Pontificia Universidad
Católica del Ecuador
Facultad de Psicología
Secretaría

PUCE

DECLARACIÓN Y AUTORIZACIÓN

Yo: **GABRIELA MICHELLE SÁNCHEZ VINCES** con **CC. 172469681-8,** autora del trabajo de graduación intitulado: "**INCIDENCIA DEL MASOQUISMO FEMENINO EN LA PENITENCIA DE MARIANA DE JESÚS". Estudio realizado desde la Teoría Psicoanalítica en tres actos penitenciales y su muerte,** 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, agosto 2019

GABRIELA MICHELLE SÁNCHEZ VINCES
CC. 172469681-8

Av. 12 de Octubre 1076 y Ramón Roca
Apartado postal 17-01-2184
Telf.: (593) 2 299 17 00 ext. 1164
Quito – Ecuador www.puce.edu.ec

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

CARRERA DE PSICOLOGÍA CLÍNICA

.

DISERTACIÓN PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE PSICÓLOGA CLÍNICA

INCIDENCIA DEL MASOQUISMO FEMENINO EN LA PENITENCIA DE MARIANA DE JESÚS

Estudio realizado desde la teoría psicoanalítica en tres actos penitenciales y su muerte.

AUTORA: Gabriela Michelle Sánchez Vinces

DIRECTOR: Mtr. Becquer Reyes Solis

Quito, 2019

DEDICATORIA

A ti,
Que estás leyendo esto

A los ojos de mi madre
El consejo de mi padre
La sabiduría de mi abuela
A Rodrigo, Tita y Andrea; los Sánchez
La mejor compañía que la vida me pudo regalar

AGRADECIMIENTOS

Primeramente a la vida, el destino y el azar por permitirme estar hoy aquí.

A mi familia, por escuchar pacientemente más de cien veces esta tesis, por ser amor incondicional, apoyo absoluto y confianza ciega.

A mis amigos fieles acompañantes de esta etapa, Ma. Daniela, Katherine, Michael, Marco, Karen, mi segunda familia.

A mi director, Becquer Reyes, por su paciencia y entrega a esta investigación.

INDICE

TABLA DE ILUSTRACIONES V
RESUMEN VI
ABSTRACT VII
INTRODUCCIÓN VIII
CAPÍTULO I QUITO DEL SIGLO XVII Y EL SURGIMIENTO DE UNA SANTA 1
1.1. Niña de la estrella 5
1.2. Actos penitentes 16
1.3. Muerte y beatificación 21
CAPITULO II EL MASOQUISMO 28
2.1. Definición general del masoquismo 28
2.2. Masoquismo para el psicoanálisis 30
2.2.1. Masoquismo femenino para freud 32
2.3. Masoquismo y feminidad para Colette Soler 34
2.3.1. Masoquismo moral para Colette Soler 36
CAPÍTULO III EL GOCE 39
3.1. Conceptualización lacaniana del goce 41
3.1.1. El goce fálico 47
3.1.2. Goce Otro (femenino, inefable) 48
3.2. Goce e histeria 51
3.2.1. Delirio histérico 56
CAPÍTULO IV ANÁLISIS DEL CASO 61
4.1. Metodología 61
4.2. La pregunta de investigación 61
4.3. Procedimiento 62
4.4. Resultados y análisis de los resultados 62
RECOMENDACIONES 74
BIBLIOGRAFÍA 75
ANEXOS

TABLA DE ILUSTRACIONES

Imagen 1: Tabla donde se expresan las fórmulas de la sexuación. 44
Imagen 2: Fórmula de la sexuación. 45
Imagen 3: Fórmula de la sexuación. 45
Imagen 4: Fórmula de la sexuación. 45
Imagen 5: Tabla de interacción de las fórmulas de la sexuación. 46

RESUMEN

Este recorrido teórico cobró una dirección diferente de la pregunta de investigación inicial para permitirnos posicionar a Santa Mariana de Jesús, como personaje, inmersa en un discurso amo del que fue participe durante toda su vida, el cual se puede descubrir a partir del desarrollo de su vida y el análisis que esta investigación propone.

El desarrollo de este estudio se centra en la histeria como discurso del personaje Mariana, pero para llegar a ese punto primero se revoca la postulación de un masoquismo estructurante como fundamento de su vida, posteriormente la investigación toma en consideración el goce y lo trabaja como concepto fundamental para justificar el discurso por el cual se analiza a Mariana.

El análisis de sus penitencias representa el eje fundamental de esta tesis, su análisis logra demostrar dos posiciones, la de Mariana y la del Otro, frente a un discurso, que varía dependiendo de la posición que tome cada uno, el análisis del discurso amo y el discurso de la histeria en diferentes puntos de este análisis da cuenta de la variación de las posiciones dentro de un discurso estructurante.

ABSTRACT

This theoretical journey, even when I am redirecting the initial investigation allows Santa Mariana de Jesús to be positioned as a character immersed in a master speech of which she was involved throughout her whole life. This would be discovered from the development of her life and the analysis that this study proposes.

The development of the following study focuses on hysteria as a discourse of Mariana in order to reach that fact, first the postulation of a structuring masochism is revoked as the foundation of her life later research takes into consideration the enjoyment and it is developed as a fundamental concept to justify the speech by which Mariana is analyzed.

The analysis of her penances represents the fundamental axis of this thesis, it´s succeeds in demonstrating two positions (Mariana and the "Other") in the face of a discourse that varies depending the position that each one takes. The analysis of the master and histeria discourse in different points of this analysis show the variation of positions within a structuring discourse.

INTRODUCCIÓN

Ecuador, un país creyente, en Dios, en la Pachamama, en sus santos y en sus diablos, se presenta como el panorama perfecto para analizar una patria llena de personajes fantásticos y tesoros escondidos entre las montañas. Ecuador engendra ciudadanos a partir de historias maravillosas de damas tapadas y mártires con olor a azucena.

El análisis de sus personajes más emblemáticos permitirá entender la "psique ecuatoriana", y es que como un rompecabezas cada personaje da cuenta de una característica intrínseca que fundamenta a cada sujeto. Las increíbles mezclas que se encuentran en nuestra sangre y pensamientos provoca un ser caótico, paradójico, mestizo, que para poder ser entendido necesita ser analizado a partir de aquellos personajes que han sido introyectados como propios para asumir sus cualidades y ser en lo más corriente tan héroe, tan santo, tan mártir como ellos.

Aunque ciertamente no se puede decir mucho acerca de María Ana de Paredes Flores y Jaramillo, existe mucho de qué hablar acerca de su personaje forjado y promulgado por la iglesia, Santa Marianita de Jesús, virgen, mártir, santa y heroína. Esta investigación no se propone revelar ni la pureza de su alma, ni la veracidad de su beatificación, más bien busca desentrañar sus actos hasta dar cuenta de un discurso en el cual se forja la subjetividad del personaje. Basándose en un discurso amo y en retratos de una mujer idealizada, la finalidad de este escrito únicamente quiere dar cuenta de la posición de este personaje frente a la falta y su posicionamiento frente al Otro.

En un primer momento se planteó ¿Qué "supo hacer" Mariana de Jesús con su falta? y ¿cuál fue su posicionamiento frente a la falta?

Se busca entonces determinar si lo que regía la vida de la beata era ¿mística o masoquismo femenino?, a partir de estas preguntas directrices se formuló la investigación que buscó afirmar o negar la existencia de un masoquismo estructurante en la penitencia de Mariana de Jesús, el cual responde a un goce Otro.

Con una lectura psicoanalítica, este escrito presenta un análisis teórico acerca de una de las lecturas posibles del discurso de Mariana, el discurso de la histeria. El primer capítulo hace

referencia al Quito del siglo XVII, para poner en contexto la historia biográfica de Mariana de Jesús, descrita por el escrito del Padre Jacinto Moran de Butrón, en su libro "Vida de Santa Mariana" primera biografía escrita sobre este personaje y pieza fundamental para todas las que le sucedieron. El segundo y tercer capítulo proponen una revisión bibliográfica donde se abordarán los conceptos relacionados al masoquismo, masoquismo femenino, masoquismo moral, goce fálico, goce del Otro e histeria. Este estudio se trabaja en base a los Seminarios XIX y XX de Jacques Lacan, el tomo XIX de las obras completas de Freud, el libro "Locuras histéricas y psicosis disociativas" de Jean- Claude Maleval y las publicaciones de Colette Soler, "Mujeres y el sacrificio" y "Lo que Lacan dijo sobre las mujeres" de igual manera se trabajará a partir del autor Néstor Braunstein y su libro "El goce un concepto lacaniano", para analizar a profundidad la nombrada noción, finalmente el último capítulo, convergerá teoría y biografía para exponer los resultados obtenidos en relación al caso expuesto.

CAPÍTULO I

QUITO DEL SIGLO XVII Y EL SURGIMIENTO DE UNA SANTA

Ad maiórem Dei glóriam
(A la mayor gloria de Dios)
San Ignacio de Loyola

La historia ecuatoriana ha venido siempre acompañada de la sutil compañía de heroínas que han promovido cambios en las mismas raíces de la cosmovisión cultural; heroínas que no solo han *liberado al libertador de América* o que han promovido el activismo indígena sino que han sido capaces de entregar su vida, acallar sus cánticos y alabanzas evitando con esto el fin de su patria.

Proclamada heroína nacional, Marianita de Jesús, manifiesta en su nombre aquel fenómeno que ella misma representa, "el marianismo", el más alto sacrificio que una mujer puede hacer para rememorar su feminidad el cual "enfatiza la pureza sexual de las mujeres (castidad y rechazo del goce sexual), el sacrificio y la abnegación por los otros" (López, 2003, p. 215), altruismo que se ve reflejada en su muerte y cada acto entregado a Dios por los pecados del mundo.

Pero para poder entender la historia de esta heroína nacional se debe en primer lugar esclarecer el contexto al que ella pertenecía, razón por la cual es imperante hablar de Quito, escenario de sus penitencias, milagros y posterior veneración.

El Quito colonial-barroco en que se desarrolló Mariana, no fue ni conservador ni liberal, pero era el terreno perfecto para forjar una nueva España que tuviera sus principios en la iglesia católica debilitada por la reforma luterana. Quito se presentaba como uno "de los centros de poder más importantes de la Colonia, por lo que se tenía la expectativa de concretar sobre esta ciudad el proyecto de dominación y poder de los conquistadores y sus herederos" (Gordillo, 2015, p. 14), pero este plan poseía una gran falla y es que, aunque se buscaba que la ciudad se dividiera por castas era imposible distinguirlas gracias a la gran cantidad de indígenas y mestizos que circulaban por sus calles (Gordillo, 2015).

Iglesia y Estado trabajaban a la par, "la Iglesia configuraba la vida de la Colonia y el Estado la respaldaba" (Gordillo, 2015, p. 15), todo el pueblo actuaba según lo que la iglesia

dictaminaba siempre adornada por una teatralidad innata en América Latina. Toda celebración estaba estrechamente relacionada con Dios, el cual se había fundido con las creencias paganas de la época. De igual manera "los desastres naturales eran atribuidos a la ira y a los castigos de Dios, por lo que se hacían interminables procesiones, novenarios, penitencias y rogativas, para calmar la furia del Todopoderoso" (Gordillo, 2015, p. 16), toda sequía o enfermedad era mitigada por las plegarias de los feligreses quienes atribuían su génesis y fin a un poder divino.

La iglesia, aunque promovía el orden social, no se asimilaba a su modelo europeo, ya que cada celebración religiosa que se esperaba estuviese acompañada por el recogimiento y la penitencia se vio contagiada con la algarabía del pueblo, razón por la cual estas festividades se juntaron con corridas de toros, bailes y banquetes (Gordillo, 2015). La vida social y "los eventos públicos se construían entre la delgada línea de lo sagrado por excelencia en la moral cristiana (que se inscribe en lo inmutable, lo incuestionable y lo que rige toda noción del bien absoluto) y su respectiva transgresión" (Gordillo, 2015, p. 17)

Las festividades no eran lo único que mantenían a la iglesia alejada de su ideal en Roma, ya que era bien sabido, por los escándalos en el pueblo, que los padres habían dejado de lado el camino de la obediencia y la castidad, conviviendo con una o varias mujeres demostrando que "los curas inclusive llevaban ventaja a los hombres casados, ya que podían cambiar de mujeres con mayor libertad" (Gordillo, 2015, p. 17). Todo esto influyó para que cada vez más decreciera el poder de la iglesia en el pueblo quiteño, pueblo que aun temiendo las represarías divinas comenzó a exigir excomulgaciones y sanciones (Gordillo, 2015).

Para recuperar la fe empobrecida en el pueblo, la corona negó el servicio de indias para los sacerdotes y ordenó la enseñanza del español a los aborígenes. Esta lucha en búsqueda de recuperar su poder y honra se intensificó cuando "en 1620, la Corona ordenó que los curas que no daban un buen ejemplo y que no sabían el idioma de los aborígenes sean expulsados de las doctrinas" (Gordillo, 2015, p. 18).

Según esta predisposición, la educación pasó a las manos de la Compañía de Jesús. Es obvio suponer que la educación no fue la misma para todos, los colegios dirigidos a las clases bajas únicamente enseñaban quehaceres manuales, mientras que los colegios dirigidos a la población blanca encaminaban a sus estudiantes al desarrollo intelectual (Gordillo, 2015).

Los colegios para la gente más acaudalada de Quito fueron administrados por los jesuitas, siendo el Colegio de San Luis, insignia del pueblo, el elegido por el Rey para ser acreedor de "una Cédula que protegía al Colegio de San Luis […] «gracias, execuciones, fueros y privilegios del colegio Real»" (Gordillo, 2015, p. 25)

Si la iglesia tenia al obispo Alfonso de Santillán, el estado tenía como protagonista a Antonio Morga, presidente de la Real Audiencia, personaje conocido por su ferviente cristianismo, hombre que iniciaba cada carta con una cruz, visitante frecuente de monasterios donde se dio "la libertad de profesar algunos sermones (dirigidos a frailes) sobre el amor a Dios y la lealtad al Rey" (Gordillo, 2015, p. 25), pero tampoco se puede dejar de lado su amor a los placeres carnales y los juegos de azar, causantes de varias multas otorgadas por el Consejo de Indias; a pesar de estos antecedentes Morga "nunca dejó de ejercer su función de mandatario, guiado por los intereses de mantener la autonomía de Quito" (Gordillo, 2015, p.18). Fue en 1625 cuando fue destituido y detenido tras el reporte de uno de los visitadores de la Corona que reportaron a Quito como una ciudad casi en ruina.

La relación del obispo Santillán y el presidente Morga solo demuestran la estrecha relación que existió entre el clero y el estado, y cómo no iba a ser de esa manera si "los dos poderes tenían un mismo objetivo: consolidar el poder de la Iglesia católica junto con un nuevo y mejorado terreno de dominación que permitiese expandir la riqueza de España" (Gordillo, 2015, p. 26). El trabajo en conjunto de ambos poderes escribía el diario vivir del pueblo quiteño, Gordillo (2015) manifiesta que:

> La vida cotidiana se desplegaba en una fuerte creencia cristiana, promovida por la Iglesia y el Estado, que permitía justificar la estructura jerárquica de la sociedad colonial y legitimar los sistemas de poder y dominación. Se construyó un repertorio infinito de milagros de las innumerables deidades que se creaban en el nuevo mundo, como las vírgenes y los santos, con el fin de edificar los nuevos imaginarios y las costumbres que reemplazarían a las de los habitantes originarios de las tierras descubiertas (p. 26)

Se encuentra lógico entonces la importancia de "insertar a una santa como Mariana de Jesús en el proyecto político-religioso, que buscaba consolidar un orden social en la ciudad de Quito, era muy acorde con las dinámicas y creencias de la ciudad" (Gordillo, 2015, p. 26).

Mariana representó todo lo que los conquistadores querían ensamblar en un pueblo sin rostro y la perpetuidad de su legado da cuenta de un trabajo bien logrado.

La vida colonial siempre se manejó entre dos contrastes que provocaban el desorden social, la idea de una vida cristiana chocaba mucho con las costumbres indígenas, ejemplo de esto se encuentra en la constitución del matrimonio; para los indígenas era indispensable que la mujer haya perdido su virginidad antes de la ceremonia ya que daba cuenta de que esta era una mujer deseada, de igual manera las relaciones monogamias no eran reconocidas entre ellos, pudiendo un indígena tener varias parejas sin reproche alguno (Gordillo, 2015).

Esto solo demuestra la lejanía cultural entre estos dos polos y la difícil inserción de la religión en su cosmovisión. Se vio entonces, la iglesia, en la necesidad de mutar, creando híbridos de sus propias deidades haciendo uso de las creencias aborígenes, "como en el caso de la Virgen María que era relacionada frecuentemente con la Pachamama, claro está, siempre bajo el control y las regulaciones de la Iglesia" (Gordillo, 2015, p. 26).

Es clave manifestar aquí la importancia de las imágenes y demás símbolos religiosos de los que hizo uso la Compañía de Jesús para atraer cada vez más al pueblo hacia la iglesia y el particular uso que se da a estos en la historia de Mariana. Con la intención de que la palabra de Dios llegase a todos, pero con la dificultad de la lengua "la imagen desplazó al libro y la traducción en sus funciones privilegiadas de cristianización" (Gordillo, 2015, p.28), esta estrategia muy ingeniosa permitió que todos se sientan identificados con las imágenes que se veían tan mortales como ellos permitiéndoles adorarlos, venerarlos, exigirles y hasta profanarlos. Entonces identificándose con aquellos seres divinos les atribuyeron cualidades puramente humanas: el sufrimiento, el dolor, la alegría y el goce, término usado en este capítulo sin ninguna referencia psicoanalítica, cayeron de lo divino al plano terrenal (Gordillo, 2015).

El anteriormente descrito es el Quito de Mariana, una ciudad llena de contradicciones con "una compleja trama de dominación, violencia, poder, y religión" (Gordillo, 2015, p.21), una ciudad que emerge del choque de culturas y la lucha por el predominio de una sobre la otra. Este se presenta como el ambiente del cual emergió una santa "que encarnó en un solo cuerpo la más alta rigurosidad y virtud de la fe, y al mismo tiempo, el goce encarnado en el

amor a Cristo que transgredió toda prohibición proveniente de la Iglesia" (Gordillo, 2015, p.21), una mujer que vivió para morir.

Antes de empezar con el recorrido por su vida es necesario reconocer que dentro de lo siguientemente escrito no existe nada que sea de la autoría de Mariana, sin contar con la presunta nota acerca de su estricto itinerario, como un misterio sus memorias murieron con ella en su acallada voz perdida días antes de su fallecimiento. Lo descrito en la biografía usada para el análisis de esta tesis proviene de los testimonios del "P. Juan Camacho su confesor, el P. Antonio Manosalvas que suplía en sus ausencias, y el P. Alonso de Rojas que la dirigió también en los últimos años de su vida" (Butron, 1856, p. 96), de la historia de Mariana

> No hubiera quedado memoria sin la curiosidad de las hermanas y otros parientes, que penetrando en su cuarto cuando estaba enferma, todo lo registraban, y sin la fidelidad de aquella anciana india, que era la confidente para el continuo trasiego de llevar y traer cilicios, y guardarlos, y limpiarlos cuando quedaban ensangrentados, que era cosa de casi siempre (Butron, 1856, p. 96)

1.1. Niña de la estrella

Grato suba a tu trono bendito
En voz de himnos flamígero amor,
¡Oh Mariana, Azucena de Quito
Sierva fiel, hostia acepta al Señor!
Anónimo

María Ana de Paredes Flores y Jaramillo, nace en Quito el 31 de octubre de 1618 en el seno de una familia profundamente arraigada a su fe católica, última hija de entre ocho hermanos y de padres españoles se bautiza el veintidós de noviembre (Anexo 1), conmemorando el día de la virgen Santa Cecilia. Según historiadores:

> desde aquel momento la gracia tomó de tal suerte posesión de su alma, que si ha de creerse a la universal y concorde deposición de sus confesores, no solo no la perdió jamás, sino que ni manchó ni siquiera con sombra de culpa leve plenamente advertida su preciosa vestidura (Butron, 1856, p. 6)

La muerte estuvo asechando a Marianita desde su infancia, tras el fallecimiento de su padre, el capitán español Jerónimo de Paredes y Flores, la infante realiza un viaje con su madre, Mariana Jaramillo, hacia Cayambe. En este comprometido viaje el caballo en el cual

se movilizan pierde total equilibrio y lanza a sus pasajeros hacia el camino, la madre en un intento de supervivencia no tiene más remedio que arrojar de sus brazos a la pequeña criatura a la orilla del río que atraviesa Quito - Cayambe pero "la omnipotencia de Dios, perpetuo y poderoso guardador de Mariana, la sostuvo con un cúmulo de portentos sobre las aguas" (Butron, 1856, p. 9), venciendo el primer intento de la muerte por llevarse a la pequeña Mariana, la niña crece con rasgos ajenos a su edad "un peso, una moderación, un juicio como de persona provecta, una inclinación exclusiva y nunca desmentida a los ejercicios de la piedad y cosas divinas" (Butron, 1856, p. 10).

La orfandad marcó la vida de Marianita que tras un amargo sufrir partió a vivir con su hermana mayor, Gerónima de Paredes Jaramillo casada en ese momento con el capitán Cosme de Caso, heredero de sangre española. El matrimonio ya contaba con tres hijas: María, Juana y Sebastiana de Caso; Mariana fue cobijada en el seno de la familia como una hija más gracias a la corta diferencia de edad existente entre ella y las hijas de Gerónima (Butron, 1856).

Desde muy temprana edad da cuenta de su preferencia por los actos penitentes tras observar en las procesiones de semana santa a los nazarenos con cruces de madera para mortificar su espíritu, es así que alienta a sus sobrinas y personal doméstico a retirarse a un patio apartado donde "pasearían procesionalmente en hábito de penitencia, cargada cada cual con la cruz que se hubiese labrado de antemano" (Butron, 1856, p. 13). Desde los seis años de edad Mariana practicaba actos penitenciales, como el de azotarse a sí misma con hojas de ortiga manifestando que este era el mejor camino para llegar a la pureza del cuerpo y estar más cerca de Dios.

Existió un evento que manifiesta la prematura divinidad de Marianita y dieron cabida al inicio del culto al que será expuesta, esto tras salvar a su familia de un accidente inminente, es así que

> dos fueron los efectos naturales de un acontecimiento a todas luces prodigioso: reconocer las sobrinas y los familiares de aquella inocente criatura la joya que poseían, y empezar a profesarle una especie de culto como a predilecta del esposo divino, que en tan prematuros años le comunicaba ya sus secretos (Butron, 1856, pp. 13-14).

Mariana fue exaltada y aclamada entre sus sobrinas por las habilidades que manifestaba, "sobresalió bien presto entre sus sobrinas tanto en la costura, bordado y demás labores mujeriles, como en las que no son tan exclusivas de su sexo, leer, escribir, tocar varios instrumentos y cantar" (Butron, 1856, p. 12) sorprendiendo a todos aquellos de su época principalmente con su particular habilidad en el canto, poseía Mariana una voz dulcísima que nunca estuvo destinada al hombre mortal ya que siempre fue dirigida a su esposo que descansaba en los cielos.

Entre las labores del hogar y la oración trascurría los días de la pequeña niña, que como quien ejerce un apostolado rezaba el rosario y cantaba las letanias de María Santísima junto con vecinas y sobrinas a quienes incitaba con fe y devoción a entregar sus horas a las plegarias. La adoración plena la realizaba desde su hogar, donde tras haber construido su propio altar para demostrar su devoción a la Virgen y a Jesús lo decoraba con alimentos que emergían del su propio ayuno. Desde esta edad se vislumbran las dos cualidades insignias de Mariana la adoración y el ayuno (Butron, 1856).

