

# Desde Santa Rosa de Lima a Tere Mancini: análisis de unos procesos de transferencias escenificados por Manongo Sterne, en su búsqueda de un eterno amor en *No me esperen en abril* de Alfredo Bryce Echenique

MICHÈLE FRAU ARDON

Instituto Internacional de Sociocrítica.  
Universidad de Granada

---

**From saint Rose of Lima to Tere Mancini: analysis of some processes of transference portrayed by Manongo Sterne in his search for an eternal love in Alfredo Bryce's *Do not wait for me in April*.**

---

## Abstract

Patron saint of Latin America, India and The Philippines, the first flower of holiness of the New World, Saint Rose of Lima (1586 - 1617), focuses on the creole roots of the beatification event, being motivated by the political interest of the creole elite of the Peruvian viceroyalty. As the first mystic who writes in the New World, Saint Rose of Lima comes to forge a collective imagination, that leaving aside the patterns of behaviour that provokes, sustains itself in two emblematic writings that stand out from the melancholies of the saint, *Mercedes, o heridas del alma* and *Escala espiritual*. These traces explicitly fill the plot *Do not wait for me in April* by the Peruvian writer Alfredo Bryce, through the hero, Manongo Sterne. From him they expand themselves to satisfy the very amorous desire; desire whose cartography is also transcribed in the various transferences that Manongo operates by sanctifying his first love, Tere Mancini.

**Key words:** Saint Rose of Lima. The Sacred and the Profane. Greco-Latin myths. Transcendence.

---

## Resumen

Patrona de toda América, Indias y Filipinas, la primera flor de santidad en el Nuevo Mundo, Santa Rosa de Lima (1586-1617), apunta a las raíces criollistas del fenómeno de beatificación, siendo éste incentivado por el interés político de las élites criollas del virreinato del Perú. En tanto primera mística que escribe en el Nuevo Mundo, Santa Rosa viene a forjar un imaginario colectivo que, fuera de los patrones de conducta que vehicula, se sustenta en dos medios pliegos emblemáticos, *Mercedes o heridas del alma* y *Escala espiritual*, escritos en que resaltan las melancolías de la Santa. Estas huellas irrumpen explícitamente, en la trama *No me esperen en Abril*, a través del héroe, Manongo Sterne, y, desde él, irradian para satisfacer el propio deseo amoroso, deseo cuya cartografía está transcrita también en las varias transferencias que opera Manongo, al santificar a su primer amor, Tere Mancini.

**Palabras clave:** Santa Rosa de Lima. Lo sagrado y lo profano. Mitos grecolatinos. Trascendencia.

---

ISSN. 1137-4802. pp. 99-112

---

## Consideraciones preliminares

La novela *No me esperen en abril* del autor peruano Alfredo Bryce Echenique, está ambientada en la Lima de los años 50, y abarca un período histórico que va de los años 50 hasta 1995, fecha del suicidio de Manongo

Sterne. Es la historia de un amor eterno, por lo menos de parte del adolescente, de trece años de edad, al inaugurarse la novela. La noción de trascendencia, uno de los puntos de focalización de la escritura, destaca en la escena del espejo, donde Tere Mancini, la enamorada, entabla un discurso con el concepto. Dicha escena constituye un punto de llegada crítica, que se trasluce, río arriba del texto, en la tercera parte de la obra, tercer capítulo titulado *Bajo el ardiente sol de Piura*. Ahora bien, me propongo desarrollar el análisis cultural, intertextual y sociocrítico de dicho pasaje que, a mi entender, concreta la problemática del Congreso, *Las Diosas*, pues cuestiona la deidad, en la medida en que se escenifican, en coincidencia, mitemas clásicos y representaciones sagradas más modernas.

### 1. Santa Rosa de Lima. (F1)

El siglo XVII representó para la Iglesia Católica la reafirmación de la fe en Cristo. Fue la época de las canonizaciones y beatificaciones, que encontró su máxima exponente en Rosa de Santa María. El 12 de febrero de 1668, la beatificación de Isabel de Flores de Oliva se convirtió en el máximo acontecimiento religioso de la época. Tres años después es santificada, y proclamada patrona del Perú, América, las Indias Occidentales y Filipinas.



