

LA FEMINEIDAD COMO ENIGMA EN EL MITO DE LA NOVIA DE AZAPA: UNA INTERPRETACIÓN PSICOANALÍTICA

FEMININITY AS AN ENIGMA IN THE MYTH OF THE AZAPA BRIDE: A PSYCHOANALYTICAL INTERPRETATION

Rodrigo Galdames del Solar* y Carlos Piñones Rivera**

Este artículo propone una interpretación psicoanalítica del mito de la novia de Azapa de la ciudad de Arica en el norte de Chile. La interpretación se ha sostenido luego de establecer el texto del mito a partir de fuentes bibliográficas y documentales (prensa) que han sido complementadas con entrevistas en profundidad a dos informantes clave emparentados con el personaje histórico que protagonizó los hechos de donde surge la ficción: Gloria Barrios Rivera, muerta en octubre de 1956. Se devela que el mito acerca de las apariciones fantasmagóricas de una novia se relaciona con las estructuras sociales que regularon plenamente y que hoy regulan parcialmente el matrimonio y la posición del sexo femenino en la sociedad ariqueña de la segunda mitad del siglo veinte. Asimismo, la interpretación que se expone evidencia cómo en el mito se conjugan elementos propios y relativos a la sexualidad femenina, según ha sido teorizada desde el psicoanálisis freudiano y lacaniano. Se concluye planteando la interrogante por los nexos entre la femineidad y la función social del lazo matrimonial.

Palabras claves: Novia de Azapa, mito, psicoanálisis, femineidad.

This article proposes a psychoanalytic interpretation of the myth of Azapa's bride from the city of Arica in northern Chile. The interpretation has been sustained after establishing the text of the myth from bibliographic and documentary sources (press) that have been complemented by in-depth interviews with two key informants related to the historical character who starred in the events from which the fiction arises: Gloria Barrios Rivera, who died in October 1956. It is revealed that the myth about the ghostly appearances of a bride, is related to the social structures that fully regulated and that today partially regulate marriage and the position of the female sex in the society of Arica in the second half of the twentieth century. Likewise, the interpretation that is exposed evidences how in the myth own elements and relative to female sexuality are conjugated, as has been theorized from Freudian and Lacanian psychoanalysis. It concludes by posing the question about the links between femininity and the social function of the marriage bond.

Key words: Azapa's bride, myth, psychoanalysis, femininity.

Introducción

Desde Freud que el psicoanálisis se ha ocupado del estudio de los mitos, el folklore, la religión y la literatura. Estas, tomadas en su estatuto de producciones discursivas culturales, le abrieron camino hacia el entendimiento de lo inconsciente y le sirvieron para desarrollos teóricos diversos: la mitología griega, en efecto, por medio de la trama edípica, lo aproximó al conflicto entre ley y deseo en el complejo nuclear de las neurosis (Freud, 1979 [1900]), así como también le ofreció una ilustración de la economía libidinal del Yo, por intermedio del mito de Narciso (Freud, 1986a [1914]); la literatura de Dostoievski le abrió el enlace entre el sentimiento de culpa y el complejo paterno (Freud, 1986b [1928]), mientras la de Hoffman le mostró el

carácter paradójico de la experiencia de lo siniestro, como algo que a la vez es familiar y ajeno (Freud, 1986c [1919]).

Lo anterior debe ponerse en el contexto de un trabajo incansable en el que la comprensión del lazo entre sujeto y cultura constituyó un eje crucial de su pensamiento.

El trazo definido por el fundador del psicoanálisis, en que la interpretabilidad de mitos, cuentos y otras ficciones se ampara en la semejanza entre estos productos discursivos culturales y las formaciones de lo inconsciente, como el sueño y los mitos familiares del neurótico, ha sido continuado por numerosos psicoanalistas. En ese contexto destacan el análisis de *La Orestíada* de Esquilo (Klein, 2004 [1963]) y de *Los Cuentos de Hadas* (Bettleheim, 1994), pero por sobre todo, la interpretación que hace Lacan

* Universidad de Tarapacá. Iquique, Chile. Correo electrónico: rgaldames@uta.cl

** Universidad de Tarapacá. Arica, Chile. Correo electrónico: carlospinonesrivera@gmail.com

de las coordenadas del deseo en *Hamlet* (2014 [1958]), el análisis de la función del Padre simbólico en el parricidio de *Los hermanos Karamazov* (1992 [1969]), y los análisis de cuentos de Chejov y Maupassant, entre otros.

En el presente artículo se expone el trabajo de interpretación que hemos realizado al interrogarnos por la verdad cifrada en el mito de la novia de Azapa, mito que forma parte de las producciones culturales locales de la ciudad de Arica y el valle de Azapa, y que surgió a mediados del siglo XX, enlazado al traumático fallecimiento de Gloria del Rosario Barrios Rivera, una novia que no alcanzó a contraer nupcias, y que, según consta en el relato del mito, se aparece como fantasma en el camino que conduce de la ciudad al valle.