La entrega y fe absoluta de la doncella en pos del agrado de Dios fueron recompensadas en actos invisibles para aquellos que no eran dignos de la gloria y regocijo de la santa trinidad. Y es que así lo demuestra el siguiente relato donde:

> Entregóse a él rendida una noche al cabo de muchas horas empleadas en la fatiga de no sé cuál de sus fiestas, cuando de repente y á hora bien avanzada la oyeron gritar las compañeras y decir como entre desasosegada y sorprendida: "Que hacéis, queridas mías" "Que hacéis?" despertad prontamente, porque no es justo que durmáis mientras mi esposo por favorecerme está en vela. Venid y ved el exceso de sus finezas. Acudieron a las voces, y fijando la vista en un cierto punto que les señalaba Mariana sobre su propia cabeza, en que decía ver tres estrellas luminosísimas, y no viendo ellas cosa alguna…cedieron por entero a Mariana la gloria y el regocijo de verse distinguida por la augustisima Trinidad (Butron, 1856, p. 16)

Este evento, siempre expresado con humildad por Mariana en sus confesiones, lejos de sorprender a los oyentes por los tantos milagros a cuenta de la niña le atribuyó a tan solo sus ocho años de edad la denominación de "niña de la estrella". Y es que a tan corta edad Mariana vivía una vida de excesos, "si exceso puede llamarse el ansia nunca satisfecha de padecer, y

las invenciones de la más fina correspondencia hacia un esposo de sangre" (Butron, 1856, p. 18).

La vida de la niña estuvo marcada por eventos siempre destinados a la alabanza de Dios. Las estaciones dentro de su casa donde descansaban varias cruces eran visitadas por ella y otras niñas movidas por su exhortación. Recorría Mariana este vía crucis con las rodillas desnudas y garbanzos en su calzado, llevaba a cuestas una cruz con un peso mayor a su fuerza logrando producir en aquellos que observaban atónitos estos ejercicios, lágrimas de compasión y ternura. El sufrimiento era evidente en cada repetición de las peregrinaciones las cuales siempre finalizaban "o con marcadas señales de placer, ó con lágrimas arrancadas no por otro dolor que el de los pecados que dieron la muerte en aquel madero a su esposo" (Butron, 1856, p. 18).

Mariana siempre contaba con la compañía de sus sobrinas y compañeras, quienes aún inundadas por el sentimiento de devoción de la pequeña mártir cumplían junto a ella las penitencias aunque flaqueando en muchas de ellas. Pero su presencia era necesaria para encubrir el espíritu de penitencia de la pequeña niña, quien evitando la singularidad del ejercicio las requería principalmente en los grandes actos penitenciales que llevaba a cabo a su corta edad sobre todo en la semana mayor. Por la gravedad de las heridas de algunas de sus disciplinas sus mayores prohibieron la práctica de estas causando no más que tristeza y angustia al corazón de la mártir, pero en la búsqueda la expiación de los pecados buscó nuevas formas de calmar su corazón destrozando su cuerpo por cuenta de los pecados del mundo (Butron, 1856).

Su hogar no era el único lugar donde se realizaban estos ejercicios de devoción una vez perdida la niña en Saguanche, se la halló atada a un árbol encontrándose su espalda desnuda penetrada por las ortigas que revestían aquella selva, Gerónima, su hermana, atónita por esta escena reprendió aquel acto sin disuadir a la niña en seguir en su penitencia, al regresar a Quito y cayendo en profundo sueño, Gerónima notó en Mariana su figura "tan macilenta y desfigurada, que parecían enteramente borrados en ella por la mano de la penitencia los hermosos lineamientos de la niñez" (Butron, 1856, p. 24). Y es que Mariana se convirtió por la penitencia en un cuerpo débil y mancillado por el perpetuo sacrificio. Tras lo sucedido Gerónima desnudó el pequeño cuerpo de Mariana y cayó en llanto al encontrarse con cilicios

que se encarnaban en su tersa piel, lleno de pena su corazón logra exclamar: "mi hermanita tiene por vestidura un cilicio, por recreo los azotes, por alivio la oración y soledad" (Butron, 1856, p. 25), se provocó en ella un sentimiento de rabia sintiéndose indigna frente a la penitencia de su hermana, una criatura divina entregada al sacrificio en nombre de Dios.

Su devoción y sus más dulces cantos fueron siempre dirigidos a la Virgen a quien cada noche dedicaba un rosario con su familia y quien, según relatos de sus compañeras, ofrecía milagros a Mariana por su perpetua adoración, desde la cura insólita de un dedo casi perdido por la gangrena hasta permitirle gozar del sentido de la vista cuando estuvo a punto de perderlo solo con la imposición de la santa estampilla de la virgen en sus ojos. Toda suplica elevada a la Virgen era resuelta por su predilección y tras estos sucesos se decidió que Mariana era digna de recibir la comunión. A sus ocho años y como quien recibe el regalo más esperado Mariana se preparó duplicando el tiempo de oración y penitencia para estar lista y ser digna del alimento de los ángeles en la santa mesa, llegado el día fue confesada por un padre de la Compañía de Jesús, quien descubrió en ella gran inteligencia en los misterios divinos y el ardiente deseo de ser santa (Butron, 1856). Desde haber recibido el cordero de Cristo "se miró ella a si misma con toda la veneración y respeto de quien se reconocía obligada a vivir en lo sucesivo para agradar al sumo bien únicamente y prevenir sus deseos en todas las cosas" (Butron, 1856, p. 30), desde ese día fue consagrada en corazón y pensamiento a Jesús sacramentado

Sencilla Mariana siempre se negó a llevar otras vestiduras que no sean de simple lana, convencida de que solo debía agradarle a su celestial esposo, siendo fiel a su voto de perpetua castigad realizado antes de los ocho años de edad sin si quiera saber a qué hacía referencia el vicio contrario, bastándole "la voluntad de su amado y la hermosura de una inocencia sin mancha, cual se la descubrió él en tan venturoso momento" (Butron, 1856, p. 31). Despojándose en cuerpo y alma de toda gala, "buscó todavía el amor algo que sacrificar según su genio de nunca darse por satisfecho" (Butron, 1856, p. 32), renunció entonces a su apellido y en vez de ser llamada Mariana de Paredes y Flores exigió a todos quienes la conocieron ser llamada Mariana de Jesús, fueron dos las razones por las cuales se realizó esta renuncia

según ella descubrió después, que la movieron á intentar y verificar este cambio: la primera su anhelo cada día más vivo de ser toda de su esposo y llevar esta dependencia hasta el nombre; y la segundad especial amor que había cobrado á la Compañía de Jesús, cuya casa había sido por decirlo así la cuna de su devoción, y cuya filiación espiritual apreciaba ella incomparablemente más que la que recibiera de sus padres según la carne (Butron, 1856, p.32)

A los diez años Mariana realiza su segundo voto, renunciando a todos sus bienes y procurando obediencia y pobreza, desde ese momento emerge en Mariana una inquietud "¿y cómo (se preguntaba a sí misma acusando de frialdad un corazón todo fuego), cómo te atreves, Mariana, a protestar a tu esposo que le amas, si no procuras granjearle el amor de los hombres?" (Butron, 1856, p. 43), cada día crecían con más fuerza los sentimientos de ofrenda dentro de su joven corazón y es que "fue tanto lo que se enardeció en deseos de ser mártir, y tan vivas las ansias de llevar al cabo la empresa de convertir infieles" (Butron, 1856, p. 44), que cualquiera hubiera podido decir que el destino de Mariana estaba ya predicho, destino que, manifiestan testigos, declaro a sus más allegados, exclamando:

Pero aunque tarde, yo lo haré ahora: emprenderé la fuga; acometeré generosa la difícil conquista; no temeré cruces; no me arredrarán tormentos; y mi mayor ventura será dejar en tan justa demanda la vida. Acepte mi Jesús la ofrenda, bendiga mi resolución, y luego califíquela el mundo a su placer de delirio (Butron, 1856, p. 44)

A tan corta edad Mariana ya planeaba con toda su compañía de fieles compañeras una fuga en busca de la liberación de los impíos y todo aquel que no estaba dispuesto a creer en la palabra de Dios y su divino esposo. Este plan no llegó a cumplirse y fue reprendido tras ser descubierto por sus mayores y su consejero espiritual quienes buscaban precautelar el decoro y la salud de la niña. Pero los intentos de Mariana no cesarían por ser descubierta una vez, por como ya se ha relatado, la perseverancia era una de sus principales virtudes. Tras varios intentos de fuga, finalmente doña Gerónima y su esposo decidieron ingresarla a un monasterio de sagradas vírgenes a fin de precautelar su bienestar (Butron, 1856).

A los doce años comienzan todos los preparativos para que Mariana ingrese al convento de santa Catalina de Sena, esperando llegar a la edad suficiente para poder vestir el hábito. Pero los planes de Mariana se vieron truncados por los que ella escuchaba en el interior de su corazón y que respondían a los designios de su amado esposo y es que en profunda oración

la joven da cuenta de que su vida no se encuentra dentro de la vida religiosa sino en el recogimiento y abstracción dentro de su propia casa, es así que en pos de cumplir con el designio divino y con el consejo de su confesor, su hermana y su cuñado aceptan realizar un departamento con tres piezas para que pudiese vivir independientemente sin tener que dejar el preciado hogar (Butron, 1856).

Despojó de todo adorno a su nuevo retiro y colocó "cilicios, cadenas, disciplinas, cruces y particularmente un féretro" (Butron, 1856, p. 53). En búsqueda de soledad, Mariana colocó cerradura en todas las puertas para no ser molestada por ningún visitante, lo único que llevó consigo fueron las imágenes de Jesús y María Virgen manifestando que no necesitaría mueble alguno, antes de llegar la hora de su reclusión, finalmente solicitó a su fiel compañía que la dieran por muerta.

Mariana no abandonó su soledad voluntaria sino después de catorce años en la cual entró "resuelta a hacerse continua violencia, enfrenar sus inclinaciones y macerar sin tasa su delicado cuerpo con todo género de asperezas" (Butron, 1856, p. 81), fue en la meditación sobre la muerte donde encontró consuelo para seguir con su penitencia, como se vislumbra en el siguiente apartado:

> Me consideraré muerta ya, y pensaré que con la muerte tuvieron fin el destrozo y la amargura de la penitencia; y si esto nó, al menos juzgaré de mí siempre como quien está para morir; y ni los rigores de la penitencia me arredrarán, ni su duración será capaz de producir en mí otra cosa que nuevo ardimiento para proseguir como si estuviera siempre al principio (Butron, 1856, p. 82)

Embestida por toda esta soledad su única compañía era un cadáver que yacía en un féretro ubicado en la primera pieza de su apartamento. Una calavera con un sayal, que emulaba ser un cuerpo muerto, unos zapatos y finalmente un crucifijo, daban forma al único acompañante de Mariana durante esta solitaria penitencia. Era aquel muerto, por el cual encendía velas cada noche, el que le hacía reflexionar sobre la muerte ya que Mariana veía en esa calavera su propio cuerpo terrenal y en cada oración exclamaba "tu cuerpo será tu compañero en la gloria, si ahora le tratas como á enemigo […] muere, pues, muere á tí misma, y vive toda y solo para tu Dios." (Butron, 1856, p. 83), tras rociar cada noche el féretro con agua bendita, según lo afirman testigos, lloraba concluyendo "Dios te perdone, Mariana; ¿dónde te habrá cabido la suerte? ¡O vida eterna! ¡O muerte eterna!" (Butron, 1856, p. 83),

con esto se demuestra que la muerte, tan esperada para la joven doncella, fue la idea más fija durante su retiro o tal vez una preparación para lo que sería su pronto fallecimiento.

Tras abandonar el exilio en el que vivía, y con la aprobación de su confesor y santo hermano Hernando de la Cruz, Mariana vivió su vida hasta el día de su muerte bajo un estricto itinerario, que se expone en el único escrito que se afirma haber encontrado del puño y letra de Mariana el cual hace referencia al transcurrir de sus días de penitencia

> A las cuatro me levantaré, haré disciplina, pondréme de rodillas, daré gracias á Dios, repasaré por la memoria los puntos de la meditación de la pasión de Crist o. De cuatro á cuatro á cinco y media, oración mental. De cinco y media á seis examinarla; pondréme los cilicios, rezaré las horas hasta nona, haré exámen general y particular, iré á la iglesia. De seis y media á siete me confesaré. De siete á ocho el tiempo de una misa prepararé el aposento de mi corazón para recibir á mi esposo. Después que le haya recibido, el tiempo de una misa daré gracias á mi Padre eterno por haberme dado su Hijo, y se le volveré á ofrecer, y en recompensa le pediré muchas mercedes. De ocho á nueve sacaré ánimas del purgatorio y ganaré indulgencias por ellas. De nueve á diez rezaré los quince misterios de la corona de la madre de Dios. De diez, el tiempo de una misa me ''encomendaré á mis santos devotos, y los domingos y fiestas hasta las once. Después comeré, si tuviere necesidad. A las dos rezaré vísperas y haré exámen general y particular. De dos á cinco ejercicios de manos y levantar mi corazón á Dios; haré muchos actos de su ''amor. De cinco á seis lección espiritual y rezar completas. De seis á nueve oración mental, y tendré cuidado de no perder de vista á Dios. De nueve á diez saldré de mi aposento por un jarro de agua, y tomaré algún alivio moderado y decente. De diez á doce oración mental. De doce á una lección en algún libro de vidas de ''santos y rezaré maitines. De una á cuatro dormiré, los viérnes en mi cruz, las demas noches en mi escalera: ántes de acostarme tendré disciplina. Los lunes, miércoles y viérnes de los advientos y cuaresmas la oración ''desde las diez á las doce la tendré en cruz. Los viérnes garbanzos en los piés, y me pondré una corona de cardas y seis cilicios de cardas: ayunaré sin comer toda la semana. Los domingos comeré una onza de pan, y todos los dias comenzaré con la gracia de Dios (Butron, 1856, pp. 86-87)

Los cilicios fueron los instrumentos que más usó Mariana para dar gloria a Dios, su uso era cotidiano, razón por la cual se logró hallar más de treinta tras su muerte, "unos de asperísima cerda, otros de puntas de alambre, de eslabones de hierro, de cadenillas de acero armadas de puntas, de rallos y de cardas mui menudas y penetrantes" (Butron, 1856, p. 93) y varias coronas de cardas y hierro.

Cada miembro de su cuerpo sufrió severas disciplinas, su cabeza rapada sangraba días enteros tras la imposición de las coronas, lo que no le permitía hablar ni respirar con facilidad; su pecho y espalda recibían su castigo a partir de los cilicios inventados por ella misma, compuso con el mismo fin un jubón de cerdas, prenda que cubría desde sus hombros hasta la cintura, y finalmente su cuello era adornado por una cadena de hierro enrollada con finas puntas a manera de estola; sus brazos y piernas envueltos en cilicios se alternaban con el uso de fajas de cardas o cuerdas que ligaba fuertemente a sus delicados miembros, su cintura se fajaba con alambres mientras que sus muslos hacían uso de cilicios, cerdas o alambre. Pero no pudiendo modificar los cilicios para sus pies y negando dejar a estos sin un padecer igual al que el resto de su cuerpo creo dos plantillas de cera donde colocaba garbanzos y con los caminaba hacia su único destino fuera de su pieza, la iglesia de la Compañía. "Estas fueron las invenciones de que la virgen penitente hizo uso con odio santo contra sí misma" (Butron, 1856, p. 96) que se incrementaban en los días de adviento y cuaresma, según la india veedora de todas las penitencias de la joven, llegando a usar nueve cilicios repartidos por todo su cuerpo. Y es que ni la muerte pudo evitar la enajenación de Mariana con estos instrumentos ya que tras su fallecimiento se encontró su cuerpo cubierto por ellos, es notable manifestar que el cilicio que recubría su cintura fue "tan difícil de arrancar ya por haber crecido la carne entre los agujerillos, que hubo de bajar con él al sepulcro, como para dar á entender que ni la muerte había sido capaz de desprenderla de su amor al cilicio" (Butron, 1856, p. 97).

Mariana siempre suplicó a su esposo que no le dirigiese a ella por el camino de las revelaciones y las visiones, ya que anhelaba que se los reservasen para cuando se encuentre en la gloria, "es decir que Mariana deseó siempre poseer á su esposo, pero no tanto en esta vida cuanto en aquella que es la patria de la posesión y del descanso" (Butron, 1856, p. 219), por su ya anteriormente aclamada humildad la joven siempre negó cualquier tipo de don que le ofreciese el cielo, razón por la cual siempre suplicaba: "Apártate, Señor, de mí, porque soi una vil criatura y pecadora, y conózcome por indigna de tus regalos. Solo quiero penas y trabajos que me lleven en tu seguimiento al Calvario; no glorias que me conduzcan al Tabor" (Butron, 1856, p. 219), pero sus suplicas fueron en vano, después de su muerte se dio a conocer por parte de sus confidentes que Mariana fue participe de varias visiones y fue profeta de varios eventos, el más conocido y por lo cual su nombre fue emblema para la comunidad fue la creación del convento de las carmelitas en donde se encontraba su propio

hogar, manifestando este hecho doscientos años antes de la llegada de las devotas a Quito (Butron, 1856).

Cumplió con estricto ayuno la beata hasta el final de sus días, siendo el pan y las hostias consagradas su único alimento. Su débil estómago no podía recibir ningún tipo de manjar, ningún condimento ni dulce era para ella conocido, subsidia entonces con el "pan de la vida, Cristo sacramentado" (Butron, 1856, p. 124), el ayuno que demostró desde su niñez, lactando una vez al día, la siguió hasta su muerte dejando atónitos a muchos de los doctos médicos del pueblo que no podían explicar cómo su débil cuerpo se mantenía en pie sin alimento alguno.

Su vida llena de penitencias se guiaron siempre bajo las obras de la santa madre Teresa de Jesús, quien en uno de sus escritos, haciéndose la joven de estas palabras, manifiestó "las palabras que á esta santa dijo el Señor: ¿Piensas, hija, que está el merecer en gozar? ¡No está sino en obrar, en padecer y en amar" (Butron, 1856, p. 220), guiada por esta cita Mariana buscó siempre el sacrificio y el padecer, "desde entonces con mayor ahinco procuró purificar su alma y ejercitarla en afectos y deseos de solo y puro padecer" (Butron, 1856, p. 220).

Llegando sus últimos años de vida, el delicado rostro había perdido fulgor, las disciplinas infringidas hacia su delicado cuerpo cobraron de su carne toda belleza que pudo existir, "marchita en poco tiempo la hermosura de su rostro, pálido el labio, macilenta y demacrada la mejilla, lánguida y amortecida la mirada, no le quedaba aspecto de persona viva, sino de animado cadáver" (Butron, 1856, p. 125), familiares trataban de disuadirla de las crueles maceraciones perpetuadas hacia sí misma, rectificando que nadie es dueño de su propia vida sino solo Dios y que debería ser únicamente él el encargado de acabarla, a lo que Mariana no tardaba en responder que "mas agradaba á su esposo una moderada penitencia de muchos años que un fervor arrebatado de pocos dias" (Butron, 1856, p. 126)

Cansada ya de las constantes reprimendas Mariana suplica al cielo no ser reconocida por su aspecto exclama entonces:

> ¡Yo (iba repitiendo entre las emociones de un dolor comprimido), yo en opinión de buena! ¡Yo tan floja tenida por penitente! ¡Yo tan pecadora creída santa! ¿Y mi rostro ha de ser la causa? ¡Ah! Que si esta ha de ser la ocasión para que juzguen tan mal, esposo tengo que la quite y deshaga el engaño. Si por amor suyo perdí la belleza; si por quererle imitar en la cruz donde no le quedó asomo de lo que era, se deslustró mi rostro; él es pintor divino que sabrá retocarle, y

> desvaneciendo ideas falsas que me favorecen, hará que me tengan por lo que soi en realidad, no por lo que miente el aspecto (Butron, 1856, p. 127).

Como era bien sabido no existía petición que no fuera escuchada por su adorado esposo así que mientras relataba su querer a su confesor pidió que se ofrezca la misa a la honra del Espíritu Santo y tras haberse alimentado con el cuerpo de Cristo en la comunión, regresa pues Mariana donde su confesor y cae dormida. Despierta la joven "tan transformada, que su rostro sonrosado y hermoso pudiera competir con el de un ángel" (Butron, 1856, p.127), belleza que la acompañó hasta su muerte a pesar del padecimiento y la penitencia, milagro que solo podía ser obra divina.

Su corta vida fue arrebatada de manera abrupta a los 26 años de edad, muerte de la cual se hablará con más detalle posteriormente. Cabe concluir este apartado manifestando que aun siendo breve su existencia terrenal, la vida de Mariana forjó no solo una leyenda, sino un ejemplo de sacrificio y penitencia para todo aquel que quiso seguir, como ella, el camino del calvario hacia Jesús. Demostró Mariana que la santidad no solo se encuentra entre las paredes de un convento sino que está a merced de quien la quiera alcanzar, hija predilecta de la Compañía de Jesús, vive hasta la actualidad como digno modelo de una vida santa y cristiana.

Su vida puede sintetizarse en sacrificio y amor absoluto hacía, como ella misma lo manifestaba, su amado esposo. De su vida ejemplar solo pueden dar fe, quienes en vida la conocieron y quienes bajo juramento relataron todos estos sucesos. Son varias las crónicas que envuelven con misterio el trascurrir de la vida de Mariana, una de ellas es la carta escrita por su confesor hacia el padre adoptivo de Mariana (Anexo 2) quien tras su fallecimiento relata todo su padecer y gloriosa vida. El misterio de su vida seguirá envolviendo su historia hasta el día que se deje de rememorar su heroico sacrificio, de Mariana se puede afirmar y negar muchas cosas pero de algo no se puede dudar y es que su destino fue el de amar hasta morir.

1.2. Actos penitentes

Imitar a Jesús fue tu gloria
En el pecho virtudes divinas,
En la frente corona de espinas,
Hiel al labio, silencio al baldón.
Anónimo

Ya en el recuento biográfico de Mariana se vislumbran muchos de los actos penitenciales que desde muy corta edad realizaba a fin de alabar a Dios y en pago por todos los pecados del mundo. Aunque son un sinnúmero de historias las que se puede descubrir de la beata, sus actos de penitentes, llenos de sacrificio y sufrimiento, son los que adornan con más mística su historia.

Es por esto que se hace pertinente revisar, no todos, pero si algunas de sus disciplinas para poder así determinar a posterioridad el verdadero significado de estos ejercicios de devoción. Y es que como lo afirmó el Padre Juan Camacho, en su oración fúnebre, "sus penitencias, mientras las regí yo, fueron raras y mayores que las que naturalmente parece pudiera tolerar un cuerpo débil; si bien por estar persuadido después de mucha atención y examen de que eran inspiradas de Dios se las permití" (Butron, 1856, p. 89).

A su tierna edad la pequeña niña ayunaba, realizaba jornadas de adoración y muchos autores afirman que fue protagonista de muchos milagros siendo una digna mujer de la gracia de Dios. Al llegar al lustro de su edad Mariana ya realizaba vía crucis en su propio hogar y es que en los jueves santos la niña con júbilo y devoción suplicaba a sus compañeras que cada vez que ella se arrodillase a besar la cruz que se encontraba enrollada en espinas le diesen un impulso en la nuca para que las espinas se inserten cada vez más profundamente en su delicada piel, sus compañeras aceptaban, temiendo causarle mayor daño al negarse que al realizar tal petición, "la pequeña mártir, como es de suponer, con el rostro lleno de punturas de mala especie y cuajado de sangre, pero con el corazón inundado del gozo" (Butron, 1856, p. 19) agradecía profundamente a sus bien hechoras por cumplir con sus solicitudes.