F1 Santa Rosa de Lima

#### 1.1. Biografía

Isabel de Flores de Oliva nace en Lima el 20 de abril de 1586, en el humilde hogar limeño de don Gaspar de Flores, un portorriqueño que llegó al Perú y servía como arcabucero en el ejército virreinal, y de doña María de Oliva, dama criolla peruana. La niña, a quien en el bautismo llamaron Isabel, pero que desde la infancia había de recibir el nombre de Rosa, va a evolucionar en un contexto sociopolítico complejo: la tragedia del Occidente cristiano que, en defección de las naciones protestantes y con la crisis y guerras de religión de los católicos, queda dividido en dos bandos que luchan por la hegemonía; en el terreno intelectual, el duelo a muerte de la Reforma y

Contrarreforma. En tal ambiente, en la pequeña Lima perdida en las lejanías del Perú Colonial, la santa ha contribuido, en gran medida, en ‘extirpar las idolatrías’, o sea que se ha preocupado por la evangelización y atención espiritual de los indios, de los negros y de los infieles, por lo cual ha participado, a su nivel, al proceso de colonización.

### 1.2. *Anatomía de la melancolía* (Mújica: 2014)

Destaca en el personaje de la Santa su propensión a la melancolía, por lo cual enfocaremos este aspecto, para poder luego ver en qué medida, a partir de éste, se despliegan varios trayectos de sentido que oscilan desde Manongo hasta Tere. Ya en el siglo IV a dC., un documento atribuido a Aristóteles (384-322 adC.), titulado *Problema physica*, intentó una definición del concepto. A pesar de sus síntomas funestos, la melancolía era la enfermedad de los grandes héroes, y sus anormalidades eran el precio que sus víctimas pagaban por un don o un talento excepcional que les permitía aprehender la naturaleza divina del Alma y del Cosmos.

En lo que atañe a Lima, es de interés mencionar que a la élite de criollos limeños del Virreinato peruano se les achacó este mal para diferenciarlos de los nacidos en España, y aún a inicios del siglo XIX, intelectuales como el científico y político peruano Hipólito Unanue (1755-1833), continuaron suscribiendo la misma doctrina. Unanue pensaba que *el cielo nebuloso y el ayre triste* de Lima introducían en sus residentes *las semillas de los sentimientos melancólicos*. Esta debilidad del clima no sólo había languidecido endémicamente a los indios sino que *el resto del Perú después de su conquista, sufría del mismo mal* (Unanue, 1806).

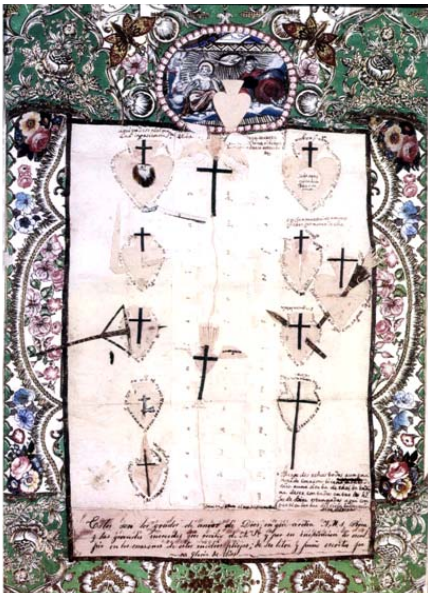
Respecto a Santa Rosa de Lima, sabemos que identificó sus melancolías, enfermedades y aun dolores de su muerte final, con las penas del purgatorio. Para Rosa, el Purgatorio no era únicamente un lugar intermedio entre la muerte y la resurrección: el fuego de la purificación –*ignis purgatorius*– tenía en vida la capacidad de consumir los pecados veniales a través del fervor amoros –*fervor caritatis*– y de las penitencias.

### 1.3. *Las Mercedes o heridas del alma y La Escala Espiritual*

Dos pliegos con *collages* emblemáticos, en papel y tela de distinto color, «acertijos» místicos y mensajes de puño y letra de la santa, hallados en 1623 en el monasterio limeño de Santa María, por el historiador dominico español Luis G. Alonso Gatino (1877-1946) nos introducen de lleno



F2 *Mercedes o heridas del alma*. Manuscrito hológrafo de Santa Rosa. Monasterio de Santa Rosa de Santa María, Lima.