El escrito está dividido en cuatro partes: empezamos exponiendo de manera acotada las coordenadas epistemológicas que, sostenidas en las teorías de Freud y Lacan, hacen posible la interpretación que desarrollaremos; en la metodología, definimos el modo para el establecimiento del texto que hemos tomado para nuestra interpretación; a continuación, presentamos el mito y sus elementos, para, finalmente, ofrecer nuestra interpretación. Respecto de ella, anticipemos que sigue dos vertientes: una, que se ocupa del mito como discurso, es decir, en tanto produce efectos en el plano de la subjetividad en un contexto sociohistórico particular; la otra, que se centra en los elementos estructurales de lo inconsciente que se manifiestan en el relato, es decir, como elementos de una verdad develada, que no se reduce a las particularidades de una subjetividad sociohistórica.

1. Concepción psicoanalítica del mito

No existe en Freud o en Lacan un desarrollo específico y particular acerca del mito que se aparte, en lo sustantivo, de lo que han formulado los autores del campo de la antropología. Amparados en ellos, ambos psicoanalistas afirman la estructura común entre las formulaciones del inconsciente del niño y las ficciones de la mitología: en uno y otro se trata de

los temas de la vida y la muerte, la existencia y la no existencia, muy especialmente el nacimiento, es decir, la aparición de lo que todavía no existe. Se trata, por lo tanto de temas vinculados, por una parte, con la existencia del propio sujeto y con

los horizontes que le proporciona su experiencia, y por otra, con el hecho de su sujeción a un sexo, su sexo natural (Lacan, 1994: 254 [1956]).

En las relaciones entre psicoanálisis y antropología, Lévi-Strauss es el guía de Lacan, y en él se apoya para formular, como advierte Zafirooulos (2006), una concepción del mito como referencia a un orden simbólico, poniendo en relieve la importancia de la legalidad que transfiere al sujeto por sobre su contenido. Del mismo modo, aunque pueda trazarse una relación entre el mito y una historia de los acontecimientos que él mismo señala, seguimos a Lévi-Strauss (2002) para pensar la importancia de los mitos más allá de sus orígenes históricos, poniendo en el centro su significación como vía de entendimiento de la realidad mental y social de un pueblo¹.

Para Lacan, el orden simbólico opera como una estructura que forja la determinación del sujeto, y el mito aparece, en ese contexto, ofreciendo un discurso en el que se mantiene una singular relación con una verdad que se halla siempre implicada. En efecto, la verdad que enuncia el mito es susceptible de ser descubierta en un plano distinto que el de la exactitud, pues no guarda relación con la coincidencia entre un enunciado y hechos históricos relativos a la realidad efectiva: se trata de una verdad que se funda en el plano de la palabra (Lacan, 2002a [1966]) y que por recibir la estructura que el lenguaje le hereda, queda definida en una estructura ficcional (2002b [1966]). La teorización respecto del mito pone en relieve toda la reflexión psicoanalítica acerca de la verdad, que para Lacan, parte con el tratamiento que le ha dado Freud en el abordaje clínico a sus pacientes histéricas, en quienes ha reconocido la importancia efectiva de sus fantasías inconscientes, evitando desviarse en la elucidación acerca de la verdad empírica de sus traumas. En continuidad epistemológica con esta posición, Freud analiza también las fantasías que los niños inventan como teorizaciones que buscan responder a aquellas preguntas concernientes a la sexualidad que los adultos les escabullen. Para Freud, estas teorías infantiles, aunque grotescamente falsas, contienen “un fragmento de la verdad, y son análogas en este aspecto a las soluciones tildadas de ‘geniales’ que los adultos intentan para los problemas del universo cuya dificultad supera el intelecto humano” (1986d: 192 [1908]). Dicho fragmento de la verdad

se explica, según Freud, por poner en palabras aquellos componentes de la pulsión sexual que se hallan activos en el organismo infantil.