Con la idea fija de que el amor sufrido por su amado esposo solo podía ser pagado con más amor y realizando actos que asemejaran su dolor, Mariana se crucificaba en una cruz que se encontraba clavada a la pared, usando en su cabeza una corona de espinas y colocando

sus extremidades en las argollas, reposaba ahí su cuerpo en suspenso, meditando acerca del amor inmenso por casi tres horas donde las lágrimas no menguaban, más no por el dolor, como lo afirman sus confesores, sino por los pecados del mundo entero (Butron, 1856).

Ni el descanso debía de escabullirse de las disciplinas de Mariana, quien dormía desde tierna edad en una cama que por mucho no cumplía su función de confortar el cansado cuerpo, sin colchón ni cobijas la cama contaba con maderos que formaban una especie de escalera en forma de triángulo con las puntas hacia el exterior y por almohada contaba con un madero más grueso aun, tal era el suplicio que sufría Mariana en aquel lecho que varias veces pensó darse por vencida pero cada vez que esa idea cruzaba su cabeza se repetía "¿Te duele, Mariana! Pues duélate enhorabuena, que mas dolió á tu esposo. ¡Lo sientes? Pues siéntelo una y mil veces, que mayor castigo mereciste. ¿Quiéres regalo? Pues yo te daré tan esquisito, que no te quede que desear" (Butron, 1856, p. 111). Pero si su cuerpo parecía flaquear su espíritu hacia pagar a su débil carne con tormentos aún peores, es por esto que cuando la joven daba cuenta de la debilidad con la que realizaba su penitencia quitaba todos los maderos y cubría la cama con una sábana fabricada por ella misma llena cerdas y se abalanzaba sobre ella buscando reparar su espíritu "ya no tienes, decia, porqué tener congoja; si deseabas regalo, ya le tienes; si descanso, ya te le doi; si delicados lienzos, aquí los tienes: revuélvete en esta mullida cama y goza de lo que tanto apetecías" (Butron, 1856, p. 111).

Cuando estos actos martirizantes para el frágil cuerpo de la niña fueron prohibidos por sus mayores el alma penitente de Mariana quedo sedienta y buscando otras formas de expiar culpas y rememorar el amor a su querido esposo ensangrentado en la cruz, fuera de la vista de sus mayores ingresaba cada viernes a su alcoba cinco piedras con las que formaba una cruz donde reposaba con espalda desnuda por noches enteras, pero no siendo este martirio suficiente, Mariana colocaba ortigas alrededor de aquella cama. Cuando su cuerpo no resistía más y flaqueaba en su penitencia se revolcaba con extremada fuerza contra las ortigas como castigo por su tibieza (Butron, 1856).

La venganza por su delicadeza era pagada con otro castigo los días lunes y miércoles, días donde la niña apostaba con sus compañeras, quienes fueron "instrumento ciego de sus fervores por permisión divina" (Butron, 1856, p. 22), que si la golpeaban ella no realizaría sonido alguno y con el fin de no quedar vencidas acudían a la apuesta golpeando todo el

cuerpo de Mariana, recibiendo de ella solo palabras de agradecimiento o palabras de aliento cuando notaba que se encontraban menos dispuestas a maltratarla.

Dejando el retiro de 14 años dentro de su pieza, que escondía una gran armería, llena de cuerdecillas con punta sencilla o adornadas con espinas de acero, cadenas de hierro, alambres, cruces entre otros, Mariana se rigió bajo un estricto horario, marcado por la oración, el ayuno y la penitencia, pero siendo este último poco para su sedienta alma en las festividades de adviento, manifiesta su malestar a su padre espiritual rogándole lo siguiente:

> Padre mió: Si V. P. gusta de darme licencia para añadir á mis penitencias que ahora hago este adviento: siquiera estaréme en cruz todas las noches desde las seis hasta las ''siete, y los lunes, miércoles y viérnes con garbanzos en los piés. Disciplina todas las noches á las once, á la una y á las cuatro. Cilicios los de cardas todos los dias, y tormentos en los brazos y muslos con unas cuerdas de cerdas, y un cilicio de alambre de cuatro vueltas en la cintura desde la víspera de Todos santos hasta la víspera de Pascua, si Dios es servido. En los ayunos la regla ''que mi padre me dejó, de comer cuando la necesidad me obligare. Padre mió, véalo V. P. mui bien; que yo no tengo de hacer mas que lo que V. P. me mandare: comuníquelo con su Majestad, que él se lo inspirará si fuere su voluntad; que yo no deseo otra cosa sino es que que Mariana toda le sea agradable á sus ojos, y plegue á Dios que sea para mayor gloria suya. Amen (Butron, 1856, pp. 87-88)

Llegó la joven a azotarse hasta cinco veces al día, disciplina contenida por su padre espiritual quien manifestó que su frágil cuerpo no merecía tal maltrato, obedeciendo la petición Mariana modificó sus penitencias para dar calma a su cuerpo, variando el azote que se perpetuaría. Pero este cambio no alteró la fuerza con la que se escuchaban sus golpes o menguó la cantidad de sangre que brotaba de su joven cuerpo. Las paredes, haciendo imposible borrar las señales de sangre que quedaron en ellas, se convirtieron en los mejores testigos de su mortificación, sangre que nunca emanó ningún olor desagradable, más bien todo aquel que conoció a Mariana afirmaba que su cuerpo, aún empapado de sangre, solo emanaba las más exquisitas fragancias sin necesidad de perfume alguno (Butron, 1856).

Si el hierro y la cuerda no fueron disciplina suficiente, con la ortiga, fiel acompañante de su penitencia, formaba un ramo con sus varillas e imitando a otra santa flagelaba "sobre sus virginales miembros tales y tantos golpes, que quedaban hechos una llaga" (Butron, 1856,

p. 90), cada disciplina doblaba su crueldad en las festividades de semana santa, entregando su cuerpo al castigo a todo tipo de artefacto (Butron, 1856).

Las laceraciones a su propio cuerpo, no siempre fueron perpetuadas por su persona; Catalina, mujer al servicio de su señora Mariana, fue el verdugo en varias de las disciplinas de la joven, quien prometiéndole dicha cuando ella llegue a la gloria cumplió varias veces con las peticiones de la mártir, en cada ocasión lista para los azotes "gozosa sobremanera Mariana retiró la luz, desnudó la espalda y empezó á recibir la descarga de rodillas" (Butron, 1856, p. 91), la espalda de Mariana terminaba bañada en sangre pero siempre agradecida con su verdugo.

En el año de 1645, un domingo de cuaresma, el pueblo de Quito entró en desesperación y angustia tras el anuncio de un hombre en las calles de la ciudad, exclamando a gritos el desolador final que tendría su pueblo a media noche, este evento se relaciona con las declaraciones del padre Gabriel de Arzola, quien en la misa del domingo exclamó "¡Ay, Quito, Quito! ¡Cómo temo que tus culpas te han de sumergir y destruir!" (Butron, 1856, p.92), atónitos algunos quiteños huyeron de la ciudad mientras que otros buscando el perdón divino salían a las calles a rezar azotándose y pidiendo misericordia. En tan espantosa situación la familia de Mariana acude a ella para que interceda por todo el pueblo evitando así el oscuro final profesado, reconfortando a aquellos corazones inquietos la joven recordó a sus familiares acerca de la divina misericordia del señor por lo cual más calmados dejaron la pieza de Mariana, "pero apénas se quedó sola, entró en su último retrete, y empezó á descargar sobre su inocente cuerpo tal lluvia de fieros golpes y á suplicar con tantos sollozos y lágrimas á su esposo que aplacase sus iras, que desde la calle se percibía uno y otro, sus gemidos y sus azotes" (Butron, 1856, p. 92), escuchando las crueles flagelaciones el pueblo quiteño atribuyó el milagro a su sacrificio el cual evitó el fatal destino al que estaba condenado la ciudad.

Ni las torturas, ni los cilicios, ni las coronas representaban en Mariana castigo suficiente, y es que tal era su fascinación al ver su propia sangre brotar de su delicado cuerpo que se negaba a cualquier tipo de curación

> pues era tanto lo que gozaba su espíritu al verla correr, que pareciéndole en una ocasión á quien la sangraba excesiva la pérdida, y queriendo cerrarle la vena; dejad, salir esa sangre (le dijo

> Mariana arrebatada de un ímpetu amoroso), dejadla salir, que mas derramó mi criador por mí, y no será mucho que por su amor la derrame una pecadora (Butron, 1856, p. 102)

Fueron los viernes santos los días donde Mariana no daba tregua a su cuerpo para expedir cantidades exorbitantes de sangre "buscaba mil pretestos para sangrarse, y casi sin saber lo que se decia iba encargando á los demas que se sangrasen en agradecimiento á su Jesús cubierto de sangre" (Butron, 1856, p. 103). Y es que parecía que Dios se complacía con la sangre emanada por la joven Mariana, sucedió un evento inusual para rectificar este acontecimiento que permitió perpetuar el nombre de la joven en la historia, pidió pues Mariana que toda su sangre sea vertida en un hoyo, tarea realizada todos los días con obediencia por la india Catalina, echando sobre la sangre no tierra sino cubriéndola con una roca, un día, con usual curiosidad, la india revuelve la sangre y se encontró pues con una sangre sin descomponer, con un color rojo vivo como si hubiese sido extraída en ese mismo instante y con una delicada fragancia, atónita por la sorpresa corre a decirle a su señora tal milagro y convencida la joven de la perpetuidad de su sangre y del gozo que tenía su Dios con ella con más convicción recurría a sus sacrificios habituales procurando derramar siempre una gota más de sangre (Butron, 1856).

Llegando a sus últimos meses de vida la joven padece de hidropesía lo que le generaba una incesante y torturante sed, esta engañosa enfermedad no permitía al enfermo beber del líquido cristalino vital ya mientras más lo bebía más sed generaba. Mariana, con el sufrimiento que solo los que han padecido sed extrema pueden constatar, negaba el agua y solamente fantaseaba con ella, se sentaba pues cuando la lluvia caía viendo como los arroyos corrían mientras ella "daba lugar á que se le abrasasen mas y mas las fauces, hasta que satisfecha ya de tormento se retiraba" (Butron, 1856, p. 131), en otras ocasiones colocaba el líquido transparente entre sus manos los acercaba a sus sedientos labios y "la derramaba sirviéndole sus manos de ara y el agua de sacrificio" (Butron, 1856, p. 131), realizó pues Mariana esta disciplina hasta los últimos días de su joven vida.

Su vida fue un perpetuo sacrificio, su meta final fue siempre emular el dolor sufrido por su amado esposo, expiar culpas ajenas y ganar a través de sus disciplinas la gracia eterna, su cuerpo terrenal sirvió de mero instrumento para cumplir su deseado fin y su preciosa sangre sirvió para enseñar a todos la dolorosa manera con la que se llega al paraíso.

1.3. Muerte y beatificación

Dura cruz o más dura baldosa
Te ofreció regalado descanso,
Como junto al cristal del remanso,
Al polluelo el materno plumón.
Anónimo

Los milagros de los que fue protagonista Mariana no pararon hasta los últimos días de su vida, es así que en su último viernes santo la joven es visitada por su doctor de confianza, el doctor Juan Martin de la Peña. Y en un acto, que solo pudo ser nombrado por los testigos como milagroso, Mariana recibe una sangría de donde "brotó manifiestamente (son palabras del mismo facultativo) un hilo de agua clara, limpia y transparente, y luego que hubo caido toda en la taza, dió lugar á que saliese la sangre" (Butron, 1856, p. 105), asombrado por aquel suceso el doctor solo pudo manifestar "Esto, señora, sucedió solo en el costado de nuestro redentor; á lo que volvió Mariana una respuesta tan sábia y tan profunda, que no menos aturdido con ella, que por el milagro dijo entre sí el doctor" (Butron, 1856, p. 105), respuesta que nunca volvió a ser recordada por el médico y suceso imposible de ser explicado ni por los más expertos de la época.

Hasta el último día de su vida, tras este suceso, expuso en el lugar donde se formó la cicatriz por la sangría un carnosidad que se asemejaba a una cabeza de un clavo, que le hacía experimentar el mismo dolor que lo hiciera un clavo de verdad, y es que esto solo demostraba "que el esposo de Mariana quiso delinear en ella un rasgo de semejanza con su pasión dolorosa" (Butron, 1856, p. 106).

Corría el año de 1645 cuando Quito fue atormentado por una serie de cataclismos, que tuvieron su origen en los vicios y pecados del pueblo quiteño, que debían ser aplacados por castigo divino. Era época de santa cuaresma cuando los cuerpos comenzaban a apilarse en los cementerios y las iglesias a causa de "una pestilencia mortífera de alfombrilla y garrotillo" (Butron, 1856, p. 252), tras tal cruel escenario el padre Alonso de Rojas, en su homilía del domingo en la iglesia de Compañía, entregó a Dios todas las culpas y pecados de los quiteños para su exhortación y "ofreció públicamente á la Divina Majestad su vida por la salud del pueblo, y pidió que castigase en él lo que habia de perdonar en la Repúplica, y que solo para su vida pasase á ser ejecución lo que para los demas fuera amenaza" (Butron, 1856, p. 252),

y bien se sabe que no hay nada más preciado para Dios que el sacrificio por la salvedad eterna de las almas del prójimo.

Atónita desde el púlpito escuchando las declaraciones del padre Mariana "se ofreció en voz alta á su divino esposo, cual víctima para aplacar su cólera" (Butron, 1856, p. 252), pero callando de manera súbita y concentrando para sí su plegaria suplicó:

> Mi confesor es mui necesario para la salvación de las almas: su vida es importantísima para reducir al rebaño de mi esposo sus ovejas: de su dirección ha menester el pueblo, de su enseñanza la juventud, de sus talentos mi madre la Compañía. Mi vida está por demas en la ciudad: amo al prójimo como Cristo le amó, á mis paisanos como á hermanos de Jesucristo; pues si este Señor ofreció liberalmente su vida por dar á las almas vida y librarlas de la eterna muerte, yo por imitarla os ofrezco, Dios mio, querido esposo de mi alma, desde luego y al momento mi vida porque cesen en Quito vuestros enojos, se templen vuestro s rigores y libréis á mis paisanos y hermanos mui queridos del azote que descargáis con la peste, y de la ruina que se teme por los temblores. Conozco ser de poco valor la oferta, pues soi criatura vil y despreciable; pero suplan mis ansias esta falta. Aceptad mis clamores y deseos, pues en cada uno ofrezco mi corazón: ejecutad en mí vuestras iras; castigadme á mí sola porque no padezca mi patria, ni sientan vuestra justicia sus moradores (Butron, 1856, pp. 252-253)

Dios hizo caso omiso a la petición del padre ya que fue él quien en el discurso de alabanza para la virgen ya fallecida, manifestó que dado lo escuchado en confesión en los últimos días de vida de Mariana y sin gota de arrepentimiento en su voz pudo dar cuenta que:

> No admitió Dios mi oferta, ni oyó mi oración que era tibia, y mi vida de ningún valor; pero sí admitió la misma oferta que en este tiempo le estaba haciendo con ardentísimo afecto, al pié de este púlpito, Mariana de Jesús, ofreciendo su vida por la salud del pueblo. Esta fué la causa de su muerte, como se infiere con evidencia; pues retirándose á su casa cayó enferma aquella noche del achaque de.que murió: luego fué mártir si no á violencia de tormentos, sí á la eficacia secreta de su oración, sí á la fuerza de su caridad (Butron, 1856, pp. 253-254)

Y es que después de la petición de Mariana, que como se ha señalado antes eran casi innegables para Dios, las epidemias y sismos cesaron y se libró el pueblo del fin que muchos falsos profetas afirmaban. Como lo aseveró el padre la enfermedad que atacó a Mariana fue la última de su vida y su padecimiento logró acabar con su cuerpo terrenal en dos meses de pura amargura (Butron, 1856).

Su muerte fue profesada por ella misma como lo anuncia el padre Juan de Enebra, religioso de la Compañía de Jesús, quien en conversaciones con la virgen le anunció que en su muerte no estaría rodeada de médicos ni enfermeros, que no había cura ni medicamento que sería capaz de aplacar su dolor y que fecha y hora estaban ya predichas por su amado esposo (Butron, 1856).

El 26 de marzo de 1644 y encontrándose Mariana padeciendo de hidropesía, una enfermedad sin presunta cura y sin medicina alguna capaz de aliviar sus dolores el hermano Heraldo de la Cruz se conformó con confortar su espíritu, habló pues con la virgen acerca de los infinitos goces que le deparaba el cielo y sobre la gloria eterna. Fue él quien públicamente anunció que era Dios quien quería que "la muerte de esta su sierva se conformase con su vida, y que la que viviendo habia caminado por la senda da la amargura, muriese en el Calvario, retratando antes en si misma los dolores y desconsuelos de su esposo" (Butron, 1856, p. 256).

El 23 de mayo, Mariana se queda sin habla a causa de la hidropesía, pero como lo refiere una declaración de Petronila, amiga y confidente de la virgen, solicitó pues la joven con anterioridad a Dios que se le arrebatará esta habilidad ya que "aquel tiempo no es de hablar, sino de estar con Dios, que hay mucho que entender en él, y es mejor hablar y estar con Dios que hablar de Dios" (Butron, 1856, p. 260), las solicitudes de Mariana fueron en extremo mínimas, la única que con ferviente ahínco solicitó a su hermana, sobrina, y a su amado esposo fue que cuando llegue su hora su cuerpo no se encuentre a merced de miradas y que si era necesaria se vuelva polvo su cuerpo terrenal.

El don de la predicción con el cual fue bendecida Mariana le confesó el día y la hora en la que dejaría este plano terrenal y es que:

> Estando va sin habla, dice el testigo, en presencia del hermano Hernando de la Cruz, pidió por señas recado de escribir, y sentándose en la cama, como si no tuviera achaque alguno, le dió cuenta de su alma escribiendo estas razones. Mi madre Santa Catalina de Sena me ha venido á visitar, y me ha mostrado una guirnalda hermosísima, para que con ellame corone el dia de mi partida, y me dice que el viérnes á la noche, entre las nueve y las diez, han de venir mí esposo y mi Señora la Reina de los cielos, de Loreto, su madre, por mí (Butron, 1856, p. 261).

El veintisiete de mayo de 1644 siendo este el año en que se hacía memoria la ascensión del Señor a los cielos, Mariana decide ponerse en pie para celebrar tan solemne fecha, se posó frente a su ventana y escuchó desde ahí cinco misas seguidas, fijando siempre su mirada a la capilla de Nuestra Señora de los Ángeles, hasta quedar satisfecha de la palabra divina. Ese día Mariana escribió en un papel lo que serían sus tres últimas peticiones; en la primera clausula pide que se la lleve al cuarto de su sobrina ya que no quería morir en su propia habitación ya que existía la posibilidad de que miradas ajenas observasen los instrumentos con los que se infringía penitencia; la segunda petición fue hacia la Compañía de Jesús, ya que manifestó su deseo de que se diera sepultura a su cuerpo en su iglesia bajo el altar de Nuestra Señora de Loreto; en la tercera clausula daba gracias por el cobijo brindado por sus padres sustitutos, el capitán Cosme de Caso y Doña Gerónima, finalmente termina el escrito solicitando que posterior a su muerte su cuerpo sea ubicado boca abajo ya que habría de arrojar mucha sangre por la boca (Butron, 1856)

Llegó pues el día que tanto esperaba Mariana y el que afligía a familiares y a todo el pueblo quiteño, por la partida de su santa, tras escuchar la misa desde la habitación de su hermana espero paciente a quien fungió como padre para que le conceda su bendición antes de partir hacía la gloria de los cielos. En compañía de los padres de la Compañía de Jesús y acariciando con tibieza su preciado crucifijo, Mariana dio a conocer a sus acompañantes por medio de señas "que su querido esposo en compañía de su Madre Santísima le traia una palma y una corona para llevársela con todas las insignias de triunfo" (Butron, 1856, p. 265), dando su confesor las últimas dulces palabras a la moribunda Mariana y ofreciéndole la imagen de Jesús crucificado para que lo llene de besos y agradecimientos por haberle permitido imitar su calvario y sufrir "pasó su purísimo espíritu á las manos de su esposo celestial, en edad de veintiséis años, seis meses y veintiséis dias, el viérnes 26 de mayo de 1645 entre nueve y diez de la noche" (Butron, 1856, p. 266), pero esta muerte no trajo consigo tristeza ni sollozos, más bien trajo con ella felicidad y júbilo por quien no tuvo que pasar por el purgatorio para llegar a la gloria de Dios.

La mezcla entre tristeza y júbilo no se hizo esperar por parte del pueblo quiteño quienes osadamente en su sepultura, con el fin de ser propietarios de algo perteneciente a la santa despojaron de su cuerpo la mortaja con la que se envolvía mientras acariciaban su cuerpo

buscando santificar imágenes y crucifijos que posteriormente fueron comercializados. Habrá sido tanto el celo de Dios por el cuerpo ya sin vida de su sierva, que en varias ocasiones su rostro cobró tal hinchazón que era imposible distinguir a la santa, pero mientras la gente se iba por no reconocerla, su rostro poco a poco iba retomando su tamaño normal y divina belleza. Finalmente, la familia pensó en regalar su ropa y cilicios para así aliviar la ferviente devoción que consumía a los quiteños, sin esto ser suficiente, la fuerza policial tuvo que resguardar el cuerpo con espadas en mano para evitar lo que ya en susurros se escuchaba, que era el plan de mutilar a la virgen por la inexistencia de reliquias de las cuales hacerse propietarios (Butron, 1856).

Su cuerpo se mantuvo en velación por treinta y dos horas y llegado el domingo 28 de mayo fue llevado a la Iglesia de la Compañía con la custodia de los propios padres de más alto rango. Como por obra divina el entierro de Mariana concordó con la solemne fecha de la fiesta de Nuestra Señora de Loreto, virgen a la cual Mariana profesaba el más tierno y puro amor, compartiendo entonces festividad con su divinidad fue Mariana depositada en la bóveda de "Juan de Vera Mendoza y de doña María de Vera, que se llamaba de S. José por estar en su capilla; ofreciendo así sepulcro provisional á Mariana" (Butron, 1856, p. 271) hasta que la bóveda de su santa patrona, Nuestra Señora de Loreto, se encuentre lista para su último descanso. Finalmente, tres años después buscando un lugar aún más santo para tan divina criatura, abriendo la bóveda donde yacía el cuerpo ya descompuesto de Mariana, pero con un olor preciosísimo, trasladaron sus restos a una caja de piedra que colocaron bajo el altar de su santa patrona "con este epitafio: Aquí yace la angelical virgen Mariana de Jesús y Paredes" (Butron, 1856, p. 277).

Adornando cada vez más su muerte con los más inexplicables milagros, ocurre tras su muerte el evento que permite perpetuar su nombre en la historia, y es que varios días después del fallecimiento de la mártir, Catalina encuentra en aquel hoyo donde anteriormente se depositó toda la sangre de Mariana una azucena. Atónitos todos aquellos que presenciaron aquel milagro y con temor de que sea una mentira "cavaron la tierra y descubrieron no una, sino dos maravillas, porque la sangre estaba fresca, roja y con buen olor, y la vara nacía de la misma sangre, en la cual se habían formado unas como venillas que le servían de raíces."