F3 *Escala espiritual*. Manuscrito hológrafo de Santa Rosa de Lima. Monasterio de Santa Rosa de Santa María, Lima.

en la espiritualidad de la patrona de América: respecto a *Las Mercedes o heridas del alma* (F2), Rosa ha recordado tres corazones que ilustran gráficamente el inicio de sus gracias místicas en su camino de unión con Dios; las dos primeras mercedes ilustran la melancolía amorosa, una huella que procede del siglo de oro español, en especial en San Juan de la Cruz y Santa Teresa, quien vincula «las heridas de amor» causadas por el Esposo oculto (Dios), a un cierto tipo de melancolía amorosa. En cuanto a *La Escala Espiritual* (F3), este segundo pliego relata las mercedes de la mística nupcial de Rosa: al centro del pliego ha recortado y pegado el símbolo de una escalera con quince «grados de Amor Divino».

#### 1.4. El emblema del criollismo

Antes de que Guadalupe se convirtiese en el emblema nacional mexicano, fue Rosa el blasón y la bandera del criollismo novohispano. No sólo representó Rosa a la orden dominica sino que sirvió intereses políticos específicos. Según Teodoro Hampe Martínez (1997), de la Pontificia Universidad Católica del Perú, la elevación a los altares de Isabel Flores de Oliva [...] fue incentivada por el interés político de las élites criollas del virreinato, que buscaban un reconocimiento de parte de los supremas jerarcas de la Iglesia a fin de consolidar su prestigio como grupo socio-económico.

¿Quiénes fueron los forjadores de la santidad de Isabel? Buena parte de los testigos provenían del ámbito religioso, debido en cierta medida en que Isabel de Flores de Oliva frecuentó mayormente a confesores de la Orden de Predicadores y la Compañía de Jesús. Además, cabe destacar que los que testificaron preponderantemente acerca de las virtudes cristianas, los prodigios místicos y las obras milagrosas, fueron hombres y mujeres del mismo estamento socio-racial, un 67,8 por ciento de origen indiana, un dato esencial para comprender las bases ideológicas criollistas del fenómeno. Por fin, es relevante señalar que la máxima expresión

del criollismo novohispano de fines del siglo XVII fue la representación del *Desposorio Místico* (F4) de la virgen indiana, tanto en la iconografía como en los sermones novohispanos que utilizara este topo como discurso político orientado a demostrar la superioridad de esta indiana divina sobre las demás esposas de Cristo. La Rosa coronada de Indias encarnaba el triunfo sobre la idolatría indígena y su 'desposorio místico' escenificaba el nuevo rol redentor de las razas americanas.

## 2. Manongo, ¿quién es?

Manongo se singulariza por su carácter excéntrico y su soledad; tiene una propensión a la caridad concretada por la transgresión espacial de las simbólicas fronteras sociales, en su búsqueda de la amistad con el cholo Adán Quispe, el del corralón, del espacio marginado de la pobreza. Y si no practica agobiantes penitencias ni auto-flagelaciones en nombre de Jesucristo, notamos varios intentos en su vida personal para alcanzar la Cruz.

### 2.1. ¿La santidad de Manongo?

¿Es o no capaz la sociedad del siglo XXI de comprender el verdadero sentido del santo? ¿Cuáles sentidos se les puede atribuir al término, en el tejido textual y en el contexto socio histórico transcrito en la novela de Bryce Echenique? No cabe duda de que la madre, doña Cristina, desempeña un papel fundamental, en el proceso de identificación de su hijo con un santo, por lo cual, nos permitimos interrogar el texto al respecto: Dice la madre: *Tú siempre has sido un santo, Manongo [...] siempre te has portado bien y has sido un buen hijo, un santo, Manongo [...]* (p. 39) ¿Qué deducir del uso de la palabra santo, en el discurso materno, a no ser que no se deja leer dentro de una lectura cristiana, sino dentro de modelos y patrones de conducta que proceden en exclusiva de un código social preestablecido? No obstante, conforme nos adentramos en el texto, el sentido de la palabra se va deslizando hacia el valor consagrado de la Iglesia Católica. Ahora bien, cabe definir los contornos del término, los cuales deben ser considerados a dos niveles, un nivel «sagrado» y un nivel «profano».

