falo y asir el objeto, cerrando filas en las estructuras de parentesco por tanto regente de la prohibición del incesto en los hombres. Se engendra en el ser hablante como fractura que posibilita la producción del sujeto en y para el lenguaje, articula los registros simbólico, real e imaginario, es un goce que es válido para ambos sexos; Lacan increpa, “es bien sabido que hay mujeres fálicas, y que la función fálica no impide a los hombres ser homosexuales. Pero les sirve, igualmente, para situarse como hombres y abordar a la mujer” (Lacan 1972-1973/1998, pág.88), este es un goce limitado y localizado, en tanto se funda en la parcialidad y queda por fuera del cuerpo al ser correlativo a la falta, “es un goce en sintonía con el significante, y como éste, discreto y

fragmentado, que se presta entonces al más y al menos, y por este hecho es partenaire del sujeto en tanto que tal” (Soler, 2008, 50). este goce no se limita al papel del erotismo en la relación entre los sexos, es un goce que dirige la satisfacción de la parcialidad de la pulsión frente al deseo, siendo que enmarca un conjunto de realizaciones capitalizables, en tanto *tener* en el campo de la realidad.

3.7.3 Goce Otro:

El goce Otro abre un espacio para la discusión sobre la articulación del goce en cuerpo y de quien vacía a ese cuerpo de todo goce, por tanto se le supone un goce infinito, puesto que no todo puede ser enunciado; el Otro es un concepto, es desde quien se constituye, se encarna en el cuerpo del *parternaire*, más, como se ha expuesto anteriormente la mujer funge como Otro radical para el hombre, pues es en la ausencia de representación que esta encarna al tesoro de significaciones que retan a recortar los objetos y poner la posible satisfacción fuera del cuerpo del ser que habla, este Otro, presentifica al lenguaje, la castración y los supuestos sobre un goce absoluto y mítico a alcanzar, “el ser del cuerpo, ciertamente, es sexuado, pero esto es secundario, como dicen. Y como lo demuestra la experiencia, de estas huellas no depende el goce del cuerpo en tanto simboliza al Otro” (Lacan, 1972-1973/1998, pág.12), el Otro nombra y deja huellas que no hacen signos, este tamiza lo significable, “Gozar tiene la propiedad fundamental de que sea, el cuerpo de uno el que goza de una parte del cuerpo del Otro. Pero esa parte goza también, lo que place al Otro más o menos, pero el hecho es que no lo deja indiferente” (Lacan, 1972-1973/1998, pág.16), la satisfacción de este otro entonces puede decirse se sostiene del lenguaje, ya que por el efecto del lenguaje está barrado. Lacan se cuestiona más adelante que es aquello que como residuo de goce permite anudar a la mujer al Otro, siendo que es Otro en tanto el hombre cree crear a la mujer en los términos que su deseo apunta a tenerla como falo, manifestando:

Las condiciones del goce. Y lo que se cuenta, ¿qué podrá ser? Los residuos del goce. Pues este a-sexuado, ¿no es acaso enlazándolo con lo que ella tiene de plus-de-goce, por ser el Otro— por sólo poder ser dicha Otra—, cómo la mujer lo ofrece al hombre bajo la especie del objeto *a*? (Lacan, 1972-1973/1998, pág.157).

Se puede esclarecer que esta anotación es pertinente en tanto del lado masculino de las fórmulas, a lo que se apunta es al objeto que se pone en el lugar de lo que del Otro no se puede percibir en tanto que para la mujer no es el objeto *a* lo que suple la relación sexual,

sino se resguarda en un goce envuelto en su propia continuidad, que acompaña al falo y que nada dice (Es decir, que cuando una parte de ese cuerpo de las mujeres está marcado por el falo y su goce es fálico, existe otra parte de ese mismo cuerpo que no es ni está marcado por el falo. Que escapa a esa marca. El goce femenino está fuera de la castración),

3.7.4 Goce femenino:

Lacan viene a proponer desde la lógica la existencia de un goce que no es cubierto por el significante, que no se satisface con la palabra como lo hace el goce fálico; se introduce un goce condicional, negativizado como correlato de que no haya relación sexual, siendo, “si hubiese otro goce que el fálico, haría falta que no fuese ese” (Lacan,1972-1973/1998, pág.74); es pues explícito que existe otra parte de ese cuerpo habitado por la ausencia que no está marcado por el falo, que escapa a la castración, y la hace no toda, que designa la implicación de un silencio, de un real que excede, que no conviene a la relación sexual que no es; se trata de un goce que se deduce de lo falso, siendo:

Supongan que haya otro, pero justamente no hay. Y por lo mismo, porque no hay, y que de ello depende el que haría falta que no, la cuchilla, pese a todo, cae sobre el goce del que partimos. Tiene que ser ese, por falta— entiéndase como culpabilidad— por falta del otro, que no es (Lacan,1972-1973/1998, pág.75).

Si el goce fálico es parcial desde que el lenguaje mata a la cosa, se promulga que tiene que ser por ese, que en la mujer que hay un goce que acompaña al falo pero que no cae bajo la barra del significante, que no apunta a la consecución de un objeto porque se encuentra forcluido de lo simbólico por tanto no dice nada, al ser “un goce real que encubre por definición. Se evoca en una estructura situada necesariamente más allá -más allá del falo, más allá del objeto, más allá de la consistencia del decir-, y que negativiza todo en el más acá” (Soler, 2008, pág.55), ¿qué hace a la mujer no toda?, ¿qué la pre-dispone a este goce del que nada se sabe porque nada dice?, Lacan propone que son *las formas de abordar al falo* las que la habilitan para gozar ilimitadamente ya que “el ser no-toda en la función fálica no quiere decir que no lo esté del todo. No es verdad que no esté del todo. Está de lleno allí. Pero hay algo de más” (Lacan,1972-1973/1998, pág.90), más allá del falo, pues el gozar de la ausencia también es un goce que no logra representación y que lo apareja con Dios en tanto “Dios es quien goza” (Lacan,1972-1973/1998, pág.91). Lacan también sostiene que:

Las mujeres se atienen al goce de que se trata, y ninguna aguanta ser no toda; a la postre, nos equivocariamos si no vemos que, en líneas generales, y en contra de lo que se dice, son ellas, después de todo, las que joden a los hombres (Lacan,1972-1973/1998, pág.90).

La posición del no toda cuestiona la imposibilidad de establecer un puente que permita abordar el agujero simbólico para establecer una relación entre los sexos, ya que “el ser sexuado de esas mujeres no todas no pasa por el cuerpo sino por lo que se desprende de una exigencia lógica en la palabra” (Lacan,1972-1973/1998, pág18) pues ahí en donde se vacía de goce con la palabra, no se exime la infinitud y su dehiscencia. Por tanto, ha de suponerse que lo que hace soporte entre los sexos toma sentido en el amor, en tanto este no exige el desencuentro del cuerpo a cuerpo sexual, sino que proporciona un goce que no se simboliza, que no se encarna en el cuerpo del Otro, es por tanto “que el amor, aunque se trate de una pasión que puede ser la ignorancia del deseo, no por ello es capaz de privarlo de su alcance” (Lacan,1972-1973/1998, pág. 9).

3.7.5 Goce místico:

El goce místico devine de la sujeción a la posición del no- todo, ya que como se ha descrito, este ocurre más allá del falo, proponiendo que la asunción del sexo excede la biología, un místico es por tanto quien vislumbra un goce que está más allá, “hay allí hombres que están tan bien como las mujeres. A pesar, no diré de su falo, sino de lo que a guisa de falo les estorba, sienten, vislumbran la idea de que debe de haber un goce que esté más allá” (Lacan,1972-1973/1998, pág. 92), se depara entonces un contacto con lo real divino, con aquello de lo que nada puede decirse y que del lado masculino no podría presentificarse por tanto “está claro que el testimonio esencial de los místicos es justamente decir que lo sienten, pero que no saben nada”(Lacan,1972-1973/1998, pág. 92), se postula consecuentemente que los místicos gozan al hacer de su cuerpo en Dios su existencia, existencia que se funda en el cuerpo que no ha sido vaciado por el significante, planteamiento que le permite a la mujer gozar del deseo de un hombre que encuentra en ella el soporte de sus fantasmaticaciones en tanto objeto. La mujer y el místico gozan a la sombra del falo, sintiendo el éxtasis de la suplencia en aquello que fundan como *parternaire*. Por otra parte, el místico y el perverso mantienen cierta distancia en tanto que para los primeros el encuentro se posibilita por y para Dios, en tanto que el segundo ubica en este lugar a la madre para

desmentir su propia falta, por tanto, goza.