(Butron, 1856, p. 107), tras dar fe de la veracidad del hecho, las flores fueron recogidas y entregadas como ofrendas a la imagen de la Virgen María.

Tras su muerte es proclamada entonces como Mariana de Jesús Azucena de Quito, nombre que sintetiza toda su devoción y pasión absoluta y es que

> Quiso ser de su Jesús hasta en el nombre; y de su Jesús fué toda, porque su alma conservó y acrecentó el candor á medida que perfeccionó y llevó á su colmo el ansia de padecer y derramar por él toda su sangre. Quiso tener en el nombre un reclamo amoroso, por decirlo así, hácia la Compañía de Jesús que la engendró y nutrió para el cielo; y no podia Mariana usar de mejor correspondencia que perpetuando con su blancura y fragancia la gloria de la que únicamente regó, cultivó y sazonó tan privilegiada azucena (Butron, 1856, p. 108)

Su proceso de beatificación fue largo y aclamado por América y hasta por varios príncipes de Europa. Aún con intersección de la Compañía de Jesús, el Vaticano no hacía caso a la súplica del pueblo católico, pero fue el sumo Pontífice Pio IX, quien dio cabida a la ilusión de todos los feligreses, aprobando dos milagros asignados a Mariana (Butron, 1856).

Era el año de 1760 y Angela Polido de Escorza parecía transcurrir por otro embarazo, o eso le hacía pensar las opiniones de varios doctores y la hinchazón de su vientre, pasaron los meses sin aparecer síntomas que anuncien la llegada de un nuevo niño, llegado los nueve meses la mujer no sintió necesidad de dar a luz a nada y trascurridos nueve meses más la hinchazón de su vientre solo incrementaba, los doctores no daban razón alguna para su padecer y no existía medicina alguna que calme los padecimientos de la mujer, con este mal pronóstico se decide pues la señora Angela Polido a recibir el sacramento de la confesión y esperar con pasividad su ya augurada muerte (Butron, 1856).

Sin poder mover ya su cuerpo, comió la mujer un pedacito de hueso que poseía de Mariana y esperando no la cura pero si su divina intercesión con el padre Divino, rogó para sus adentros la misericordia de la santa. No se sabe si fueron los medicamentos o la bondad de la virgen que calmaron los horribles dolores que padecía su desfigurado cuerpo, pero llena de fe el seis de septiembre de 1762, confiesa la mujer que solicitó otro fragmento de hueso y con infinita devoción pidió a Mariana su recuperación "prometiéndole varios obsequios si se la otorgaba, y entre otros dar al punto un dinero que le habían entregado para la causa de su beatificación" (Butron, 1856, p. 299), tras ingerir la ración de la doncella recibió la señora la

visita de una allegada amiga, doña Angela, quien con el mayor asombró preguntó "Angela mía, ¿dónele ha ido á parar tu hinchazón?" (Butron, 1856, p. 300), bienaventurada la mujer solo pudo decir que fue la gracia de Mariana quien desapareció tan terrible mal.

El segundo milagro se manifiesta en esta misma mujer quien tras vivir varios años con envidiable salud sufre de un padecimiento no menor que el anterior. En el año de 1771 sentía Ángela creciendo en su vientre un grueso tumor, el doctor José Clotario, reconocido médico del pueblo, determinó que la causa de sus males fueron "dos cirros interiores de estraordinario tamaño é incurables por la dificultad de aplicarles el oportuno remedio" (Butron, 1856, p. 301), al escuchar esto la piadosa señora se confesó con el párroco quien le aconsejo pedir nuevamente misericordia a Mariana para que interceda por su salud, siguiendo su consejo el 12 de Febrero de 1772, acudió la noble a recibir la sagrada comunión en su parroquia, llevando a cuestas los dolores que no la dejaban siquiera caminar, al recibir el cuerpo de cristo "oyó una voz en el corazón que le decía que estaba concedida la gracia: y lo estaba realmente, pues poniéndose de pié bajó sola y sin apoyo" (Butron, 1856, p. 301), gritó pues con esperada alegría ¡Milagro! Y terminó escuchando toda la misa de rodillas.

Aprobados estos dos milagros el 13 de enero de 1847 por decreto, el 30 de septiembre de 1850 el Pontifice Pio IX, como la máxima autoridad de la iglesia declaró:

> por sudecreto llamado del Tuto que podia procederse con seguridad á la beatificación de Mariana, como se hizo en efecto, celebrándola con la acostumbrada solemnidad, y aclamando la Iglesia universal á la virgen azucena de Quito BEATA y comprensora feliz en el cielo, desde donde se promete tenerla por defensora y patrona mientras milite sobre la tierra. Así sea (Butron, 1856, p. 302)

CAPITULO II

EL MASOQUISMO

Esa es la moraleja:
el que se deja dar de latigazos,
lo merece.
(Sacher-Masoch, 1983, p. 105)

Entendido en la actualidad como un trastorno comportamental, el masoquismo ofrece a todo aquel que quiera descubrir sus misterios un trabajo arduo y profundo. Desde sus primeras apariciones en los libros de psicopatología su génesis no ha sido ciertamente descubierta y ha sido causante de varios debates en todas las aristas que conforman el campo de la salud mental.

El presente trabajo expone un recorrido por la evolución de este concepto, desde su origen dentro de las perversiones sexuales, hasta la conceptualización que se le da posteriormente a través de la psicología. Fue Sigmund Freud quien aplica por primera vez este término en el contexto psicológico, pieza clave para la exposición y desarrollo de esta tesis, siguiendo la lectura de Lacan se abre paso a la conceptualización teórica de Colette Soler en la cual se basa esta tesis para responder a la hipótesis planteada.

El primer acápite expone lo que en la actualidad se puede definir como masoquismo sin profundización psicológica ya que será el segundo acápite el encargado de desarrollar la obra freudiana brindando una revisión cronológica del masoquismo, los primeros acercamientos del autor con el tema y finalmente se profundizará en la clasificación manifestada por el autor. El tercer acápite finalmente brindará al lector una exploración por la corriente lacaniana de la mano de Soler acerca de la temática expuesta, lo que permitirá afirmar o negar, de manera parcial, la pregunta manifiesta.

2.1. Definición general del masoquismo

Caín se muerde el labio
buscando ese dolor,
origen de la simetría.
(Cronenberg, 1988)

El término masoquismo, originado a partir del apellido del literato Sacher Masoch, tiene su aparición por primera vez en el libro “Psicopatologías Sexuales” (1886) del psiquiatra Richard von Krafft-Ebing, el cual manifiesta que “el masoquismo es lo contrario del sadismo.

Mientras este es el deseo de causar dolor y usar la fuerza, el primero es el de sufrir dolor y ser sometido a la fuerza" (Krafft-Ebing, 1939, p. 131), dada la brevedad de esta definición el autor expresa:

> Por masoquismo entiendo una peculiar perversión de la vida psíquica sexual, en la cual el individuo afectado, en el sentimiento y pensamiento sexuales, está dominado por la idea de ser completa e incondicionalmente sometido a la voluntad de una persona del sexo opuesto; de ser tratado por esta persona tal como un amo, humillado y abusado. Esta idea está impregnada de sentimientos lascivos; el masoquista vive en fantasías donde crea situaciones de este tipo y a menudo intenta realizarlas. Con esta perversión su instinto sexual se halla a menudo más o menos insensible a los encantos normales del sexo opuesto; incapaz de una vida sexual normal, es psíquicamente impotente. Esta impotencia psíquica no se debe, de ninguna manera, a un temor al sexo opuesto, sino más bien al hecho de que el instinto sexual encuentra una satisfacción adecuada en la desviación de lo normal- en la mujer, con seguridad, pero no en el coito (Krafft-Ebing, 1939, p. 131).

La definición oficial por parte de la clasificación estadística de enfermedades y problemas relacionados con la salud (CIE-10) en su décima revisión incluyen al masoquismo dentro de la clasificación F65.5 del Sadomasoquismo dentro de los Trastornos de la personalidad y del comportamiento del adulto, si bien en esta clasificación no se define al masoquismo de forma particular aquí se manifiesta que:

> Consiste en una preferencia por actividades sexuales que implican el infringir dolor, humillación o esclavitud. Si el enfermo prefiere ser el receptor de tales estimulaciones entonces se denomina masoquismo; si es el que lo ocasiona, se trata entonces de sadismo. A menudo un individuo obtiene excitación sexual tanto de actividades sádicas como de masoquistas (OMS, 2000, p. 179).

Ofreciendo ya una definición estandarizada, de los anales médicos, acerca del masoquismo, enmarcándolo como un trastorno comportamental, es momento de figurar este término en la literatura psicoanalítica, siendo hasta la actualidad un concepto abierto a debate por los autores post freudianos, el análisis teórico que se presentará inicia con las obras de Freud en los cuales hace referencia al concepto y el abordaje teórico de Colette Soler, autora lacaniana y su acercamiento al masoquismo, profundizando en su concepción del masoquismo moral y la mascarada masoquista.

2.2. Masoquismo para el psicoanálisis

El verdadero masoquista ofrece su
mejilla toda vez que se le presenta la oportunidad
de recibir una bofetada
(Sigmund, 1923-1925, p. 171)

Freud propone dentro de su literatura tres puntos claves para el entendimiento del masoquismo, en su texto "Pulsiones y sus destinos" (1915) manifiesta que el masoquismo no es otra cosa que un sadismo que ha cambiado de vía; la meta y el objeto es diferente. Mientras que en el sadismo la meta es activa, infringir daño hacia otro, el masoquismo responde a una meta pasiva en la cual el propio sujeto será quien deba recibir el daño. En estos primeros esbozos sobre la conceptualización del masoquismo, Freud determina que en el hombre no existe una meta originaria para infringir daño pero que si está presente en él las sensaciones placenteras que provienen del dolor (Freud, 1915/ 1992).

El devenir de una meta pasiva tiene como génesis, en este texto, la dinámica de externalización de la pulsión hacia un objeto martirizado, mientras lo inmola está relación sufre un revés en cuando sea él quien se vea identificado con el objeto que sufre y se convierta en objeto de todo daño "una vez que el sentir dolores se ha convertido en una meta masoquista, puede surgir retrogresivamente la meta sádica de infligir dolores; produciéndolos en otro, uno mismo los goza de manera masoquista en la identificación con el objeto que sufre" (Freud, 1915/ 1992, p. 124). Aun cuando en este texto no propone un masoquismo erógeno propiamente dicho tiene su primer acercamiento hacia las tendencias masoquistas del yo que proponen un preludio al registro subjetivo del sadismo (Freud, 1915/ 1992).

El segundo momento dentro de la bibliografía de Freud desde donde se puede articular el masoquismo es en su texto "Pegan a un niño" (1919), en el que se presenta la fantasía masoquista desde los tres momentos de la fantasía del niño en el cual deviene también el cambio a lo opuesto del amor al odio en la permutación de objeto.

El segundo tiempo responde a la fantasía masoquista que se expresa como "mi padre me pega" la cual surge como castigo consecuencia de la conciencia de culpa introducida a partir del complejo de castración y es que "la represión ha puesto en marcha una regresión a la fase sádico-anal de la vida sexual, sustituyéndose así la fantasía "mi padre me ama" por "mi padre

me pega", de modo tal que en dicha fantasía inconsciente confluyen la conciencia de culpa con el erotismo" (Sanín, 2005)

"El problema económico del masoquismo" (1924), representa el texto donde el autor termina de constituir su pensamiento acerca del concepto del masoquismo. En este texto el autor primeramente da cuenta del peligro del masoquismo en cuanto queda a merced de la pulsión de muerte dejando al "guardián de vida", el principio de placer, suspendido. Las pulsiones de autodestrucción dirigidas hacia sí mismo proponen al masoquismo como una tendencia en la vida pulsional manifestando así que el dolor y el displacer pueden fungir como una meta en sí mismos (Freud, 1924/ 1992).

Es aquí donde Freud propone la distinción entre el masoquismo erógeno, el femenino y el moral. El masoquismo original se entenderá como la fusión de Eros y Tánatos, pulsión de vida con pulsión de muerte que generará como resultado un placer en el recibir dolor, "en la fase oral, aparece bajo la forma, ser devorado por el padre, en la sádico-anal como deseo de ser golpeado por el padre, en la fálica, ser castrado" (Sanín, 2005). El masoquismo original será el preludio de "tanto el sadismo como el masoquismo perverso: "encontrar a otro que sea capaz de hacerme sufrir"" (Laplanche, 2012).

El masoquismo femenino será abordado con profundidad posteriormente, pero se puede manifestar que este tipo de masoquismo debe su nombre a la posición característica de la feminidad, es decir el de ser castrado o poseído. Este tipo de masoquismo responde a la fantasía de "ser amordazado, atado, golpeado dolorosamente […] sometido a obediencia incondicional, ensuciado, denigrado" (Freud, 1924/ 1992, p. 168), la meta de este tipo de masoquismo es encontrarse en la posición de niño desvalido frente al padre.

Finalmente el masoquismo moral tiene su génesis para el autor en una pulsión introyectada; cuando la pulsión de destrucción se dirige hacia objetos externos pero retorna hacia el yo convirtiéndose el mismo en objeto a destruir. Aquí radica la diferencia con las otras formas de manifestación del masoquismo ya que en este tipo "el padecer como tal es lo que importa, no interesa que lo inflija la persona amada o una indiferente" (Freud, 1924/ 1992, p. 171), mientras que el masoquismo erógeno y femenino responden a una fantasía de la infancia protagonizada por el padre, el masoquismo moral responde a cualquier verdugo y es que las "víctimas" de este tipo de masoquismo "son plenamente conscientes del malestar

y el dolor que tienen por su conducta, pero no lo son en lo más mínimo del goce no consciente que les aporta el dolor" (Maestre, 2006, p. 265)

El masoquismo moral se concibe entonces como un revés del sadismo y responde al sentimiento inconsciente de culpa o lo que Freud denomina como la necesidad de castigo, tras la internalización de las figuras paternas como ideal del yo, el superyó adopta características de estas figuras como su poder, severidad y vigilancia y es por esto que "el superyó, la conciencia moral eficaz de él, puede volverse duro, cruel, despiadado hacia el yo a quien tutela" (Freud, 1924/ 1992, p. 173), respondiendo sádicamente a sus exigencias hacia el yo, convirtiéndolo en esclavo de sus mandatos. Es muy importante en este tipo de masoquismo, para su cura, dar cuenta de la relación del paciente con el padre, como la manifiesta Maestre (2006), "la idea de vivir gozando de una consciencia tranquila es solo posible si el paciente llega a comprender la siguiente ecuación: "cuanto más odio a mi padre, más intenso será el sentimiento de culpa y por tanto más intensa la necesidad de castigo que tendré"" (Maestre, 2006, pp. 270-271). El funcionamiento de esta tercera forma de masoquismo es el de caer en un obrar inmoral para que el superyó castigue al sujeto por la falta llegando hasta su propia aniquilación, es decir hacerse maltratar (Sanín, 2005).

Para Freud el masoquismo sustituye a una fórmula del goce en donde existe un cambio en sentido genital de "ser amado" a "ser golpeado" y responde a una sustitución de tipo regresiva en el sujeto. Aun cuando califica de femenino el masoquismo en el hombre, cabe aclarar que esto responde a la aspiración del sujeto de colocarse en la posición de la mujer del padre, con esto se quiere decir que aun cuando la génesis del masoquismo se manifiesta en este posicionamiento, el ser golpeado y el lugar de la mujer son dos cosas muy distintas (Freud, 1924/ 1992).

2.2.1. Masoquismo femenino para freud

> si nos entregamos en un acceso de pasión a semejante mujer, su alegría de vivir nos parece satanismo, crueldad, y vemos en nuestra delicia un pecado que debemos expiar
> (Sacher-Masoch, 1983, p. 5)

Como se expuso anteriormente el masoquismo femenino representa la segunda forma en la que Freud determina puede desembocar la perversión, en primer lugar, se deberá reconocer el término de "femenino", ya que a diferencia de lo que se puede creer el uso de esta palabra

no responde al género femenino sino más bien a una característica de la feminidad, da cuenta entonces del lugar en la pareja sexual, siendo entendida por el autor como la fantasía perversa masoquista del hombre.

Dentro de la tesis formulada por Freud se determina que el sujeto busca fungir como "el objeto del padre […] el masoquista no cuenta con otro recurso que hacerse pegar" (Soler, 2008, p. 85), bajo esta afirmación se desarrolla la relación entre el fantasma masoquista y el deseo edípico dentro de un marco puramente sexual, en que ser devorado y poseído es donde se encuentra la equivalencia imaginaria entre el "hacerse pegar" con la posición femenina dentro de la relación sexual. "El masoquismo sustituye, según él, una fórmula de goce por otra, en una quasi metáfora: "ser pegado" sustituye a "ser amado" en sentido genital" (Soler, 1994a, p. 13).

Se entenderá entonces que el masoquismo femenino es "el intento de solucionar de un conflicto infantil incompletamente simbolizado vinculado al complejo de castración, mediante la expulsión hacia fuera, hacia el mundo, de los conflictos, utilizando dos defensas particulares: la proyección y la escisión del Yo" (Maestre, 2006, p. 262), siendo un conflicto de la niñez no resuelto la aparición en el exterior es reiterada ya que la angustia causada por el conflicto se ha quedado fuera del alcance del lenguaje, "ha quedado expulsada de la comprensión simbólica, y al ser entendido como lo que no puede ser simbolizado en la palabra o la escritura, por consiguiente no cesa de escribirse" (Chemana, 1998, p. 372).

Con base en esta tesis, es imposible postular un acercamiento entre el masoquismo femenino y Marianita de Jesús, en primer lugar y por una simple razón, el masoquismo femenino se presenta principalmente en el acto sexual donde se goza sexualmente del dolor. El pensarse y posicionarse como un niño desvalido da cuenta de una de las "fantasías mentales que los afectó cuando aún eran niños" (Maestre, 2006, p. 260), que se verá realizada en la escena sexual con ataduras, flagelaciones u otras prácticas "que proyectadas de esta manera nos revela a través de estas escenas que estamos presenciando conflictos sexuales infantiles que el paciente de adulto reproduce" (Maestre, 2006, p. 262), revisada anteriormente la biografía de Mariana se puede dar cuenta primeramente que ella solamente en pocas ocasiones contaba con la compañía de un verdugo para sus disciplinas y que ninguna de estas se realizaban en una escena sexual, además, aunque no se puede asegurar totalmente

nada acerca de su relación con su padre sanguíneo o con su padre adoptivo, nada refieren sus biografías a conflictos notables desarrollados en su niñez.

Aun cuando el posicionamiento de Mariana da cuenta de una sustitución en la fórmula de goce desde ser golpeada a ser amada y finalmente a ser elegida en base a un sentimiento inconsciente de culpa basándose en una necesidad de castigo por el temor a la pérdida del amor de este Otro, este posicionamiento no está relacionado con el masoquismo femenino, sino como se presentará posteriormente se juegan varios factores que se entrelazan para responder por el mecanismo utilizado por Mariana en sus penitencias.

2.3. Masoquismo y feminidad para Colette Soler

> Puesto que uno no se debe equivocar ahí, destruyendo
> al hombre, es su propio corazón lo que ella destruye
> y asegura su propia pérdida
> (Deutsch, 1968)

Partiendo desde un punto muy lejano a la tesis postulada por Freud, Soler en su libro "Lo que Lacan dijo de las mujeres" (2004), manifiesta su contra postura con lo que por muchos años se ha creído sobre el masoquismo femenino freudiano. A diferencia de lo que muchos autores post freudianos postulan, el masoquismo no tiene su origen en la feminidad ni en su posición pasiva, y no es una cualidad inherente a la mujer la de sufrir, es aquí donde Soler manifiesta que las mujeres "sufren en efecto de la falta fálica, pero no por más que los hombres que sufren de la amenaza de castración" (Soler, 2008, p. 84).

Soler, en su obra, busca demostrar que el sufrir no le pertenece únicamente al género femenino y postula que muchas veces es la mujer quien deplora esta alienación con su posición, ya que mientras el masoquista lleva a cabo un "poner en escena" su demanda de "haz de mí lo que quieras" con placer, la mujer tiene la capacidad de elección y nada las empuja a asumir esta posición que no tiene nada que ver con lo femenino: "El masoquismo no consiste en franquear los límites del principio de placer, a menos que se trate de un masoquismo universal del ser hablante, que no tiene nada de específicamente femenino" (Soler, 2008, p. 84).

El punto anteriormente expuesto manifiesta la divergencia entre la teoría de Freud y Soler, mientras que para el primer autor el deseo femenino es en esencia masoquista dada por

su posición de falta y de castración inherente, buscando en el Otro, aun cuando se haga mártir de este, "el "uno" al Otro, para asegurarse de no ser un sujeto cualquiera […] sino por ser […] identificada como una mujer elegida" (Soler, 2008, p. 82), Soler expresa que esta dialéctica, en primer lugar no es una particularidad del género femenino catalogando la relación entre el masoquismo, lo femenino y la histeria como prejuicioso y hasta monstruoso para su mentor (Soler C. , 2008).

La similitud, explica la autora, entre el masoquista y la mujer es que en "la pareja que forman con el *partenaire* supuesto deseante, el uno y la otra se ponen en lugar de objeto" (Soler C, 2008, p. 90) dando cabida a la inserción del analista, cada uno fungiendo como semblante de objeto, cada uno con un deseo diferente pero con el mismo fin, devenir desecho. En la mujer no se puede excluir su relación con el Otro, fungiendo como complemento de la castración masculina, es por esto que dentro de la relación sexual no es su deseo el que impera ya que siempre lo primordial será el deseo del Otro y es que el deseo de la mujer se basta con ser deseada (Soler C. , 2008).

La principal característica del masoquista responde a su necesidad de un escenario para pasar al acto y es ahí donde "el masoquista se quiere objeto rebajado, cultiva la apariencia de desecho, él hace de desecho. La mujer, al contrario, se viste con el brillo fálico para ser el objeto agalmático" (Soler C. , 2008, p. 91).

Soler propone lo que se podría llamar una "mascarada masoquista", la cual será la principal tesis que promueve y hace plausible hablar de un masoquismo femenino. La mascarada es cambiante y camaleónica puede jugar con la falta y hacer parecer que la recubre.

La mascarada masoquista por su parte "hace ostentación de la falta, o del dolor, incluso del dolor de la falta. A veces, va hasta rivalizar en la insuficiencia, incluso hasta fomentar falsas debilidades" (Soler, 2008, p. 92), la lógica de la mascarada responde a la implicación de la castración imaginaria del objeto en el campo del amor, la cual se hace efectiva en la elección del objeto en el hombre. Esta mascarada "se presenta como carnada atractiva y seductora al reveso del objeto agalmático, la falta que fundamenta su brillo y quizás le anuncia el destino promedio en el amor, a saber, la reducción a un plus de goce del otro"

(Soler, 2008, p. 93), cabe resaltar que la mascarada no solamente es simulación ya que puede promover un sacrificio efectivo.

