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 in "*No me esperen en abril*" de Alfredo Bryce Echenique

Frau Ardon Michèle
michele.ardon@laposte.net
Instituto Internacional de Sociocrítica. Universidad de Granada.
Miembro de Trama y Fondo.

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, élites que buscaban consolidar su ascenso como grupo de dominio económico-social.

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 de "*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. Es así como las dos nociones de la angelización y de la transubstanciación contribuyen en conferirle una dimensión *trascendental.*

Palabras claves: Santa Rosa de Lima, lo sagrado y lo profano, Afrodita, la transubstanciación.

Consideraciones preliminares

La novela *'No me esperen en abril'* [1] 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, tal como está transcrita en el tejido textual, varias ocurrencias en formas múltiples, '*trascendente*, *trascendentalote'*, sólo aplicada a Manongo, destaca en la escena del espejo[2], 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.

Empero, en un primer tiempo, abordaremos el hecho religioso, no a través de Jesucristo, cuya lectura nos ha permitido, en otras ocasiones, sacar a luz varios textos culturales[3](Cros Edmond, 2003:47) tales como los define la sociocrítica, sino bajo el enfoque de Santa Rosa de Lima, figura emblemática a partir de la cual irradian en el tejido textual, varios trayectos de sentido.

[1] *No me esperen en abril*, Alfredo Bryce Echenique, editorial Anagrama, Barcelona, 1995.En adelante, remito directamente a las páginas de la novela.
[2] La escena del espejo constituye el núcleo de nuestro análisis en el quinto capítulo, *Cuentos infantiles*, en la tercera parte de la novela.
[3] El texto cultural (…) no existe sino reproducido en un objeto cultura l[esto es, en un texto que lo incorpora]bajo la forma de una organización semiótica subyacente que sólo asoma fragmentariamente en la superficie del texto en que se viene insertado, por medio de huellas imperceptibles , fugaces, que resultan de un análisis en alguna manera sintomal.

I. SANTA ROSA DE LIMA

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.

1. Biografía:

«A la Ciudad de los Reyes, como se suele llamar a Lima- dice la bula de canonización de Clemente X-, no le podía faltar su estrella propia que guiara hacia Cristo, Señor y Rey de Reyes».

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 ser la primera flor de santidad que perfumó al Nuevo Mundo , en un contexto sociopolítico complejo que pudiéramos esquematizar en sus grandes líneas del modo siguiente: 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, el nacimiento de Rosa evoca el recuerdo de Belén, y anuncia el advenimiento de tiempos mejores, en que acabará por imponerse la fe católica contra la herejía. En gran medida, la santa ha contribuido 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.

Su patrona y modelo era Santa Catalina de Siena[4]. Por lo cual se propuso estudiar su vida e imitarla en todo. En lo que atañe a las penitencias, lo primero que se propuso mortificar fue su orgullo y su amor propio, viniendo a cumplir lo que enseña Jesús:

[4] http://www.mercaba.org/SANTORAL/VIDA/08/08-23_S_rosa_de_lima.htm

«quien se humilla será enaltecido». Además, en toda ocasión aplicaba a la letra un valor fundamental de la Iglesia Católica, la caridad. Frente a los reproches de su madre por atender en casa a los pobres y enfermos, le contestaba Rosa: «Cuando servimos a los pobres y a los enfermos, servimos a Jesús. No debemos cansarnos de ayudar a nuestro prójimo, porque en ellos servimos a Jesús». CIC, 2449. (Catecismo de la Iglesia Católica). Este sentimiento de incomprensión la atormentó en especial cuando sus padres quisieron inducirla a casarse, tras dificultades económicas que conoció la familia; así se enfrentó Rosa a sus padres diez años seguidos e hizo voto de virginidad para confirmar su resolución de vivir consagrada al Señor.

En búsqueda perpetua de una semejanza con Jesús Crucificado, Rosa afligirá su carne inocente con toda suerte de maceraciones: ayunos, vigilias, cilicios, disciplinas, y austeridades, en resumidas cuentas, un espíritu de penitencia muy raro en su tiempo. Al cabo de esos años, ingresará en la tercera orden de Santo Domingo, tal como Santa Catalina de Siena.

Dios la llamó a Sí el 24 de agosto de 1617, a los treinta y un años de edad. El Papa Clemente X la canonizó en 1671.