¿Quién es un santo? (Fernández, 1995).



F4 *El Desposorio Místico de Sta. Rosa de Lima*, José Joaquín Magón, Museo del Exconvento Franciscano de Huejotzingo, Pue

«En sentido estricto es aquel hombre o mujer que la Iglesia católica considera que ha sido un perfecto imitador de Jesucristo, que ha cumplido en su vida el mensaje de las bienaventuranzas, ha satisfecho el canón o medida, y ha fructificado a cien por cien la semilla del Evangelio. [...] ¿Quién es el santo ante los ojos del mundo? Un loco, un masoquista, un excéntrico o neurótico, o en el mejor de los casos, alguien que hizo el bien a los demás, que se preocupó por los pobres, los marginados, los enfermos».

Manongo es diferente de los otros. Tiene una conciencia aguda de las fronteras entre el bien y el mal, tanto en su visión de la vida, el espacio marginado del corralón de Adán Quispe como en su concepción del amor: la transubstanciación. A lo largo del proceso de la constitución del sujeto, consciente o no conscientemente, la madre participa de la sacralización de su hijo, a la par que ejerce una función de transmisora en el imaginario femenino cuya representante, Tere Mancini, será las nuevas apuestas para a la vez condensar y proyectar sobre el adolescente, su enamorado, esquemas idénticos de idealización.

## 2.2. *Tere Mancini*

A partir del personaje de Tere irradia, en el tejido textual, en especial en las tres primeras partes de la obra, una serie de signos que, a la vez, se combinan o se superponen, al hacer coincidir dos realidades, dos mundos que calificamos de celestial (sagrado) y de terrestre, (profano, por lo menos), cuyo punto de partida vendría a ser lo terrestre con un fin de ascenso hacia lo espiritual, una huella evidente de lo sagrado.

Respecto a Tere, el texto enfatiza, en especial, dos aspectos que son la angelización y la santidad.

### 2.2.1. *El proceso de angelización*

Este proceso, en el modo como se lo denomina, la angelización, que procede del verbo angelizar<sup>1</sup>, sólo es una conveniencia de la escritura para demostrar cómo Manongo logra o no identificar a Tere con un ángel, pues, claro, se puede transformar o, por lo menos, intentar integrar a alguien dentro de otra cultura u otra religión, tal como fue el caso de la evangelización, pero, no pueden, coincidir en absoluto, el mundo celestial de que hacen parte los ángeles, y el mundo terrenal, de que hacemos parte, tanto nosotros mismos como Tere Mancini. En el texto de Bryce, el discurso sobre el sexo de los ángeles, una de

1 Angelizar, lo definimos en el sentido de comunicar la virtud angélica, tal como viene definido el verbo en el Diccionario de la Real Academia.



las preocupaciones mayores de Manongo, se nos aparece como una no-coincidencia entre el significante y el significado, al ser lo ángeles puro espíritu, y justamente careciendo de sexo<sup>2</sup>. En lo que a Tere se refiere, Manongo la percibe bajo la ambigüedad de un doble enfoque, uno en tanto figura celestial, o sea la a-sexualidad, otro figura terrenal, masculina, por su corte de pelo, por lo cual Tere, al participar de esta doble visión, sería el punto de coincidencia entre lo sagrado y lo profano: *Lo malo, clarísimo está es que Tere era, además y todavía, un ángel. Y con el pelito tan corto ese italian boy no ayudaba precisamente a resolver la eterna disputa [...] del sexo de los ángeles.* (p. 238). No obstante, ante el impulso de la libido, una profusión de «culos» o sea imágenes de las pulsiones eróticas vehiculadas por el séptimo arte, desaparece el precedente discurso de la coincidencia, a favor de una aserción: los ángeles, sí, tienen sexo y es un sexo femenino. Por lo cual se trasluce un discurso machista, que viene a agrietar la imagen anteriormente sacralizada, de Tere: *Veía miles de culos y el de Sofía Loren y el de Ana Bertha y Kitty y miles y miles y sentía una erección mientras navegaba en ellos con ambos brazos hasta que era el culito riquísimo de Tere y la pena y la tristeza y el horror y lo que es un ángel cuyo sexo femenino además se desconoce.* (p. 316).