3.8. Voracidad materna en Lacan:

La voracidad materna confiesa un hiato entre la Otredad de la mujer, su goce y el falo, en tanto que la única forma de inscribirse para una mujer en la relación sexual sea *quo ad matrem* y para el hombre *quo ad castrationem*; ¿Se podría entonces interpelar a la voracidad como una falla en lo simbólico?, si bien es cierto el falo es el interdictor de las relaciones entre los sexos, privando y parcializando el acceso al goce, la voracidad materna remite a un más allá del falo, que apunta no solo a la radicalidad de su ser en tanto Otro, sino a un real que exagera y deja por fuera la posibilidad del sentido limitado que ofrece el falo. La introducción del sujeto al deseo yace en la posibilidad de haber sido deseado por la madre, el sujeto en construcción entonces es confrontado al abismo en el deseo del Otro, esta madre-cosa le posibilita acercarse a este Otro en una escenografía en donde este satisface lo enigmático de este deseo, haciendo de este ser omnipotente el soporte narcisista, en cuanto “su goce narcisista estriba en que el reconocimiento de su imagen unificada compensa la situación de desamparo” (Sorbille, 2016, pág. 73), tiempo después ubica este deseo en el falo imaginado, se continua con la salida del estadio del espejo antes descrito y el paso al Edipo; siendo destacable que la función del padre precisa unir el deseo a la ley de la cultura, ¿Qué sucede entonces con una madre voraz?, la madre voraz es la madre del primer momento, es real, y puede ser vivida en las fantasmaticaciones del niño como “insaciable, insatisfecha, cuyo alrededor se construye toda ascensión del niño por el camino del narcisismo, es alguien real, ella está ahí y como todos los seres insaciables, busca a quien devorar” (Lacan, 1957/1998, pág.197), se puede entonces tomar esta evocación desde dos extremos, el primero, del lado de las fantasmaticaciones del niño, en donde esta figura devoradora permite ubicar una salida posible de la búsqueda de satisfacción con la madre (Lacan, 1957), se tiene como ejemplo a la fobia de Juanito y la mordedura del caballo (madre), “la castración materna – lo vemos en la descripción de la situación primitiva- implica para el niño la posibilidad de devoración y del mordisco ”(Lacan, 1957, pág. 369). de modo que sentirse devorado por esta madre implicaría un vaciamiento de la realidad psíquica, el despertar de la angustia frente a dejar de existir como sujeto autónomo (Sorbille, 2016). En un segundo momento se puede plantear la voracidad materna desde la premisa de la objetivación del producto, en donde la posibilidad de re incorporación no amenaza solo el psiquismo, se

estaría proponiendo a Medea, mujer que apuesta a la satisfacción de su *parternaire* en tanto anuda deseo y goce, pues tiende el lazo entre Eros y Tánatos; esta des agregación pulsional es notable en el sentido en que la radicalidad de Medea emerge desde la exigencia de reconocimiento, se establece que:

Después, al frustrarse su exigencia de amor, al ser herida por la traición, ella se vuelve infanticida. Finalmente, se destruye a sí misma como ser humano para alcanzar la Cosa que recuerda haber sido antes de conocer a un hombre, la Cosa innombrable, que no puede ser representada por los significantes del hombre y la mujer (Cassanova,2006, pág. 203)

La voracidad no solo materna, sino femenina permite evocar una nota regresiva en su condición que es velada por la pasividad que le dota la posición del lado del objeto; el ser femenino, lo no- todo y sus renunciaciones permiten aproximarse a la revelación contra el significante que inaugura el lenguaje, el discurso y el lazo social. Enmarcan una cuestión de orden de lo real.

4. Capítulo VI: Análisis del mito de la *Chificha* bajo las concepciones de Freud y Lacan

“Sin duda hay algo más neurotizante que perder el falo, no querer que el Otro esté castrado” (Lacan, 1961)⁹

4.1. Análisis de la figura de la *Chificha* a partir de las nociones de Freud:

Para analizar el mito es necesario tomar a la *Chificha* desde la figuración de su personaje, esto es, en primer lugar situar un análisis sobre su disposición física, en tanto, solo a partir de estas indagaciones se podrá avanzar en las apreciaciones del mito; la *Chificha* resalta por su ser ambiguo en tanto no es propiamente una mujer humana, ella posee una segunda faz con una boca para devorar, y de allí que aparece la diferencia que la connota, que la deshumaniza y localiza en lo real el carácter seductor- devorador del deseo materno. En el análisis de su figuración en este primer momento convocaremos las apreciaciones de Sigmund Freud que se continuarán con el análisis del mito.

De esta segunda boca pueden seguirse algunas referencias que permiten esclarecer el tema de esta abertura, sabiendo que *Chificha* toma el cuerpo de una mujer con una boca en su nuca, Freud realiza una aproximación al terror experimentado por el descubrimiento de una cavidad velada por pelo en el texto publicado en el año de 1940 y escrito en 1922 sobre “La cabeza de Medusa” en donde explicita:

Si la cabeza de Medusa sustituye la figuración del genital femenino, y más bien aísla su efecto excitador de horror de su efecto excitador de lubricidad, puede recordarse que enseñar los genitales es conocido como acción apotropaica. Lo que excita horror en uno mismo provocará igual efecto en el enemigo con quien se lucha. Todavía en Rabelais el diablo emprende la huida después que la mujer le enseñó su vulva (Freud, 1940 (1922)/1992, pág.270).

Se encuentra en este apartado dos mociones ambivalentes en tanto el develamiento produce horror y un efecto excitador que si bien se propicia aislado, ocurre, en tanto paraliza como es bien sabido el poder de la gorgona; siguiendo el desarrollo de Freud, con respecto al término apotropaico, es válida consentir dicha referencia, pues alude a un término griego '*apotrépein*' que significa "*alejarse*" , evitar el peligro, el efecto apotropaico es la expresión de un

⁹ Lacan, (1961), “Psique y el complejo de castración”, Argentina, Paidós

mecanismo mágico de defensa, "el reemplazo de lo real por la fe en una defensa simbólica " (Cacho, Gonzales, Hernandez, 2016, s/p). en este punto se explicita que los niños tal vez entrados en la etapa fálica descubrieron el genital femenino, el mismo que despertó la angustia de castración y puso en evidencia las apetencias de la *Chificha* respecto de los niños.

El terror a la Medusa es entonces un terror a la castración, terror asociado a una visión. Por innumerables análisis conocemos su ocasión: se presenta cuando el muchacho que hasta entonces no había creído en la amenaza ve un genital femenino. Probablemente el de una mujer adulta, rodeado por vello; en el fondo, el de la madre (Freud, 1940 (1922)/1992, pág.270).

Seguida a esta observación, se relata en el mito que la *Chificha* logra comerse al niño, reconociendo en este accionar incorporatorio su motivo sexual, manifestando la voracidad adscrita a este subrogado materno que permite considerar al texto de Tótem y Tabú (1912-1913/1992); con el Tótem, resultado del asesinato del padre hórdico se resuelve el problema de la sexualidad primitiva, sin embargo, es necesario reconocer que la cuestión del tótem implicó en primer lugar a la herencia matrilineal, así lo señala Freud, "la herencia materna es más antigua que la paterna, pues hay fundamento para suponer que las prohibiciones totémicas están dirigidas sobre todo a las apetencias incestuosas del hijo varón" (Freud, 1912-1913/1992, ibid pág. 15). esta manifestación aclara el tema de la seducción y devoración adscrita a la madre y a sus subrogados y de este modo se colige la necesidad de la castración en los sexos puesto que ya Freud reconoce que partiendo de esas renunciaciones pulsionales se gesta al super yo y se hace posible la sociedad, se sostiene que:

La precipitación edípica (complejo de castración y envidia del pene) gesta al súper yo, asevera la prohibición del incesto y asegura una disposición sexual a la vida adulta en tanto, La autoridad del padre, o de ambos progenitores, introyectada en el yo, forma ahí el núcleo del superyó, que toma prestada del padre su severidad, perpetúa la prohibición del incesto y, así, asegura al yo contra el retorno de la investidura libidinosa de objeto. Las aspiraciones libidinosas pertenecientes al complejo de Edipo son en parte desexualizadas y sublimadas, lo cual probablemente acontezca con toda trasposición en identificación, y en parte son inhibidas en su meta y mudadas en maciones tiernas (Freud, 1923-25/1992, pág.183).

Sobre la figura de la *Chificha* en el discurso Freudiano podría decirse que esta opera como

una fantasía necesaria para desasirse del sentimiento amoroso con aspiraciones pulsionales eróticas, puesto que en la etapa fálica ambos sexos cobran gran actividad en la formulación de tempranos deseos sexuales,

El atractivo de estas indagaciones reside en los sorprendentes descubrimientos que nos proporcionan. Por ejemplo, ya en este período pre- edípico se descubre, referida a la madre, la angustia de ser asesinado o envenenado, que más tarde puede constituir el núcleo de una paranoia (Freud, 1932-36/1992, pág. 11).