2. Anatomía de la melancolía[5]

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, cómo a partir de éste, se despliegan varios trayectos de sentido que oscilan desde Manongo hasta Tere.

Escribe Fray Leonardo Hansen [6](1929: 156-157)

> «Al principio, todo se le iba a Rosa en variar de confesores, por ver si acertaran a darle remedio, alivio o consejo; pero ni ellos acababan de entender qué era lo que les quería decir la virgen, ni se juzgaban capaces de comprender lo que les parecían paradojas o por lo menos enigmas indescifrables de mística. Unos decían que eran delirios y sueños; otros que era cosa de duendes y de fantasmas. Y no faltaba quien dijo que eran desvaríos, ilusiones del diablo y espantos infundados.

[5] Mújica Puntilla, Ramón, Cap.2. *Anatomía de la melancolía; Santa Rosa de Lima y el doctor Juan del Castillo*. In: *Rosa limensis*: *Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América* [en ligne].México.Centro de Estudios mexicanos y centroamericanos, 2004 http://www.openedition.org/6540 consultado el 8 de enero de 2015.

[6] Hansen , Fray Leonardo, *Vida admirable de Santa Rosa de Lima* , traducida Jacinto Parra. Reformada Zuava Pontificio Sevilla. Ed. Santísimo Rosario, Vergara ,1929.

Los más templados y de más seso, lo achacaban a la melancolía y al desvanecimiento del cerebro, originado de los continuos ayunos y las frecuentes vigilias. Enflaquecida la cabeza, decían ellos, por la fuerza de las mortificaciones, nada de extraño tenía que soñara cosas tristes y melancólicas, que no tenían otra realidad que la que le daban una imaginación enferma .Mas Rosa, estando muy cierta de que la calamidad que padecía no tenía su origen en la mala disposición del cuerpo, se afligía mucho más con estos dictámenes, no hallando médico que acertase a curar la dolencia de su espíritu».

Hacia 1614, la Inquisición limeña tomó cartas en el asunto y cuatro dominicos y dos jesuitas, algunos de ellos confesores de Rosa, habrían sido nombrados para sondear su alma melancólica. No obstante, el Santo Oficio no utilizó los formalismos jurídicos acostumbrados para encausar a un reo sospechoso de delito de herejía.

Un personaje central para el examen de conciencia de Rosa fue el doctor Juan del Castillo, con quien la santa limeña se entrevistó en numerosas ocasiones durante los dos últimos años de su vida. Del Castillo la respaldó espiritualmente y la instruyó en teología. Por su estrecho vínculo con Rosa, poco antes de morir el doctor, el 25 de agosto de 1636, Rosa tomó el hábito dominico. Fue gracias a las evaluaciones minuciosas de teología mística realizadas por el médico que la santidad de la virgen quedó plenamente demostrada.

2. 1 Alcances históricos del mal melancólico:

Nos permitimos privilegiar algunos ejes de lectura imprescindibles para una definición del mal melancólico. Claro, sólo presentamos un esbozo que mereciera, en trabajos futuros, una investigación más profundizada.[7]

Los griegos Hipócrates (ca.460-ca.377 a.de C.) y Galeno (ca.131-ca.201 a.de C.) aseguraban que toda la humanidad se dividía en sanguíneos, flemáticos, coléricos y melancœlicos y que estos últimos eran aquellas personas crónicamente depresivas que, por deficiencias fisiológicas, tenían una cierta predisposición a las alucinaciones o a la locura.

[7] Cabe señalar el vínculo que se puede establecer entre melancolía y nostalgia , una temática que fundamenta la última novela de Bryce Echenique, Alfredo, *Entre la soledad y el amor*, Random House Mondadori, S.A.Barcelona, 2006.

Ya en el siglo IV a.de.C. , un documento atribuido a Aristóteles (384-322 a.de.C.), titulado *Problema physica*, intentó una definición alternativa. 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[8]. Así, mientras unos identificaban esta enfermedad con la miseria y la demencia, otros veían en ella, una forma de inspiración divina íntimamente ligada al fenómeno amoroso.

Según la escolástica medieval, la mente humana estaba dotada de una serie de facultades cognoscitivas que habían quedado vulneradas tras el pecado original. En el Génesis, la serpiente tentadora representaba la imaginación, Eva, la concupiscencia de la carne y Adán, la voluntad corrupta.