<sup>2</sup> La palabra 'sexo' viene del latín *sexus*, la cual viene del verbo *secare* (cortar). Sexo se refiere simplemente a la división del género humano en dos grupos distintos: masculino y femenino.

### 2.2.2. ¿Cómo se opera la transferencia de la santidad?

Al centrarnos en el proceso de la santidad, notamos que la madre lo generó para dirigirle hacia su hijo Manongo, y, a su vez, él lo va a trasladar a su enamorada, Tere Mancini, por lo cual hablamos de una estructura triangular, que vehicula la especularidad, madre versus hijo, luego hijo versus Tere. Manongo se identifica con un santo, y al transferir la misma noción sobre Tere, escenifica otra vez el proceso de la especularidad: yo es otro y viceversa, el otro es yo, lo cual apunta a la noción de complementariedad, gracias y por la santidad, un modo para Manongo de difuminar su diferencia, y superar la soledad que ha vivido hasta este encuentro de buen augurio en el sentido de una bendición divina. En definitiva, el proceso de beatificación de Tere, luego de su santificación, la identifica, metafóricamente, con Santa Rosa de Lima.

### 3. El discurso místico

Nos proponemos rastrear el texto para destacar cuáles pueden ser las similitudes y las discrepancias entre, por una parte, la vida de la Santa y, por otra parte, la vida de Manongo.

•La melancolía: tanto Santa Rosa de Lima como Manongo, sufren el mal melancólico.

«Vagabundeaba en los atardeceres de San Isidro, se escapaba a pasear por las noches, nunca iba a ninguna parte y, cuando le preguntaban, nunca regresaba de ninguna parte. En el pequeño tocadiscos que tenía en su dormitorio, no cesaba de escuchar *Rapsodia* de Rachmaninov (una música triste) sobre un tema de Paganini. [...]». (p. 44).

•La concepción del amor, un amor único y absoluto: Santa Rosa consagró su vida entera al Señor: *Su amor a Dios le hacía anhelar dar su vida por Él*. Manongo también aureola a Tere, haciendo de ella el objeto de un amor no sólo humano, sino universal: *Pobre Tere Mancini, la paliza que le están dando y las palizas que aún le dará Manongo en nombre del amor más grande del mundo [...]*. (p. 69).

1 FERNÁNDEZ, op.cit., p. 49.

•La concepción de la vida como experiencia y anhelo de sufrimiento. Escribe Santa Rosa: *No hay masoquismo en este sufrir gozando porque la alegría no procede del sufrimiento en sí mismo, sino de la certeza de que ese dolor une a Aquel por quien se sufre, Jesucristo*. (Ibíd., 59). Claro, no llegará Manongo a este estado de penitencias, y aún menos de mortificaciones, empero se redistribuye el sentimiento de sufrimiento dentro de su visión del mundo, visión pesimista que abarca tanto su entorno inmediato, como la de un más allá, proyección de un mundo simbólico que rastrea las carencias y los defectos humanos: «Y, además, la felicidad es algo frívolo, inexistente, o existente sólo en la música barata y en las novelitas de amor para imbeciles, en los radioteatros y esas cosas». (p. 68).

#### 4. El discurso mítico

« Les eaux, masse indifférenciée, représentent l'infinité des possibles, elles contiennent tout le virtuel, l'informel, le germe des germes, toutes les promesses de développement, mais aussi toutes les menaces de résorption. S'immerger dans les eaux pour en ressortir sans s'y dissoudre totalement, sauf pour une mort symbolique, c'est retourner aux sources. » (Chevalier & Gheerbrant, 1973).

Allí se trasluce claramente un ritual de paso que, en el texto de Bryce, es una iniciación a la sexualidad por Tere Atkins, la cual viene a identificarse con la diosa Afrodita, mejor dicho que contribuye al paso de la adolescencia a los rituales de la hombría.