Lacan, que es lector de Heidegger, logra ubicar en dicho filósofo ciertas coordenadas que le resultan significativas para pensar el estatuto de la verdad tal como la revela Freud. Para Heidegger (1997 [1927]), resulta fundamental liberarse de la concepción de la verdad como mera concordancia entre hecho y enunciado, y ubica en el centro de su reflexión acerca del ser de ella la palabra griega *aletheia*, a la que traduce como desocultamiento. Las disquisiciones epistemológicas del escepticismo y el conocimiento de la verdad, caen para Heidegger en el lugar de un desvío que solo muestra que la pregunta por la verdad “no ha alcanzado aún la dimensión del preguntar filosófico” (Heidegger, 2004: 29 [1925]), llevándonos esta hacia una concepción de la verdad que es al mismo tiempo ocultamiento y desocultamiento del ser en el *logos*. Si como han advertido Aleman y Larriera, “la verdad solo se manifiesta como desocultamiento en la medida en que se retiene como ocultamiento” (1996: 70), y considerando a su vez que el *logos* heideggeriano es también un nombre para el discurso, podemos ver que Lacan busca verificar allí la primacía del *logos* en todo acto de palabra (López, 2004), de manera tal que el enigma, en tanto constituye una dimensión esencial de la verdad, es también lo propio del discurso inconsciente, y en consecuencia, para nuestra investigación, propio también del discurso del mito.

La idea del *logos* nos conduce, en la apropiación que hace Lacan de Heidegger, a las concepciones del estructuralismo, que define la existencia del hombre como interpelada por el signo lingüístico (Wahl, 1975), es decir, en su sujeción a un orden simbólico.

En esa línea, si la realidad sexual del hombre resulta desnaturalizada, es producto de la afección de la letra sobre el cuerpo, que ha venido a agujerear en él aquello que Freud ha denominado zonas erógenas, y que, a partir de Lacan, parece más preciso referir como lo real del cuerpo (Conde, 2017).

Si para algunos –como Caillois (1988)– el mito puede pensarse como un proyección de lo psicológico individual en la masa social, nuestra lectura es que con Freud y Lacan no se trata sino de la puesta en escena de los elementos estructurales del orden simbólico que, del mismo modo que representados en la cultura, son también representados

en la psicología individual (Piñones *et al.*, 2018). Al trauma que significa para el hombre ser tomado por el plano simbólico, dada la pérdida de una realidad sexual complementaria y correspondiente a la prehistoria mítica del sujeto, se ha respondido con ficciones que se esfuerzan en tramitar lo real que resiste a la simbolización. En resumidas cuentas, la mitología del neurótico no es más verdadera que la de la cultura, ni viceversa: ambas constituyen una trama simbólico-imaginaria que tramita el trauma del ser hablante.

De allí que el estatuto epistémico de lo ficcional pueda pensarse como lo que recubre un agujero en lo simbólico, y en consecuencia pueda ser concebido como un efecto de lo real que no cesa de no inscribirse –real imposible de cifrar en lo significantes y en las representaciones de lo imaginario–.

A lo anterior es oportuno agregar una segunda perspectiva, en la que el mito puede ser interrogado como un discurso que produce efectos en la subjetividad de una época. Como veremos más adelante, de esta vía puede pensarse el entramado simbólico-imaginario y su relación con el superyó, estableciendo, de tal manera, los modos de goce que el Otro determina a nivel del sujeto. De esta manera, pueden pensarse las creaciones ficcionales enunciadas en los productos de la cultura (folklore, literatura, mitos, etc.), como voces del superyó y del Ideal del yo que hacen a la ley en las marcaciones de modo de acceso al goce, es decir, como imperativo.

Si para Bergson el mito ocupa el lugar que ha dejado en su ausencia el instinto (Caillois, 1988 [1938]), es decir, el de establecer comportamientos que en su presencia se habrían producido, con Lacan, a partir de la referencia a sus tres registros, podría decirse que el mito es un texto (simbólico) que en una trama imaginaria produce efectos en lo real. En otros términos: lo que regula el mito no es el comportamiento para producir una tendencia instintiva adaptativa –es decir, no busca reproducir una conducta que la filogénesis ha extraviado–, sino regular aquellos modos de acceso a lo real que dictan la diversidad de goces del sujeto.

Para Freud

no puede soslayarse la medida en que la cultura se edifica sobre la renuncia de lo pulsional, el alto grado en que se basa, precisamente, en la no satisfacción (mediante sofocación, represión, ¿o que otra cosa?) de poderosas pulsiones. Esta ‘denegación

cultural' gobierna el vasto ámbito de los vínculos sociales entre los hombres; ya sabemos que esta es la causa de la hostilidad contra la que se ven precisadas a luchar todas las culturas (1986e: 96 [1930]).

Es decir, el superyó freudiano, erigido como bastión del orden cultural, cumple las funciones de regulación de los accesos al goce pulsional que el propio mecanismo ha denegado. En esta vía, la remisión del superyó al complejo de Edipo, es coherente con la preponderancia de la prohibición del incesto como ley fundamental (Freud, 1986f [1913]).

Freud resalta en su observación de la cultura

el modo en que se reglan los vínculos recíprocos entre los seres humanos: los vínculos sociales, que ellos entablan como vecinos, como dispensadores de ayuda, como objeto sexual de otra persona, como miembros de una familia o de un Estado. [...] Acaso se pueda empezar consignando que el elemento cultural está dado con el primer intento de regular estos vínculos sociales (1986e: 93 [1930]).

