

Un mundo sin Xóchitl (2001) de Miguel Gutiérrez o tras las huellas de la diosa de las flores

MICHÈLE FRAU-ARDON

Un mundo sin Xóchitl (2001) by Miguel Gutiérrez or in the footsteps of the goddess of flowers.

Abstract

The textual object, *Un mundo sin Xóchitl*, is articulated around a central axis, the incestuous love between two brothers entering puberty, a theme already announced by the writer in his first novel, *El viejo saurio se retira* (1969). Our hypothesis of analysis is that the prohibition is to be read as an initiatory experience, so we propose to approach the text from the bias of the hero's journey, understood according to the pattern proposed by Campbell in *The Hero with a Thousand Faces* (2014), namely the representation of the formula of initiation rites: separation, initiation, return. Based on a traditional literary analysis that we will combine with a sociocritical approach, we will begin by questioning the discourse on the family, focused on the reciprocal role of the father, Don Elías, and the mother, Constanza. The second part of this paper will delve into the various transgressions of her two children, Güencho (Wenceslao) and Xóchitl who, in the name of an absolute love, find through incest a way to 'flee from the father and the Others' and, especially for Xóchitl, a paradigm that makes possible the emergence of consciousness from the diffuse darkness of the collective unconscious.

Key words: Piura. Social criticism. Initiation rites. Xóchitl goddess of flowers. 1950s.

Resumen

El objeto textual, *Un mundo sin Xóchitl*, se articula en torno a un eje central, el amor incestuoso entre dos hermanos que ingresan a la pubertad, temática que ya había anunciado el escritor en su primera novela, *El viejo saurio se retira* (1969). Nuestra hipótesis de análisis es que la prohibición se da a leer en tanto que experiencia iniciática, por lo cual nos proponemos abordar el texto desde el sesgo del viaje del héroe entendido según el patrón propuesto por Campbell en *El héroe de las mil caras* (2014), a saber, la representación de la fórmula de los ritos de iniciación: separación, iniciación, retorno. Basándonos sobre un tradicional análisis literario que combinaremos con una aproximación sociocrítica, cuestionaremos, en un primer tiempo, el discurso sobre la familia, enfocado en el papel recíproco del padre, Don Elías, y de la madre, Constanza. La segunda parte del presente trabajo ahondará en las varias transgresiones de sus dos hijos, Güencho (Wenceslao) y Xóchitl que, en nombre de un amor absoluto, encuentren en el incesto un modo como para 'huir del padre y de los Otros' y, en especial para Xóchitl, un paradigma que posibilite la emergencia de la conciencia a partir de la difusa oscuridad del inconsciente colectivo.

Palabras clave: Piura. Sociocrítica. Ritos de iniciación. Xóchitl diosa de las flores. Años 50.

ISSN. 1137-4802. pp. 105-119

Consideraciones preliminares

La complejidad estructural de *El mundo sin Xóchitl* procede de un constante movimiento oscilatorio que abarca sucesivamente, el principio de

los años 50, período de la decadencia de la oligarquía piurana, con una mirada sobre la infancia de los tres hijos, Xóchitl, Wences y Papilio; el fin de los años 30 y el principio de los años 40, momento de la unión de Don Elías con Constanza, su segunda esposa; y el principio del siglo que inaugura su boda con Doña Mathilde, su primera pareja. Estas fluctuaciones temporales van desplazando el sentido del texto hacia su universo metafórico, una lectura del viaje espiritual de Xóchitl, donde pasa de la inocencia y la ignorancia al conocimiento de su mundo interior mediante la experiencia del incesto.

1. El discurso sobre la familia

El texto se centra en la historia de una familia, más precisamente en las estructuraciones de la misma enfocadas en representaciones correspondientes a las principales categorías familiares –familia, padre, madre, hermanos– a través de sus vínculos o ausencia de los mismos. Para dar cuenta de la crisis familiar, Gutiérrez la sitúa en el marco mayor de la crisis social, producto del conflicto armado. La historia repercute en el texto bajo la forma de discursos que a la vez interrogan al Informe de Uchuraccay (1983) y cuestionan el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), en pocas palabras dos modalidades de la perspectiva oficial. El foco de impacto viene a ser la célula familiar que nos proponemos abordar desde la aproximación de Bourdieu en *El espíritu de la familia* (1997). La familia de Xóchitl es constituida en un grupo dotado de una identidad social reconocida (*cuerpo*) y contribuye al paradigma de funcionamiento para los demás cuerpos sociales, a saber el principio de mantenimiento y reproducción del orden social. Si bien, desde fuera, la familia cumple un mandato social a través de medidas específicas relativas a la reproducción del orden social, desde dentro la vida en familia se ve “amputada” del “beneficio simbólico de normalidad” (Bourdieu, 1997:132–133). El texto apunta a una serie de fisuras que la van debilitando hasta su disgregación total: dimisión del padre cuando se entera del incesto, luego carencia de madre, pues ambas están ausentes –la primera Mathilde fue internada, la segunda, Constanza, fallece a los 25 años de edad–, y otros tantos abandonos que relegan a los dos hermanos a su propia soledad de huérfanos. Recordemos que los años 50 que inauguran la novela apuntan a un doble deterioro, no solo este abandono afectivo sino