Serán estos dos procesos consecutivos de inmersión, de Manongo y emersión, en las fronteras de lo simbólico, de Tere Atkins, que realicen un punto de coincidencia que hace sentido, a la vez dentro de una lectura de la noción de identidad y del alter ego, viniendo de este modo a enfocar el concepto de hibridez, concepto cuya legitimidad está transcrita en el texto mórico sagrado versus profano, siendo Manongo, a través del rito del bautismo identificado con Cristo, frente a Tere Atkins, la seductora identificada con la figura mítica de Afrodita.

4.1. *El proceso de inmersión: la redistribución del texto cultural del bautismo, o lo sagrado*

En un primer tiempo, este proceso de inmersión nos conduce a relacionarle con el ritual del bautismo, el cual en la Santa Biblia, es calificado de rito que simboliza la purificación y el renuevo '*le renouveau*'.

Nos proponemos descodificar el texto de Bryce, al localizar cuáles elementos han sido seleccionados, con vistas a redistribuir el texto cultural del bautismo (Cros, 2009):

•Rito del bautismo en la religión católica —> representaciones del mismo en el tejido textual:

•La inmersión en las aguas del Jordán, (luego, la reactualización en las aguas de la pila bautismal): aguas claras, consagradas —> aguas sombrías del mar de Colán: *El sol andaba todavía bastante alto pero con paciencia podría permanecer en el agua hasta que empezara a oscurecer... [...].* (p. 367).

•La imposición de las manos del sacerdote (sacralización) —> la apropiación del cuerpo, por imponer el nombre (desacralización): (*Tere Atkins*)...*empezó a embetunarle su nombre en el pecho, tierna y cuidadosamente.*

•La renuncia al demonio —> el coito: *Después se besaron y miraron hacia la playa y se abrazaron al comprobar que apenas se divisaban las casas. Y lloraron y volvieron a hacer el amor al cabo de un rato por segunda vez.* (pp. 367-368).

Es obvio que del texto cultural del bautismo quedan huellas redistribuidas en un proceso de subversión, el cual apunta a la carnavalización, (tomemos en cuenta que es el período de los carnavales de Piura), dentro de un texto semiótico que definimos como derecho versus envés.

#### 4.2. *El proceso de emersión: la redistribución del texto cultural de Afrodita, o lo profano*

En nuestra lectura, consideraremos a Afrodita no en tanto diosa sino al nivel profano, en tanto constructo cultural tal como viene transcrito en el mito. Si bien no nos ilusiona la belleza de Tere Atkins, por lo cual no representaría una diosa del Amor y de la Belleza, sin embargo nos cuestiona el texto tanto sobre la seducción como sobre la aparición, luego, la súbita e inexplicada desaparición de la adolescente. Manongo, desnudo en las aguas de Colán, permanece allí hasta que aparezca el crepúsculo. En el momento preciso en que Manongo decide salir del agua «[...] hasta llegar a la parte en que ya había piso» o sea, aún inmerso en el agua, en aquel momento, como por magia, surge Tere Atkins, con su lata de betún en las manos. Manongo, dirigiéndose a Tere Atkins: *—¿De dónde has salido tú?* (p. 367). Esta emergencia inoportuna de Tere Atkins, en las aguas de Colán, se deja leer como un mitema del texto cultural de Afrodita.

Empero, demora un misterio en el mismo discurso de Tere Atkins, un discurso en que se borran las fronteras entre la realidad y la ficción, pero que finalmente logra volcar la imagen de un Manongo Cristo a la imagen de un Manongo Eros, vencido por las pulsiones eróticas. *—Ya puedes decirle a tu Tere, allá en Lima, que eres capaz de hacer el amor hasta con un aparición[...], dice Tere Atkins a Manongo* (p. 368).

#### 4.3. *Desde Eros a Tánatos*

El segundo enfoque del texto estudiado se centra en una lectura de Eros y Tánatos desde una perspectiva psicoanalítica. Muy brevemente, recordemos que Freud llama a "Eros", la pulsión de vida y, según él, ésta vive en cada ser humano. Freud opone dicha pulsión de vida a la pulsión de muerte o pulsión de destrucción o "Tánatos". Ambas pulsiones fundamentales no pueden ser pensadas por separado, siempre obran conjuntamente, en una suerte de amalgama y son indisolubles.