Si el orden simbólico, como se lee en Freud, abrocha el pasaje a la cultura en la prohibición del incesto, es posible precisar, según lo señalado hasta aquí, que en última instancia, la verdad que se plantea, es que el pasaje a la cultura está dado en la pérdida de un goce primordial –mítico– y que las funciones del derecho en la cultura se prestan a preservar esa pérdida y regular sus accesos.

A este orden han de circunscribirse las prácticas discursivas que hacen a la cultura en el mito y la religiosidad, entendidas como anudamientos simbólico-imaginarios que autorizan ciertos goces, del mismo modo que prohíben otros, fundando con ello la condición humana del deseo, y produciendo efectos de sujeto, determinando así las modalidades de goce y las reglas para el intercambio en el orden social.

2. Metodología

Para establecer el texto del mito de la novia de Azapa nos hemos remitido, en primera instancia, a su publicación en Rivera (2013) y en Mondaca (2017). Lo anterior se ha complementado mediante

dos fuentes, a saber, la revisión de prensa (diario *La Gaceta* de Arica del 6 de octubre de 1956) y con entrevistas en profundidad a dos informantes claves, que, por estar emparentados con el personaje histórico que dio lugar al mito, son conocedores de detalles de los acontecimientos que resultan de interés.

El conjunto de la información se ha organizado en función de las siguientes categorías: a) la muerte de la novia, b) las apariciones del fantasma, c) los funerales de la novia y d) la historia posterior del novio.

3. El mito y sus partes

El 5 de octubre de 1956, en días previos a la fiesta religiosa de la Virgen de las Peñas, una mujer de 22 años, llamada Gloria del Rosario Barrios Rivera, falleció en la ruta al santuario de Livilcar, ubicado a 95 km de la ciudad de Arica. Según consignó la prensa de la época, “cuando el vehículo subía el trayecto de la palma del Alto Ramírez, distante cerca de 12 kilómetros de Arica, enfrentó a un camión [...] perteneciente al Instituto Geográfico Militar”². La nota de prensa, al informar del trágico acontecimiento, enfatizó que la difunta estaba de novia con un carabinero, que “solo en las últimas horas de anoche supo del fatal desenlace”³.

Esto constituye el núcleo histórico de una ficción que prontamente forjó el mito que advierte que el “fantasma de una mujer vestida de novia se aparece a los automovilistas en el camino viejo que conduce de Arica al valle de Azapa” (Rivera, 2013, p. 38).

3.1. La muerte de la novia

Respecto de las circunstancias que ocasionaron la muerte de la novia, existen distintas versiones. Esto es lo que nos hace saber uno de nuestros informantes clave: “Una versión es que ella va a cruzar a la iglesia de San Miguel y pasa un vehículo y la atropella y la mata... vestida de novia [...] otra versión [es] que había decidido casarse en Livilcar, y por lo tanto se llevó su traje de novia para allá”⁴. Esta última versión es también la que sostiene Félix Zegarra, chofer del camión en que iba la novia, al ser entrevistado por Mondaca (2017). Sin embargo, según advierten los informantes que hemos entrevistado, el compromiso matrimonial ya

se había acordado, pero no con la inmediatez que hacen sugerir las versiones referidas.

Así también, existen algunas variantes respecto de la identidad de la mujer que fallece: además de la referencia a la histórica Gloria del Rosario, “se contaba de una negrita que había muerto, que en el casamiento había tenido un accidente”⁵.

3.2. Las apariciones del fantasma

Uno de nuestros entrevistados recuerda el relato recibido de parte de una mujer afrodescendiente, habitante del valle de Azapa, que afirmó haber visto el fantasma de la novia en su infancia. Según su relato, caminaba un día por la tarde junto a su abuelo, cuando, al mirar hacia un árbol, creyó ver una sábana enredada en las ramas. Al señalarlo a su abuelo, este le aclaró que no se trataba de ello sino del fantasma de la novia de Azapa, pero que no debían tener miedo, que “ella anda buscando a su novio” y los acompañaría en el camino a casa⁶.

En otro testimonio, dado por una también habitante del valle, se relata cómo el fantasma hace parar distintos automóviles en el camino, que van del valle a la ciudad, pero sin embarcarse en ninguno. Así como el temor aparece implicado en el testimonio anterior, domeñado en las palabras de un abuelo, esta vez la mujer que ve esta escena dice haberlo sentido a tal punto que decidió protegerse en su casa (Mondaca, 2017: 32-33).