también el desmoronamiento de las estructuras socio-económicas debido al movimiento migratorio de los campesinos hacia Lima, asunto que se combina con la redistribución de las haciendas. Estos abandonos apuntan al primer estadio de los ritos de iniciación, la separación, a través del signo, del *mundo ordinario*. Xóchitl deambula por un mundo desmantelado que se va vaciando de sentido: «Junto a nuestra orfandad, el otro gran acontecimiento de nuestra infancia fue la pérdida paulatina, pero fatal e incontenible, de la fortuna familiar» (p. 67). La desintegración de este mundo opulento alcanza su expresión más punzante en la desnaturalización de la antigua mansión: «¿Nuestra hermosa casa, Xóchitl, sirviendo de local para un pulguiento zoológico errante?» (p. 289).

Desde el íncipit, el núcleo familiar está desplazado y articulado en torno a los dos hermanos y hermana: la niña Xóchitl, de 7 u 8 años de edad, nace en 1938; su hermano Wences, once meses más tarde; por fin Papilio en 1942, un 'retardado mental' (p. 35), sería la causa de la muerte de su madre a la hora de dar a luz. Este acontecimiento se da a leer, dentro del estadio de la separación en tanto que *llamada de la aventura*, pues la desaparición súbita de la madre es un factor desestabilizante que modifica las estructuras simbólicas, la relación con la vida y la relación con la muerte. La carencia de la estructura familiar tiene un doble efecto: el primero sería la transferencia del binomio padre y madre hacia la formación de otro binomio Wences y Xóchitl, padres de sustitución de Papilio: «Papilio se había acostumbrado a nuestra compañía y a quedarse dormido escuchando de labios de Xóchitl que ella y yo éramos papá y mamá [...] No era acaso su nene, su niño, el hijo que yo había engendrado en sus entrañas» (p. 39). La muerte de la madre se da a leer, dentro del ritual de la separación, en tanto que *travesía del primer umbral*, pues opera el comienzo de la transformación que va a desembocar en el segundo efecto, el incesto: «Mi flor prohibida» (p. 33), prohibición tanto más impactante culturalmente hablando, por tener la niña el nombre de la diosa de las flores.

Notamos oportuno ahondar en esta crisis familiar que da claves de desciframiento susceptibles y explica a raíz de la vivencia de los traumas su atracción por el incesto.

1.1 Don Elías: el papá-abuelo

La representación de Don Elías no redistribuye la figura de un padre sino la de un «papá-abuelo» de 70 años de edad. Descrito como un ser «incapaz de amar», es un europeo venal que se casó en primeras nupcias con Doña Mathilde, una *criolla* riquísima que engendró a dos niños que acabaron acusando a su padre por «haber dilapidado la fortuna que por derecho perteneció a su madre» (p. 67). Consciente del aura que le confiere su estatuto social, éste es «un don Juan [...] que destruyó la virtud y el corazón de varias damiselas» (p. 73). Su relación con la mujer transcribe la violencia machista bajo su forma más exacerbada: «No hay más latoso que una mujer inteligente. Ya es bastante que sea rica, para tener que soportar sus opiniones y sus miradas cuestionadoras. La única manera de vencerlas es la alcoba» (p. 410). Sin embargo, su arrogancia se desmorona cuando se enamora de la joven Constanza, de 18 años de edad, con quien se casa en segundas nupcias. Su amor solo puede ser exclusivo, lo que desencadena un profundo y permanente rechazo para con los tres niños que nacen de esta unión, que se ven arrinconados en formas de violencia que impactan en la manera en que van a forjarse en cuanto individuos: «la indiferencia, el rencor y el desagrado que el anciano caballero mostraba ante nosotros nos afectaban, nos dolían, nos hacían sufrir» (p. 79).