Ahora bien, ¿en qué medida aclara la teoría de Freud nuestro análisis? A pesar de que Manongo haya nacido al amor físico (Eros), a la vez, en la misma temporalidad, se ha muerto al amor espiritual (Tánatos). El punto de coincidencia entre su nacimiento y su muerte genera la hibridez del sujeto a la par que imposibilita, desde entonces, el reflejo de la propia imagen o sea su constructo personal dentro de la noción de trascendencia, cuyo soporte simbólico, el espejo, se ve careciendo de su sentido, reflejar, en otros términos, el espejo está desesemantizado.

#### 4.4. Tánatos y la desaparición de Narcisa

Es obvio que los tres factores, la autoestima, la simbólica del agua, y, por fin, la intercesión de un espejo en el tejido textual, apuntan a otro aspecto mítico: la figura de Narcisa. Ésta se fundamenta en la proyección/identificación de Manongo a través de Dios, configurado por la noción de trascendencia, entendida como inmanencia de Dios. Así, a partir del momento en que Manongo transgrede las fronteras entre el bien y el mal, acto configurado en el pecado carnal, noción de tránsito, dentro de las aguas de Colán, ya no puede presumir de remitir a lo sagrado, la Trascendencia, sino que se inicia, en la escena siguiente del espejo, una desacralización del adolescente, que corresponde con una quiebra en el proceso afectivo de la pareja Tere Mancini versus Manongo Sterne.

#### 4.5. La escena del espejo

El preludeo a la escena del espejo se nos presenta a Tere, a su despertar, en el lugar privado del dormitorio. Asomada a su ventana, con el saco de la pijama bastante abierto, Tere está cuestionando su destino, mejor dicho, está derrumbando los dos pilares constitutivos del sujeto Manongo: la paloma cuculí, y Adán Quispe, ambos cargados de la misma carga semántica, lo indígena. A partir de Tere, el proceso de desacralización se trasluce tanto a través del desafío a la paloma cuculí, un signo que inscribe la memoria colectiva de la Pachamama o Madre Tierra como por el desprecio al cholo Adán Quispe, el amigo de Manongo, pero para Tere nada más que [...] *retaco, cantinflitas, impresentable, parchado, barbilampiño, chueco, pelo selvático, de chuncho, sí, chusquísimo, cholo*[...]. (p. 384). En tanto híbrido, el cholo Adán o sea un mestizo con rasgos indígenas, producto de elementos de distinta naturaleza, según la definición que nos proporciona el Diccionario de la Real Academia, no tiene identidad propia sino que va a ser un '*tenant-lieu*': es el objeto/espejo, y en esta medida, Tere, perversa, le desvela su desnudez, para que, a su vez, la repercuta en Manongo:[...] *bien mala pero bien hecho, también, se abrió de par en par el saco de la pijama y toma pa' que aprendas a mirar de reajo?*. (p.384).

El papel del espejo: ¿de la realidad a lo real?

Ahora bien, si el espejo sigue permaneciendo el instrumento de Psique en el psicoanálisis, o sea enfatizado en el aspecto tenebroso del alma, también debemos considerar su rol simbólico, en el espacio privado y en el espacio social. En nuestro análisis, el «espejo grande» remite al espacio de

lo íntimo, y es el lugar donde se escenifican las relaciones de poder entre un yo femenino y un tú masculino. Allí, precisamente en este espacio simbólico del espejo, y en atención al deseo femenino, se van a construir nuevos modelos de referencia dentro de una conducta disidente: Tere no quiere ser ni madre, ni puta, ni ángel, ni demonio. Pero, ¿en qué medida puede ser dicha "Diosa"? Afirmar su identidad en tanto mujer es escapar a las imágenes proyectadas del deseo masculino, a través del signo simbólico del espejo, es quebrar el reflejo –romper el espejo– o anularlo –trasladar su sentido a otro espacio/tiempo, o hacia la carencia absoluta del espacio y del tiempo, ¿lo real? En el texto, el espejo apunta también al sema de la castración, pues se revela en su ausencia de reflejo, ausencia de imagen de la desnudez de Tere, no es entonces el signo del pecado original, de la Eva de la tentación. Ahora bien, si el espejo no es reflejo, por lo menos instauro la problemática del paso de un mundo a otro tal como Orfeo que cruza por la puerta de los infiernos, en búsqueda de Eurídice. Aquí, tenemos una inversión de un mitema presente en la tradición órfica, al ser Tere quien está buscando a Manongo (Trascendencia) y no lo encuentra, señal de una muerte simbólica. Si ahondamos en el texto, vemos que tanto Manongo como Tere ya no coinciden con sus ideales: por una parte, Tere ha transgredido los códigos de la pareja, el binomio soledad y sufrimiento, y ya no puede reflejar la imagen nítida, mítica de Galatea, lo cual está transcrito en el texto, con el elemento mórfico blancura *blanca, muy blanca*, (p. 62) versus negrura máxima *nariz pelada de tanto ir a la playa de Regatas*, (p. 388); la *nariz despellejada*, (p. 391). Por otra parte, Manongo ya no puede presumir, también, de la idealización forjada por sí mismo, su madre y Tere porque: *Allá en Piura, con Tere Atkins, había aprendido a besar a todas las mujeres del mundo*. (p. 387).