4.2. Lectura del mito de la *Chificha* a partir de las concepciones de Freud:

En el inicio del relato se sabe que un hombre viudo recibe una mujer con la esperanza de que figure como madre de sus hijos, esto es, que les proporcione cuidado, sin embargo ella rechaza el cuidado de los mismos y le increpa abandonarlos; como se ha descrito anteriormente la mujer freudiana es convocada a sofocar su agresividad favoreciendo a que en ella se plasmen mociones masoquistas (Freud, 1932-36/1992), esta mujer no coincide con la noción de feminidad que se sugería, ella pone en el exterior, en los niños, la tensión que aviva las mociones destructivas, ¿por qué?, para responder podría recurrirse al tema del estrago,

¡Ya no quiero tener a tus hijos aquí! Vete y arrójalos donde quieras. Si no los abandonas, yo te abandonaré. El ingenuo esposo, para que su esposa no lo dejara, salió inmediatamente para abandonar a sus hijos (Taípe, 2002, pág.2) .

La madrastra funciona en un rol omnipotente, cargado de intensas mociones hostiles, y sin embargo, de ella depende su oscilación entre el desamparo y las futuras experiencias de satisfacción, esta captura imaginaria o no de una figura materna hostil da cuenta de la falla en la mediación paterna que no ciñe a dicha mujer a la imputación de su deseo.

Continuándose con el mito, se puede intelegir que los niños se encuentran en una situación pre edípica de etapa fálica, en donde la aspiración amorosa es consistente en la añoranza de sus padres, pues el relato señala: "se dijeron para sus adentros: Encontraremos unos padrastros" (Taípe, 2002, pág.3) manifestando la añoranza de restitución de un estado anterior de satisfacción; es aquí donde la *Chificha* se ofrece a su cuidado, velando su motivación mas intensa, devorar a los niños, quienes a su vez se dejaron engañar y se quedaron. En esta situación los personajes del mito se posicionan velando su actividad, de tal

manera que la figuración materna de la *Chificha* responda a la demanda de los niños, en su fantasía de *ser satisfechos por unos padrastros*, motivo que al mismo tiempo está condicionada por la experiencia anímica hostil de su madrastra.

Un día la vieja dijo:

- Niños, ¿Podrían sacarme los piojos de la cabeza por favor? Los niños se sorprendieron mucho, pero aceptaron lo que la señora les pidió, sin embargo la vieja dijo:

-¡Pero no me toquen el cuello porque me duele! (Taipe, 2002, pág.4)

En este apartado se puede sugerir que el niño pudo o no, entrar en contacto con el hallazgo de la boca velada por el cabello, lo que pondría un particular interés en el efecto causado por este, como lo expone Freud, que tal revelación aisla un efecto excitador de horror de su efecto excitador de lubricidad, (Freud, 1940 (1922)/1992), lo que permitirá colegir la motivación que lleva al niño a *aceptar dormir con la señora*; esto es, que acepta por el mandato de ella lo que lo ubica en una posición pasiva o por las *apetencias incestuosas del hijo varón*; en este punto se encuentra la ambivalencia, ya que si el niño accede ya sea de forma pasiva, mas que por su propia satisfacción es por amor a la madre, lo que permite manifestar el más allá de estas deducciones, pues es importante notar que aquello que convoca este mito es la prohibición y como la trasgresión a este terminaría en el vacimiento físico, esto es, huesos, ropa y sangre, y la figura materna rebajada a la posición monstruosa de la *Chificha*, que se designa por el horror de sus apetencias.

Finalmente, queda por deducir el posicionamiento de la niña frente la transgresión suscitada con su hermano siendo narrado así,

Al amanecer la niña entro a la casa y se encontró con la ropa de su hermano tirada, debajo de ella había huesos y sangre. La niña muy asustada se acercó donde la señora que seguía durmiendo, y despacito le abrió la mata de cabello y vio otra cara. La niña se asustó mucho y salió corriendo a pedir ayuda (Taipe, 2002, pág.4).

Es la niña quien se queda afuera de la trama transgresora, ella se convierte en testigo de lo ocurrido, de la castración femenina y del intento de satisfacción con su hermano, lo que la hace llamar al Hatún Tayta para sancionar el accionar de la *Chificha*.

4.3. Breves aportaciones sobre los efectos de la seducción materna en la lectura de Freud:

Queda aún desarrollar la cuestión sobre la seducción y sus efectos dislocadores en la organización psíquica infantil y adulta, por tanto se remitirá al texto sobre "Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci" (1910) en donde se explicita que la excesiva ternura materna (actividad frente al niño/a), la omnipotencia de la madre fálica determina una irrupción en lo viril y lo que decanta en la inhibición de la libido en su aproximación sexual.

Con respecto a Leonardo Da Vinci Freud realizó un seguimiento notable al recorrido de su vida y obra, ambas enlazadas por la comunidad pulsional investida y plasmada en sus actuares; como es bien sabido en la obra de Freud se recoge ciertos datos biográficos que apuntan a sus primeros años de vida alejado de una figura paterna y entregado al hacer materno en donde se explicita, "Leonardo pone de relieve la intensidad de los vínculos eróticos entre madre e hijo"(Freud, 1910/1992,pág. 100). continuándose que:

Así, a la manera de todas las madres insatisfechas, tomó a su hijito como remplazante de su marido y, por la maduración demasiado temprana de su erotismo, le arrebató una parte de su virilidad. El amor de la madre por el lactante a quien ella nutre y cuida es algo que llega mucho más hondo que su posterior afección por el niño crecido. Posee la naturaleza de una relación amorosa plenamente satisfactoria, que no sólo cumple todos los deseos anímicos sino todas las necesidades corporales, y si representa una de las formas de la dicha asequible al ser humano ello se debe, no en último término, a la posibilidad de satisfacer sin reproche también mociones de deseo hace mucho reprimidas y que hemos de llamar «perversas» (Freud,1910/1992, pág.109).

Para Freud, el hacer materno erotizado en Leonardo invade la organización sexual infantil hasta la certidumbre adulta de una inversión de objeto y una sublimación de la pulsión de sexual en donde con el arte figura la desdicha de su vida amorosa, en una reunión de una esencia masculina y femenina, como se representa la Mona Lisa, resarcando el cumplimiento de deseo del niño fascinado por su madre, conservando en lo inconsciente su fijación (Freud,1910/1992); "De tal manera, represión, fijación y sublimación cooperan para distribuirse las contribuciones que la pulsión sexual presta a la vida anímica de Leonardo" (Freud,1910/1992, pág. 123).

Conservando el sentido discursivo de un hacer femenino activo, se puede tomar a Assoun (2007), en su texto “El hermafrodita: el relato Mítico”, en el cual se trabaja la cuestión biológica y mítica en tanto “la palabra mitológica respeta su enigma sin salir del relato” (Assoun, 2006, pág. 22). En *La Metamorfosis de Ovidio*, se figura el tema del hermafrodita- andrógino, como paraje de la duplicidad sexual en tanto,

El personaje mítico de Hermafrodita nació de la violación de un joven muchacho por parte de una mujer, la náyade Salmacis. Sintón es hermafrodita: “por una derogación de las leyes de la naturaleza, ser ambiguo, Sintón fue ya hombre, ya mujer”. Niño violentado por una náyade disoluta nacido, por metamorfosis del coito:” [...] Lo que aparece, al cabo de esta cópula desordenada, es un injerto de lo femenino en la masculinidad. Ella lo hace hombre obstaculizándole simultáneamente *la ruta de su sexo masculino*. El hermafrodita nace de una violencia o un híper actividad de lo femenino. (Assoun, 2006, pág. 23)

Este texto entraña una lección sobre bisexualidad, cuyos efectos no serán destinados a una elaboración más profunda, más, este mito es operante en el sentido en que permiten señalar el conflicto entre lo masculino y femenino en lo que respecta a “la función pulsional de la pareja masculino/ femenino, que abre la cuestión de lo activo/ pasivo, de lo fálico y lo castrado” (Assoun, 2006, pág. 17).

En el mito de la *Chificha*, con una aproximación desde la tópica Freudiana, se asume una mostración del complejo de castración, de la seducción materna y sus efectos dislocadores en torno al desarreglo de la actividad pulsional en la vida adulta; el tema materno estragante/ seductor se le escapa en sus elaboraciones que si bien es cierto aproximan, dejan abierta la exigencia de ubicar la cuestión del deseo y del goce del lado materno para lo cual es ineludible la lectura de Lacan sobre las relaciones de objeto, sus consideraciones sobre lo real, lo imaginario y lo simbólico en torno a la madre, marcar el decurso entre *la cosa y Otro radical*, situar la noción de goce femenino (regrediente/ voraz/ seductor) anudado al tema del *objeto causa de deseo* y su intimación con la obturación/ persecución y angustia, más allá del recordatorio del incesto, sino, en la añoranza de retorno del objeto perdido, en la condición femenina de devoración y las particularidades que esta genera en su función y rezago del mito de la *Chificha* en la cultura Ecuatoriana, más puntualmente en la serranía.