El texto ficcional problematiza, en efecto, la función del padre que es el «centro de la cuestión de Edipo» (Lacan, 1956-1957, 1957-1958). Conforme nos adentramos en la ficción, notamos que varios signos se interrelacionan potencializando la emergencia mítica de la horda primitiva: Padre animal en su deseo de poseer a todas las féminas, entre otras Constanza, padre abusivo que separa a sus niños, unión de los mismos con el objetivo de eliminarle, fallecimiento del padre muy problemática, cáncer o consecuencia de prácticas mágicas repetidas por Xóchitl y Wences son otras tantas huellas que anclan al individuo en la memoria colectiva, la del acto de devoración de los hijos en el *Banquete totémico*: «El banquete totémico, tal vez la primera fiesta de la humanidad, sería la reproducción conmemorativa de este acto criminal y memorable, que constituyó el punto de partida de las organizaciones sociales, de las restricciones moral y de la religión» (Freud, 1912: 1837). Esto conduce necesariamente al establecimiento de las primeras normas: el tabú del incesto y el valor de la exogamia, dos principios que Gutiérrez utiliza, río abajo del texto, como una contralectura en nombre del amor legendario de Xóchitl, la mítica diosa azteca de las flores.

Un mundo sin Xóchitl (2001) de Miguel Gutiérrez**1.2 Constanza: la madre-niña**

Constanza es aún una adolescente de diecisiete años cuando encuentra a Don Elías en el parque Neptuno de Lima, en 1934. Pocas expresiones dan cuenta de un amor compartido, antes bien varios signos exteriores de la recién casada manifiestan su desamor: «carne joven y mórbida de Constanza» (p. 79); «[...] jamás amó al anciano que teníamos por padre» (p. 180). Evocada a través de una belleza fuera de lo común «una perturbadora belleza» (p. 46), y de una gran sensibilidad «la finura de su alma» (p. 45), vive en un permanente estado de fuga debido a su odio a Piura. Por lo cual todas las representaciones de esta “mujer-niña” convergen hacia la semántica del encierro, a saber la recreación de un universo infantil en un dormitorio aterciopelado lleno de colecciones de muñecas, todas figuras representativas de las óperas italianas y francesas más famosas, así como su refugio en las arias de Verdi o pasajes de *La Traviata*. En definitiva, Constanza no parece tener una adscripción al hogar que la convirtiera en su integrante «para que empezara a actuar en nombre del “nosotros” de la familia» (Bourdieu, 1997: 131-132). Este desinterés de Constanza para con sus hijos genera una forma de indiferencia de parte de Wences y, recíprocamente, otra de despecho en Xóchitl: «ni siquiera puedo llamarle mamá» (p. 63). La carencia de madre da a entender su sustitución por la segunda figura femenina, Xóchitl, y el desplazamiento del Edipo revisitado en la asimilación de las dos figuras femeninas, madre e hija: «Dime (Wences): si solo una de las dos tuviera que vivir, ¿a quién elegirías? ¿A Constanza o a mí?» (p. 63). Para resumir, las dos estructuras vacías del padre, “papá-abuelo” y de la madre, “madre-niña” convergen hacia la misma producción de sentido, la de la desacralización de la institución matrimonial que viene investida por los descendientes, “hijos-padres”, «el hijo que yo había engendrado en sus entrañas» (p. 39) no desde el sesgo de la perversión, a pesar del enfoque simbólico en el acto sexual de la procreación bajo la forma implícita de la endogamia, sino como un rol mesiánico que les incumbe en tanto que seres responsables de la vida de su hermano.

2. El binomio Xóchitl/Wences

Placeres prohibidos, inocentes orgías en juegos nocturnos son el preámbulo al incesto que va a emerger de la relación amorosa entre Xóchitl y Wences.

2.1 Intersecciones entre leyenda y texto ficcional

Xóchitl es el punto de convergencia de dos aportes culturales. Por una parte convoca la Santa Biblia en lo que a la prohibición del incesto se refiere (Levítico 18, 6-16; 20,17; y Deuteronomio 27, 22-23); en paralelo, incorpora un texto mítico marcador de la cultura latinoamericana. Por la interferencia de la leyenda convocada ya en la primera página del texto ficcional, el incipit se da a leer como vector de la representación de lo *azteca*, un trayecto de sentido que va a irradiar el tejido textual a diferentes niveles: códigos de simbolización, representación de los personajes en sus marcadores étnicos, aprensión de los rituales.