Como uno de los trastornos típicos de la melancolía era la imaginación desordenada, desde la tardía Edad Media, se la identificó con el demonio y la caída del hombre. En efecto, el demonio operaba desde la imaginación para alterar la percepción sensorial humana. A esto se referían los misioneros y cronistas del Perú en los siglos XVI y XVII (años de la santa), cuando decían que el demonio había subyugado a la población indígena y alterado sus facultades mentales.

Para el pintor grabador alemán Alberto Durero (1471-1528), el símbolo hermoso de la melancolía era una mujer triste con alas y corona, de rostro ennegrecido y mirada fija, equiparada con los instrumentos del arte y de la ciencia , pero reducida a una desesperación paralizadora (Anexo 1, cuadro 1), que Robert Burton(1577-1640) difundiría en 1621 en su *Anatomy of melancoly*.

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 melancólico»'. Los limeños, de «modales tímidas» y «pasos lentos» se habían convertido en amantes de la soledad y eran gustosos de los «colores sombríos». Esta debilidad del clima no sólo había languidecido endémicamente

[8] Klibansky Raymond, Panofsky Erwin, Saxl Fritz, *Saturn and Melancholy*, Ed? New-York, 1964.(La fuente es mía)

a los indios sino que« el resto del Perú después de su conquista, sufría del mismo mal»[9]. (Unanue 1806, sec.3, 136-140)

Respecto a Santa Rosa de Lima, sabemos que identificó sus melancolías, enfermedades y aun dolores de su muerte final, con las penas del purgatorio. La doctrina del Purgatorio apareció en el Tercer catecismo, de inspiración jesuita, de 1585. 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 amoroso- *fervor caritatis*- y de las penitencias. Al respecto, alegaba el doctor Juan Del Castillo que Dios activaba sobrenaturalmente, y en el centro mismo del alma un fuego divino, muy superior al «fuego elemental» que «transubstanciaba» sus potencias naturales y que quemaba, abrasaba y consumía sus pecados. Tal era el mensaje que le había trasmitido la santa años atrás.

2.2 *Las Mercedes o heridas del alma*

Dos pliegos con *collage's* emblemáticos, en papel y tela de distinto color, «acertijos» místicos y mensajes que 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) ,y puestos a buen recaudo en sendos marcos por las religiosas, nos introducen de lleno en la espiritualidad de la patrona de América : el primero se refiere a las *Mercedes o heridas del alma'* (Anexo 1, cuadro2),el segundo a la *Escala espiritual*(Anexo 1, cuadro 3). El nivel de experiencias descritas por Rosa corresponde en magnitud al milagroso intercambio de corazones que Cristo realizara con Catalina de Siena o a las «transverberaciones» del corazón de Teresa de Jesús. (Anexo 1, cuadro 4).

¿Qué representan *Las Mercedes o heridas del alma*? Rosa ha recortado 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.

[9] Unanue, Hipólito,*Observaciones sobre el clima de Lima y su influencia en los seres organizados , en especial el hombre*, Edición original, Lima: Imprenta Lux. (La fuente es mía)

En cuanto a *La escala espiritual*, 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». Dos palabras a cada lado de la escalera sintetizan su diseño, humillación y perfección. La santa limeña ha remplazado a los ángeles vistos por Jacob en sueños (Génesis: 28, 12), por corazones alados que dramatizan las relaciones íntimas del amante con el Amado.

3. El culto rosariano en tanto mariofanía[10]

El nacimiento de la santa limeña no puede ser interpretado adecuadamente fuera del contexto sacro-histórico, profético, americano, inaugurado con las mariofanías de la Virgen de Guadalupe en México**.**

Además, no podemos hacer abstracción de la similitud que inaugura los dos cultos. Por una parte, el culto guadalupano comienza por un indio en Tepeyac, y es prohibido por considerársele una devoción sincrética que confunde a la diosa indígena Tonantzin con la Virgen María. Por otra parte, el culto rosariano inicia con el milagro de Rosa en su cuna, revelado a la criada indígena, aunque es la madre criolla de la santa quien corrobora que la niña tiene el rostro «trocado» y «echo una rosa muy linda y en medio de ella veya a las facciones de sus ojos, boca, nariz y orejas» (MSRSM, Proceso Ordinario 1617-1618, Fols. 283, 296). Y, en efecto, al nacer Rosa es considerada como la «Aurora de Indias», un título mariano, un culto que la representa como una imagen indiana de María Inmaculada.