El miedo y la relación entre el fantasma y los conductores también aparece aludido en lo que relata el chofer del camión del accidente. Este afirma que “hubo automovilistas que incluso la veían sentada en la parte de atrás del auto”, a los que pedía la llevaran a la ciudad, “donde queda el cementerio” (Rivera, 2013: 38).

Una descripción muy similar es la que se detalla en relación con las experiencias de los choferes del transporte público: uno de nuestros informantes clave recuerda haber tenido unas cuantas conversaciones con choferes y dueños de la línea de microbuses que hacía recorrido por el antiguo camino a Azapa, y afirma haber escuchado insistentemente que la novia “los hacía parar [...] y cuando se subía a la micro, había como un frío muy potente y se sentaba siempre al final”, para luego bajarse al pasar por el cementerio. Así también señala que en su infancia acompañó numerosas noches a su padre –hermano mayor de Gloria Barrios Rivera–, con quien se

ubicaba en el sector del accidente, esperando ver el fantasma, pero nunca vieron nada. Además de estas incursiones, los relatos de sus apariciones llevaron a la familia a organizar misas que buscaban el cese de estas⁷.

El rumor de las apariciones del fantasma empezó a poco tiempo de fallecida la novia, aunque con comentarios imprecisos que no especificaban que se tratase estrictamente de ella. Se contaban “historias de que salía una persona del camino de Azapa, de blanco, que hacía parar las micros [...] que se pone en medio de la pista y hace parar a los choferes [...] que la toma de regreso a la ciudad” y baja en el cementerio⁸.

3.3. Los funerales de la novia

El funeral, como acontecimiento efectivo que no constituye parte del relato del mito, pero que opera discursivamente como referencia crucial para su entendimiento, muestra cómo la calidad de novia de la difunta fue puesta en relieve, producto de una decisión familiar: nuestros entrevistados informan, en primer lugar, que Gloria Barrios Rivera fue enterrada con un traje de blanco, aunque no recuerdan bien si se trataba o no de su traje de novia, y en segundo lugar, que el ataúd fue forrado completamente con tela blanca⁹.

3.4. La historia posterior del novio

Otro antecedente histórico, no presentado habitualmente en el relato de la ficción, guarda relación con acontecimientos posteriores a la muerte de la protagonista. El novio, que hacía la escuela de carabineros, abandonó su formación. Supuestamente trabajó un tiempo como chofer de microbuses con ruta por Azapa¹⁰, para más tarde hacer una inversión en lo que sería el modo con el que se ganaría la vida: instaló una funeraria cerca del cementerio municipal¹¹.

En síntesis, vemos que el mito, reducido en su contenido manifiesto, señala que el fantasma de una mujer que ha fallecido en un accidente de tránsito poco antes de contraer nupcias se aparece a los conductores por el camino en que ha ocurrido la tragedia, buscando reencontrarse con su novio o solicitando colaboración para llegar al cementerio. Consideramos que esta reducción guarda fidelidad con las distintas versiones de la ficción, pues en sus variaciones, este núcleo se mantiene.

4. Análisis del mito

Hemos establecido que el análisis de los mitos conduce a dos vías posibles de interpretación: una, centrada en la verdad que el mito vela y devela; la otra, que toma al texto como un enunciado que regula los modos de goce en un contexto sociohistórico determinado. ¿Qué verdad devela el mito de la novia de Azapa? ¿Qué podemos decir acerca de lo real que aparece cernido por la trama simbólico-imaginaria del relato? Creemos que estas dos preguntas hallan una vía posible de análisis si y solo si, nos adentramos primeramente en la segunda vertiente interpretativa. Es decir, en la medida en que podamos responder ¿qué enuncia el mito, si es tomado como discurso que regula el goce? O más precisamente: ¿qué goce busca regular el mito?

Consideramos que el mito, reducido a sus elementos significantes, liga las apariciones del fantasma a una historia respecto del acontecimiento de su muerte. En este sentido, el fantasma cobra el valor popular de lo inconcluso e inacabado de las tareas de la vida. Allí, lo particular de nuestro mito, se define por poner en relieve lo inacabado del lazo matrimonial, aportándole el tenor de lo traumático.

Esta vía de análisis abre la posibilidad de pensar las apariciones del fantasma en la línea de lo que Freud ha definido como tramitación del trauma. Es decir, bajo la lógica de los efectos del trauma en el psiquismo, podrían pensarse las apariciones de la novia como resultado de aquello que no ha podido ser tramitado. Eso no ligado en las representaciones inconscientes, aparece de tal modo por constituir un exceso del monto de afecto que irrumpe en el aparato psíquico desbordándolo (Freud, 1986g [1920]).