Xóchitl en lengua náhuatl significa flor; es la madre de las flores. Es la flor. Es mi flor. Mi flor prohibida... ¿Prohibida? No lo pensaba así Xóchitl. Y el día decisivo de nuestro amor hubo una loca y desenfrenada batalla de flores, un diluvio de pétalos de rosa (de gladiolos, de crisantemos, de todas las flores de esta tierra) saturados de un aturdidor aroma corrupto y funerario y que empezaban a marchitarse (p. 33).

A nuestro entender, el texto ficcional se presenta como una redistribución parcial del texto mítico, lo que nos conduce a rastrear las líneas principales con el objeto de observar como un patrimonio cultural puede repercutir en la constitución del individuo. La leyenda de Xóchitl, diosa de las flores, tiene su punto de partida el Día de Muertos, bajo el emblema de la flor de cempasúchil. El amor entre Xóchitl y Huitzilin se remonta a su infancia, y para celebrarlo los amantes suben cada noche los montes que conducen a Toniatuh, «el Padre Sol», allá se juran un amor eterno. Pero la guerra acarrea la separación de los amantes y la muerte de Huitzilin. Del mismo modo, el análisis del texto presentado enfoca en un amor juvenil que se torna 'absoluto': «Oh, Güencho nada se compara en el mundo con el amor nuestro!» (p. 108) para perdurar más allá de la muerte: «le prometió que siempre estaría con él» (p. 459), dos huellas que al «asomar fragmentariamente en la superficie del texto», y reagrupadas en «una organización semiótica subyacente» permiten apelar a la noción crosiana de texto cultural (Cros, 2009:46).

2.2 Infancia e inocencia

Desde la infancia, los dos hermanos encuentran en la antigua mansión familiar un terreno propicio para el cumplimiento de sus deseos y aspira-

Un mundo sin Xóchitl (2001) de Miguel Gutiérrez

t&f
111

ciones. El segundo estadio del ritual de iniciación enfoca en *el camino de las pruebas*, pruebas a las que Xóchitl y Wences van a ser sometidos por haber evaluado los límites del mundo adulto. En la zona intermedia, la segunda dimensión, espacio de juegos y ritos de profanación, los niños multiplican los actos de transgresión: «a lo largo de los años habíamos desobedecido varias veces la prohibición de don Elías» (p. 58), y si bien mantienen un equilibrio fronterizo con lo prohibido, es sin segunda intención, al practicar de noche «juegos de amor». Sin embargo, la aparente sintonía que caracteriza la relación entre hermanos se atenúa debido a las nuevas aspiraciones de Xóchitl, así como la no conformidad con los deseos del hermano. Para Xóchitl, el aprendizaje inocente de la sexualidad se va volcando en la perversión a través de juegos iniciáticos «impropios para niñas menores de diez años», juegos que Wences califica de inocentes orgías: «escarceos lésbicos, avances promiscuos, sesiones de voyeurismo con chicas desnudas y chicos orinando, competencias de exhibicionismo sexual» (p. 101). Esta salida abrupta de la infancia, así como su correlato, la entrada al mundo adulto desde el sesgo de la sexualidad generan la prohibición, ya no deben dormir juntos en la misma cama. El texto enfoca en una primera aproximación al incesto desde el sesgo del discurso del padre y de la servidumbre, no un abuso sexual cometido dentro de una relación de parentesco por consanguinidad y/o afinidad, sino una relación sexual entre hermanos, así como una amenaza al concepto de familia idealizado durante largo tiempo «como modelo social intocable y como único garante de la filiación» (Bonneaud, 2021). Si bien los niños nutren un tipo de vínculo cómplice y silencioso en que va gestándose el incesto, en ningún momento huyen en retiradas estratégicas de negación de lo ocurrido por la sencilla razón de que están en la no representabilidad de un concepto que desconocen. La idea de venganza que brota de su espíritu se inscribe como la única alternativa ante la barrera impuesta por los códigos familiares desde el enfoque de la Ley, la moral y la religión. Por primera vez los niños hacen la experiencia del Mal a través de un chantaje que amenaza la vida íntima de su sirvienta Artemisa por haberles denunciado al padre: «En la infancia se cometen actos malvados antes de conocer las palabras que los señalan» (p. 40). Las interacciones de autoridad amos versus sirvientes que se supone que caracterizan al mundo de los adultos en el Perú de los años 50 vienen desplazadas al mundo infantil a través del sema de la violencia: «exigimos la humillación y el vasallaje de los seres que nos aman» (p. 42).