4.4. Lectura del mito de la *Chificha* a partir de las concepciones de Lacan:

Las formulaciones de Lacan son pertinentes en tanto enuncian la trascendencia de los registros real, imaginario y simbólico anudados para situar la imago de la madre devoradora: Freud, pone en juego los referentes paternos, Lacan sitúa funciones, de modo que la lectura que se realiza a partir de ambos autores resulta disimétrica, a pesar de que se colige en la madre un aspecto errático y desmedido, estas elaboraciones se aproximan con distintos recursos, en tanto Lacan pone en juego el tema del goce el objeto causa.

El mito en su atemporalidad, en su forma literaria característicamente inagotable, “puede tratar de definir su estructura en relación con los lugares que define”(Lacan, 1957/1994, pág.253), este sostiene que el valor del mito reside en la racionalización de aquello real que circula en la cultura (Soler, 2015); la función del mito para Lacan es apreciada en dos momentos, el primero reside en el libro IV, “Las relaciones de objeto” (1957), leído a partir de la “Observación de la fobia de Juanito”, en el cual se sigue el curso al desarrollo de las teorías sexuales infantiles, así como las soluciones que manifiesta en torno a la actividad irreductible de la sexualidad humana, en donde el mito “se trata de algo que en sí no significa nada, pero sin duda es portador de todo el orden de las significaciones”(Lacan, 1957, pág.256). En esta elaboración de su obra, si bien es cierto encuentra en la lectura de Levi Strauss soporte a la función simbólica más allá del Edipo, se introduce la necesidad estructural que gobierna la producción de los mitos y sus efectos en el psiquismo; el falo como se ha descrito anteriormente, organiza, resalta en el sentido en que el niño se presenta para la madre como la exigencia de aquello que le falta, en su totalidad el niño resulta objeto metonímico del falo (Lacan, 1957/1994), por tanto, se impone con su valor simbólico en el sistema significante y se re transmite; de ahí que este seminario colige el paso de lo imaginario a lo simbólico,

En resumen, este progreso de lo imaginario a lo simbólico constituye una organización de lo imaginario como un mito, o al menos va en la dirección de una construcción mítica verdadera, es decir colectiva, que es lo que nos recuerda constantemente, incluso nos recuerda a los sistemas de parentesco. (Lacan, 1957/1994, pág.267)

Al referirse a lo “colectivo”, se indica como una generalidad de que el progreso de la transposición imaginaria-simbólica se propicia por vía del discurso, sin embargo, los efectos

organizadores del mito destacan por ser una construcción individual que facilita la metonimia de las historias propias, “Tal vez no todos los complejos de Edipo tengan que pasar por una construcción mítica semejante, pero indudablemente necesitan tener la misma plenitud en la transposición simbólica” (Lacan, 1957/1994, pág.267). En este apartado Lacan reconoce el estancamiento de Freud en lo imaginario, y subraya el carácter simbólico del falo, sin embargo, los aportes de este seminario permiten justificar la relevancia de la lectura y análisis del mito de la *Chificha*, no obstante aún no se esclarece la aporía de este personaje; si Juanito resulta clínicamente importante es por la solución que le da a su pregunta sobre la diferencia de los sexos y a la actividad de ese órgano cuyas exigencias se incluyen un juego en lo simbólico que permite que circule, que sea concebido como un objeto de mediación; Es entonces para Juanito una encrucijada entre la frustración, la privación y la castración de la madre que se complica en la dialéctica anterior de la omnipotencia de la misma; el deseo de la madre por su falta, le exige que se encarne en él al falo, en consecuencia,

La castración materna – lo vemos en la descripción de la situación primitiva- implica para el niño la posibilidad de la devoración y el mordisco. [...] es posible una rivalidad con el padre, es posible un asesinato del padre, es posible una emasculación del padre. Por este lado el complejo de castración es fecundo en el Edipo, mientras que no lo es del lado de la madre. Y ello por una simple razón, que es imposible emascular a la madre porque no hay nada que se pueda emascular (Lacan, 1957/1994, pág. 369).

Por consiguiente, el caso Juanito se enfatiza por la fobia, síntoma que es tomado como una formulación que consigue taponar con algo ese real que abate sobre un imaginario que se dificulta abordar, la fobia como suplencia anuda los registros hasta que el falo ocupe su lugar; el falo imaginario aún soporta la relación con su madre, se trata entonces:

El primer elemento de su relación con su madre, ese elemento nuevo e incómodo aparecido desde hace algún tiempo es, como ustedes saben, su propio pene, su pene real, con sus propias reacciones y amenazan con hacer saltar todo por los aires. Éste es para él manifiestamente el elemento de perturbación y turbador en la serie de sus relaciones imaginarias (Lacan, 1957/1994, pág.282).

Al mismo tiempo que Juanito conduce al planteamiento de la *Chificha*, este se aleja diametralmente en el sentido en que la *Chificha* es un personaje que irrumpe en lo real y no permite trámite alguno, la madre de Juanito genera una dialéctica, censura, aproxima a la

asunción del niño, aunque si bien es cierto se encuentra con la posibilidad de regresión cuando se revelan los *fantasmas de ser mordido por el caballo, o devorado por la madre*, se hace presente la fobia anudando. Como se indicó anteriormente Juanito plantea una transposición imaginaria- simbólica, la *Chificha* hace manifiesto un real que excede, que se acerca más al goce femenino que goza en la ausencia del falo, en tanto no le concierne su barramiento, por tanto la *Chificha* es representante de:

Esa madre insaciable, insatisfecha a cuyo alrededor se construye toda la ascensión del niño por el camino del narcisismo es alguien real, ella está ahí, y como todos los seres insaciables, busca que devorar. [...] la imagen proyectada de la situación oral, la encontramos también en el plano de la satisfacción sexual imaginaria. El agujero abierto de la cabeza de la Medusa es una figura devoradora que el niño encuentra como una salida posible en su búsqueda de la satisfacción de la madre (Lacan, 1957/1994, pág. 197).

En consecuencia se continua con el análisis del mito a la luz del seminario XVII, “El reverso del Psicoanálisis” (1970), en donde la cuestión del tema Edipo no se elabora en torno a la prohibición del incesto sino, en relación a la búsqueda de retorno, la añoranza de resarcimiento con el objeto perdido, tema que alude al Otro (*Autre*), al otro semejante, al *petit object (a)*, que del mismo modo autoriza tomar en cuenta los efectos dislocadores del deseo de la madre y por supuesto a su goce ilimitado.

En la clase VIII, (18 de marzo de 1970) “Del Mito a la estructura” se plantea la muerte del padre como motivación que se anticipa al establecimiento de la ley, *dios ha muerto, ya nada está permitido*, se consolida entonces la clave de la consecución del goce; Freud ya lo había indicado al identificar a la madre con el objeto que apunta al incesto, señalando al goce supremo, “la prohibición de este goce como goce primero se edifica a partir de la muerte del padre” (Lacan, 1970/2008, pág. 127). Tomando el tema de Edipo, se esclarecen las relaciones entre el goce y el saber, donde fungen ciertas condiciones, a saber que la primera muestra que el asesinato del padre es la exigencia del goce, la segunda se soporta en la disposición de la esfinge, ser ambiguo que diezmaba al pueblo de Tebas, dando muerte a quienes no pudieran resolver los acertijos con que increpaba, “Edipo, al responder por su parte, resulta, aquí está la ambigüedad, que suprime la situación de suspenso que introducía así en el pueblo la pregunta de la verdad”(Lacan, 1970/2008, pág. 127), la

cuestión de la verdad se hace surgir y termina manifestando que el precio que se paga por ella es la castración (Lacan, 1970/2008), dando cuenta de la función constituyente del padre en la transmisión de *la ley*, enunciando a la castración como un operador estructural en donde el valor del mito trasciende al proferir lo real del goce en tanto el padre muerto tiene la salvaguarda, “lo real es lo imposible. No en calidad de un simple tope contra el que nos damos la cabeza, sino el tope lógico de aquello que, de lo simbólico, se enuncia como imposible de aquí surge lo real” (Lacan, 1970/2008, pág. 131). De este modo se entiende la función del mito y en especial de la forma de Edipo, ya que no se supone que se dé bajo las mismas condiciones en cada individuo, esto es, que cada hombre desee a la madre y para ello mate al padre, sino, que en este trámite de articulación de los registros se entrevea los efectos de la castración, en tanto, que tomando el enunciado de lo real es lo imposible se entiende que el deseo a la madre no es una situación imposible pero tampoco puede ser tomada enteramente como la verdad del deseo del sujeto y de eso se trata del mito a la estructura, ya que cualquiera que sea el mito personal en torno a sus referentes paternos no es una verdad, no es verificable instrumentalmente, pero eso permite que se ordene en lo subjetivo la operación, límite y agencia de esos significantes. Partiendo de estas constataciones el análisis del mito de la *Chificha* tiene por salvaguarda el goce de la madre y este permite articular desde lo imposible de la re incorporación del producto, la agencia del significante fálico que parecería ignorado en la primacía de las diversas figuraciones maternas, sin embargo este mito aborda la imputación del deseo de la madre a la operación del padre, de este modo se lee:

Es el campo de lo imposible lo que enmarca a la *Chificha*, puesto que la re incorporación del producto apunta a una situación de algo real que no debería ser posible por la mediación del falo, sin embargo, no pre existe una función legisladora; como se relata en el mito, el padre de los niños “acepta a la madrastra pensando para sus adentros que ella velaría por sus hijos” (Taípe, 2002, pág. 2). Gozando a su vez de la consistencia que el estatuto de ese Otro le manifestaba. Después como es sabido, los niños terminan abandonados a su petición y recogidos por la *Chificha*, dando cuenta de la falla en la incorporación de una barrera que sostenga a los niños, quedan consagrados al goce del Otro, finalmente, se puede decir que quien introduce algo de la ley es el llamado de la niña al *Hatun Tayta* -¡Auxilio, ayúdenme esa es una *Chificha* y se comió a mi hermano!- revelando la emergencia de un ser capaz de re incorporar el producto, un representante femenino que

nada dice saber de la prohibición, la niña la denuncia para que sea *castrada*, devuelta al registro prohibitorio de la agencia legisladora; bajo estas condiciones ya se reconoce que es la niña quien descubre la voracidad de la *Chificha* y al mismo tiempo el límite ya que al ser una situación del orden de lo imposible, ¿por qué no es la niña quien acaba con la *Chificha*, pues se dice que la *Chificha* dormía cuando la niña descubre el agujero en su cabeza?, se podría decir que la niña reconoce su castración, no solo por su condición infantil frente a la monstruosa anciana, sino también, su propia falta, y es ahí donde lo simbólico opera, invoca una ley, que no es la suya, pero le concierne si no se quiere prestar a la apetencias del goce Otro. En este desarrollo ya se evidencia la censura sobre el deseo de la madre al hijo y el reconocimiento del falo- falta- límite por la niña, subrayando también que la emergencia de este Otro goce no les ocurre a todas.

Siguiendo el relato es destacable que la *Chificha* acusa a la niña de haberle robado - *¡Esa guambra me robo, cójanla!*- siendo pertinente preguntarse ¿acaso le ha robado cierto saber sobre su goce?, este furor también rememora a Hera, cuando deja ciego a Tiresias por confesarle a Zeus el imperio de Otro goce, en la *Chificha* el castigo se lee - *Mi maldición será que vivan llenos de pulgas toda la vida*-. Más allá del cumplimiento de dicha condena se entrevé la cólera generada por el hallazgo de un deseo que se excede y levanta un velo de la naturaleza de ese Otro goce que no conviene.

4.5. Análisis de la figura de la *Chificha* a partir de las concepciones de Lacan:

En relación al análisis de la figura de la *Chificha*, al contrario de la lectura de Freud, esta ha sido considerada después del análisis del mito, puesto que se presta a una profundización que un lectura anterior al mito daría lugar a equívocos por la anticipación algunas formulaciones y haría perder el interés al lector en su forma, por tanto en este apartado se describirá la figura de la *Chificha* en torno a las manifestaciones ya presentadas por la participación del mito.

Acorde al tema de la *Chificha* su maldición, la manifestación del Otro goce y el tema de la castración es valedero introducir la ambivalencia generada por este personaje que es definido por la antropóloga ecuatoriana Ruth Moya como *espíritu* abriendo paso a una aporía necesaria para el motivo de encubrimiento de este mito y su función social explicitando que;

Antes que un ente femenino la *Chificha* es un espíritu o ente que toma uno de los sexos de acuerdo al sexo de la persona con quien se relaciona en el decurso de la

acción. (El cambio de sexo en el sentido que se acaba de precisar es una característica que se puede extender también a otros espíritus) (Moya, 2009, pág.69).

Para dicha constatación es importante hacer manifiesto el mito en que la *Chificha* adquiere un posicionamiento masculino para inferir con el análisis que Barthés (1978), reconocido semiólogo realiza en su texto “Lo neutro”, en el cual aborda el tema lo neutro activo y el andrógino, dado que para Lacan un espíritu se caracteriza por no intervenir en el par antitético pasivo o activo tal como lo señala en el seminario VIII, en la clase “Psique y el complejo de castración” (1960-61), “de todas formas el apóstol nos dice que, cualesquiera que sean las alegrías de la resurrección de los cuerpos, cuando llegue el festín celestial ya no estaremos en el orden sexual, ni activo ni pasivo” (Lacan 1961, pág.263). El mito que se relata a continuación se nomina “El origen de las pulgas” referencia que puede cotejarse con la maldición increpada a la comunidad después de ser quemada por el *Hatun tayta*.

4.5.1. El origen de las pulgas:

Un esposo había llevado consigo el rondín y el pingullo. Llorando iba, cambiando, cambiando su tonillo, así se marchaba. Había habido un supay del cerro, y en medio del páramo a aquel esposo lo había desnudado y devorado. Después, fue hacia la casa de la esposa. El supay le dijo: — Mujercita, aquí estoy llegando. ¡Juiii!, exclamó. — Mateíto mío, en el alto páramo has estado despostando el ganado... Así entonces, “Debía traerte carne” dijo. “No te la traje”, había exclamado, “pero traje este corazón”. “¡Tómalo, cocínalo que vengo con hambre!”. Entonces, la mujer había lavado el corazón y se había puesto o cocinar. — ¡Luc, luc! —murmuraba el corazón. “Soy tu marido”. “¡Tu amante soy!” ¡Luc, luc! Dirigiéndose al supay: “Mira esposo, el borboteante corazón está hablando”, había dicho la mujer.

— Los corazones dicen cualquier cosa, él le había replicado. Entonces, antes de que el corazón estuviera bien cocido, la mujer se lo dio de comer al marido, pero el supay — dicen— participó con ella de su comida. Más tarde, y siendo un día soleado, el supay dijo: — Mujercita, por favor cógeme los piojos de la cabeza, pero no me toques por atrás. Me he lastimado la cabeza. ¡No me toques!, había dicho. Mientras el supay dormía, la mujer había dicho: — ¿Qué tendrá que no quiere que le toque la cabeza? Voy a ver, dijo. Una vez que lo examinó, notó que atrás tenía dos inmensos ojos que

se desorbitaban de sus cuencas. El supay había dicho: — Me marchó donde mis padres. Aquel, el venido, el que había vestido las ropas del esposo, se colocó en la parte superior de la casa. Eres como mi mujer, dijo. La mujer con aspereza le gritó: — ¡Adefesio! ¡Cómo puedo ser tu mujer! La tuya debe estar en tu casa. Así había dicho la mujer y entrando en la casa le había prendido fuego, relatan. De las cenizas de ese fuego nacieron las pulgas, dicen nuestros mayores Moya (como citó Allauca, 1973, pág. 156)

¿Podría tratarse de un andrógino?, en este relato la *Chificha* es denominada *supay*, que de acuerdo a la antropóloga estos se definen más allá del rasgo demoníaco siendo,

Un espíritu burlón, que hace travesuras con la gente o con la naturaleza; a veces hace el bien, otras el mal. El concepto de diablo, tal como ocurre en la simbología católica, es exógena. Pese a los procesos aculturadores, en la tradición oral se conserva la noción de estos espíritus burlones, que pueden ser masculinos o femeninos. (Moya, 2009, pág.91)

Bajo este sentido la posibilidad de actuación femenina o masculina en la *Chificha* da cuenta de cierta esterilidad en el sentido en que es un ser ambiguo, al describirla se sitúa como agencia de devoración, acción que se ejerce sobre un otro, la *Chificha* es marca de conflicto no solo por su indiferencia sexual, sino por su voracidad, Barthés aclara la cuestión al presentar el tema de lo neutro señalando que, “El neutro es el conflicto y el conflicto deshace el paradigma, incluso la contrariedad” (Barthés, 1978-2004, pág.17), ni macho ni hembra convergiendo en una totalidad que excluye la carencia en tanto:

Provoca la desaparición de las cualidades de lo bueno y de lo malo, ni necesidad imperativa ni demanda conmutativa, sino puro presente continuo donde el deseo no queda neutralizado por la sublimación ni por el retiro de la pulsión, sino por pura indecisión, por pura imperturbabilidad, no negarse al deseo, no agotarlo, ni siquiera descartarlo, sino trascenderlo en su propia necesidad (Barthés, 1978-2004, pág.15)

Lo indecible del ser de la *Chificha* la sitúa en el imperio de una subjetividad negada en tanto se resiste irreductiblemente a ser nominada, anula la asunción subjetiva que implica la pérdida, no tiene un valor conclusivo más allá del valor significativo que se otorga semánticamente al “remitir esencialmente a lo inanimado, es decir, a la cosa” (Barthés, 1978-2004, pág.251), *cosa* que no implica inactividad, sino, “una hesitación o una incertidumbre

eventual fuera de una aprehensión inmóvil” (Barthés, 1978-2004, pág.21).