En definitiva, este doble proceso de desacralización está metaforizado en el signo del espejo donde la estructura especular no se manifiesta a través del proceso de identificación entre un yo (Tere) y su doble (el otro, su imagen) sino que asume la función de un exutorio por el cual Tere, víctima de la pulsión, se enfrenta con Manongo, aquí el concepto de la trascendencia, que ha sido desmoronado: *Y la muy bárbara se había calato íntegra delante del espejo grande de su dormitorio. -A ver, Trascendencia -le dijo-, tú ¿qué opinas? [...]*.

## Conclusiones

Partiendo de la hipótesis de que *la pulsión es la presión sobre la conciencia de lo real que procede desde el interior del cuerpo*, y que *lo real es caos [...]*, (Requena, 2010) es muy fácil de entender que la realidad de Tere, instalada en el delirio, también se ha hecho añicos, y a Tere viene a sustituirse una Eva de antes de la Creación. En el espejo negro, espejo que no refleja, se metaforiza el mundo antes de su creación por Dios, tiempos en que la tierra era caos y confusión: *En el principio fue el verbo, pero antes del principio el caos de lo real estaba ya allí. De modo que hubo principio porque llegaron las palabras y comenzaron a tallar la realidad en el desasosegante mundo de lo real* (Idem). En el discurso del texto donde se trasluce la visión caótica del mundo y lo ilegible de la identidad humana, se perfila la desaparición del Dios patriarcal, disuelto en las figuras míticas de Galatea, Eros y Tánatos, Afrodita, Narcisa, Orfeo. Desde el deterioro de la propia existencia de Dios y de su inmanencia, Manongo, sujeto híbrido e escindido, aniquila al Dios patriarcal, y abre la brecha que nos hace entrever el abismo de lo real, el antes de la Creación.

### Referencias bibliográficas

- BRYCE ECHENIQUE, A. (1995): *No me esperen en abril*, Barcelona, Anagrama.
- CHEVALIER, J. y GHEERBRANT, A. (1973): *Dictionnaire des symboles, Tome 2*, Paris, Ed. Seghers et Ed. Jupiter.
- CROS, E. (2009): *La sociocrítica*, Madrid, Arco/Libros, p.47.
- FERNÁNDEZ, A. (1995): *Santa Rosa de Lima*, Lima, Editorial Brasa, 7.
- GONZÁLEZ REQUENA, J. (2010): «Lo real», *Trama y Fondo* n°29, Madrid, 1-27.
- MARTÍNEZ HAMPE, T. (1997): «Los testigos de Santa Rosa. Una aproximación social a la identidad».
- MÚJICA PUNTILLA, R. (2014): «Anatomía de la melancolía; Santa Rosa de Lima y el doctor Juan del Castillo». En *Rosa limensis: Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América* [en línea]. México. Centro de Estudios mexicanos y centroamericanos, en <http://www.openedition.org/6540> [consultado el 8 de enero de 2015].
- UNANUE, H. (1806): «Observaciones sobre el clima de Lima y su influencia en los seres organizados, en especial el hombre», Lima, Edición original, Lima: Imprenta Lux, 136-140. En <http://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/viewFile/RCHA9791103A/28937> [Consultado el 15 de enero de 2015].