2.3 Adolescencia e incesto

En la adolescencia, el niño encuentra nuevas posibilidades identificatorias, entre otras el encuentro con el objeto exogámico. A lo largo de este proceso, deviene sujeto humano, al dejar de ser manipulado directamente por el deseo del otro. En aquel momento, «al adolescente le compete una doble tarea, la de matar y a la vez salvar al padre [...] Debe retomar para sí la epopeya integra de la horda primitiva asesina y a la vez santificadora» (Horenstein, 2013: 115-116). El texto enfoca en la dinámica del deseo, siendo Xóchitl la que detiene un poder simbólico debido a su rol de 'madre', de representante de la diosa, a la par que es objeto de veneración de parte de su hermano, quien a menudo la secunda en sus caprichos sin decir una palabra. Para ejemplificar, citaremos, en el marco del Edipo, el deseo de la desaparición del papá-abuelo: «Entonces fue que empezamos a concentrarnos con toda la negrura de nuestra alma en un único deseo: la muerte de don Elías (p. 75). Con el objeto de planificar un parricidio, los hermanos bajan al sótano de la vieja mansión, tercera dimensión de la casa, espacio de las deidades malditas; allí ejercen rituales mágico-simbólicos de magia negra, señal de un viaje iniciático donde han tenido relaciones continuas, mientras ceremonias nocturnas, con las jerarquías de la oscuridad: «hay que hacer de nuevo el muñeco. Tiene que ser con prendas sudadas, recientes, del antiguo caballero. Y los alfileres tienen que ser alfileres curados» (p. 252). A lo largo del relato, la intrincada red de deseos deseantes de Xóchitl y Wences nos permite convocar la dialéctica del amo y del esclavo, un texto mítico sacado de un fragmento de la *Fenomenología del Espíritu* (1807). Según Hegel, la historia comienza cuando los individuos A y B tienen dos deseos incompatibles. A desea ser el objeto de deseo de B, y B desea ser el objeto del deseo de A. La incompatibilidad estriba en el hecho que no se puede a la vez desear y ser deseado. Por lo cual, A y B deciden someterse recíprocamente. Así es como emerge la dialéctica del amo y del esclavo (Galisteo Gámez, 2013). Ahora bien, varios ejemplos del texto se dan a leer en el marco de la dialéctica precitada, entre otros el juego de las escondidas, mero ritual de pasaje que se supone pone a prueba el deseo del otro, y en el que Wences aparece rendido al amor por Xóchitl «como un condenado irrumpí en lugares en que de antemano sabía que no iba a encontrarla» (p.52); «grité: Xóchitl Xóchitl! ¡Por Dios! ¿Dónde habrá podido esconderse mi hermana?».

Un mundo sin Xóchitl (2001) de Miguel Gutiérrez

En última instancia, Wences supera la incompatibilidad entre ser deseante y ser deseado, hasta se realiza en esta convergencia que le aproxima al sentido de la nada: «Luego de mi búsqueda me invadió un pavor desconocido: ¿qué sería el mundo sin Xóchitl? (p. 56).

A este nivel del análisis, enfocaremos nuestro interés en el deseo recíproco que va a nacer del amor absoluto entre los dos pre-adolescentes, y se concrete a través del incesto.

Considerado desde el ángulo del segundo estadio de la iniciación, el incesto debe ser leído en tanto que *travesía del segundo umbral* pues ya cumplido el pecado de la carne, no solo los niños sino todo su mundo serán el objeto de una transformación definitiva. Allí es donde se opera la transición entre el mundo de antes, el de Xóchitl, y el que está por venir, el mundo sin Xóchitl, mundo de la ausencia que Wences reescribe a través de sus *Memorias* el presente texto, con el objeto de celebrar el amor absoluto: «supe que este llanto no terminaría sino con mi propia muerte» (p. 464).