La *Chificha* como la cosa nos invita a pensar en un primer momento en “*Lo ominoso*” de Freud, de aquello del orden de lo terrorífico que precipita angustia y horror (Freud, 1919) en tanto moción que se experimenta como un resto no necesariamente sepultado con el narcisismo infantil (momento autoerótico), “una instancia particular que puede contraponerse al resto del yo” (Freud, 1919/1992, pág. 235) y posteriormente se conservará en la conciencia moral:

Ominoso no es efectivamente algo nuevo o ajeno, sino algo familiar de antiguo a la vida anímica, sólo enajenado de ella por el proceso de la represión [...] Si esta es de hecho la naturaleza secreta de lo ominoso, comprendemos que los usos de la lengua hagan pasar lo «Heimliche» {lo «familiar»} a su opuesto, lo «unheimliche»” (Freud, 1919/1992, pág. 241).

¿No es acaso la madre del primer estadio del niño?, ese elemento real y omnipotente por el cual el niño realiza su ascensión narcisista al identificarse con el objeto imaginario de su deseo, (el falo) Lacan afina su lectura y propone a la madre como *la cosa* tanto este Otro primordial que permea la operación significante, esta se vuelve ajena, queda como perdida en tanto no se la puede desear, preludio de la ley de prohibición del incesto que vuelve imposible el retorno (a la madre) y re incorporación del producto :

Lo que encontramos en la ley del incesto se sitúa como tal a nivel de la relación inconsciente con *das Ding*, La Cosa. El deseo por la madre no podría ser satisfecho pues es el fin, el término, la abolición de todo el mundo de la demanda, que es el que estructura más profundamente el inconsciente del hombre. En la medida en que la función del principio de placer reside en hacer que el hombre busque siempre lo que debe volver a encontrar, pero que no podría alcanzar, allí yace lo esencial, ese resorte, esa relación que se llama la ley del incesto (Lacan, 1959-60/2003, pág.85).

Se pone en evidencia el deseo cuya caída, imposibilidad de satisfacción permitirá contornear los objetos de la realidad dispuesto en el campo de la palabra en tanto:

Ese *das ding* estaba ahí desde el comienzo, que es la primera cosa que pudo separarse de todo lo que el sujeto comenzó a nombrar y articular, que la codicia de la que se trata se dirige, no a cualquier cosa que yo deseé, sino a una cosa en la medida en que es la Cosa de mi prójimo (Lacan, 1959-60/2003, pág.103).

Bajo estas consideraciones es importante señalar la diferencia entre objeto y (cosa) das ding en cuanto a satisfacción, el objeto de la pulsión vendría a colmar el vacío suscitado por la cosa, en tanto este objeto es recortado es “extraído de la totalidad de las totalidades que es la madre” (Le Gauyfe, 2013, pág. 29), siendo así la sublimación correspondería a la autorización de la cultura para soportar la exigencia pulsional, el objeto se plantea como corte, metonímico en su naturaleza, “el objeto no va a lograr ser objeto más que al precio de sufrir cierta forma de evanescencia”(Le Gauyfe, 2013, pág. 29). En consecuencia, es valedero tener en cuenta que la voracidad de la madre se postula como figuración que excede la relación arcaica con su deseo en cuanto al niño.

Los argumentos señalados permiten dotar de significación al encuentro de la *Chificha* con el niño ya que van en concordancia al tema de la satisfacción con la madre, la re integración del producto; la marca sobre el deseo delinea el recorrido del goce en la consecución de los objetos semblantes, sin embargo, aún queda la pregunta sobre la *Chificha* como *cosa que devora o que se permite devorar* situación que increpa al goce femenino en tanto es bien sabido que la mujer se posiciona del lado izquierdo de las fórmulas de sexuación en donde pre existe un goce que no conoce la pérdida ni manifiesta diques coordinados a la experiencia fálica por lo cual es importante tomar nuevamente el tema materno reconocida la naturaleza femenina y voraz de *la cosa* aquí nominada *Chificha*

(...) el deseo de la madre no es algo que pueda soportarse tal cual, que pueda resultarles indiferente. Siempre produce estragos. Es estar dentro de la boca de un cocodrilo, eso es la madre. No se sabe qué mosca puede llegar a picarle de repente y va y cierra la boca. Eso es el deseo de la madre. Entonces traté de explicar que había algo tranquilizador. Les digo cosas simples, improviso, debo decirlo. Hay un palo, de piedra por supuesto, que está ahí, en potencia, en la boca, y eso la contiene, la traba. Es lo que se llama el falo. Es el palo que te protege si, de repente eso se cierra (Lacan, 1970-2008, pág.118).

El deseo absoluto de la madre, como lo señala Lacan *siempre produce estragos*, en tanto está lejos de manifestarse en falta, en la ausencia de la mediación fálica retoma la omnipotencia imaginaria un imperativo de goce que no conoce barradura alguna. El espacio insoldable del deseo materno/ femenino demanda satisfacerse introduciendo formulaciones que van más allá del asco, la vergüenza, o la culpa, diques presentados por Freud en la constitución del psiquismo, se podría decir entonces que la *Chificha* es-traga, suscita un encuentro ominoso

que formula dos momentos, el primero remite a la seducción de la mujer, en tanto:

La vieja los había recibido en su casa pensando que después de engordar a los niños, los podría matar. Sin embargo, a base de engaños, la vieja hizo que los niños se quedaran. Ellos por su parte, se dejaron engañar y se quedaron. Por mucho tiempo vivieron ahí. Se dice que se habituaron ya que *la vieja los trataba con tal esmero, como si fueran sus hijos.* (Moya, 2009)

El segundo momento resalta en la culminación con la devoración, vaciamiento físico, que puede tomarse como realidad de una des habilitación psíquica en cuanto al deseo, como se ve en el mito la revelación a la hermana remite “*Al amanecer la niña entro a la casa y se encontró con la ropa de su hermano tirada, debajo de ella había huesos y sangre*” (Moya, 2009); huesos y sangre que no alcanzan a ser un sujeto porque de él se ha retirado toda la libido y la posibilidad de metonimia en relación a los objetos semblantes. El estrago entonces se proscribe en dos modalidades de goce, la seducción y devoración, siendo pertinente señalar que:

La problemática del estrago materno concierne entonces a todo sujeto que haya sido alojado en el deseo de una madre, debido a que, estructuralmente, hay un punto excesivo en el mismo. El padre, por su parte, es erigido como aquello que frena la voracidad del deseo materno y el estrago concomitante. (Zwady, 2012, pág.15)

Las postulaciones expuestas por Freud señalan que el estrago es propio de la relación madre e hija en tanto se manifiesta un reproche que recuerda la falla en el órgano dispuesto, la madre reprocha a la niña no ser el falo esperado y la niña reprocha por su parte haberla traído incompleta como ella misma. (Freud, 1931-1992); sin embargo, con lacan se esclarece que el estrago se encuentra en un orden que impera en tanto “la dependencia del Otro primordial, soporte de las primeras demandas articuladas en el lenguaje, deja al sujeto presa de un imperativo absoluto e insensato, dado que de allí proviene toda la ley de la significación” (Zwady, 2012, pág.15), marcando al estrago como signo de goce femenino más allá de la diferencia de los sexos subyace el imperativo de goce de la madre.