Ahora bien, si nos interesamos por el augurio que representó el nacimiento, notaremos que no fue una mera ilusión protagonizada por la madre, sino objeto de estudio del Proceso Apostólico, que lo atestiguó en los escritos eclesiales: **«**Les pareció que estaba el rostro y la cabeza [de la niña] metida en una Rossa grande de un color muy encendido y que aquello fue con un repente, sin pensar y que luego desapareció aquella Rossa quedando el rostro muy hermoso y mas lindo de lo que otras vezes se avía visto». (AAL, Sección Eclesiástica, Proceso Apostólico 1630-1632)

[10] http://books.openedition.org/cemca/2319, Mújica Puntilla, Ramón:*Rosa Limensis*. Cap.4. *Rosa o la Virgen Astrea : el fundamento místico de una sacra política indiana.* Consultado el 15 de enero de 2015.

4. El emblema del criollismo

Es de notar que tanto en México como en el Perú, la Virgen y la santa serán descritas como rosas criollas. Antes de que Guadalupe se convirtiese en el emblema nacional mexicano, fue Rosa el blasón y la bandera del criollismo novohispano. Rosa era la santa que los dominicos criollos necesitaban para defender la cuestionada autoridad espiritual de sus frailes nacidos en el Perú, y cabe recordar que sólo fue Rosa informalmente vestida con el hábito dominico aunque en vida se desempeñó como la intercesora de esta orden ante el culto.

Pero no sólo representó Rosa a la orden dominica sino que sirvió intereses políticos específicos. Según Teodoro Hampe Martínez[11], 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».

Para apoyar su hipótesis, el autor se vale de los 210 testigos que fueron llamados en Lima a declarar sobre las *virtudes* y *prodigios* de Isabel y llega a la conclusión de que la elevación de Rosa a los altares se debe entender como«]…] la expresión de una naciente identidad criolla y de la conjunción de intereses de diversos actores políticos tanto en el Nuevo como en el Viejo Mundo».

Tras haber presentado las circunstancias muy especiales del proceso ordinario, que transcurrió sólo 8 días desde el óbito de sor Rosa de Santa María, el 1 de septiembre de 1617, haber identificado a los testigos y recorrido las dos series impresionantes de la encuesta, el autor ahonda en el proceso apostólico, cuya apertura fue ordenada el 4 de marzo de 1630 por el arzobispo limeño don Hernando Arias de Ugarte.

Su análisis, muy meticuloso, se centra en un cuestionamiento fundamental. ¿Quiénes fueron los forjadores de la santidad de Isabel?

[11] http://revsitas.ucm.es/index.php/RCHA/article/viewFile/RCHA9791103A/28937 Los testigos de Santa Rosa. Una aproximación social a la identidad criolla en el Perú colonial.(consultado el 15 de enero de 2015).

Allí vienen los resultados de su investigación .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; dentro del sector femenino, que constituía la mayor parte de los testigos consultados, primaban largamente las criollas que se declaraban nativas de Lima, de diferentes provincias peruanas y de otros dominios hispanoamericanos; igual fenómeno configuraba el sector masculino.

Por fin, cabe destacar que los que testificaron preponderantemente acerca de las virtudes cristianas, los pródigos 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.

Si nos fijamos en las representaciones socio-políticas de la sociedad virreinal, notaremos que las relaciones de poder se ejercían en repúblicas de españoles –espacios donde convivían ricos propietarios, medianos empleados y servidores-, y que, a comienzos del siglo XVII, predominaba la población de origen criollo. Otros tantos factores que explican que hubiera podido la ciudad de Lima encontrar en Isabel Flores de Oliva, el símbolo más relevante del criollismo colonial, o nueva cristiandad de las Indias en el siglo XVII.

Ahora bien, queda otro interrogante. ¿En qué medida se puede relacionar tanto a Santa Rosa y a las monjas de su entorno con este criollismo? Recordemos que «]…] el escenario privilegiado de las luchas criollistas en América fue el mundo conventual […]: en él se reproducían los esquemas de la sociedad y desde él, irradiaba un impacto directo sobre todos los sectores de la población».

Además, «]…] lo que primaba entre la población indiana de origen blanco –español era la conciencia de una historia vivida en común, por ser todos descendientes de los primeros conquistadores […]». En este contexto socio-histórico, la santa limeña se tornó fácilmente «]…] un objeto emblemático y de veneración a lo largo de todo el Nuevo Mundo hispánico».