La emergencia del incesto, su proceso de eclosión, y como consecuencia, el doble impacto individual y colectivo nos conducen a problematizar la prohibición bajo diferentes ángulos. En primera instancia, ésta desestabiliza el poder hegemónico del padre que está en negación de la transgresión, para trasladarlo en manos de la servidumbre que va a restituirle su carácter prohibitivo. En segunda instancia, esta subversión impacta el campo cultural latinoamericano en su cuestionamiento de la religiosidad popular y en su anclaje de la memoria colectiva configurada por la leyenda de Xóchitl. La emergencia del incesto da lugar a la reflexión sobre su sentido, el cual se propaga a partir de dos discursos aparentemente antitéticos, el primero sobre la normalidad (Xóchitl y Wences), el segundo sobre la anormalidad (el padre y su entorno inmediato). Desde su infancia, los dos niños sienten una atracción recíproca que no explican por la sola condición de huérfanos de madre: «fue nuestra condición de orfandad la que nos empujó el uno al otro? No lo creo [...] mi memoria empezó con Xóchitl abrazándonos poco menos que en nuestras cunas» (p. 61). Refugiados en el Mirador de la mansión, a saber, su piso más alto, el Palomar, que configura la región celeste, los hermanos aprovechan el aislamiento familiar para empezar su propia introspección, al evaluar y cuestionar las formas que caracterizan su vivir, y este cuestionamiento les conduce a interrogar el proceso que está

afectando a su vida: el incesto. Lo califican bien un pecado que expiar «el estigma dejado por las pasiones desordenadas de sus padres» (p. 80), bien el privilegio real de la herencia azteca y otras del estilo: «y nos encantó aquello de que el incesto fue privilegio de los reyes y determinó que por un tiempo jugáramos a los incas, los faraones y otros reyes afortunados» (p. 102). En paralelo, el padre cuestiona la índole del incesto a través de un discurso que cobra el valor de un testimonio, pues se incorpora al acto de comunicación entre Don Elías y sus amigos, el señor Dunbar, el doctor Silva y el padrino don Federico Elera. El registro que lo nombra abarca a la vez los conceptos althusserianos de AIE (Aparatos Ideológicos de Estado), los mitos, la Sagrada Escritura, para acabar rindiéndose a la evidencia: «Incesto. Aberraciones. Contranatura. Estigmas. Descendencia. Fratricidio. Mitos antiguos. La Biblia. No médico. Moral. Infancia. Inocencia. Amor puro. Absoluto. Nadie a quien amar. Huérfanos. Soledades. Orfandad. Ningún castigo. Darle tiempo al tiempo. Separación. Solo un recuerdo» (p. 62). Esta polifonía de signos refuerza el testimonio que circula desde el padre hacia y entre los otros y respecto al padre, transcribe el impacto físico que la prohibición ha generado: «El testimonio atañe al cuerpo. Es más precisamente un efecto del cuerpo sexual. Por esta razón el testimonio que trae consigo una verdad hasta ese momento oculta, es la resonancia de que el sujeto que habla tiene un cuerpo, afectado por ese decir que quedó por mucho tiempo inconfesable» (Lacan, 1990: 62).

Es interesante complementar esta visión *interna* del incesto con la percepción externa, la que procede del pueblo de Monte de los Padres, a 65 kilómetros de Lima. El episodio del aguatero quien descubre a la pareja amándose en el torrente agudiza la dicotomía blancos/ricos versus campesinos/pobres: «y si le hubiera contado al paisanaje lo que vio y ahora los pueblos y caseríos de la zona supiesen de nuestra relación?» (p. 418). Tiene como consecuencias inmediatas dentro del hogar su marginación: «ahora todos ellos tomaron el desayuno en mesa aparte, echándonos miradas furtivas [...]» (p. 419), y fuera, el rechazo del pueblo de Monte de los Padres: «nos dolió y sublevó el rechazo de la gente, las miradas acusadoras, las palabras crueles y obscenas que algunos pronunciaron acerca de nuestras relaciones» (p. 442). La noticia diaboliza a los hermanos y va propagándose al espacio colectivo hasta cobrar una dimensión sobrenatural, pues se combina con la aparición y la propagación de una enfermedad infecciosa y contagiosa. Es en efecto una epidemia de peste en la zona alta de Piura, un acontecimiento