Si lo traumático aparece así, como calificativo no de una muerte cualquiera, sino de la muerte de una mujer que no ha podido contraer nupcias, en consecuencia, tal como en el sueño traumático se reitera la situación efectivamente vivida que el sujeto no logra tramitar, para el ariqueño las apariciones del fantasma ocupan el lugar de la repetición de la escena traumática, es decir, del exceso no tramitado acerca de su muerte. Lo que se configura aquí, en primer lugar, es que por medio del mito se enuncia una verdad ligada al lazo social, y que podemos sintetizar del siguiente modo: la mujer que no se casa, permanece como un alma en pena.

En efecto, la muerte de la novia, en trágicas circunstancias y tan próximas a su casamiento, es puesta en relieve con el modo en que la familia

tramita su fallecimiento en el rito, al enterrarla con traje de novia y poner un velo blanco sobre el ataúd. Más aún, el nacimiento del fantasma, vestido de blanco, redobla la relación de la muerte con las nupcias, del mismo modo que lo hace el nombre mediante el cual se transmite el relato –la novia de Azapa– y el énfasis puesto en la ficción, para señalar que la novia se le aparece a los varones, y busca a su novio.

En este punto se puede hallar una clara referencia de esta ficción con la estructuración de los ideales propios de la sociedad ariqueña de la época: se puede constatar que en el contexto histórico en que el mito se instala, las mujeres eran preparadas para casarse. El ideal que determina que toda mujer debe casarse, ha tenido eficacia en la cultura, y podría conjeturarse que si hoy las apariciones de la novia han tendido a cesar, tal vez ello guarde relación con una caída de este ideal.

Este primer punto de análisis abre al segundo, que apunta al desocultamiento de la verdad velada aun en esta referencia al ideal, pues, como hemos establecido, la pregunta por aquello que regula el mito como discurso nos abre hacia aquello que el mito recubre simbólicamente: si el mito regula el goce en su relación con el sexo femenino, y ubica en ello la coordenada del matrimonio, ¿no estamos, entonces, en condiciones de señalar que el mito enuncia algo respecto de la femineidad?

Que el relato subraye que el fantasma de la novia busque al novio, reafirma por un lado el mandato de casamiento, pero por ello mismo es posible sostener que la centralidad del mito radica en su referencia a la mujer o lo femenino. En este sentido, su presencia fantasmal puede ser leída como una existencia más allá de la ley –más allá de la muerte–, que busca en la presencia del novio un cierre a lo que perdura inacabado. El novio, así, se ubicaría como solución para algo del ser que excede a la muerte. Del mismo modo, la novia acudiría a los conductores para encontrar en ellos la colaboración que le permita hallar su destino, el cementerio.

De este modo, hallamos en el mito la expresión de lo que Lacan (2004 [1972]), al referirse a las coordenadas propias de la sexualidad femenina inconsciente, define como no-todo fálica, es decir, como parcialmente inscrita en la ascendencia del falo y la castración. Lacan ha surcado un largo trecho de elaboración respecto de la sexualidad femenina, yendo más lejos que sus antecesores y

contemporáneos. En buena medida, el elemento crucial de su elaboración es posible distinguirlo bajo distintas reformulaciones a lo largo de su enseñanza, siendo la concepción del goce femenino como un goce no-todo fálico, su punto de llegada. Con esto, Lacan opone la sexualidad femenina a la masculina, por ser esta puramente fálica, es decir, completamente regida por los efectos de la castración. En este sentido, aquello de la sexualidad femenina que excede la función del falo, puede definirse, como ha advertido Lacan, en los siguientes términos: “hace ella valer su ser, fundándolo fuera de la ley” (Lacan, 2002b: 25 [1966]). En efecto, el fantasma de la novia de Azapa representa, aunque trágicamente, un triunfo sobre la ley universal de la muerte, es decir, la persistencia de ese fuera-de-la-ley.

Esta diferencia nodal entre femenino y masculino conduce al entendimiento del lazo sexual amoroso entre los sexos, pues, en efecto, la ley, el falo y la castración, constituyen el complejo que en la sexualidad masculina determina las coordenadas de la angustia, cuestión que se expresa en el mito de la tradición judeocristiana donde la mujer nace de una costilla de Adán, con lo que la mujer se inscribe para el hombre a partir de una falta; en contrapartida, a la mujer, dice Lacan, no le falta nada y, en consecuencia, su deseo necesita de una dialéctica con el Otro:

se tienta tentando al Otro, algo que en el mito también nos servirá. Como lo muestra el complemento del mito de hace un momento, la famosa historia de la manzana, cualquier cosa le sirve para tentarlo, cualquier objeto, aunque para ella sea superfluo, porque, después de todo, esta manzana, ¿para qué la quiere? Para nada más de lo que la quiere un pez. Pero resulta que con esta manzana ya es suficiente para que ella, el pececito, haga picar al pescador de caña. Es el deseo del Otro lo que le interesa (Lacan, 2006: 207 [1962]).