En la lógica femenina la mascarada aparece a partir de las varias concesiones que ofrecen las mujeres por complacencia al fantasma masculino, "una mujer se somete a las condiciones de amo del Otro para que el fantasma del hombre encuentre en ella "su hora de verdad"" (Soler, 2008, p. 94); mientras que el masoquista es quien impone una relación con el goce pero bajo sus reglas, un goce, como describe la autora, reglamentado y del cual se hace amo, y es que no se trata de consentir o concesionar, si no de normar el goce del que será objeto, ser amo de la escena en la que se presume como desecho. Y es que el masoquista real "apunta en el Otro al punto de angustia donde desfallecen los semblantes […] sobre el entono de la angustia pura" (Soler, 2008, p. 95)

Las mujeres, manifiesta la autora, no pueden ser en absoluto masoquistas ya que la mascarada femenina no aspira más allá de los semblantes del Otro, ya que más bien se juega una complacencia hacia el otro, y es que no existe limite en cuando a las concesiones que puede hacer una mujer por un hombre, su fin será el de adornase para que el fantasma del hombre encuentre en ella su hora de verdad, entonces "una mujer a veces se da aires de masoquista, pero es para darse aires de mujer, siendo la mujer de un hombre, a falta de ser La mujer" (Soler, 2008, p. 96)

2.3.1. Masoquismo moral para Colette Soler.

> Es la verdadera posición de sacrificio la
> que eleva el sacrificio condicional a la
> dignidad de un fin
> (Soler, 2008, p. 98)

Siguiendo las postulaciones de Freud anteriormente expuestas, el masoquismo moral da un claro protagonismo al sacrificio y a como la cultura empuja al sujeto a una elección forzada hacia este y es que "hay un sacrificio inherente a surgimiento del sujeto como tal, ya que hace falta que él se sacrifique al significante, y a la pérdida que el implica para que surja el sujeto mismo" (Soler, 2008, p. 97), ya que todo sujeto para devenir sujeto pierde algo, se puede hablar entonces de un sacrificio original, como lo postula la autora, tras aceptar la pérdida que implica el lenguaje.

El sacrificio será entendido como "una pérdida consentida, incluso buscada" (Soler, 1994b, p. 29) que aun siendo inherente en el hombre se puede interrogar bajo dos niveles: su objeto, es decir sobre lo que recae, y su causa. Primeramente se debe analizar el objeto de sacrificio, este debe ser un "objeto que valga", que se rige bajo el principio del valor, que desde el psicoanálisis únicamente puede ser representado por el goce y es que "para definir lo que vale para alguien, volvemos siempre a que esto tiene para él un valor de goce" (Soler, 1994b, p. 30). Esta lógica es plausible incluso para los ideales, expone la autora, ya que es desde sus ideales desde donde el sujeto goza y "por sus ideales, el sujeto goza de la estima del otro y de sí" (Soler, 1994b, p. 30), aun cuando esto represente una renuncia pulsional se obtiene una satisfacción narcisista.

Lo que se sacrifica, expresa Soler, es siempre plus de gozar, es así que, en el sacrificio condicional se presenta la lógica de sacrificar un plus de gozar por otro, que en sí mismo no representa un sacrificio porque se elige aquel objeto que vale más. En el caso de las mujeres ellas "renuncian a toda ambición personal en beneficio del hombre amado, al que se dedican a sostener" (Soler, 2008, p. 97), a esto se le llama desistimiento femenino, pero este sacrificio, manifiesta la autora, se encuentra en una estrecha relación con la satisfacción narcisista de procurarse "la mujer de…", y es que la mascarada femenina exige dar cuenta de este sacrificio con ruido y sin decoro para adornarla (Soler C. , 2008).

El exigente superyó del sujeto propone elevar el sacrificio a un fin para así alimentarse del goce del sacrificio, un goce de la renuncia, sacrificio por el sacrificio, se manifiesta como "la renuncia convertida en satisfacción, un gozar de la privación" (Soler, 1994b, p. 35) procurando un "ser ávido de falta de gozar" (Soler, 2008, p. 98), y es aquí donde converge, en el caso de la mujer, la mascarada con el verdadero sacrificio en cuanto se juega el desprecio por el tener.

Y es que el verdadero sacrificio femenino ¿deviene acaso de la propia aniquilación o aparece en el dolor exquisito?, muchos son los casos expuestos por la autora que demuestran el fin de muchos supuestos sacrificios que no están ni de lado de lo sacrificable ni del masoquismo, sino más bien de la venganza o de la nadificación. Pues aún en la supuesta aniquilación por el amor absoluto lo único que se busca es, por un momento, cancelar el efecto de castración en la mujer, efecto que proviene más del lado de la mística (Soler C. , 2008).

Este sacrifico no se relaciona con el masoquismo en ninguna de sus formas, "el místico testimonia que él renuncia al mundo con júbilo, no por el gusto al dolor, sino por cautivación de […] la Otra cosa: la tentación […] de abolirse en el goce de un amor infinito" (Soler, 2008, p. 100), y ya lo dijo Lacan y es que "¡El amor es un modo de suicidio! … la elación amorosa […] encubre, en efecto, una entrega al Otro…que puede ir hasta una extrema abolición voluntaria" (Lacan J. , 1954)

Se habla en este caso de mujeres que buscan ser objeto del otro a partir de su falta, pero ¿Qué pasa en el caso de las mujeres que no buscan un semblante del Otro, sino que se dirigen hacia el Otro?, los límites y las concesiones serán expresadas hasta en su propio sacrificio ya que no existe falta que llenar, se encuentra entonces el juego con la histeria en donde se enmarca cualquier relación religiosa y es que en la búsqueda del "ser" la mujer "santa", se busca ser La mujer de este Otro. Ser elegida por él entre todas a partir del sufrimiento, del ser convertida en desecho ya que "solo el sacrificio y el odio de su propio yo prueban la existencia del Otro" (Vasallo, 2008, p. 246). La pérdida del amor del padre se manifiesta en esta dinámica, para ser elegida, para ser amada debe ser golpeada y como es imposible para el Otro realizar este acto será ella misma quien en su imaginario se posiciona como elegida para infringir estos actos penitenciales y es que "considerarse como una nada a nivel teórico no basta. Hay que dejarse marcas en lo real, en lo posible en el cuerpo, renunciar al yo y sus placeres" (Vasallo, 2008, p. 246). Aún sin profundizar en la mística y la histeria, este se presenta como el segundo acercamiento del masoquismo moral, el sacrificio y la mística con Marianita de Jesús.

CAPÍTULO III

EL GOCE

> Si es que no puedo gozar plena y enteramente la dicha del amor,
> necesito apurar la copa de los sufrimientos y de las torturas,
> ser maltratado y engañado por la mujer amada,
> cuanto más cruelmente, mejor. ¡Es un verdadero goce!
> (Sacher-Masoch, 1983, pp. 13-14)

Un tema imprescindible de analizar para el entendimiento de esta tesis es el goce. Es necesario primeramente determinar su origen etimológico, el goce es la traducción más cercana a *der Genuss* su semejante en alemán proveniente del verbo *gaudere,* que en latín significa alegrarse, es por eso plausible que mientras "la vulgar hace sinónimos al goce y al placer. La psicoanalítica los enfrenta haciendo del goce ora un exceso intolerable de placer, ora una manifestación del cuerpo más próxima a la tensión extrema, al dolor, al sufrimiento" (Braunstein, 2006, p. 14).

La Real Academia Española inscribe al goce en el subjuntivo presente simple del verbo gozar, el cual en su primera designación hace referencia al "sentir placer o alegría a causa de algo" (RAE, 2019) o "dicho de una persona: tener relaciones sexuales con otra" (RAE, 2019), la génesis de este vocablo derivado del latín "tiene una herencia no reconocida en el muy castizo verbo "joder" […] con una etimología que se antoja arbitraria pues lo hace descender del latín *future* (fornicar)" (Braunstein, 2006, p. 15), la cercanía que se demuestra con estos dos vocablos da razón al porqué de su significación actual, posicionando a la palabra más del placer y el gusto como causa de algo o alguien.

Su acercamiento al psicoanálisis no estuvo de la mano de Freud, pero existen varios acercamientos en su literatura que dan cuenta de una paradoja entre lo que él llamaba principio de placer y lo que, a diferencia de lo que se creía, sería el fin o meta del sujeto, y es que muchas veces el hombre no siempre precautela su placer ni huye del sufrimiento o el dolor y es aquí el umbral donde se empieza a vislumbrar la conceptualización del goce.

El goce es un término acuñado por Lacan cuyas acepciones se manifiestan durante toda su obra, desde su acercamiento en "La ética del psicoanálisis" (1959-1960) hasta el seminario XX Aún (1972-1973), convirtiéndose en un concepto indispensable para la clínica psicoanalítica. Se puede vislumbrar la génesis de este término en varios textos de Freud, ya

que es en los momentos donde el autor habla de satisfacción y de un excedente, donde su discípulo empieza su trabajo sobre la noción del goce. Entre los textos de Freud se encuentran "Más allá del principio del placer" (1920), "Los principios del acaecer psíquico" (1911), "El esquema del psicoanálisis" (1940), "Proyecto de psicología para neurólogos" (1895), "El malestar de la cultura"(1930), "Tres ensayos sobre la teoría sexual" (1905), entre otros, que se espera el lector pueda excusar si faltase algún otro, por lo cual afirmaríamos, que el psiquismo funciona de manera muy compleja y no se rige únicamente a partir del principio de placer.

Freud apunta en varios de sus textos a la paradoja del principio de placer en el sujeto. En el análisis del "Caso Elisabeth von R." y "El hombre de las ratas", siendo aún el tratamiento de diferentes patologías "Freud se encuentra con otro indicio donde podemos ver el nexo entre el sufrimiento y placer, y su relación más cercana con el masoquismo" (Musicante, Yosifides, & De Bortoli, 2005, p. 123). Y es que en casos de neuróticos y no neuróticos Freud encuentra en ellos una inusual actitud de repetición, y se presenta la pregunta ¿por qué el sujeto regresa siempre hacia su mal? "Freud llama de "demoníaca" a esta tendencia extraña" (Musicante, Yosifides, & De Bortoli, 2005, p. 123). Esto representa el primer momento donde Freud replantea su tesis acerca del nexo entre el principio de placer y el sujeto, manifestado que no se puede "seguir sosteniendo que el aparato psíquico está regido sólo por el principio de placer, sino que hay algo que está más allá de éste […] y tiene suficiente poder para doblegarlo" (Musicante, Yosifides, & De Bortoli, 2005, p. 124).

Es en su texto "El problema económico del masoquismo" (1924) donde Freud deniega el título de guardián de la vida al principio de placer tras su análisis del masoquismo, ya que bajo sus anteriores tesis el masoquismo se expresa como un placer por lo displacentero y manifiesta "ni aún la autodestrucción de la persona puede producirse sin satisfacción libidinosa" (Freud, 1924/ 1992, p. 176). En el análisis anteriormente realizado se habló acerca de las formas que puede tomar el masoquismo y bajo quien está regido. En primer lugar, se determina que es la pulsión de muerte quien encabeza esta relación entre el sujeto y su propio padecer, tomándose a sí mismo de objeto; posteriormente es el superyó quien deviene en verdugo tras la necesidad de castigo y "es la vertiente tiránica (inconsciente) del Superyó que se expresa como una hipermoralidad, la que lanza al sujeto el imperativo: ¡Goza! Esta

necesidad de castigase puede llevar al sujeto a intentar siempre su fracaso a someterse a prácticas autodestructivas" (Musicante, Yosifides, & De Bortoli, 2005, p. 124).

Es necesario realizar un recorrido bibliográfico para entender los componentes usados por Lacan de la clínica freudiana para la formulación de su conceptualización de goce. Y es que son "tres palabras freudianas que convergen en el concepto de goce […]; la satisfacción pulsional, la libido y el placer" (Musicante, Yosifides, & De Bortoli, 2005, p. 125). Este serán el fundamento teórico en el que se basa Lacan para postular el goce y proceder con su conceptualización. Freud converge estos conceptos varias veces en algunos de sus postulados y expresa que "hay algo de la pulsión que se satisface en el estar enfermo […] en el dolor. Es posible que el sujeto concentre su energía, su libido, en este displacer del cual obtiene un plus de satisfacción"(Musicante, Yosifides, & De Bortoli, 2005, p. 125).

3.1. Conceptualización lacaniana del goce

Tan hábil en pintar las sensaciones del goce,
si ensayara todo eso en ti,
como Dionisio
(Sacher-Masoch, 1983, p. 16)

La conceptualización del goce para Lacan responde a un recorrido bibliográfico que data desde la aparición del principio de placer en Freud. Lacan hace uso de la palabra francesa "jouissance" que en versiones españoles se puede traducir como "goce", "Este vocablo se refiere tanto al "placer que se gusta plenamente" como a la acción de servirse de una cosa, sacándole las satisfacciones que puede procurar, en el sentido del "uso"" (Castelli & Sarraillet, 2011). Buscando simplificar esta dinámica nombró como goce aquella repetición del síntoma que otorga "un placer desconocido para el sujeto mismo, por un placer inconsciente, debido a una una satisfacción de la pulsión" (Miller, 1998, p. 210), el síntoma es entonces "un modo de goce, y con mayor precisión, como un gozar del significante amo" (Miller, 1998, p. 273).

El goce no se encuentra ni del lado del placer ni del lado del deseo, asociación incorrectamente hecha por algunos, ya que se debe recordar que el deseo siempre será el deseo del Otro, inalcanzable para el sujeto, y de manera contraria a las múltiples acepciones con las que se hace referencia al goce, Lacan determina que este estaría más bien del otro

lado del placer, pero desde la perspectiva del Yo, ya que en una síntesis muy superficial, se puede determinar que el goce no es otra cosa que la satisfacción del inconsciente, es decir aquello que para el inconsciente da satisfacción no es concebido como tal por el Yo, razón por la cual es percibido como doloroso (Braunstein, 2006). El goce va a tener su canal de aparición en síntoma y es que "a través del síntoma el sujeto alcanza un goce, goce del síntoma" (Rabinovich, 2015, p. 35).

Los primeros acercamientos de Lacan con este concepto determinan dos nociones del goce que finalmente se interrelacionan, uno que está regido por la castración y otro que es propia del cuerpo y es que "gozar del cuerpo es gozar del inconsciente, lo cual no significa solamente que gracias al inconsciente hay goce del cuerpo, sino que a ese gozar del cuerpo se corresponde un gozar del inconsciente" (Miller, 1998, p. 272).

El goce de la castración se basa en la premisa de la seducción del Otro hacia el niño indefenso, que se hace presente en sus primeros cuidados, se puede determinar que el deseo del Otro llama al deseo del niño hasta enajenarlo promoviendo defensas y emitiendo prohibiciones que precautelan al objeto de un goce eventual (Braunstein, 2006), dada esta seducción original se "localiza el goce en el cuerpo y, a la vez, lo prepara para su inmediata reprobación. El goce llega así a ser inaceptable, intolerable, inarticulable, indecible. En otras palabras: queda sometido a la castración" (Braunstein, 2006, p. 24).

El goce en una dimensión corporal, responde a la satisfacción de una pulsión y no a la de un instinto, es bien sabido que la pulsión, concepto trabajado por Freud, "responde a una gramática concebida a partir de las estructuras del lenguaje, entonces se demuestra que el goce no se concibe sino en un cuerpo afectado por un inconsciente, que pertenece al orden simbólico" (Miller, 1998, p. 271), es así que Lacan (1966) manifiesta:

> Lo que yo llamo goce en el sentido en que el cuerpo experimenta es siempre del orden de la tensión, del forzamiento, del gasto, incluso de la hazaña. Indiscutiblemente, hay goce en el nivel en que comienza a aparecer el dolor, y sabemos que es sólo en ese nivel del dolor que puede experimentarse toda una dimensión del organismo que de otro permanece velada (p. 15).

La formulación del síntoma como una forma de expresión del goce se dio desde que Freud tropezó con él en la interpretación analítica, llamándolo de varias maneras, como "reacción terapéutica negativa, masoquismo primordial" (Miller, 1998, p. 270), entonces lo referido como goce del síntoma da cuenta de algo "que hace mal y que, por tanto, es lo contrario al deseo" (Miller, 1998, p. 270).

¿Pero qué provoca en el sujeto este goce del cuerpo? Y es que este goce hace devenir a cada sujeto en un sujeto deseante, así lo manifiesta Braunstein (2006) cuando determina que, es el "goce del cuerpo, que comanda un retorno incesante de excitaciones indomables, una fuerza constante que desequilibra, que sexualiza, que hace del sujeto un deseante y no una máquina refleja" (p. 25). Se habla de excitaciones indomables que son anuladas a partir del funcionamiento de las defensas, tema tratado anteriormente en la psiconeurosis de defensa analizado por Freud. A partir de esto se expone las dos formas de relación que puede existir con el deseo del Otro:

> Ahora podemos decir que tal defensa es defensa frente a un ascenso en el goce, que la defensa es neutralización de un recuerdo vivido de modo placentero o de modo displacentero. Si la experiencia fue de placer, las defensas y los controles deben erigirse en el sujeto mismo: la configuración sintomática, centrada en la formación reactiva, será la de la neurosis obsesiva, la de alguien que se distancia de su propio goce. Si la experiencia fue displacentera, según Freud, el peligro será representado como proviniendo del Otro seductor; las defensas serán las del asco y la conversión somática propias de la histeria frente a un goce supuesto en el Otro […] El sujeto se extraña del goce que resulta desplazado y reubicado en el cuerpo como síntoma (Braunstein, 2006, pp. 26 - 27).

Lacan cataloga al goce como la única cosa admisible y confesable dentro del análisis, "pero el goce no puede ser abordado sino a partir de su pérdida, de la erosión del goce producida en el cuerpo por lo que viene desde el Otro y que deja en él sus marcas" (Braunstein, 2006, p. 26), deviene únicamente, como se expuso anteriormente, a partir del trauma.

Ubicando ya al goce en el inconsciente, Lacan procura realizar las fórmulas de la sexuación para dar cuenta de la distribución de los sexos y del goce (Michilena, 2019), este trabajo desarrollado a mediados de los sesenta en su seminario XX propone

> Las fórmulas de la sexuación con un lado masculino y otro femenino. Se trata de dos posiciones sexuales distintas. Todo ser que habla se inscribe en uno u otro lado. Todo ser que habla podrá ubicarse en cualquiera de los dos dependiendo de dónde se sitúen haciendo argumento a la función fálica (Bonzini, 2019).

Es entonces la posición que tome el sujeto frente a la falta o la posesión del falo lo que provocará en él el posicionarse en uno u otro lado

> El esquema se encuentra compuesto por cuatro formulas, dos de cada lado. En esta tabla el sujeto es expresado como variable "x" y la función fálica es representada como "Φx". Las notaciones lógicas presentes son las siguientes: Cuantificador universal "∀" qué se puede leer "para todo", cuantificador existencial (particular) "∃" que refiere a que "existe al menos uno" y la negación expresada por la barra superior "¯" (Maleval, 2002, pp. 113-114).

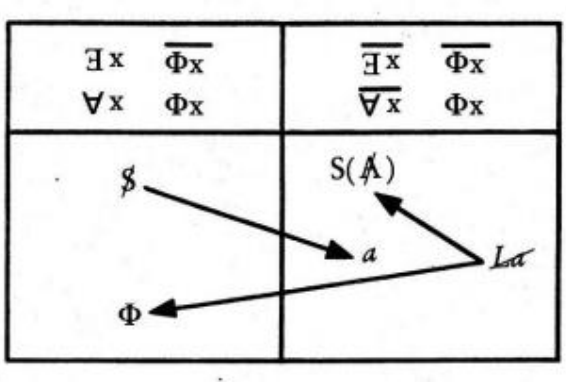


Imagen 1: Tabla donde se expresan las fórmulas de la sexuación.

Tomado de (Lacan J. , 1972-1973, p. 95)

Del lado izquierdo se encuentra lo "masculino", fundamentado por un universal; la primera fórmula "es posible porque existe uno que escapa a la ley común de la castración y la funda: el padre simbólico" (Jarque, 2011, p. 26), se torna hacia los escritos de Freud que dan cuenta del hombre no castrado en su texto Tótem y tabú (1913), el padre de la horda primitiva, aquel que no sucumbió a la castración, fundador de la primera fórmula y que por ser necesario "no cesa de escribirse" respecto a la función fálica (Michilena, 2019).

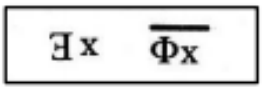


Imagen 2: Fórmula de la sexuación.

Tomado de (Lacan J. , 1972-1973, p. 95)

La segunda fórmula, que se encuentra también al lado de lo masculino, manifiesta que todo hombre acepta la castración, esta fórmula "se inscribe en la lógica de lo posible" (Michilena, 2019, p. 37). La primera fórmula funda la segunda ya que tras la muerte del padre Totémico se origina la ley que promueve "la aceptación de la función fálica para todos los demás hombres" (Michilena, 2019, p. 37).

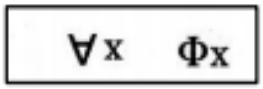


Imagen 3: Fórmula de la sexuación.

Tomado de (Lacan J. , 1972-1973, p. 95)

La primera fórmula expuesta en el lado femenino determina un imposible y reza que "no existe una que diga no a la función fálica. Niega la existencia de al menos una que diga que no" (Bonzini, 2019), ya que no existe un equivalente femenino al padre de horda si existiera se hablaría de La Mujer, un ser no castrado, que anatómicamente es imposible y que se presenta en la psicosis y el deseo histérico. Esta posición "no cesa de no escribirse, en cambio, es lo imposible, tal como lo defino de que no pueda en ningún caso escribirse, y con ello designo lo tocante a la relación sexual: la relación sexual no cesa de no escribirse" (Lacan J. , 1972-1973, p. 114). Es necesario determinar aquí que la negación no es propuesta por ella sino por el Otro.

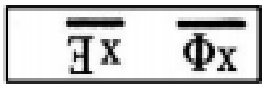


Imagen 4: Fórmula de la sexuación.

Tomado de (Lacan J. , 1972-1973, p. 95)

La segunda fórmula de lado femenino se presenta como una "negación del universal "$\overline{\overline{\forall}}x$", frente a la castración "Φx"" (Michilena, 2019, p. 38), que determina que "no-toda ella está ubicada en el goce fálico y se abre la posibilidad de acceder al goce del Otro, que no está mediado por el Falo simbólico "Φ"" (Michilena, 2019, p. 38), así lo explica Lacan (1972-1973) manifestado que "si se inscribe en ella, vetará toda universalidad, será el no-todo, en tanto puede elegir estar o no en Φx" (p. 97). Es en esta fórmula donde se abre la posibilidad de un goce Otro, que solo puede ser alcanzado por la posición femenina, un goce que sobrepasa el goce fálico.

Pero las fórmulas no es todo con respecto al esquema elaborado por Lacan, en la parte inferior de la tabla se encuentran las interacciones entre lo masculino y femenino que dan cuenta de una vinculación entre sí.

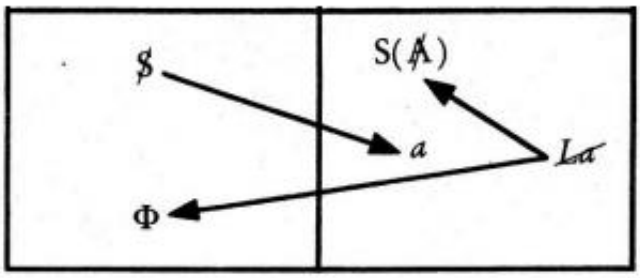


Imagen 5: Tabla de interacción de las fórmulas de la sexuación.

Tomado de (Lacan J. , 1972-1973, p. 95)

Del lado masculino, se expone al significante "$", el cual se dirige hacia el objeto a, causa de deseo, que se encuentra en el lado femenino, determinando la relación que puede fundar el hombre con una mujer fungiendo ella como objeto causa de deseo (Dor, 2009), esta lógica no es de pareja más bien da cuenta de que "sólo por medio del objeto causa de deseo se puede pretender a una pareja sexual, que a su vez siempre es el Otro y por lo mismo esta relación se presenta velada" (Michilena, 2019, p. 39).