sacado de la realidad referencial, que provoca la muerte de Xóchitl a los 14 años de edad, en 1952, en Monte de los Padres, la finca más pequeña de don Elías. Es así como el discurso sobre la articulación del binomio incesto/epidemia emerge de un doble foco que corresponde con la estructura étnico-religiosa del Perú, los criollos/religión católica versus los andinos/religiosidad popular. Desde el sesgo de la religión católica representada en el texto por el padre Vincenzo, las epidemias son maldiciones, y la muerte de Xóchitl es vista como un castigo: «¿por qué la epidemia escogió a Xóchitl? Tú y ella habían cometido pecados abominables. ¿No crees que fue la ira de Dios?» (p. 150). Por otra parte, si resulta que el pueblo latinoamericano ha inyectado efectivamente en sus propias estructuras religiosas a su dominador, y que es este mismo pueblo que transmite en su tradición las estructuras de su propia dominación, cabe señalar la combinatoria entre el mundo cristiano y el mundo indígena: «Ese pueblo constituyó por propia cuenta, frecuentemente contra la cultura dominante y aun contra la Iglesia oficial, un mundo religioso, un sistema de creencias prácticas, que dan sentido a la totalidad de la vida cotidiana, al trabajo, las luchas, el dolor, la muerte» (Dussel, 1988). El proceso ya citado da lugar a la emergencia de la religiosidad popular entendida como una expresión de la cultura popular que circuló en el seno del pueblo por las familias, los pueblos, las confrerías o sencillamente a través de creencias populares sobre las cuales la religión oficial no tenía ningún poder. Según el discurso indígena del pueblo del territorio de Monte de Los Padres, las epidemias pueden ser detenidas por la intercesión de Santa Rita, santa patrona de los desastres, mientras ceremonias que le son dedicadas y de las que los criollos son excluidos: «¡No vayan, niños! Es procesión de pobres. Y ustedes son blancos» (p. 306). Igual pasa con las ceremonias que acompañan la vida cotidiana, la de las condolencias: «a la gente del campo no le gusta que los blancos se metan en sus cosas» (p. 413). Otro aspecto que completa el discurso indígena, las epidemias son generadas por los blancos a raíz de infracciones morales o físicas: «ustedes blanquitos (perversos) con sus cochinas han traído la maldición [...]. En la región perversos era palabra fea, cargada de insinuaciones ocultas [...]» (p. 427); «¡es la peste! ¡Ya era hora que no pagaran más los inocentes por los culpables!» (p. 428). El trato específico que el pueblo indígena hace del incesto y de las relaciones ilícitas desde el principio del siglo XVII a través de la obra de Guamán Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1612-1616?), a saber, la ruptura del equilibrio cósmico entre las esferas humana y divina, se adhiere a la concepción católica de la Iglesia.

La infracción moral que es 'pecado' implica consecuencias metafísicas, sobrehumanas. De ahí resulta la mistificación negativa de las relaciones ilícitas. Las graves perturbaciones de la esfera humana del orden cósmico pueden revelarse por 'índices' (indicios) extraordinarios, trascendentes, que exceden los marcos acostumbrados de la vida cotidiana. (Masson, 1988).

La procesión del entierro marca el tercer estadio del ritual de iniciación, el retorno. El camino hacia la sepultura del cadáver de Xóchitl lleva en sí el germen de la apertura sobre otro camino, el del regreso simbólico de una Xóchitl reencarnada en la Xóchitl mítica. En efecto, el entierro se lee como un viaje simbólico que celebra la metamorfosis de lo profano en sagrado, Xóchitl humana ya no es cuerpo sino alma y ésta coincide con su *imagen arquetípica*, Xóchitl diosa. La práctica socio-cultural de las exequias según los códigos indígenas –un ataúd blanco, el cortejo con los portadores de flores, niños pequeños, la familia de luto, muchos peones, la banda de músicos, la subida al campo santo del caserío– restaura el equilibrio cósmico al operar la transmutación espiritual de Xóchitl en su fusión con su identidad celeste, la diosa de las flores:

«Ataúd blanco y el traje de luto de las mujeres del campo como sudario: ahí está Xóchitl en su definitiva belleza. Ramos de flores rodeaban el ataúd [...] campesinos de la hacienda que habrían formado un solo rostro, si no hubiera reconocido también el rostro del aguatero que nos sorprendió bañándonos en la cascada» (pp. 462-463).

Todas las imágenes precitadas que completan la lectura de la 'imagen arquetípica'¹, vectorizan la hipótesis del inconsciente colectivo entendido como «carácter transpersonal, presente en todos», y «hecho de formas preexistentes, arquetipos que solo pueden devenir conscientes de manera secundaria y que le proporcionan a los contenidos de la consciencia una forma definida» (Jung, 1936, pp. 45-46).

1 Jung distinguió a lo largo de sus conceptualizaciones, entre arquetipos e imágenes arquetípicas. Reconoció que lo que llega a nuestra consciencia son siempre *imágenes arquetípicas* –manifestaciones concretas y particulares que están influidas por factores socio-culturales e individuales.