Desde aquí podemos inscribir, entonces, la búsqueda de un chofer y del novio, como el artificio que para el fantasma implicaría una solución para su deseo, en tanto femenino, de donde podemos interrogar también qué es lo que dicha solución encubre. ¿Qué destino depararía a la mujer, en su relación con el deseo del Otro, la ausencia del Otro o la caída de su deseo? El mito, en ese sentido, no

nos ofrece respuestas, solo se conforma con enunciar lo problemático de dicho desenlace, y lo hace planteando doblemente la muerte de la novia como representación del deseo femenino, es decir, como deseo del Otro –algo que también se representa con el empleo de la misa católica, que calma la angustia de su potencial olvido–, y como imposibilidad de olvidar, lo que impregna al relato acerca de los destinos del novio.

Esto resuena, a su vez, en una cuestión de interés antropológico, pues constatamos cómo estas referencias se enlazan a la figura del casamiento, que resulta ser una puesta en acto ritual y legal identificable en diversas culturas. De allí que nos preguntamos si, en última instancia, el matrimonio no toma como su fuente, al menos parcialmente, un esfuerzo de solución a aquello que excede el lazo amoroso sexual, es decir, como solución que busca establecer una legalidad donde algo la desborda.

Vemos ahora cómo nuestra reflexión nos conduce de vuelta a aquello de lo femenino que no se inscribe simbólicamente: la novia de Azapa pone en escena lo real velado en las vestimentas nupciales.

Si consideramos el tiempo en que ocurren los hechos y el tiempo en que se suceden las apariciones del fantasma, advertimos que son concordantes con una organización social que ha dado en reconocer dentro de los roles de la femineidad, la posición de ama de casa y criadora de descendencia, es decir, una posición eminentemente maternal que, al menos en los ideales de dicha época, se abrocha también en el pasaje de la mujer soltera a mujer casada.

5. Conclusiones

Nuestro trabajo ha mostrado cómo, desde las referencias y teorías del psicoanálisis freudiano y lacaniano, se puede aventurar la interpretación del mito de la novia de Azapa, identificando elementos propios del contexto sociohistórico en que emerge y se desarrolla, y elementos constitutivos del sujeto de lo inconsciente. Respecto de esa vía, hemos avanzado sosteniendo dos vertientes interpretativas que resultan además enlazadas: una, que ubica en el mito la estructura de un discurso que en su transmisión cumple una función a nivel del orden simbólico como instancia reguladora del goce, es decir, como referencia al superyó freudiano; la otra, donde el mito constituye una articulación simbólico-imaginaria en la que una verdad, en un sentido freudiano y heideggeriano, se abre camino.

El mito, al tratar acerca de lo traumático que supone la muerte de una mujer que no ha podido contraer matrimonio, ofrece discursivamente una regulación de la sexualidad y el intercambio que implica el lazo matrimonial. En efecto, el mito de la novia de Azapa enuncia, como regla, que toda mujer que no se case, padecerá como alma en pena.

Esta primera aproximación interpretativa nos ha permitido avanzar a la segunda, al mostrarnos que, si el mito regula algo del orden del lazo sexual amoroso con una mujer, entonces puede ser interpretado develando lo que dice respecto de lo femenino. En ese sentido, observamos que el mito muestra, por medio del fantasma y su relación con la muerte, lo que Lacan define como propiedad de la sexualidad femenina, en tanto no-todo fálica, es decir, en tanto la subjetividad femenina comporta parcialmente un goce fuera

de medida, que se inscribe por fuera-de-la-ley, o por fuera de la castración.

Así también, hemos interpretado que la búsqueda de la novia –del novio o de un chofer que la lleve al cementerio– plantea cierto nexo entre lo que excede la función fálica y la solución del deseo del Otro, en la sexualidad femenina. En ese sentido, el mito, mediante esto, habla de una solución a algo que, retroactivamente, quedaría definido como problema.

Finalmente, a partir de esta referencia, el mito nos conduce a interrogarnos por la función del lazo matrimonial en la cultura. Entendiendo que este se presenta en diversas culturas, es posible suponer que en su matriz se anudan complejamente causas de distinto orden, ante ello nos preguntamos si el rito matrimonial, que además constituye un acto, debido a sus efectos materiales, no opera, asimismo, como una solución.