La siguiente relación se presenta entre el falo simbólico "Φ", que también se encuentra en el lado masculino, "~~La~~" como la posición de la mujer al inscribirse en la posición femenina, se relaciona con el falo simbólico en tanto responde a un goce fálico, pero "~~La~~" también responde a un goce otro manifestado en la relación con "S (Ⱥ)" que "hace referencia

al gran Otro como el lugar donde habitan todos los significantes por eso no puede haber algo más allá de él, pero al estar barrado también se indica una falta en el Otro, un Otro incompleto" (Michilena, 2019, p. 40), la vinculación de "~~L~~a" con "S (Ⱥ)", da cabida a la formulación del goce otro que se encuentra exclusivamente del lado femenino, "De esta manera, existe un universo de goce específicamente interno a lo femenino: aquél que vincula una mujer a la cuestión de la falta en tanto tal, es decir al goce del Otro" (Dor, 2009, p. 269).

Se puede concluir entonces sobre la relación entre estas dos posiciones que el hombre solo puede adquirir "sexualmente" a una mujer a partir del fantasma mientras que la mujer llega al hombre a partir del goce fálico, el cual como da cuenta en el esquema, nunca vincula con el significante. Afirmando así lo que Lacan manifestó en sus seminarios acerca de la no relación sexual entre hombre y mujer.

3.1.1. El goce fálico

> Me estremecí de indignación —no puedo negarlo—,
> pero también de placer y de una emoción insuperable.
> (Sacher-Masoch, 1983, p. 38)

Las fórmulas anteriormente expuestas dan cuenta de la existencia de un goce del lado masculino que es alcanzable para ambos sexos, que se funda tras la aceptación de la castración y el sometimiento a la función fálica de todos los sujetos, permitiéndoles así gozar por medio del falo (Michilena, 2019).

Habiendo aceptado la castración el goce fálico "es aquel que se encuentra regulado por la ley […] una reformulación de la pulsión de vida adjetivada fálicamente" (Cáceres, 2005, p. 156), y como el Otro goce "funciona a pura pérdida" (Braunstein, 2006, p. 137). Se lo entiende entonces como un rezago de la castración "es goce localizado, limitado y fuera del cuerpo. Es un goce en sintonía con el significante, y como éste, discreto y fragmentado […] y por este hecho es partenaire del sujeto en tanto que tal" (Soler C. , 2008, pp. 53-54).

El goce fálico no es capaz de expresarse a través del lenguaje, es incomprensible para cualquier tipo de simbolización a través de las palabras y es que

> la castración no es el camino hacia un bien decir, sino una amenaza que bloquea la insistencia en el deseo y donde el goce fálico queda secuestrado, reprimido, y se manifiesta, simbolizado

> pero retenido, en síntomas que recaen sobre el cuerpo (y es la histeria), o sobre el pensamiento (y es la neurosis obsesivo compulsiva" (Braunstein, 2006, p. 99)

Pero siendo un goce, como lo manifiesta Braunstein (2006), lenguajero será el encargado de ser "la tijera que separa y opone dos goces corporales distinguidos. […] el goce del ser, goce perdido por la castración, […] y, del otro lado, el goce del Otro" (Braunstein, 2006, p. 135), aquel mediador entre el goce antes de la castración y aquel que la excede, exiliado del cuerpo y apoyado en el Falo.

Se entenderá el goce fálico entonces como aquel atravesado por la castración y por el lenguaje aquel "que pasa por la articulación lenguajera sometida a la Ley, enmarcado por la cultura" (Braunstein, 2006, p. 153). Se puede concluir con lo manifestado por Braunstein (2006), que encapsula aquello que se puede nombrar como goce fálico y es que este es un:

> Goce del exilio y de la nostalgia por la maldición (necesaria) de habitar en el lenguaje, fuera del Paraíso. Ese goce sin el cual sería vano el universo pero que no se alcanza sino que se evoca, se circunscribe, se deslinda, se convoca, se mantiene a prudencial distancia por medio de metáforas que atrapan al sentido y de metonimias que lo postergan (p. 179)

3.1.2. Goce Otro (femenino, inefable)

> Me aproximé a la hermosa,
> que nunca me había parecido tan seductora como entonces,
> en su crueldad, en su sarcasmo
> (Sacher-Masoch, 1983, p. 51)

Si anteriormente se habló del goce del lenguaje, de la ley y el Falo, es turno de hablar del goce que hace referencia al "Otro que es el cuerpo gozante, incapaz de encontrar un lugar en los intercambios simbólicos, apareciendo entre líneas de texto" (Braunstein, 2006, p. 25), un goce del cuerpo, un goce que siempre excede, un goce propio de la mujer.

Aunque en este trabajo no se realice la distinción entre el goce del Otro y el goce del ser, ambos responden al Otro

> ¿Pero de qué Otro se trata? Pues puede hablarse tanto, a] del cuerpo como Otro, Otro radical, fuera del lenguaje, asiento de un goce ligado a la Cosa, imposible de simbolizar o, b] puede hablarse del Otro, del gran Otro precisamente como el Otro del lenguaje, de la Ley y el código

> (código que podría haber pero no hay), de Otro donde ha de significarse el mensaje, el Otro indicado como A en el grafo del deseo o, puede, por el momento acabaremos aquí la enunciación, referirse c] al Otro que es el Otro sexo y el Otro sexo siempre es femenino (Eteroz) pues el sexo que es Uno es el que está íntegramente regulado por el significante y por la Ley del falo (Braunstein, 2006, pp. 152-153)

El goce Otro, responde al tercer Otro expuesto anteriormente, un goce entendido como suplementario que puede ser alcanzado no por todas pero que da la posibilidad a la mujer de acceder a él, que esta "situado más allá de la castración y de su símbolo que es el goce femenino" (Braunstein, 2006, p. 155). Analizando en nudo borromeo planteado por Lacan, se encontrará que este goce, como el goce del ser, se encontrarían en la "intersección de lo real y lo imaginario" (Braunstein, 2006, p. 153), dado la génesis de cada uno y es que se encuentra el goce Otro es "un más allá, una zona de goce que sería exterior, ésa del goce que excede a la significación y a la función fálica, el que hace a la mujer como no-toda" (Braunstein, 2006, p. 156)

Ya se manifestó que lo que separa al goce del ser del goce Otro es su paso por la castración que ubica a uno en la posición de un goce primogénito mientras que el goce Otro se ubicará únicamente en las mujeres ya que el paso de la castración en ellas es incompleto, no existe un órgano en su imagen corporal que funja como barrera como semblante del Falo, es por esto que se habla de un corto no-todo, que no completa que deja de lado algo un excedente (Braunstein, 2006) y "remite al significante que falta en la batería del Otro del lenguaje" (Braunstein, 2006, p. 157).

Sin abarcar a profundidad la teoría de los goces dada su extensión se podría sintetizar que "antes de la palabra está el goce del ser, después de la palabra, el goce del Otro (sexo), entre uno y otro, el goce semiótico, el que está ligado al falo, el de la palabra que separa del cuerpo" (Braunstein, 2006, p. 158).

3.1.2.1. Goce místico

Muere, pues, muerte á ti misma,
y vive toda y solo para tu Dios
(Butron, 1856, p. 83)

Se vislumbra "la idea de que debe de haber un goce que esté más allá. Eso se llama un místico" (Lacan J. , 1972-1973, p. 92), dentro de las aristas del goce se encuentra aquel "que se siente y del que nada se sabe […] ¿y por qué no interpretar una faz del Otro, la faz de Dios, como lo que tiene de soporte al goce femenino?" (Lacan J. , 1972-1973, p. 93), y es que "los místicos […] gozan de otra manera que con el falo (falta)" (Rovere, 2013, p. 79), es momento de hablar del goce místico una de las modalidades del goce femenino.

¿Ser instrumento de goce de Dios o gozar de Dios?, antes de profundizar en esta interrogación es necesario determinar que el goce místico no es una particularidad de todos los religiosos más bien hace uso de este solo aquel que "se dedica de una manera intensa al goce contemplativo, a gozar de Dios, porque la oración mística es una manera de "sentir" a Dios en el propio cuerpo" (Rovere, 2013, p. 79). Los místicos presentan un actitud de entrega total y es que en esta condición "Dios no falta, por eso no es goce fálico […] Dios está presente y se lo siente en el cuerpo" (Rovere, 2013, p. 79). Se habla entonces de un goce Otro, que se encuentra en lo ilimitado en la búsqueda de la totalidad y la saciedad.

La dinámica de amor que se juega en esta expresión del goce femenino manifiesta una compleja relación y es que

> Esta cara mística va de la mano del amor a Dios, pero es un amor muy particular, un amor que prescinde del Otro en tanto otro real que debe responder frente al sujeto. Es un amor a Dios que está siempre, que responde siempre, que no engaña y, sobre todas las cosas, que se lo siente (Rovere, 2013, p. 80)

A diferencia de las demás relaciones con un partenaire, la conjugación del místico con Dios manifiesta una entrega total y absoluta, la cual no da cabida a la decepción ya que solo en la entrega encuentra su propia satisfacción (Rovere, 2013). Esto simplemente expresa y confirma la posición de este goce dentro del goce Otro ya "que quien da Todo en el sentido ilimitado, es desde el lugar No-todo" (Rovere, 2013, p. 80), lugar que como anteriormente se ha señalado no puede ser alcanzado desde el goce fálico.

El místico busca únicamente "una experiencia en el cuerpo de la presencia divina, es por eso que el místico no se siente en falta, lo tiene a Dios de un modo incorporativo" (Rovere, 2013, p. 81), para precautelar esta supuesta completud, el sujeto manifiesta una extrema dependencia con el Otro provocando la abolición del sujeto como tal (Rovere, 2013).

Por un momento, se puede apreciar en la comunión esta unión entre Dios y el sujeto, instante donde surge el sentimiento de abrigar en el propio cuerpo a Cristo, esta manifestación que sería una representación del goce místico expresa en su práctica la relación del místico con Dios, que demuestra, en acto, el querer devorar al Otro para sentirse completo (Rovere, 2013). El amor que profesa esta relación se formula únicamente por la premisa de que

> Dios no es una persona que responda con sus fallas, con su propia neurosis. Este amor que los místicos experimentan con Dios participa de la lógica del amor ilimitado, y como no es acotado, o no está regulado, no es fálico (Rovere, 2013, p. 81)

3.2. Goce e histeria

Lo que me falta es faltarle
(Braunstein, 2006, p. 165)

El goce y la histeria, tema fundamental para el análisis de esta tesis, propone su relación desde los orígenes mismos del psicoanálisis, donde Freud se permitió escuchar las súplicas de aquellas que reclamaban ser escuchadas es por esto difícil descifrar que fue primero, si el psicoanálisis o la histeria, uno necesitó del otro, para su surgimiento o su cura, por lo cual su relación ha sido siempre estudiada a profundidad.

Y es que el discurso histérico siempre estará cargado por una queja, por un síntoma que encubre una demanda de amor a quien se supone tiene el saber acerca de aquello que aqueja al sujeto e ignora de sí mismo. En la histeria se puede dar cuenta del cambio del goce cuando la demanda fue escuchada, en un primer momento el goce se manifiesta en el síntoma pero este al ser escuchado, atendido y no desmentido se lo transfiere al Otro, sustituto del síntoma (Braunstein, 2006), pero también ella será necesaria ya que ofreciéndose como objeto "encubre la castración del Otro que aparece así […] en su plenitud sin fallas" (Braunstein, 2006, p. 220)

La relación que se estructura entre la histérica y el Otro, en donde se demanda amor, atención y escucha promueve en ella un sacrificio entendible únicamente como muestra de deseosa de amar y es que:

> Con una desesperación por hacerse amar que la lleva a creer que ama… y de ahí a enamorarse no hay más que un paso. Al acecho de manifestación del deseo del Otro que pudieran filtrase como demandas y listas para satisfacer tales demandas, para sacrificarse incluso hasta la inmolación (Braunstein, 2006, p. 218)

La histérica será aquel instrumento necesario para cumplir con el deseo del Otro y "quiere hacerse cargo del goce extrayéndolo del supuesto yacimiento que es el Otro y para ello no hay mejor camino que confundirse con él" (Braunstein, 2006, p. 219) y es que él representa aquel padre primitivo, el padre mítico, poseedor de un goce infinito que la histérica se va empeñar a que no se lo desmienta (Braunstein, 2006) por lo tanto la histérica vivirá siempre optando por "un camino de abnegación, de sacrificio, de renuncia" (Braunstein, 2006, p. 220), con el único fin de complacencia.

Y es que en su imaginario ella "se figurara que el Otro la quiere como perversa (inocente) y se representará fantasmáticamente esa perversión para así asegurarse del Otro" (Braunstein, 2006, p. 220). La operación que se juega entre la relación de la histérica y el Otro expresa que ella buscará "ser en el fantasma el objeto que asegura el goce del *partenaire* del amor para así negar, no la castración del Otro, como sucede en las perversiones, sino la propia" (Braunstein, 2006, p. 220), negando su propia castración esta mujer se podrá posicionar como La Mujer y podrá "hacerse imprescindible- en el fantasma- al Otro" (Braunstein, 2006, p. 220)

Pero llegará el momento en el cual el Otro se manifieste como no merecedor de los sacrificios es un ser "incapaz de responder con gratitud, ser traidor, pervertido, sádico, indigno de la confianza depositada" (Braunstein, 2006, p. 221), y de viene entonces el reproche la apremiante y violenta demanda para finalmente se desplace hacia "un nuevo Otro, persona o causa, que parezca exigir el sacrificio pasional para restaurar o alcanzar su plenitud" (Braunstein, 2006, p. 221). Se condena a vivir finalmente en una búsqueda

interminable del aquel absoluto a quien entregarle todo, sin importar el sacrificio que esto conlleva, ya que entre una de sus pérdidas puede encontrarse su propia vida.

Existen cuatro bellezas de la histeria explicadas por Braunstein (2006); La primera, *Justine*, nombre que remonta inmediatamente a los escritos de Sade, que demuestra a la víctima, la poseedora de desdicha y crueles relatos; protagonista de humillaciones, el alma bella (Braunstein, 2006). "El ser del alma bella se confunde con esa queja continuada, ese prolongado lamento, esa sucesión de síntomas y crueldades" (Braunstein, 2006, p. 221) y es que en ella encontramos "el relato de la inocencia perseguida, del sujeto que es castigado cuando no hace sino seguir la ley del corazón" (Braunstein, 2006, p. 221)

Belle indifference, la segunda belleza, que expresa el deseo insatisfecho aun en "toda vez que el Otro resuelve hacer algo en favor o en contra de la demanda histérica […] ella se sustrae al homenaje o a la reacción que ha suscitado" (Braunstein, 2006, p. 222). Dentro de esta belleza la insensibilidad que es del cuerpo

> El alimento o la cachetada, las caricias y el sexo, los adornos y vestimentas que realzan o que desmerecen la belleza "dan lo mismo". Son problema para el deseo del Otro, ese deseo que ella despierta o invoca pero del que se desentiende, impertérrita, porque no le concierne (Braunstein, 2006, p. 222)

El ejemplo más claro se encuentra pues en la anorexia nerviosa, donde sin importar su propia vida o poniendo en juego su entorno ella se alimenta de la angustia del Otro, con el que saciara una hambre que va más allá y es que nutre una "necesidad insaciable de un nada que eleva la potencia fálica de quien se rehúsa, ella, a la dominancia del significante fálico" (Braunstein, 2006, p. 222)

La bella durmiente, responde la tercera forma de belleza, en ella no procede ningún deseo, encontrandose en perpetua espera anhelando el momento de "ser arrastrada por la turbulencia incomprensible del Otro" (Braunstein, 2006, p. 222), y que tal como en el relato infantil se encuentra al aguardo del beso del príncipe que le haga despertar en el paraíso y la rescataría de su indolencia (Braunstein, 2006).

La bestia, es con quien se encuentra la cuarta belleza de la histeria, "el ser brutal, tosco, violento, carente de delicadeza, que la relega y la humilla es algo de lo que se queja sin cesar

y que parece, sólo parece, la actualización necesaria de un fantasma masoquista" (Braunstein, 2006, p. 223). La bestia será el acompañante, entendido en muchas de las historias como el villano, de las bellezas antes expuestas pero es que es la bestia "la fuente de un goce recóndito, un goce que procede no del masoquismo sino del fantasma que acompaña al sufrimiento y es el de relatar ese sufrimiento ante un oído comprensivo" (Braunstein, 2006, p. 223).

Analizando ya las aristas de la histeria es momento de determinar su finalidad. Dentro de las fórmulas lacaniana, la histeria posiciona el vector de La Mujer, directamente hacia el falo, colocándolo dentro de su lógica como objeto y no como significante (Braunstein, 2006), dentro de su discurso se encuentra "una búsqueda reiterativa de un amo que pueda responder sin ambigüedad a la pregunta por el ser de la mujer: de un amo que dé respuesta, que ofrezca un saber (curas, médicos, maestros, psicoanalistas)" (Braunstein, 2006, p. 225), una búsqueda que la acerca cada vez más al inevitable encuentro con la bestia.

En un primer momento la histeria ofrece sacrificio, una disciplina, un castigo en pos de un saber, que se equivale al falo en su lógica, pero cuando este saber no es respondido, cuando las promesas son incumplidas la histeria muestra su otra cara, la de la acusación (Braunstein, 2006), la teatralidad se presenta entonces como factor primordial para su dinámica siendo una "representación que apunta a un tercero, el futuro espectador y el futuro oyente del drama de la ingratitud" (Braunstein, 2006, p. 235).

Se ha determinado anteriormente que en el juego de la histeria ella busca "dirigirse al Otro hasta que aparezca la falla en él y luego ofrecerse como tapón de dicha falla" (Braunstein, 2006, p. 235), la histérica se ofrece voluntariamente a saciar un deseo provocado por ella misma, y de esta manera vela su propia castración esperando que "sea superada en esta relación de absolutos" (Braunstein, 2006, pág. 230) y es que "si el otro, gracias a ella, consigue pasar de $\not{A}$ a A , ella, de rebote y por identificación, podrá pasar de $\not{S}$ a S en la integridad de un amor invicto" (Braunstein, 2006, p. 230).

Se hace necesario entonces expresar la diferencia pero también la cercanía que existe entre la histeria y la perversión, y la razón por la cual pueden ser fácilmente confundidas y hasta amalgamadas. Yes que "tomar el lugar del objeto @ para desmentir la falla en el A y

volver al Otro inmortal de los primeros tiempos es algo que la hermana pero que también distingue del perverso que ella imagina ser" (Braunstein, 2006, p. 232). Mientras que el perverso toma el lugar del objeto @ en la relación con su partenaire, actuando siempre en nombre de un tercero, la Madre, de la cual su castración desmiente, en la histeria por otro lado ella se posiciona como aquello que le falta a A por lo cual decide posicionarse como "Φ" revistiéndose de una significación fálica (Braunstein, 2006).

Para el perverso y para la histérica, el goce tiene una concepción diferente; el perverso busca el goce y lo entrelaza muchas veces con el deseo, su mayor hazaña será entonces vivenciar cada placer como un goce, mientras que en la histeria se rehúsa de él, es doloroso, insoportable su característica principal es su incapacidad de fijarse (Braunstein, 2006) y es que "la histérica consigue gozar con su rechazo y su indiferencia frente a los goces terrenales en nombre de un goce absoluto y por tanto imposible, más allá y en contra del goce fálico, aportando al deseo la insatisfacción" (Braunstein, 2006, p. 238), es el dolor, el asco, el pudor y el síntoma aquellos representantes de aquel goce perdido pero también "desconfía y rechaza el goce del Otro, ese goce que ella produce por medio de la insatisfacción con que nutre al deseo" (Braunstein, 2006, p. 239). Finalmente se podría afirmar que "el goce de la histérica- y el de su *partenaire*, por supuesto- radica en la sustracción que ella practica sobre el deseo proclamándolo como un más allá de las satisfacciones y de las reducciones de tensión" (Braunstein, 2006, p. 239).

Otra diferencia que se puede expresar entre la histeria y la perversión es el culto que cada una profesa

> El perverso tiene a la Madre y la histérica tiene al Padre como objeto de culto. La diferencia nodal reside en la actitud ante la castración, la que de verdad importa, la castración del Otro. Si el perverso la desmiente, la histérica abomina de ella y la reprime. De ahí la oposición, de ahí la frecuente complementariedad (Braunstein, 2006, p. 233).

En la histeria, ella reclama la confirmación de su valor, "necesita, exige y contabiliza las pruebas de devoción, de que al Otro ella le importa" (Braunstein, 2006, p. 236), esta será la manera en la cual, la deuda que el Otro acarrea con ella sea cancelada. Reclama ser:

> el objeto omnivalente del goce del Otro, de ser la condición de su goce, de que solo con ella se goce. Su valor de goce debe equipararse al goce que falta al Otro: es prisionera del goce del Otro que pretende saturar y encapsular a la vez que juega siempre a sustraerse a ese goce ajeno para confirmar su valor. Pues por la falta de él, de Él, que ella alcanza valor fálico, valor de goce (Braunstein, 2006, p. 236).

Únicamente el deseo insatisfecho la mantiene en su posición fálica pero también narcisista, creyendo que únicamente ella puede ofrecerle algo al Otro, pero cuando el Otro presinde de ella o de algún modo da cuenta de ya no la necesita, la histérica pierde su identidad creada a partir de las exigencias del otro "es entonces cuando sobreviene su identificación al objeto @ como desecho y el goce se manifiesta entonces como reproches y autocompasión masoquista" (Braunstein, 2006, p. 236), es en este momento en el cual "el deseo insatisfecho se hace goce de la conversión y a él se apega amándolo más que a ella misma como los delirantes hacen con su delirio, aferrándose a la queja y mostrando su ser a través del sufrimiento " (Braunstein, 2006, p. 237).

3.2.1. Delirio histérico

El recorrido propuesto hasta este punto deja expuesto el fin de este escrito, el cual se encaminó a vislumbrar la posible estructura del personaje de Marianita de Jesús, si bien existen varios factores que pueden proponer a la psicosis como su estructura, se encuentra oportuno exponer un poco, tal vez sin la profundidad necesaria por la brevedad del escrito, las presencia de un factor que se puede encontrar en ambas estructuras, el delirio, y las diferencias que permitirá ratificar la propuesta del investigador y quizás hasta afirmar que "se ilustra el hecho demasiado mal conocido de que todos los síndromes psiquiátricos pueden aparecer sobre el fundamento de una estructura histérica" (Maleval, 1996, p. 26)

¿Se habla acaso de un delirio histérico de lado de la locura histérica o de un delirio disociado clásico de la psicosis? Tanto la locura histérica como la psicosis proponen la presencia de alucinaciones, delirios y otros síntomas que dificultan la diferenciación entre ellas. Si bien la histeria ha quedado relegada en las clasificaciones internacionales de enfermedades, la línea que las separa es muy fina y casi imperceptible.

El delirio histérico y el delirio en la psicosis comparten varias similitudes, pero sus diferencias marcan un radical contraste entre ellos. Como se lo ha anunciado anteriormente, la histeria ya no se encuentra en los almanaques de la psiquiatría moderna, razón por la cual se encuentra ahora desglosada en los trastornos somatomorfos y los trastornos de ansiedad. Aunque haya desaparecido de esta literatura existen rasgos característicos de ella que hacen casi imposible no reconocerla entre la nomenclatura de los manuales psiquiátricos; su incomparable teatralidad, la relación que posee con un sujeto supuesto a saber, el acecho que manifiesta con respecto al deseo del Otro que pueden llevar al paciente hacia su propia expiación entre otros, hace imposible no reconocerlo entre los trastornos que hoy nos propone la psiquiatría moderna (Bafico, 1999)

La locura histérica, donde se puede apreciar el delirio histérico

> no se encuentra en presencia del vacío de la forclusión del Nombre-del-Padre, lo que la llevaría a tratar de colmar el abismo, sino que, a la inversa, encuentra de pronto lo pleno, lo colmado, "la perfección". Dicho de otro modo, le falta la falta (Maleval, 1996, p. 23)

Esta falta de la falta genera angustia en el sujeto y es que esta situación "ya no preserva la insatisfacción esencial de su deseo" (Maleval, 1996, p. 23), dando cabida a la aparición de los síntomas. La locura histérica presenta tres características principales que son "la culpabilidad masiva, el drama de lo imaginario y la importancia de la novela familiar" (Bafico, 1999) que se tratarán de abordar de manera superficial posteriormente.