Al llegar a Lima en 1668 la noticia de su beatificación, los criollos se regocijaron y la aclamaron como magnificencia religiosa de la clase criolla. En 1669, un año después,

Rosa era la estrella de Belén en el escudo de Lima, y la que coronaba al Rey Católico con las tres coronas de su ciudad natal.

Por fin, es relevante señalar que la máxima expresión del criollismo novohispano de fines del siglo XVII fue la representación del *Desposorio Místico* 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.

5. El desposorio místico[12]

La santa limeña fue devotísima de la Virgen del Rosario, quien le enseñaba, consolaba y visitaba junto con su Santísimo Hijo. Su imagen existente en la iglesia de Santo Domingo cambiaba de rostro cada vez que le solicitaba algún favor y le significaba los sucesos futuros del reino. Fue a sus plantas que recibió una de las mayores mercedes que obtuvo del Cielo, el domingo de Ramos de 1615. Los religiosos repartieron todas las palmas que habían bendecido y no alcanzó para Rosa. Entristecida en un primer tiempo, pidió perdón después y dijo: "Señora mía, no quiero palmas de hombres, espero recibir la que por intercesión vuestra me ha de dar mi Señor Cristo". Y, continuando en oración, vio que el rostro de Nuestra Señora estaba alegrísimo y el del Niño Jesús más aún, el cual, mirándole le dijo: "Rosa de mi Corazón, sé mi esposa". Es así como Rosa iniciaba la devoción al Sagrado Corazón de Jesús en el Perú. (Anexo 1, cuadro 6).

II. MANONGO ¿quién es?

Si bien Manongo no se singulariza por una vida eremítica, por lo menos recuerda el carácter excéntrico del santo, y el de su soledad; además, 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 autoflagelaciones en nombre de Jesucristo, notamos varios intentos en su vida personal, para alcanzar la

[12] http://www.fatima.pe/articulo-26-santa-rosa-de-santa-maria-rosa-flores-de-oliva, consultado el 15de enero de 2015.

Cruz y, en cierta medida, una parte de los significados que ello contiene: los diferentes textos culturales del pecado original, de las tentaciones de Jesús en el desierto y él de la resurrección, que finaliza la obra.

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, desempeñe 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 […], ¿a santo de qué?, tú siempre has sido nervioso y distraído, demasiado inquieto, pero siempre te has portado bien y has sido un buen hijo, un excelente alumno, tú siempre has sido 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[13]? 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 canon o medida, y ha fructificado a cien por cien la semilla del Evangelio"(Fernández, Amaya 1995: 7). Bajo el sesgo de este primer nivel, nos parece imposible identificar al adolescente con un santo, que ya hubiera vivido una vida entera dedicada a Jesucristo.

¿«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,

[13] Fernández Amaya, *Santa Rosa de Lima*, Editorial Brasa, S.A, Lima, 1995.

que se preocupó por los pobres, los marginados, los enfermos».[14] A este segundo nivel, emitimos también ciertas restricciones. Nos proponemos sacar a luz qué elementos confirman o invalidan tal lectura?

Manongo es un excéntrico, es diferente de los otros, dos rasgos de carácter que remitieran a la santidad. También, 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.

Empero, el adolescente va a repetir la experiencia del pecado en dos ocasiones: la primera, el pecado de orgullo, en el colegio Santa María, en el año de 1953, mientras un desfile militar donde, en vez de dirigir a su grupo, en tanto brigadier, echa a soñar que está fuera del colegio, con todas las chicas admirándole; la segunda, el pecado carnal, mientras las fiestas de los carnavales en Piura, verano de 1956.

A lo largo del proceso de la constitución del sujeto, consciente o no conscientemente, la madre participa de la sacralización de su hijo, lo que apunta a las tentaciones de la Eva de los orígenes, dentro de la lectura bíblica del Génesis. Además, ejerce una función de trasmisora 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.

Para ejemplificar el asunto, tomaremos prestado un pasaje del texto:

> «Manongo era un santo y ella le juró un millón de veces que jamás hablaría de eso con nadie, ni con su confesor. Sólo así, pensó ella, después, sólo así podría ser en algo cómplice de la santidad de Manongo […].El lío, claro, ahora, era como darle un beso a un santo ». «[…] Una mujer en la vida de un santo. Así se sentía Tere, bien bruta, bien sucia, bien mala, pero le había encantado y había sentido lo rico que era caer sobre el cuerpo y la vida y la obra de un santo […]». (p. 146)

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

[14] *Ibíd*.p.7

(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.