Queda aún por cuestionarse la situación del mito en la sociedad, en su apariencia ambigua y anquilosado en ciertas comunidades de los Andes, cabe preguntarse ¿cómo circula la imagen de la madre andina en nuestros tiempos?, si bien es cierto, rescatar la memoria histórica abre paso a otros saberes, puede bastar con mirar a la virgen del panecillo para reconocer el lugar de la madre en los imaginarios sociales, la mujer posicionada “*Entre la*

sumisión y resistencia”(2015), q como lo narra el texto de la Guayaquileña Jenny Londoño, quien realiza un recorrido sobre las semblanzas femeninas en el tiempo de la colonia, más no responde o se *resiste* a responder sobre aquello que hace soporte en la cultura para justificar este amor materno canibalístico; en relación al tema propuesto, Ruth Moya también manifiesta cierta renuencia al abordar el tema del mito Kichwa, que como ha sido señalado anteriormente, en dicha transcripción se cambia el final y se le añade:

Ella por su parte quería comerse un niño cuando estuviera gordito. Llegando los niños a darse cuenta de esto y después de haber visto aquello que tenía, súbitamente arrojaron a la vieja a la paila de agua hirviendo. De esta manera la vieja *Chificha* quedo muerta. Desde ese día los niños se quedaron con todo aquello que poseía la vieja. He aquí un buen consejo: no se debe vivir enojados, ni ser mezquinos, ni ser orgullosos, aunque se tenga riquezas. Aquí tenemos que aquellos niños, superando innumerables dificultades, llegaron a ser ricos. En lugar de quedarse allí con todas esas riquezas, renovadamente empezaron a buscar a su padre y lo hicieron hasta encontrarlo. Con toda esa riqueza, olvidaron sus sufrimientos, pero participaron con todos de las mismas (Moya, 2009, pág. 73).

Se introduce entonces sobre el hallazgo de la voracidad un velamiento que imprime una figuración alejada del orden del horror que produciría este personaje, no obstante permite hacer operar algo de la agencia paterna en tanto dota a los niños de la capacidad de renuncia a la *Chificha* al momento en que esta es arrojada a la paila de agua hirviendo; sin duda este mito abre muchas posibilidades de interpretación y sobre todo de cuestionamientos en el modo de su transmisión, oral por excelencia y con variadas resoluciones, por consiguiente es menester preguntarse ¿por qué ha dejado de circular esta advertencia mítica?, siendo su contenido un llamado de atención a la agencia paterna más allá del develamiento de la voracidad de la madre, sería válido plantearse la deconstrucción de la imago materna y paterna para situar sus funciones (simbólicas) en la sociedad actual y de este modo aproximarse al cuestionamiento sobre ¿cuáles son las implicaciones clínicas que se manifiestan en quienes padecen esta relación estragante? y ¿cuáles son los medios de trámite en lo social?.

Conclusiones:

Las conclusiones derivadas del tratamiento de este tema responden enteramente al objetivo general, el cual refería al análisis de la voracidad materna mediante la lectura del mito de la *Chificha*, para esclarecer los conceptos de goce Otro y sexualidad femenina; para esto, fue necesario recorrer las concepciones de distintos autores y posicionamientos del saber (antropología- historia) frente a lo femenino y lo materno dejando en claro que son tópicos que se traslucen conexas, más, resultan asintóticas. Esta función geométrica describe el curso de una línea recta que se prolonga en un plano y se acerca progresivamente a una curva sin llegar nunca a encontrarla. Esta relación se puede establecer entre la mujer y la madre en lo que implica situar un objeto que signe la *paz* en el intercambio de aquello que se transmite del deseo de la madre a sus hijos. Clarificando que aquello que se deseó de la madre o de su hacer como madre sigue un curso que hace imposible su encuentro.

Lo femenino y lo materno son parajes del discurso en tanto ambas son construcciones que permiten un acercamiento a lo que circunda las relaciones de los sexos, ya desde Freud, se propone a la mujer como diferente, extraña al hombre, pues su hacer histórico y cultural remite a la renuncia y al cambio (en relación al objeto) para suscribirse al mundo de relaciones a partir de un deseo particular que apunta a un tener fálico en nombre de su propia falta. La concesión femenina al deseo que se garantiza a través de un hombre (un hijo) es una formulación que debe ser tomada con cuidado, ya que desdibuja, disimila su potencial estragante en la constitución de la figura materna, ya Freud también reconoce que la sexualidad femenina resulta ser un continente aún oscuro para el psicoanálisis; es destacable su primer señalamiento sobre la pasividad- actividad de la pulsión, en donde se la sugiere únicamente para situar el efecto de la represión en sexos que ya sugiere un apuntamiento de objeto, sin embargo, al resaltar la frase *-yo soy azotada por el padre-*, en la niña esta se toma como una actitud femenina del sexo regente que no llega a ser sepultada, se desmiente en su carácter sexual y aparece desfigurada en la consciencia, dando cuenta del primer señuelo del *No- toda* en la castración que desarrollará oportunamente Lacan; de este modo el primer capítulo alcanzó a situar el primer objetivo específico en lo que refiere a delimitar los conceptos de feminidad, maternidad e introducir la cuestión sobre el deseo.

Para Lacan, la desnaturalización del lenguaje ubica a ambos sexos en torno al falo, en tanto este organiza un modo de goce y apunta a un desear particular bajo la forma de *ser o*

tener; estas situaciones de tramitación de lo sexual ponen en juego una serie de figuraciones que velan la falla constitucional dejando un continuo pulsional al servicio de estos *haceres*, lo que introduce el tema de lo activo y pasivo; Frente al tema de la voracidad y la pregunta sobre ¿Cómo la pasividad femenina enmascara la posibilidad de gozar del otro como objeto?, se puede postular que la condición femenina manifiesta un pasivo que resulta aparente, puesto que hacer y hacerse hacer solo difiere en la postura que toma: como objeto o como agente (pasivo – activo). La feminidad goza del estatuto de presentificar al Otro, por tanto esta inscripción particular y contingente abre paso a un universo de expresiones, de las cuales la seducción/ devoración transitan un continuo, siendo pertinente acotar que si el otro goza fálicamente es porque el Otro lo ha consentido.

En el caso de la *Chificha*, la pasividad solo es manifiesta por el hecho de procurarles cuidados *maternos* a los niños, de modo que su actividad funge en la misma dialéctica, si ella no se hubiese esmerado en sus *haceres* frente a los estos, no se habrían quedado. ¿A la *Chificha* le es permitido *todo*?, pues estos no son meramente sus hijos pero quiere hacerlos suyos, *haciendo de madre*; el deseo de un hijo en nombre del falo está adscrito a la tópica Freudiana, más para Lacan está claro que la mujer en su hacer desear pone en manifiesto la ilusión de descubrir el deseo mismo, la falta. Lo que en un primer acercamiento ya evoca cierta noción desmedida de goce, voraz en su condición.

En lo tocante al tema del Otro goce y su delimitación teórica se evidencia como en el hacer femenino reluce en su presentación a las relaciones de objeto una seducción que *abrazabrasa*, que invoca la homología fonética en tanto introduce una ambivalencia en tanto que puede acoger el deseo del *parternaire* y gozar de ello o gozar abrazadoramente de este como objeto; el goce femenino exagera su hacer frente al otro, es irreductible en su modo de goce. El estrago por su parte aparece en este exceso, en su desear desmedido, en la expresión del vacío lleno de falta propia.

Cabría preguntarse ¿Es la *Chificha* un resquicio del padre hórdico, o más bien esta figuración responde a una puesta en escena de la seducción materna?, para responder la cuestión sobre la actuación de este mito es necesario señalar que es sin duda una formulación cuyo contenido manifiesto pone en evidencia cierto apuntalamiento al atravesamiento Edípico, sin embargo, lo que permite señalar es el deseo inherente a la constitución en los sexos, siendo atravesado en su origen por el encuentro con la madre, quien adjura del falo su

omnipotencia frente al niño, el cual asciende narcisísticamente por este camino, en tanto este representa el falo para la madre; los efectos sideradores¹⁰ de la madre sobre hijos acaecen en la anulación total de su ser en el mundo, un vaciamiento; por tanto, es pertinente la analogía de restos de huesos, sangre y ropas, la madre cuando no ha sido intervenida por la castración queda agenciada para representar el papel de un goce del orden de lo real, que no sabe del falo en tanto positivización de la falta, goza a en su ausencia dejando al niño como pleno objeto, resto a incorporar; por tanto, desconoce al falo en su sentido de interdictor que se propone para sostener al niño y a ella misma en su deseo. Finalmente se puede decir que la importancia de este mito radica en la mostración de la imputación del deseo de la madre, el paso de la naturaleza a la cultura por el llamado a una ley que no es la de las apetencias femeninas, sino una que recorta su goce y traza el límite de los intercambios y asienta el lazo social.

¹⁰ Este término puede definirse como anulación total y repentina de todas las actividades emocionales y motoras de una persona tras sufrir un suceso traumático, esta acepción es utilizada por Lacan en Escritos I, en el capítulo titulado “*Ideas directivas para un congreso sobre sexualidad femenina*” (1977)

Recomendaciones:

Se recomienda relatar el mito en la comunidad de Peguche para conocer las significaciones de las cuales ha sido dotada la figuración de la *Chificha* para aproximarse a la construcción del personaje y su necesidad en la sociedad.