En la locura histérica, y por ende en sus expresiones como el delirio, se puede encontrar una diferencia muy clara con las psicosis disociativas,

> En lo que concierne a las psicosis disociativas, la deformación parece deberse a la deriva metonímica de la cadena significante suscitada por un vacío que ella no puede decir, mientras que en las locuras histéricas se trata, sin ninguna duda, de metaforizaciones cuyo sentido es integrable en las asociaciones del sujeto (Maleval, 1996, p. 24)

El discurso del delirio histérico presenta una sintaxis respetada y significantes en base a su novela familiar, mientras que el delirio disociado manifiesta un discurso disgregado con giros y alteraciones en los ritmos semánticos. Es importante señalar que dentro de los temas favoritos que abarca el delirio histérico se tienen los místicos, sexuales y edipicos (Bafico, 1999). Cuando se habla del delirio histérico se expone un delirio que se forjó a partir de la

alteración únicamente de la conciencia, mientras que el delirio disociativo nos manifiesta una alteración tanto de la conciencia como de la afectividad y la inteligencia (Kasulin, 2005) que se puede demostrar en el análisis de su discurso.

Se puede determinar entonces que cuando se habla del delirio histérico se trata de la "proyección en la realidad de elementos reprimidos" (Bafico, 1999), y es que la proyección se presenta como "una defensa menos eficaz que la represión: permite que los deseos prohibidos se trasparenten con mayor facilidad. A ello se debe sin duda que en el mundo del histérico delirante pocas veces falte una intensa culpabilidad" (Maleval, 1996, p. 28), mientras que el delirio disociativo manifiesta la "proyección en la realidad de elementos forcluidos" (Bafico, 1999).

De la historia del sujeto como de su relato familiar, a modo que se acotó anteriormente, se nutre el delirio histérico; razón por lo cual es de vital importancia determinar el contexto familiar y social por el cual transcurre el sujeto para poder desentrañar su delirio ya que "además de los temas edipicos, de los de castración, de culpabilidad y de satisfacción narcisista, los elementos constitutivos del delirio histérico parecen emanar de las significaciones esenciales de la historia del sujeto" (Maleval, 1996, p. 30), entones deshilar las metaforizaciones, que si existen dentro del delirio histérico, será el trabajo fundamental para su tratamiento.

Recapitulando se puede afirmar que mientras en la histeria "los elementos constitutivos de la proyección delirante no están forcluidos, sino que son significantes reprimidos que retornan en la realidad" (Maleval, 1996, p. 32), en estos casos el sujeto está dispuesto a aceptar un sentido diferente de su delirio, da cabida a la posibilidad mientras que en la psicosis se niega totalmente la existencia de "Otra escena", y se aferra únicamente a su sensación (Maleval, 1996).

Manifestada ya la diferencia con el delirio disociativo, es necesario exponer ahora la razón por la cual se vislumbra en la histeria. Maleval (1996), en su libro "Locuras histéricas y psicosis disociativas", expone que tanto Breuer como Freud llegaron a una conclusión muy similar con respecto a la presencia del delirio en esta estructura, determinando que ""el histérico sufre de reminiscencias", y que la revelación de los traumas reprimidos entrañaba la resolución de los síntomas, sea que se tratara de conversiones, alucinaciones o delirios"

(p. 36). Su frecuente aparición en los casos de locura histérica dan cuenta de un intento por mantener su deseo insatisfecho, ya que "de haber aceptado, le habría faltado la falta" (Maleval, 1996, p. 37), así que recurre a su más prolija defensa, la proyección, que

> Por una parte, sin duda, suscita la emergencia de significados reprimidos, pero por la otra mantiene apartado de la conciencia, de una manera particular, el acontecimiento traumático presente […] el acontecimiento traumático en sí no está reprimido, sino transformado. La censura parece operar en este caso por magnificación (Maleval, 1996, p. 39).

La histeria se propone como un trastorno de la primera identificación, lo cual genera que el histérico presente una dificultad al asumir su propia imagen y generando la aparición "del doble" (Bafico, 1999). Su principal función será la emancipación del Yo que es "imposible en la realidad e insatisfactorio en lo imaginario" (Kasulin, 2005).

> La imagen especular lleva consigo una falta, pone al deseo en relación con la ausencia del objeto a. Ahora bien, cuando falta la falta […] el falo se confunde súbitamente con la imagen del doble, puesto que la investición fálica subsiste en el nivel del cuerpo propio (Maleval, 1996, p. 44)

En varios casos, nos expone Maleval (1996), el doble puede ser proyectado fuera del yo y será el "delirio de influencia histérico […] la mejor ilustración de esta captación del sujeto por una imagen del doble proyectada en el lugar del Otro" (p. 44)

> La falta se hace de pronto representable y se encarna en una imagen de la omnipotencia, del destino, a la cual el sujeto fascinado se entrega, pero no sin odio, se establece con la imagen especular una relación tal que el sujeto queda demasiado cautivo como para poder remitirse a un tercero, la relación dual pura, afirma Lacan, desposee al sujeto de la relación con el gran Otro, por lo cual es legítimo, en términos estructurales, utilizar el concepto de delirio histérico (Maleval, 1996, p. 45)

Cabe resaltar para culminar este apartado que "los histéricos predispuestos al delirio han sido siempre diagnosticados después de su delirio, y antes de él se los confundía con otros" (Maleval, 1996, p. 53). Estos delirios dan cuenta de tres características principales, en primer lugar "la paciente pueda revelar […] las significaciones latentes que se enmascaran en su delirio" (Maleval, 1996, p. 58); en segundo lugar su mecanismo, "la proyección, en el delirio histérico, suscita una trasparencia de la represión" (Maleval, 1996, p. 58) y finalmente, "en

el grupo de afecciones llamadas histéricas, la disociación es esencialmente superficial y temporaria" (Maleval, 1996, p. 52).

CAPÍTULO IV
ANÁLISIS DEL CASO

4.1. Metodología

La presente investigación es de tipo cualitativa, los conceptos a trabajar se analizaron a partir del método analítico el cual "toma por punto de partida el conocimiento buscado, y retrocede, suponiendo órdenes de dependencia en los que ese conocimiento está incluido, hasta lograr la conexión con cadenas deductivas que son ya conocidas y evidentes" (Descartes, 2009, p. 39), tras el análisis de los conceptos el escrito se basará en el método deductivo "que consiste en tomar conclusiones generales para explicaciones particulares" (Torres, 2006, p. 56), para así poder responder sus preguntas de interrogación, permitiendo la convergencia entre teoría e historia.

4.2. La pregunta de investigación

En un primer momento se planteó ¿Qué "supo hacer" Mariana de Jesús con su falta? y ¿cuál fue su posicionamiento frente a la falta?

Se busca entonces determinar si lo que regía la vida de la beata era ¿mística o masoquismo femenino?, a partir de estas preguntas directrices se formuló la investigación que buscó afirmar o negar la existencia de un masoquismo estructurante en la penitencia de Mariana de Jesús, el cual responde a un goce Otro.

Y es que la perpetuidad del nombre de una mujer a lo largo de la historia en un país que duerme entre volcanes con la esperanza de su cuidado, a partir de una promesa erróneamente otorgada a esta joven mujer, es razón suficiente para analizar la vida de quien dejó marca no solo en la historia ecuatoriana sino en el imaginario de toda una nación. Revisar la vida de una santa a través de los ojos de quienes la construyeron, da la apertura de no solo analizar un personaje, sino también la oportunidad de analizar una institución, un país y a uno mismo que es producto de un proyecto bien logrado gracias a ella.

Se busca responder entonces ¿quién es Mariana?, esta mujer que amó hasta morir.

4.3. Procedimiento

Se propuso una investigación cualitativa basada en el trabajo bibliográfico sobre el personaje de Mariana.

En primer lugar se visitó el Museo del Carmen Alto, lugar donde se esperaba recabar y recopilar la mayoría de la información de Marianita de Jesús, tras no obtener información suficiente para realizar el recorrido cronológico de su vida, se optó por realizar una entrevista con uno de los sacerdotes a cargo de la "Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit" en donde se tuvo acceso al compilado de biografías que existen hasta el momento sobre la beata, eligiendo la del Padre de la Compañía de Jesús, Jacinto Moran de Butrón, al ser la más exacta con los datos recopilados, la bibliografía fundamentó el primer capítulo, siendo "el recuento de una vida. De esa manera pasaría a ser una rama de la historia, y siendo así, el recuento de una vida sería un capítulo en la historia de la humanidad" (Suárez, 1988, p. 198).

La propuesta de esta investigación se basa en el personaje de Santa Mariana de Jesús que surge a partir del discurso amo propuesto por la iglesia del Quito del siglo XVII, esta discursiva se puede analizar a partir del discurso de la histeria de la cual se basa este escrito para explicar las implicaciones estructurales de Santa Mariana.

Esta investigación no se centra en María Ana de Paredes Flores y Jaramillo sino en Marianita de Jesús el símbolo de una iglesia católica que buscaba perpetuar un rostro puro y noble como emblema de su institución.

El abordaje teórico en esta investigación recorre conceptos como masoquismo, goce e histeria para poder determinar la convergencia de estos definiendo así la estructura de un discurso que determina a Mariana.

4.4. Resultados y análisis de los resultados

Tras el análisis anteriormente realizado sobre el masoquismo femenino se puede afirmar que este no demuestra ninguna relación con el caso de Mariana de Jesús, lo cual niega la hipótesis propuesta por el investigador, pero si no era masoquismo per-sé, la conceptualización de Soler (2008) otorga una nueva manera de plantearlo como *mascarada masoquista* y es que su relación con el goce será lo que brinda la respuesta respecto a la estructura psíquica de Mariana.

Para el análisis de este caso se hace necesario, considerar el contexto en el que Mariana se desarrolló, además del papel que jugó la Compañía de Jesús en su vida, y es que como lo anuda Gordillo (2015) en su libro, "El cuerpo barroco Mariana de Jesús, entre lo sagrado y lo profano", se describe una época donde era imperante la existencia de una santa. Y es que el papel de la iglesia como institución y de sus confesores el Padre Juan Camacho y el Padre Hernando de la Cruz, fueron de suma importancia para su constitución y el desarrollo de sus actos penitenciales.

La presente investigación propone a la histeria como la estructura que rige a Mariana. Pero ¿A qué se debe esta propuesta? empecemos pues bien con el análisis de Mariana, la heroína de una patria y emblema de una institución que fungió en primer momento como instrumento de goce a partir de un discurso amo.

Se reconoce a Mariana inmersa en un discurso amo que procuró establecer sus conductas y actos dado el lazo establecido con el Otro a partir de ciertas formas discursivas. El discurso del amo, descrito por Lacan en el seminario 17, El reverso del psicoanálisis (1969), propone cuatro posiciones dentro de este esquema primordial. El fin de este apartado no es explicar las posiciones y como estas varían dependiendo del discurso, por lo cual se limitará este estudio a enmarcar el caso de Mariana dentro de esta dinámica.

El discurso del amo expresa la necesidad de una relación de dispares, en primer lugar se tiene un agente que poseerá esta posición dominante, el amo, catalogado en su formulación como el S1 (significante primero y enigmático), en el caso exclusivo de Mariana quien ocupa esta posición es la Compañía de Jesús; mientras que del lado de la posición del otro se encuentra el esclavo, nominado en la formulación como S2 (red de significantes y del faltante), este otro es poseedor de un saber, pero un saber sin sujeto que es equivalente al goce del S1, porque es un saber que lleva a gozar. Finalmente en la parte inferior del esquema deberá también surgir una verdad (ȿ), en este caso se habla de un sujeto divido y también una producción (a), algo que quedó fuera. La dialéctica de este discurso se basa en la identificación, en un primer momento el amo debe reconocer el saber del otro y el otro debe reconocerlo como amo (Frydman, 2015)

En el S2 interviene un significante de identificación que va a tener que ver con los ideales propios del sujeto

> Se trata de dos posiciones determinantes, por un lado el amo y por el otro el esclavo, y si decimos que el amo se identificó a un significante y ese significante lo representa como sujeto frente al esclavo que tiene un saber, que son los que producen los objetos de goce para que goce el que está en el lugar del amo. El amo lo único que tiene es un significante de la identificación (Frydman, 2015)

Retomando el caso de Mariana se puede concluir que ella se identifica con Dios, significante entregado por la Iglesia, siendo Dios aquel que manda, el que es el amo y de esta identificación surge la representación de Mariana como sujeto ante otro que en un revés se posicionará en esta posición de S2. La dinámica de este discurso da cuenta de una relación basada en la necesidad, ya que el uno necesita del otro para ser, y es que Mariana era el rostro ecuatoriano de la Compañía de Jesús, y la Compañía de Jesús no podía ser sin Mariana de Jesús.

Analizado ya su lazo con la iglesia a partir del discurso que manejaba sus conductas y actos se procede al análisis de sus actos penitentes y muerte.

Niña huérfana, parece ser elegida por los cielos para realizar grandes hazañas, su devoción descrita desde su nacimiento por pocos testigos, dan cuenta de una niña perfecta, dentro de los parámetros de la época, con ascendencia española, blanca, con una fe católica arraigada y ejemplo de decoro y templanza desde sus primeros meses. Su acercamiento a la Compañía de Jesús no fue azaroso, desde su visita a las peregrinaciones por semana santa, hasta la cercanía de quien fuese su padre adoptivo y cuñado a causa de su trabajo con el clero, Mariana se encontraba embellecida por tal nobles actos que se hacía a Dios por parte los fieles militantes que conformaban esta Compañía. Mariana empieza a realizar actos que no estaban en concordancia con su corta edad pero que llenaron de admiración a los sacerdotes y familia, en este momento es la Iglesia, quien brinda cuidarla bajo su seno y es capaz de escuchar su demanda de amor.

Mariana, hija predilecta de la Iglesia, se convierte entonces en una arcilla con necesidad de ser esculpida, es aquí donde se puede reconocer uno de los rasgos de la histeria y es que la histérica es una buena lectora del deseo del Otro (Lacan J. , Escritos 2 , 1966/2013) es un conjunto de miembros desprovistos de unificación y será el Otro quien le otorgue su rostro a partir de su deseo. La iglesia requería celibato y Mariana se proclamó casta, la iglesia

requería mesura y Mariana proclamó su ayuno, la iglesia requería sacrificio y Mariana se proclamó mártir.

Ejemplos sobre esto hay varios en su biografía, y es que la iglesia buscaba una santa sin hábito, una santa puertas afuera del convento, es la razón por la cual se puede creer que se desestimó su huida en la búsqueda de realzar el nombre de Dios y la conversión de los impíos y más bien como ya se relató anteriormente se dio cuenta de que su vida no se encontraría dentro de la vida religiosa sino en el recogimiento y abstracción de su propia casa, pensó así cumplir un designio divino avalado por su confesor. Y es necesario determinar aquí que cada acto realizado por Mariana debía ser notificado y aceptado por sus confesores, aquí notamos otro rasgo histérico, se puede entender entonces como Mariana se encontraba "al acecho de manifestación del deseo del Otro que pudieran filtrase como demandas y listas para satisfacer tales demandas, para sacrificarse incluso hasta la inmolación" (Braunstein, 2006, pág. 218).

En la histeria existe un "cuerpo hablante desde el inconsciente que se ofrece como escena donde se despliega el deseo edípico, empobreciéndose el preconsciente" (Noceti & Sorribas, 1982, p. 26), al igual que el masoquista la histérica necesita un escenario, mientras que el masoquista utiliza una escena, la histérica utilizará su cuerpo para ejecutar la escena primaria, el cuerpo se ve erotizado y en sus síntomas el "deseo y la prohibición nunca se despliegan. De ahí el dolor en el síntoma" (Noceti & Sorribas, 1982, p. 26), en el caso de Mariana notamos la expresión de los síntomas dolorosos que toman la carne de la joven virgen desde sus primeras penitencias, donde su cuerpo fue el lienzo favorito por ella para la expresión de su amor, muestra de esto se manifiesta en sus pedidos hacia su confesor para el aumento de sus disciplinas suplicando:

> Cilicios los de cardas todos los dias, y tormentos en los brazos y muslos con unas cuerdas de cerdas, y un cilicio de alambre de cuatro vueltas en la cintura desde la víspera de Todos santos hasta la víspera de Pascua, si Dios es servido" (Butron, 1856, pp. 87-88)

Mariana fue elegida, elegida por un pueblo temeroso condenado varias veces al fracaso y la destrucción, sus sacrificios por esta ingrata ciudad que le atribuyeron el título de heroína nacional, alimentaban cada vez más el narcisismo propio de la estructura histérica, y es que como ya se había enunciado anteriormente, en el imaginario la histérica cree que el Otro la

quiere como perversa, Mariana se presenta entonces como esta mujer "perversamente inocente" hace uso entonces de la mascarada masoquista, usando como causa la salvación de su pueblo así se puede manifestar claramente en el siguiente relato emblemático de uno de sus actos penitentes donde se manifestó entonces que:

> En tan espantosa situación la familia de Mariana acude a ella para que interceda por todo el pueblo evitando así el oscuro final profesado, reconfortando a aquellos corazones inquietos la joven recordó a sus familiares acerca de la divina misericordia del señor por lo cual más calmados dejaron la pieza de Mariana, "pero apénas se quedó sola, entró en su último retrete, y empezó á descargar sobre su inocente cuerpo tal lluvia de fieros golpes y á suplicar con tantos sollozos y lágrimas á su esposo que aplacase sus iras, que desde la calle se percibía uno y otro, sus gemidos y sus azotes" (Butron, 1856, p. 92), escuchando las crueles flagelaciones el pueblo quiteño atribuyó el milagro a su sacrificio el cual evitó el fatal destino al que estaba condenado la ciudad.

Soler anteriormente enunció que "una mujer a veces se da aire de masoquista, pero es para darse aires de mujer" (Soler C. , 2008, p. 96), y es que cuando se funde mascarada e histeria las concesiones que puede realizar una mujer con el fin de complacer el fantasma masculino, en este caso al fantasma masoquista de la Iglesia, son infinitas como el amor que pretenden obtener, concesiones que pueden llegar hasta provocar su propia aniquilación.

La mascarada masoquista que se encuentra en Mariana se puede confundir fácilmente con el masoquismo moral que podía expeditamente surgir en su época, ciertamente Mariana introyectó lo que serían sus figuras parentales, se podría pensar erróneamente que fueron sus padres cuando ciertamente fueron aquellas figuras proporcionadas por la iglesia, la virgen María como madre y ellos mismos como símbolos del padre celestial. Fundamentado su Ideal del Yo a partir de estas figuras no es sorprendente dar cuenta que su superyó se volviera rígido, severo y hasta sádico con su yo.

En alianza con la histeria este súper yo sediento de obediencia y rigidez permitió que Mariana realizara cada disciplina y penitencia con el fin de llegar en algún momento a ser lo más parecido a lo que se le implantó como Ideal del Yo. Se recuerda entonces que la histérica busca "hacerse cargo del goce extrayéndolo del supuesto yacimiento que es el Otro y para ello no hay mejor camino que confundirse con él" (Braunstein, 2006, p. 219), es por esto que

Mariana busca hacer lo que el Otro hizo, sentir lo que el Otro sintió, vivir cada experiencia como el Otro, su amado esposo, lo vivió, así se puede demostrar en las manifestaciones que expresa su biografía donde exclama: "¿Te duele, Mariana! Pues duélate enhorabuena, que mas dolió á tu esposo. ¡Lo sientes? Pues siéntelo una y mil veces, que mayor castigo mereciste. ¿Quiéres regalo? Pues yo te daré tan esquisito, que no te quede que desear" (Butron, 1856, p. 111) sus penitencias siempre estuvieron marcadas por la imitación donde aun desangrándose ella manifestaba: "dejad, salir esa sangre (le dijo Mariana arrebatada de un ímpetu amoroso), dejadla salir, que mas derramó mi creador por mí, y no será mucho que por su amor la derrame una pecadora" (Butron, 1856, p. 102)

Su superyó se encontraría feliz con aquel homenaje y la aprobación de la Iglesia satisfaría su histeria. Cumplía pues obedientemente Mariana aquel designio de ser "*Imago Dei*" (imagen de Dios) y aun cuando Mariana rechaza el goce fálico y se dirige únicamente hacia un goce absoluto más allá aun del goce inefable un goce que le costó su propia vida en su intento de alcanzarlo, Mariana experimenta el goce del sacrificio, de la renuncia, que hace de "la renuncia convertida en satisfacción, un gozar de la privación" (Soler C. , 2008, p. 98)

Una de las aristas que se debe analizar en la vida de Mariana es el sacrificio y es que se debe recordar que "hace falta que él se sacrifique al significante, y a la pérdida que el implica para que surja el sujeto mismo" (Soler C. , 2008, p. 97), se analizará entonces en este apartado la renuncia, la pérdida que tuvo a la que fue sometida para surgir en su imaginario como La Mujer. Su renuncia comenzó con su voto de celibato a tan corta edad, renunciando para sí a cualquier encuentro sexual, de igual manera la renuncia a todo bien material, despojándose de bienes y lujos, pero el ejemplo más claro de renuncia es el de su apellido y es que "busco todavía el amor algo que sacrificar según su genio de nunca darse por satisfecho" (Butron, 1856, p. 32), dejó de lado su apellido Jaramillo Paredes y Flores por el de Jesús, que da cuenta de la propiedad que se tiene sobre ella tanto de la Iglesia como por parte de su amado esposo, es una renuncia de sí para un Otro, que fungirá como sustituto del síntoma, es así que Mariana busca ser el objeto del fantasma del Otro para así asegurar su goce y permitiéndole negar su propia castración.

El sacrificio del cuerpo que se manifiesta en sus terribles penitencias donde tras esto lo único que quedó fue un cuerpo débil y mancillado por el perpetuo sacrificio, significó una

renuncia pulsional que obtuvo como recompensa una satisfacción narcisista, necesaria y deseada por la histérica, al ser elegida como la portadora de sus tormentos y alabanzas. Nuevamente se encuentra con el punto de convergencia entre la mascarada y el sacrificio, por lo que es necesario aquí analizar los dos componentes del sacrificio en el caso de Mariana, la búsqueda de un objeto "que valga", cualificado por su goce, y que objeto vale tanto y es tan preciado como aquel que es poseedor de un goce absoluto, el otro componente es la causa por la cual se realiza este sacrificio, que como se determinó anteriormente tiene su génesis en un proyecto político-religioso del Quito del siglo XVII.

Si es que se encuentra nuevamente la mascarada masoquista dentro de este escrito es porque responde a una de sus principales características que es su necesidad de ser reconocida, la mascarada exige ser vista, en el caso de Mariana a partir de sus actos penitentes, que aun cuando presuntamente "nadie los veían", eran escuchados, hablados y confirmados por la iglesia.