Referencias Citadas

- Aleman, J. y Larriera, S.
1996 *Lacan: Heidegger*. Buenos Aires: Ediciones del Cifrado.
- Bettleheim, B.
1994 *Psicoanálisis de los Cuentos de Hada*. Barcelona: Crítica.
- Caillois, R.
1988 [1938]. *El mito y el hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Conde, F.
2017 El cuerpo más allá del organismo: el estatus del cuerpo en el psicoanálisis lacaniano. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XXII (2), pp. 7-22.
- Freud, S.
1979 [1900]. La interpretación de los sueños. En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.) *Sigmund Freud Obras Completas* (vol. 4, pp. 1-343). Buenos Aires: Amorrortu Editores
- Freud, S.
1986a [1914]. Introducción del narcisismo. En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.) *Sigmund Freud Obras Completas* (vol. 14, pp. 65-98). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S.
1986b [1928]. Dostoievski y el parricidio. En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.) *Sigmund Freud Obras Completas* (vol. 21, pp. 171-191). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S.
1986c [1919]. Lo ominoso. En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.) *Sigmund Freud Obras Completas* (vol. 17, pp. 215-251). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S.
1986d [1908]. Sobre las teorías sexuales infantiles. En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.) *Sigmund Freud Obras Completas* (vol. 9, pp. 183-201). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S.
1986e [1930]. El malestar en la cultura. En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.) *Sigmund Freud Obras Completas* (vol. 21, pp. 57-140). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S.
1986f [1913]. Tótem y tabú. En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.) *Sigmund Freud Obras Completas* (vol. 13, pp. 1-164). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S.
1986g [1920]. Más allá del principio de placer. En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.) *Sigmund Freud Obras Completas* (vol. 18, pp. 1-62). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Heidegger, M.
1997 [1927]. *Ser y Tiempo*. Santiago: Editorial universitaria.
- Heidegger, M.
2004 [1925]. *Lógica. La Pregunta por la Verdad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Klein, M.
2004 [1963]. Algunas reflexiones sobre La Orestíada. En *Melanie Klein Obras Completas* (vol. 3, pp. 279-305). Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lacan, J.
1992 [1969]. *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 17. El Reverso del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J.
1994 [1956]. *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 4. La Relación de Objeto*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J.
2002a [1966]. Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos 1* (pp. 227-310). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

- Lacan, J.
2002b [1966]. El seminario sobre *La carta robada*. En *Escritos 1* (pp. 5-55). Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.
- Lacan, J.
2004 [1972]. *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 20. Aún*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J.
2006 [1962]. *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 10. La Angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J.
2014 [1958]. *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 6. El Deseo y su Interpretación*. Buenos Aires: Paidós.
- Lévi-Strauss, C.
1968 . *Antropología Estructural*. Buenos Aires: Eudeba.
- Lévi-Strauss, C.
2002 *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*. México: FCE.
- López, H.
2004 *Lo Fundamental de Heidegger en Lacan*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Mondaca, H.
2017 *Viaje al Corazón del Tiempo. La Riqueza Legendaria*. Arica: Editorial Krom.
- Piñones, C.; Galdames, R. y Mansilla, M.
2018 Del inconsciente hacia la función simbólica: la originalidad del aporte freudiano frente al debate individuo sociedad. *Cinta de Moebio*, vol. 62, pp. 155-169.
- Rivera, P.
2013 *Fantasmas del Norte. Imaginarios, Identidad y Memoria*. Santiago: RIL Editores.
- Wahl, F.
1975 *¿Qué es el Estructuralismo?* Filosofía. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Zafiroopoulos, M.
2006 *Lacan y Lévi-Strauss o el Retorno a Freud (1951-1957)*. Buenos Aires: Manantial.

Fuente documental

Diario *La Gaceta* de Arica del 6 de octubre de 1956.

Fuente oral

Entrevista a Patricio Barrios Alday, 64 años.

Entrevista a Nora Barrios Alday, 69 años.

Notas

- ¹ No podemos extendernos en el análisis específico de la contribución levi-straussiana al pensamiento psicoanalítico acerca del mito, pero podemos señalar algunas de las obras que consideramos imprescindibles, y que han instruido nuestra interpretación: *La estructura de los mitos y La eficacia simbólica* (Levi-Strauss, 1968) y la *Obertura* (Levi-Strauss, 2002).
- ² *La Gaceta* de Arica, 6 de octubre de 1956.
- ³ *Ibidem*.
- ⁴ Entrevista a Patricio Barrios Alday. Entrevistador: Rodrigo Galdames del Solar, Arica, 16 de diciembre de 2016.
- ⁵ Entrevista a Nora Barrios Alday. Entrevistador: Rodrigo Galdames del Solar, Arica, 18 de diciembre de 2016.
- ⁶ Entrevista a Patricio Barrios Alday.
- ⁷ *Ibidem*.
- ⁸ Entrevista a Nora Barrios Alday.
- ⁹ Entrevista a Patricio Barrios Alday; entrevista a Nora Barrios Alday.
- ¹⁰ Entrevista a Nora Barrios Alday.
- ¹¹ Entrevista a Patricio Barrios Alday.