Conclusiones

En un contexto sociohistórico en plena fluctuación, los esquemas tradicionales sacados del antiguo sistema patriarcal –estructura y preservación de la familia, concepción del Bien y del Mal desde el sesgo de la reli-

Un mundo sin Xóchitl (2001) de Miguel Gutiérrez

t&f
117

gión, estratificación de la sociedad peruana-, se vacían de su sentido. Dejan sitio a su sustituto recíproco: a nivel familiar, se opera la transferencia del papá-abuelo a Wences, un hijo-padre, de la madre-niña a Xóchitl, una hija-madre; a nivel de la sociedad, el texto enfoca en el desplazamiento del poder hegemónico de la figura paterna al poder colectivo de los indígenas, servidumbre de Piura y campesinos de Monte de los Padres, desde el ángulo de las 'supersticiones campesinas', a través de la circulación de la noción de culpa que vehicula el concepto del incesto. Por otra parte, estos procesos sucesivos en que los puntos de referencia están desplazados vienen a reforzar otro trayecto de sentido, un sentido simbólico distribuido por los textos míticos de Freud y de Hegel, ambos constitutivos de la memoria colectiva en que se injerta, en última instancia la leyenda de Xóchitl, la Madre Tierra. Es desde este sesgo específico como se perfila la lectura del incesto, antes bien como un ritual de transición que posibilita el viaje iniciático de Xóchitl a través de etapas que convergen hacia su unidad psíquica entendida como integración de su pasado, y proyección hacia el futuro como sujeto individuado capaz de formar su propia ética.

Bibliografía

Libros

BOURDIEU, Pierre (1997). *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*, Editorial Anagrama, Barcelona.

CAMPBELL, Joseph (2014). *El héroe de mil caras*, Madrid, Fondo de cultura económica, México.

CROS, Edmond (2009). *La sociocrítica*, Madrid, Editorial Arco/Libros, S. L, Madrid.

FREUD, Sigmund (1912). *Tótem y Tabú*. En *Obras Completas*. Tomo V. Biblioteca Nueva. Madrid, 1974, p. 1837.

GUTIÉRREZ, Miguel (2008). *El mundo sin Xóchitl*, Santillana S.A, Lima.

JUNG, Carl Gustav (1936). *Der Begriff des kollektiven Unbewußten*. En C. G. Jung, *Archetypen* (pp. 45-56), Deutscher Taschenbuch Verlag, München.

LACAN, Jacques (1956-1957). *El Seminario 4. La relación de objeto*, Barcelona, Paidós, 1994.

LACAN, Jacques (1957-1958). *El Seminario 5. Las formaciones del inconsciente*, Paidós, Buenos Aires, 2000.

LACAN, Jacques (1990). *El Seminario, Libro 3, Las psicosis*, Paidós, Buenos Aires.

WILBER, Ken (1997). *The Eye of Spirit: An Integral Vision for a World Gone Slightly Mad*, Shambhala, Boston.

Capítulos de libros

DUSSEL, Enrique (1988). «Hipótesis fundamentales», en *Religiosidad popular en América Latina*, Eichstätt, Kohut Karl/Meyers, p. 16.

MASSON, Peter, VALIENTE, Teresa & VOKRAL Edita (1988). «Los malignos espíritus de los incestuosos: Acerca de algunas manifestaciones demoníacas de relaciones sociales en la religiosidad popular de tres regiones andinas (Perú y Ecuador)», en *Religiosidad popular en América Latina*, Eichstätt, Kohut Karl/Meyers, p. 268.

Un mundo sin Xóchitl (2001) de Miguel Gutiérrez

t&f
119

Textos en línea

BONNEAUD, Hélène (2021). Silencios y secretos –Incesto y secretos de familia– «Las familias, sus cuestiones cruciales, la crónica de Hélène Bonnaud» *Lacan quotidien*, N° 910 –Domingo 24 enero 2021[en línea] <https://www.eol.org.ar/biblioteca/lacancotidiano/LC-cero-910.pdf> (julio de 2022)

GALISTEO GÁMEZ, Esteban (2013). «La dialéctica del amo y del esclavo», [en línea] <https://filosofia.laguia2000.com/el-idealismo/la-dialectica-del-amo-y-del-esclavo>(enero

HORENSTEIN Mariano (2013). «La navaja del padre. Adolescencia y Cuestión del padre», *Revista uruguaya de Psicoanálisis* [en línea] <https://www.apuruguay.org> (julio de 2022).

MORALES HERNÁNDEZ, Jerónimo (2018). «Xóchitl, reina azteca» <https://diariodepuebla.com.mx/component/k2/item/10101-xochitl-reina-azteca-dio-nombre-a-cempasuchil-segun-una-leyenda>.en línea][mayo de 2022].