2.1 El proceso de angelizacion

Este proceso, en el modo como se lo denomina, la angelización, que procede del verbo angelizar[15], 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. El porqué de esta no – coincidencia, nos proponemos presentarlo en sus grandes líneas, y, por ello, recurrir a los textos bíblicos, que son la fuente consagrada por la Iglesia católica.

Sobre el origen de los ángeles[16], diremos que el tiempo exacto de su creación no está específicamente definido, pero lo posible es que hayan sido creados en el momento en que también fueron creados los cielos, como se narra en el Génesis (1:1), y antes de crear la tierra, como se narra en Job 38:6-8, al dirigirse Yahvé a Job, desde la tormenta:

«¿Dónde se asientan sus bases (de la tierra)?/ ¿Quién puso su piedra angular?/entre el vocerío de los luceros del alba/y las aclamaciones de los Hijos de Dios?».

¿Quiénes son? Son «espíritus ministradores», (Hebreos 1: 14):« ¿No son todos ellos espíritus servidores con la misión de asistir a los que han de heredar la salvación? » y aquello que nos cuestiona en la obra de Bryce, son espíritus puros, cuya existencia no está condicionada por un cuerpo. Después de su resurrección, aparece Jesús a los apóstoles (Lucas 24: 37-40):

«Sobresaltados y asustados creyeron ver un espíritu. Pero él les dijo: ¿”Por qué os turbáis? ¿Por qué alberga dudas vuestra mente?”. Mirad mis manos y mis pies; soy yo

[15] Angelizar, lo definimos en el sentido de comunicar la virtud angélica, R.E.A.
[16] La palabra ángel se deriva de la palabra griega *ággelos* , la cual significa ‘ mensajero’. La palabra correspondiente en hebreo *‘ma’lak’* también tiene el mismo significado.

mismo. Palpadme y pensad que un espíritu no tiene carne y huesos como veis que yo tengo».

Ahora bien, si nos adentramos en el texto de Bryce, el discurso sobre el sexo de los ángeles, una de 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.[17].

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 una figura 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 esta 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 (esto a Manongo le sonaba hirientemente a puta) 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)

> «Sí, Tere tenía que comprender eso. Tenía que comprender hasta lo de Tere Atkins porque ella nunca se había reído de sus problemas y porque gracias a ella habían desaparecido las mujeres más bellas del mundo y las mujeres calatas y las empapadas y las que tenían culos y tetas y muslos y pantorrillas , sí, eso exactamente , pero además y todavía esa chica mayor y piurana le había enseñado para toda la vida que , siempre cuando sean graciosos y divertidos , siempre y

[17] 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. In http://etimplogias-dechile.net/?sexo

cuando te hagan reír aunque después te hagan llorar, los ángeles son de sexo femenino».(p .368)

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/ darle la impronta, a 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, y, claro, se cierra la estructura , siendo legítimo que vuelvan las imágenes primordiales o sea la sacralización del hijo, a la madre, la genitora a un doble nivel, genético y simbólico., en otras palabras, Tere versus madre.

Cito: « ¿Es santa, Tere, o soy yo distinto al mundo entero?».

«Distraidísimo, aturdidísimo, y colmadísimo de amor y de adolescencia, Manongo caminaba perdido por esa pista de atardecer rotundo y había llegado a pensar en lo jodido que estaba por haberse enamorado de una santa pecosa . De una santa tan blanca y extranjera además porque si fuera más morenita, criollita…Pero no era Tere vivísima y no le encantaba besarlo y pachamanquearlo y no le había encantado a él besarla y pachamanqueársela igual al comienzo…? ¿Por qué, cuándo, cómo había empezado ese proceso de beatificación, primero, y de santificación de Tere?» (p .312)

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, buen aguero en el sentido de una bendición divina.

El proceso de beatificación de Tere, luego de su santificación, la identifica, metafóricamente, con Santa Rosa de Lima**.** Así que, fuera de las proyecciones de santidad elaboradas por la madre, otros elementos que remiten obviamente a la vida de la Santa posibilitan la lectura de una cierta forma de misticismo.

3. Desde la experiencia mística de la Levitación hasta la Transubstanciación:

Ante la presencia de su enamorada, totalmente trastornada, Manongo vive plenamente una experiencia mística, la Levitación.