En el proyecto político-religioso detallado en el primer capítulo por parte de la Compañía de Jesús se debe recordar que su finalidad era posicionar a su Dios por sobre las creencias de la época y es que solo el sacrificio dará cuenta de que este objeto es un objeto que vale (Soler C. , 2008), únicamente el sacrificio y la renuncia será lo único que demuestre su existencia, las disciplinas elevadas al cielo por Mariana daban cuenta de la existencia de Dios y su sacrificio y muerte eran reconocidos por el pueblo como un acto divino, y es que Mariana tenía algo en claro, "considerarse como una nada a nivel teórico no basta. Hay que dejarse marcas en lo real, en lo posible en el cuerpo, renunciar al yo y sus placeres" (Vasallo, 2008, p. 246).Únicamente en su sacrificio velaba la verdadera existencia de su tan piadoso y cruel Dios.

Contaba la Compañía de Jesús con una santa modelada por ellos mismos, pero Mariana encontró un límite en esta institución, en su presunto Otro, cuando fueron negados sus requerimientos para enaltecer a su amado esposo, como lo manifestó uno de sus confesores el Padre Camacho: "sus penitencias, mientras las regí yo, fueron raras y mayores que las que naturalmente parece pudiera tolerar un cuerpo débil; si bien por estar persuadido después de mucha atención y examen de que eran inspiradas de Dios se las permití" (Butron, 1856, p. 89), notó pues el padre que dirigidas por Dios y ya sin necesidad de su mediación sería el

amado esposo de Mariana quien se haría cargo de ella. En este momento Mariana se hizo instrumento de goce de un Otro absoluto, al que profesó y prometió un amor absoluto como él se lo entregaría, este amor abrumador, infinito que le ofrecía Dios colmaba cualquier demanda de amor de Mariana y es así que Mariana renuncia a todo para así sostener a su hombre amado, negando en cada actuar su castración y es que en su perpetua vigilia para que no se desmienta al Otro, representado en Mariana como Dios, padre creador y esposo fiel, la abnegación, la renuncia y el sacrificio absoluto fue su único camino. A cambio de un amor absoluto Mariana promete un sacrificio absoluto, se renuncia a la vida entonces por la promesa de un goce que responde a la infinitud de este amor.

En pos de confirmar su valor, que como se señaló anteriormente solo puede ser cuantificado por el goce, la histérica determina que su valor de goce debe ser equiparable al goce que le falta al Otro, existe en ella una necesidad de completar aquello que le falta al Otro, ser lo que encubre su falta y que mejor manera que proclamándose La Mujer, posicionarse como aquello que alguna vez se creyó imposible, pero que da cuenta de su posición tras la unificación con el Otro. Y es en su muerte cuando se da cuenta y se recuerda como lo enunció Soler (2008), que aun en la aniquilación lo que se busca es cancelar por un momento el efecto de castración en la mujer.

La conjugación de la histeria con el goce místico demuestra una dialéctica muy interesante para analizar. El caso de Mariana nos presenta dos momentos para su análisis según el Otro al que se dirige. La propuesta de la distinción del goce dependiendo del periodo de la vida de Mariana que se quiera analizar, se presenta como otra presunción del investigador. Anteriormente se propuso el goce histérico como el ejecutor en todo el recorrido vivencial de la beata, pero desde otra perspectiva se puede posicionar al goce místico como la lectura oportuna para sus últimos años de vida y muerte.

El goce Otro y el goce del sacrificio desembocan en el goce místico percibido en los últimos años de vida de Mariana. Se manifestó anteriormente que su vida giraba en torno a un goce Otro y es por esto que a partir de esta premisa se propone la existencia de aquel goce "que se siente y del que nada se sabe" (Lacan J. , 1972-1973, p. 93).

Mariana, se puede presumir, evoluciona a partir de su relación con el Otro. En un primer momento cuando se habla de su relación con el Otro, la iglesia, se expresa un goce Otro que

se ve limitado, razón por la cual Mariana decide cambiar de objeto Otro y se dirige a Dios que "no es una persona que responda con sus fallas, con su propia neurosis" (Rovere, 2013, p. 81), este segundo momento, en su primer acercamiento nos manifiesta en su máxima expresión el goce histerico y del sacrificio, como se lo describió anteriormente. Pero al momento de querer sentir en su cuerpo a Dios, al querer conjugarse con él para así finalmente vivenciar la completud, se da cabida al goce mistico que produjo su aniquilación.

El goce místico, no huye de la aniquilación si es que esta le asegura una dependencia total con el Otro, al igual que en el goce histérico estos buscan no sentir la falta, Mientras la histeria buscar ser el instrumento necesario para no revelar la falta del Otro, en la mística se observa el uso del Otro para sentir la completud, se vislumbra un amor "perfecto" ya que Dios es aquel "que está siempre, que responde siempre, que no engaña y, sobre todas las cosas, que se lo siente" (Rovere, 2013, p. 80). Ambos goces responden desde la posición del No- todo, posición que genera angustia y revela su estructura histérica tras la elaboración y manifestación de síntomas. Esta discusión se puede resumir en la interrogante que se realizó en capítulos anteriores: ¿Ser instrumento de goce de Dios o gozar de Dios? Cuya respuesta se propone como inicio para otra investigación.

Llegando este análisis a su muerte es necesario demostrar una vez más como la histeria marcó cada accionar de su vida, y es que siendo uno de sus factores la teatralidad, la vemos potenciada en los últimos años de su vida que concuerdan finalmente con su cambio de objeto, y es correcto pensar que al dirigirse a un Otro absoluto, infinito, al padre mítico, el uso de la teatralidad sea exaltada por Mariana, su muerte se tiñe de eventos cada vez más crueles y milagros cada vez más fantásticos, ejemplo de esto se demuestra en el rejuvenecimiento de su rostro tras una siesta en la iglesia, el brote de agua cristalina de su costado, su aclamado grito por la salvedad del sacerdote y su pueblo desde el púlpito de una iglesia, posición más alta del lugar "se ofreció en voz alta á su divino esposo, cual víctima para aplacar su cólera" (Butron, 1856, p. 252), posteriormente el calvario a causa de su hidropesía, la sed que pareció secar hasta su voz y como olvidar finalmente la azucena crecida en su patio a partir de su divina sangre.

Este análisis en cada tema profundizado trajo consigo cada vez más interrogantes, razón por la cual se tuvo que realizar la distinción, superficial, con las estructuras de la psicosis y

perversión, esta última negada tras el análisis del masoquismo femenino anteriormente analizado, para poder así afirmar la premisa del investigador de la estructura histérica del personaje.

Aun cuando la psicosis se puede proponer como una de las posibles aristas del análisis estructural de este personaje, en la presente investigación, se vio refutada esta premisa tras el estudio de los delirios expresados en la biografía de Mariana, los cuales cabrían, desde la perspectiva del investigador, dentro del delirio de influencia histérico. Es imperante en este punto determinar que los resultados obtenidos y manifestados en este apartado son solo suposiciones ya que se habla de un personaje descrito por otro sujeto, del cual no existe ninguna producción propia de la cual valerse y finalmente de la que existen muchas lecturas y análisis, siendo ninguna pertinente para la finalidad de este escrito.

El planteamiento del delirio expuesto anteriormente respondería a una característica de la locura histérica, donde la imagen del doble es proyectado en el Otro, tomando este el papel de héroe y envistiéndolo "en una imagen de la omnipotencia, del destino, a la cual el sujeto fascinado se entrega" (Maleval, 1996, p. 45), para afirmar esta premisa es necesario proponer otra investigación del lado de la locura histérica, patología ya inexistente en los manuales psiquiátricos y del cual únicamente se tiene acercamiento a partir del delirio onírico presente en la ingesta de alcohol y drogas.

Sobra mucho que decir acerca de Mariana y el análisis presenta un camino largo y profundo, pero lo que se puede llegar a afirmar tras el estudio de esta engalanada historia, llena de amor, sangre y sacrificio es que efectivamente Mariana si fue elegida; elegida por una Iglesia, elegida por un pueblo, elegida, como manifiesta el autor de su biografía al describir su hora de muerte que fue "su querido esposo en compañía de su Madre Santísima le traia una palma y una corona para llevársela con todas las insignias de triunfo" (Butron, 1856, p. 265). En este momento surge la pregunta acerca de su triunfo y ¿es que acaso se habla de un triunfo de santidad o tal vez del triunfo de un proyecto bien cumplido?, Su análisis propone más preguntas que respuestas las cuales se espera responder en otra investigación.

CONCLUSIONES

Ecuador representa toda una miscelánea de rituales, de creencias, de deidades, un lugar donde reside un sujeto dividido, exceptuando la connotación psicoanalítica, entre lo divino y lo profano, que se debate por la salvedad y el libertinaje, temeroso del castigo pero sediento del pecado, el lugar perfecto para el surgir de un héroe, un mártir o un tirano. Mariana, inspiración para muchos, enigmática para la percepción del investigador e innegablemente elegida, demuestra en su vida, padecer y muerte, la exquisitez del goce. El análisis de su vida brinda conclusiones, que si bien no cumplieron con la primera conjetura presentada, abrieron el camino a un análisis más profundo pero breve, y es que en primer lugar:

- El caso de Mariana de Jesús puede ser analizado desde dos discursos, desde la perspectiva del investigador, el discurso de la histeria y el de la melancolía. Centrándose este estudio en la histeria, se puede determinar que Mariana expresa una demanda de amor, escuchada y atendida en primera instancia por una institución, La Compañía de Jesús, y finalmente prometida por Dios.
- La realidad histórica en la que se desarrolló la beata es propicia para los fines por las cuales se la hizo surgir. Mariana expresa en su historia la génesis de una ciudad fielmente devota a la religión católica, representando un antes y un después en toda la cosmovisión cultural ecuatoriana, ya que realizó aquello que ni reyes ni sacerdotes lograron, unificar cielo y tierra, aun sea por un breve instante, convirtiéndose, en la brevedad del plano terrenal, en La Mujer de su amado esposo, Dios, siendo para los ojos de una ciudad sin rostro, una insignia y modelo.
- Mariana, basándose en el discurso histérico buscó responder a cada demanda de la Iglesia y de su amado esposo a cabalidad, los castigos perpetuados hacia su cuerpo tienen dos causas diferentes, dependiendo de a que Otro se dirigía, en un primer momento dirigiéndose a la Compañía de Jesús, las disciplinas como su nombre lo indican tenían este fin, disciplinar a una nación a partir del ejemplo. En un segundo momento cuando el discurso se dirigía hacia Dios, las penitencias demostraban la existencia de su amado esposo, recordemos pues que solamente se sacrifica por algo que vale la pena y vale la pena en tanto existe sacrificio, esta dialéctica da cuenta de su vida, cuando se afirma que Mariana amó hasta morir.

- La promesa de un amor absoluto, dejó una huella indeleble en la carne ya mancillada de Mariana, su aniquilación respondía a un goce del sacrificio, de la renuncia a su cuerpo, a su alma y a su nombre.
- En Mariana se puede vislumbrar un desarrollo que responde tanto al objeto a quien se dirige como al goce que experimenta.
- Finalmente Mariana vivencia en su propio cuerpo la expresión del goce místico que provocó en ella su propia aniquilación, objetivo expresado por ella varias veces en su biografía, logrando sentir en sí a Dios.
- Si bien no se puede hablar de un masoquismo en la estructura de Mariana, el acercamiento a este es muy próximo a su estructura, la joven en pos de complacer a la Iglesia, usa la mascarada masoquista, relatada anteriormente por Soler.
- Ser reconocida por la iglesia genera una satisfacción narcisista en ella que compensa la renuncia que realiza. Se podría decir que con cada renuncia, con cada latigazo, con cada cilicio ella era reconocida y este narcisismo cada vez más empachado alimentaba su estructura histérica que ya con ansias de ser reconocida por el Otro, su amado esposo, optó por una renuncia terrenal total.
- Únicamente su castigo y muerte encubren la falta del Otro, y en este momento se hace necesaria e imprescindible para él, y en esta dinámica se expresa el discurso amo que utilizó la iglesia con Mariana, como el esclavo, Mariana tiene un saber, un saber ser, el que fue custodiado por la iglesia para su salvedad y prosperidad.

RECOMENDACIONES

- Sobra información y faltan hojas para hablar acerca de este personaje, el estudio de su vida desde la melancolía sería necesario para tener un entendimiento más profundo de la beata, el análisis de su vida se puede realizar desde varias aristas a las cuales apoyamos para su estudio, la convergencia de los saberes desde la psicología, la sociología y la teología formarían una triada extraordinaria para responder por el fenómeno cultural que hasta la actualidad supone Mariana.
- Se recomienda seguir con el estudio de los personajes célebres de nuestro país, ya que a partir de ellos el otro con el que compartimos y nosotros mismos nos constituimos como sujetos. La variedad de personajes que nos brindan las historias, en algunos casos ciertas, en algunos casos ilusorias solo demuestra la complejidad de la estructuración psíquica ecuatoriana y podría responder también acerca del fantasma de esa época y del actual.
- Es necesario abordar la temática de la renuncia corporal de Mariana y el análisis del uso de cuerpo como instrumento de goce para el fantasma masoquista de la sociedad.
- Se invita a seguir con el análisis acerca de la implicación del goce místico en sus últimos años de vida para así responder la pregunta propuesta en un anterior capítulo.

BIBLIOGRAFÍA

Bafico, J. (Julio de 1999). *Acheronta*. Obtenido de Acheronta: www.acheronta.org ISSN 0329-9147

Bonzini, S. (2019). *Escuela de la Orientación Lacaniana*. Obtenido de http://www.eol.org.ar/template.asp?Sec=el_cartel&SubSec=cuaderno&File=cuaderno/016/bonzini.html

Braunstein, N. (2006). *El goce un concepto lacaniano* . Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.

Butron, J. M. (1856). *Vida de la B. Mariana de Jesus de Paredes y Flores conocida vulgarmente bajo el nombre de la Azucena de Quito.* Quito: Imprenta de V. valencia.

Cáceres, L. (2005). *Feminidades: mujer y psicoanálisis, una aproximación crítica desde la clínica.* España: Montesinos.

Castelli, M., & Sarraillet, M. (2011). Sobre una de las lecturas posibles acerca del "goce" en Lacan. *Jornadas de fin de año de Apertura Sociedad Psicoanalítica*, (pág. 3). La Plara.

Chemana, R. (. (1998). Diccionario del psicoanálisis. Diccionario actual de los significados, conceptos y matemas del psicoanálisis. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Cronenberg, D. (Dirección). (1988). *Dead ringers* [Película].

Descartes, R. (2009). Discurso del método . En R. Descartes, *Discurso del método* (pág. 39). Buenos Aires: COLIHUE CLÁSICA .

Deutsch, H. (1968). *La psicología de la mujer* . Buenos Aires : Losada.

Dor, J. (2009). *Introducción a la lectura de Lacan II: La estructura del sujeto.* Barcelona: Gedisa Editorial.

Freud, S. (1915/ 1992). Pulsiones y destinos de pulsión. En *Obras completas: Sigmund Freud* (J. Etchverry, Trad., Vol. Vol. 14, pág. 124). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud. (1919). Pegan a u n niño. Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales. En *Obras completas XVII: De la historia de una neurosis infantil (el «Hombre de los Lobos») y otras obras (1917-1919).* Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Freud, S. (1924/ 1992). *Obras completas: Sigmund Freud* (Vol. Volumen 19). (J. Etchverry, Trad.) Buenos Aires: Amorrortu.

Frydman, A. (8 de Febrero de 2015). *La clínica y los cuatro discursos de J. Lacan.* Obtenido de https://www.youtube.com/watch?v=UhHF9gSAFck&t=1s

Gordillo, V. (2015). *El cuerpo barroco Mariana de Jesús, entre lo sagrado y lo profano.* Quito: Corporación Editora Nacional.

Jarque, C. (2011). *Sexualidad y maternidad.* Toledo: LEDORIA.

Kasulin, A. (11 de Mayo de 2005). *IntraMed*. Obtenido de IntraMed: https://www.intramed.net/contenidover.asp?contenidoID=34660

Krafft-Ebing, R. V. (1939). Psychopathia Sexualis. En R. V. Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis* (pág. 131). London: William Heinemann (Medical Books) LTD.

Lacan, J. (1954). Clase I: Los escritos técnicos de Freud, 1953-1954. En J. Lacan, *Seminario I.* Paidós.

Lacan, J. (16 de ferero de 1966). *Mesa redonda sobre "Psicoanálisis y medicina"*. Obtenido de Asociación Canaria de Neuropsiquiatría y Salud Mental: http://ascane.org/lecturas/PSICOAN%C3%81LISIS%20Y%20MEDICINA.pdf

Lacan, J. (1958). La significación del Falo. En Lacan, *Escritos 2* (págs. 665 - 675). Buenos Aires: Siglo XXI editores

Lacan, J. (1972-1973). *El seminario 20: Aún.* Buenos Aires: Paidós.

Laplanche, J. (2012). *Vida y muerte en psicoanálisis* (2° Ed. ed.). Amorrortu.

López, P. R. (2003). Identidades femeninas, cultura y desarrollo. En P. R. López, *Identidades femeninas, cultura y desarrollo.* (pág. 215). Lovaina : Février.

Maestre, F. (2006). Consideraciones éticas sobre un masoquismo reparador (Tesis doctoral). Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

Maleval, J.-C. (1996). *Locuras histéricas y psicosis disociativas.* Buenos Aires: Paidos.

Maleval, J.-C. (2002). *La forclusión del Nombre del Padre: El concepto y su clínica.* . Buenos Aires : Paidós.

Michilena, D. (Enero de 2019). El goce en la psicosis: ser-todo en el goce. Quito, Ecuador: Pontificia Universidad Católica del Ecuador .

Miller, J.-A. (1998). *Los signos del goce.* Buenos Aires: Paidós.

Musicante, R., Yosifides, A., & De Bortoli, L. (2005). *De las pulsiones, del narcisismo y del goce.* Córdoba: Editorial Brujas.

Noceti, E., & Sorribas, E. (1982). *Las histerias y el rorschach psicoanalitico* . Buenos Aires: Paidos S.A.I.C.F.

OMS. (2000). Guia de bolsillo de la clasificacion CIE-10 clasificacion de los trastornos mentales y del comportamiento . En OMS, *Guia de bolsillo de la clasificacion CIE-10 clasificacion de los trastornos mentales y del comportamiento* (pág. 179). Madrid: Editorial médica panamericana.

Rabinovich, N. (2015). *El inconsciente lacaniano.* Buenos Aires: Letra Viva.

RAE. (2019). *Real Academia Español*. Obtenido de https://dle.rae.es/?id=JNbAlxi

Rovere, C. (2013). *Caras del goce femenino* . Buenos Aires: Letra viva .

Sacher-Masoch, L. V. (1983). *La venus de las pieles* . Tusquets Editores S.A.

Sanín, A. L. (Diciembre de 2005). *Masoquismo: de la culpa inconsciente a la necesidad de castigo.* Obtenido de Dialnet: https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5031424.pdf

Sigmund, F. (1923-1925). *El yo y el ello y otras obras* (Vol. XIX). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Soler, C. (1994a). ¿Existe el narcisismo femenino? Posición masoquista y posición femenina. En G. Brodksy, *Sexualidad femenina* (S. Baudini, Trad.). Argentina: Edita E.O.L.

Soler, C. (1994b). Las mujeres y el sacrificio. En G. Brodsky, *Sexualidad femenina* (S. Baudini, Trad., pág. 29). Argentina: Edita E.O.L.

Soler, C. (2008). *Lo que Lacan dijo de las mujeres.* (A. Palacios, Trad.) Buenos Aires: Paidós.

Suárez, A. (1988). El género biografico en la obra de Eugenio d´Ors . En A. Suárez, *El género biografico en la obra de Eugenio d´Ors* (pág. 198). Barcelona: ANTHROPOS.

Torres, C. A. (2006). Metodología de la investigación para administracion, economía, humanidades y ciencias sociales. En C. A. Torres, *Metodología de la investigación para administracion, economía, humanidades y ciencias sociales* (pág. 56). México: PEARSON Educación.

Vasallo, S. (2008). *Escribir el masoquismo* . Buenos Aires: Paidós.

ANEXO 1

Partida de bautismo de María Ana de Paredes Flores y Jaramillo, expuesto en la biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit.



Fuente: Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit.

ANEXO 2

Carta elaborada por el Padre Juan Camacho hacía Cosme de Caso, padre adoptivo de Mariana, tras su muerte.

’’Señor Cosme de Caso: No sé si dé á U. el pésame ó pláceme del aviso que me escribe; porque á mí sí me pesa de la falta que hará tan lucido ’’ejemplo de santidad. Pláceme la seguridad que tengo de la mucha gloria que goza, como la memoria de haber sido yo, aunque indigno, eí instrumento de que nuestro Señor se sirvió para promoverla á tan alto grado de virtud. Mas tiempo y papel era menester para hacer estensa relación de ella; mas dejando las muestras exteriores á tantos ojos patentes, y reduciendo á breves puntos lo interior que puede servir al sermón, digo lo primero: que nuestro Señor la levantó á lo supremo de la contemplación, que consiste en conocer á Dios y sus perfecciones sin discursos y amarle sin interrupción. Las penitencias mientras la regí yo, fueron raras y mayores que las que naturalmente parece pudiera tolerar un cuerpo tan débil, si bien por estar persuadido despues

de mucha atención y exámen á que eran inspiradas de Dios, se las permití. Seis y siete cilicios juntos traía muchas veces, y algunos de ellos de cardas. Las ''disciplinas, hasta derramar sangre en ellas, dos y mas veces las hacia cada dia. Dormia muchas veces amarrada á una cruz, otras sobre una escalera. Los ayunos milagrosos, porque dejados los de pan y agua que frecuentemente hacia á los principios por espacio de algunos años, no se desayunaba sino de quince en quince dias, y entonces con una rebanada de pan que volvía á rebosar. Habia hecho voto de castidad y virginidad, que conservó sin un mínimo pensamiento que la pudiese amancillar, ni átomo de imaginación que de mil leguas la pudiese deslustrar; de obediencia á su confesor, que exactísimamente observó; de pobreza que guardó desaojándose de cuanto tenia, hasta de la llave de sús alhajillas, y no recibiendo, ni dando nada sin licencia de su confesor. Gastaba lo mas del dia y de la noche en oracion así vocal como mental, exámenes, lección espiritual y meditación, sin dormir apénas una hora. Fué rarísima la pureza de su alma, siendo forzoso para absolverla, por no dar materia cierta, recurrir á alguna cosa de la vida pasada. No perdió la gracia bautismal en toda ella. Fué humildísima y sentía con estremo el que la tuviesen por virtuosa; á cuya causa mucho tiempo buscaba los rincones de la iglesia porque no la viesen. Pidió á nuestro Señor no la llevase por camino de regalos, sino de asperezas y trabajos á imitación de doña María de Vela, á quien fué mui aficionada, y cuya vida leyó mui de ordinario por imitarla, y consiguiólo de suerte, que los tédios, desolaciones y agonías interiores que padecía, le hubieran mucho ántes ocasionado la muerte, si nuestro Señor no le hubiera milagrosamente, como pienso, conservado la vida por aumentarle sus méritos. Y aunque tan desconsolada, no le daba tanta pena su desconsuelo cuanto el temor de no ser á otros molesta y mostrárseles amorosa en sus respuestas. Mucho mas pudiera alargar esta relación; pero para el intento esto bastará. Guarde Dios á U. como deseo. Riobamba y junio seis de mil seiscientos y cuarenta y cinco años.— Juan Camacho.

Fuente: Vida de la B. Mariana de Jesus de Paredes y Flores conocida vulgarmente bajo el nombre de la Azucena de Quito
Elaborado por: Juan Camacho