Se recomienda profundizar el tema del estrago materno en la sociedad ecuatoriana, sus mascaradas, para conocer que motiva, que hace soporte para que este modo de goce continúe vigente, y con ello reconocer los efectos clínicos que dicha manifestación de goce produce en la sociedad actual.

Se recomienda realizar una lectura de la violencia de género a la luz de la presente investigación puesto que esta permite divisar *otro* posicionamiento de la mujer y de la madre en el medio cultural, en el cual esta se ubica en relación a su goce con cierta actividad frente a la pasividad que se le confiere a las víctimas; con ello de-construir la imago de mujer, madre dolientes y re significarlas en torno a un goce que nada conoce de límites, puede permitir articular medios de tramitación de la violencia más atinados.

Bibliografía:

- Assoun, P. (2006). *Lecciones Psicoanalíticas sobre femenino y masculino* . Argentina: Nueva Visión.
- Barthes, R. (1977-78/2004). *Lo neutro*. Argentina: Siglo XXI Editores.
- Bauman, M. (1996). *Cosmología y música en los Andes*. México: Iberoamericana.
- Cacho, Gonzales & Hernandez. (2016). *La ira de México, Siete voces contra la impunidad*. México: House Group Editorial.
- Cassanova. (2006). *Medea o la radicalidad del Deseo*. Desde el Jardín de Freud, No.-6, 200-205. 08/07/2018, Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2923324.pdf>
- Chiozza, L. (1980). *Del afecto a la afección*. Argentina: Libros del Zorzal.
- Couso, O. (2003). *Lo incurable en la dirección de la cura*. Escuela Freudiana de Buenos Aires, No.- 32, 1-10. 16/07/2018, Recuperado en: <http://www.efba.org/efbaonline/couso-14.htm>
- Dor, J. (2007). *Introducción a la lectura de Lacan*. Argentina: Gedisa.
- Freud, S. (1910-1905/1997). *Tres ensayos de teoría sexual*. En Obras completas (Tomo VII) (109- 202). Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1910/1992). Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci. En Obras completas (Tomo XI) (53-59). Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1913/1992). *Tótem y Tabú*. En Obras completas (Tomo XIII)(1-163). Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1917-1919/1992). *Pegan a un niño*. En Obras completas (Tomo XVII)(173-201). Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1919/1992). *Lo Ominoso*. En Obras completas (Tomo XVII)(215-252). Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1920-22/1990). *Más allá del principio del placer*. En Obras completas (Tomo XVIII) (1- 63). Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1922-40/1992). *La cabeza de Medusa*. En Obras completas (Tomo XVIII)(270-

- 272). Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1923-1925/1992). *Organización genital infantil*. En Obras completas (XIV)(141-150). Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1923-1925/1992). *Problema económico del masoquismo*. En Obras completas (XIV) (161-165). Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1925-26/1992). *Inhibición, síntoma y angustia*. En Obras completas (Tomo XX) (71-83). Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1931/1992). *Sobre la sexualidad femenina* . En Obras completas (Tomo XXI) (223- 245). Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1932-36/1991). *La Femenidad*. En Obras completas (Tomo XXII)(104-126). Argentina: Amorrortu.
- Lacan, J. (1957-1994). *Como se analiza el mito*. En La relación de objeto (269-285). Argentina: Paidós
- Lacan, J. (1957-1994). *Las Bragas de la madre y la carencia del padre*. En La relación de objeto(355-373). Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (1957-19947). *Para que sirve el mito* . En La relación de objeto (249-269). Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (1959-61/2003). *Das ding II*. En La ética del psicoanálisis (73-89). Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (1960-61/2008). *Psiqué y el complejo de castración*. En La transferencia (253-269). Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (1964). *Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*. Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (1970-2008). *Del mito a la estructura*. En El reverso del Psicoanálisis (125-141). Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (1971-1977). *La significación del Falo*. En Escritos I (236-258). Argentina: Siglo XXI Editores.
- Lacan, J. (2009). *De un discurso que no fuera del semblante*. El seminario 18: 1971. (N. Gonzáles, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Paidós.

- Lacan, J. (1972-1973). *Aún*. Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (1977). *Ideas directivas para un congreso sobre sexualidad femenina*. En *Escritos I* (259- 289). Argentina: Siglo XXI Editores.
- Le Gaufey. (2013). *El objeto a de Lacan*. Argentina: El cuenco de plata.
- Le Gaufey, G. (2007). *El notodo de Lacan: Consistencia lógica, consecuencias clínicas*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones literales.
- Londoño, J. (2014). *Entre la sumisión y la resistencia*. Quito: CCE Ediciones.
- Machado, C. (2008). *la función del objeto a y la lógica del análisis*. Argentina: Universidad de Antioquia.
- Marinez, A. (2014). *La poeta Dolores Veintimilla de Galindo y su sombra en la ciudad de Cuenca*. El telégrafo, 19.
- Miller, Brodsky, Brousse, Chamorro, Ermeta, Fox, García, Godoy, Indart, Laurent,Leguil, Marchesini, Mazzuca, Naparsteck, Nitzcaner, Recalde, Ruiz, Schejtman, Slimobich, Tendlarz, Udenio & Zack. (2001). *Recorrido del falo en la sexualidad femenina*. En *Del Edipo a la sexuación*(137-150). Argentina: Paidós.
- Miller, Brodsky, Brousse, Chamorro, Ermeta, Fox, García, Godoy, Indart, Laurent,Leguil, Marchesini, Mazzuca, Naparsteck, Nitzcaner, Recalde, Ruiz, Schejtman, Slimobich, Tendlarz, Udenio & Zack. (2001). *Síntoma y sexuación*. En *Del Edipo a la sexuación* (43- 55). Argentina: Paidós.
- Miller, Brodsky, Brousse, Chamorro, Ermeta, Fox, García, Godoy, Indart, Laurent,Leguil, Marchesini, Mazzuca, Naparsteck, Nitzcaner, Recalde, Ruiz, Schejtman, Slimobich, Tendlarz, Udenio & Zack. (2001). *El padre síntoma*. En *Del Edipo a la sexuación* (83- 103). Argentina: Paidós.
- Miller, Brodsky, Brousse, Chamorro, Ermeta, Fox, García, Godoy, Indart, Laurent,Leguil, Marchesini, Mazzuca, Naparsteck, Nitzcaner, Recalde, Ruiz, Schejtman, Slimobich, Tendlarz, Udenio & Zack. (2001).*La orientación Lacaniana*. En *Del Edipo a la sexuación* (17-23). Argentina: Paidós.
- Miller, Brodsky, Brousse, Chamorro, Ermeta, Fox, García, Godoy, Indart, Laurent,Leguil, Marchesini, Mazzuca, Naparsteck, Nitzcaner, Recalde, Ruiz, Schejtman, Slimobich,

- Tendlarz, Udenio & Zack. (2001). *Feminidades: el Otro sexo, entre metáfora y suplencia*. En *Del Edipo a la sexuación*(55-63). Argentina: Paidós.
- Moya, R. (2009). *Taruka la Venada*. Quito: Ministerio de Educación del Ecuador. .
- Pava, A . (2006). ¿Qué es una mujer para el Psicoanálisis?. Desde el jardín de Freud, No.- 6, 171- 191. 06/06/2018, Recuperado:
[https://Dialnet-QueEsUnaMujerParaElPsicoanalisis-2923307%20\(1\).pdf](https://Dialnet-QueEsUnaMujerParaElPsicoanalisis-2923307%20(1).pdf)
- Paz, O. (1994). *El fuego de cada día*. México: Seix Barral Avellaneda.
- Saudeck, J. (1992), *Tell me, The mirror*. Moscú. Frida Fine Arts Gallery
- Saudeck, J. (1984), *The childhood of Petra*. Moscú. Frida Fine Arts Gallery
- Soler, C. (2008). *Lo que Lacan dijo de las mujeres*. Argentina: Paidós.
- Sorbille. (2016). *El "matadero" Una pesadilla. En busca del falo perdido. con las topologías de Freud, Lacan y Zizeck* . Argentina: Biblos.
- Taipe, N. (2002). *De arpía a parásito: la insolidaridad intergeneracional en los mitos andinos* . En *Cuicuilco*(1-15). México: Escuela Nacional de Antropología e Historia México. 17/09/2018, Recuperado: ISSN: 1405-7778
- Tendlarz, S. (2003). *El masoquismo femenino para los post Freudianos*. *Ornicar*, No.-244, 1-5.10/08/2018, Recuperado de:
<https://www.wapol.org/ornicar/articles/tdz0156.htm>
- Tendlarz. (2002). *Las mujeres y sus goces*. Argentina: Colección Diva.
- Zwady, M. (2012). *La clínica del estrago en la relación madre-hija y la forclusión de lo femenino en la estructura*. En *Journal, Desde el jardín de Freud*, No.-12, 169-189. 12/09/2018, DOI, 2256-5477.