En un primer tiempo, cabe cuestionar la noción para ver, en un segundo tiempo, cómo la transcribe el texto ficcional. ¿Qué es la Levitación?[18] La Levitación puede definirse como el fenómeno de que una persona se alza de la tierra y es suspendida en el aire; y también el poder de levitar objetos. Tal fenómeno es obviamente un don dado por dios a los Místicos de la Santa Iglesia Católica. Muchos santos [19]vivieron esta maravilla que se producía en momentos en que caían en un fuerte éxtasis amoroso por Dios, Jesucristo o María, y se levantaban del suelo perdiendo la noción del tiempo y del espacio[20]. Hasta no hace mucho tiempo, la Levitación era considerada un *Signum Dei*[21], un signo de la divinidad que podía decidir la causa de la beatificación o canonización de un santo en los tribunales teológicos católicos. En el tejido textual, el registro del léxico apunta al proceso en su dinámica: Manongo «se elevaba» (3x), «empezaba a levitar», la «alzaba», y la contaminación semántica, «ojos metafísicos». La Levitación está escenificada en un juego de opósitos que transcriben el doble movimiento del ascenso (el alma) versus el descenso (la caída generada por la carne, una enumeración que se centra en el cuerpo femenino: muslos, culos, pantorrillas).

El acto de erección metaforiza la tensión que se opera entre las aspiraciones del adolescente hacia el cielo y su anhelo de poseer el cuerpo femenino, lo terrenal, y conduce al cuestionamiento: ¿logrará o no Manongo resistir, reprimir su libido?

P 317 (momento de un picnic al borde del río sobre un suelo de mala hierba y piedras entre cañaverales).

> «Fue ahí y entonces cuando Manongo sintió que se elevaba sobre el asfalto de un atardecer rotundo, al tiempo que iluminaba privilegiadamente con sus ojos metafísicos una pantorrilla izquierda cualquiera y de cualquiera menos de Tere,

[18] http://www.padrepio.catholicwebservices.com/espanol/levitacion.htm consulta el 23 de febrero de 2015

[19] Destacan entre los muchos santos que vivieron la Levitación ciertas figuras tales como: San Francisco de Asís(1181, 1182?-1226),en Lima, San Martín de Porres(1579-1639), la más famosa, la de San Juan de Cupertino(1603-1663), San Pío de Pietralcina , cuyo apodo es el Padre Pio(1887-1968).consulta el 23 de febrero de 2015

[20] http://forosdelavirgen.org/7522/el-fenomeno-de-la-levitacion-en-los-santos-2013-11(consulta el 23 de febrero de 2015)

[21] http://www.quierosersanto.com/cmi/index.php?topic=1662.0;wap consulta el 23de febrero de 2015

después también unos muslos sin nombre y unos cuantos culos empapados y anónimos. Y ya no podía más de anónima erección el pobre Manongo cuando se esforzó a muerte por sentir que se concentraba del todo y para siempre en el cuerpo y alma de Tere y notó cómo empezaba a levitar sobre un asfalto blanco, pecoso y respingado como la infancia, la pureza, la limpieza y la paz de su sonrisa. Bajaba su erección mientras él se elevaba y Tere, que ya lo había notado rarísimo, le preguntaba ¿qué te pasa, Manongo?, mi amor, ¿qué te pasa?, y él recogía la mano respingada y pecosa y tan blanca de Tere y la alzaba y se la ofrecía al cielo y al sol arriba y lograba regresar con las justas a la realidad pero con la única Tere que había en el mundo, ya sin cuerpo, ya sólo ojos y sonrisa y nariz y pelito corto, ya sólo el alma pecosa y respingada de una muchacha sin pantalones para culos y pantorrillas y muslos empapados. En fin, toda una transubstanciación de lo humano en divino y de lo divino en humano».

¿Cómo no tomar en cuenta, tras la lectura del pasaje, que, precisamente de esta dialéctica del bien (el ascenso) versus el mal (el descenso), sale un Manongo regenerado , encima del «asfalto blanco», por« la infancia*,* «la pureza»*,«* la limpieza y la paz »de Tere, tal como la figura crística que ha vencido las Tentaciones en el desierto para, después, poder realizarse cuerpo y alma dentro del ritual de la eucaristía, aquello que nombramos la Transubstanciación.

"No es fácil, después de todo, tremenda transubstanciación para un muchacho […]".Y había conservado intacta, perfecta, aquella cara de levitación y asfalto" (p. 318)

«Tere Atkins se llamaría esta Tere el día en que se la presentaran a Manongo y él, que en silencio bien vista y vigilada que la tenía ya, iniciaría una serie de experimentos cuya suprema finalidad y fidelidad a Tere hipo Tere sollozo era la transubstanciación de lo seco angelical en lo empapado Sofía Loren, más no viceversa, eso sí que no.» (p. 347)

Ahora bien, conviene reflexionar sobre esta segunda noción de la Transubstanciación. La doctrina de la transubstanciación de la hostia[22] no llegó a ser una doctrina permanente en la Iglesia romana sino hasta el cuarto Concilio laterense, bajo el papa Inocente III, en el año de 1215 D.C. Pero, ¿qué es, en realidad, la

[22] http://www.iglesiadedios-israelita.org/manual_evangelismo.htm(consulta el 8 de enero de 2015).

Transubstanciación? En la doctrina romana, la Transubstanciación es un término teológico que significa que en el momento de la consagración, dentro de una eucaristía (misa), las especies de pan y de vino se convierten en el cuerpo y en la sangre de Jesús. Es de insistir en que no es un recuerdo, sino una actualización.

En el CAP. IV. De la Transubstanciación, enuncia el Concilio de Trento al respecto:

> «Mas por cuanto dijo Jesucristo nuestro Redentor , que era verdaderamente su cuerpo lo que ofrecía bajo la especie de pan, ha creído por lo mismo perpetuamente la Iglesia de Dios, y lo mismo declara ahora de nuevo este mismo Santo Concilio, que por la consagración del pan y vino, se convierte toda la substancia del pan en la substancia del cuerpo de nuestro Señor Jesucristo, y toda la substancia de su sangre, cuya conversión ha llamado oportuna y propiamente Transubstanciación[23] la Santa Iglesia católica».

Recordemos también aquello que nos enseña el Catecismo oficial de la Iglesia Católica.

El CIC de 1412 enuncia al respecto: «Los signos esenciales del sacramento eucarístico son pan de trigo y vino de vid, sobre los cuales es invocada la bendición del Espíritu Santo y el presbítero pronuncia las palabras de la consagración dichas por Jesús en la última cena: “Esto es mi Cuerpo entregado por vosotros…Este es el cáliz de mi Sangre…»

El CIC de 1413 completa: «Por la consagración se realiza la transubstanciación del pan y del vino en el Cuerpo y la sangre de Cristo. Bajo las especies consagradas del pan y del vino, Cristo mismo, vivo y glorioso, está presente de manera verdadera, real y substancial, con su Cuerpo, su Sangre, su alma y su divinidad».

Interroguemos, entonces, el tejido textual. A un primer nivel, Manongo se valdría de la terminología bíblica para evocar, no un sustento no celeste sino terrestre, que vendría a alimentar su espíritu, tras haber saciado sus pulsiones eróticas con Tere Atkins. Si bien ésta connota el fenómeno religioso de la Transubstanciación, preferimos focalizar nuestra mirada, pues, bien de mirada se trata, en las representaciones del glamour hollywoodiense, o sea la voluptuosidad del cuerpo y los procesos de seducción que nos

[23] http://www.mercaba.org/CONCILIOS/trento05.htm

evocan el séptimo arte, a través de una actriz repetidas veces convocada en nuestra obra: Sofía Loren.

Así diremos que, a un segundo nivel, por el uso del término «transubstanciado», Sofía Loren verbaliza una coincidencia, es una co-referencia semiótica del laico y del religioso, del profano y del sagrado.

III. El discurso sobre el misticismo

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.

Hemos encontrado tres ejes de lectura: la melancolía, la concepción del amor, la concepción de la vida en tanto experiencia y anhelo de sufrimiento. 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. De su vida callejera se sabía tres cosas: entraba a los cines de noche, con las luces apagadas, y salía antes de que se encendieran las luces. Iba, sobre todo al cine Metro y una y otra vez a ver la misma película, *Historia de tres amores*[24].Muy a menudo usaba unos increíbles anteojos negros [25][…]» (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 El[26]». 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)

[24] *Historia de tres amores*, se remonta a los años 50. Es una co-producción de Vincente Minelli y Goottfried Reinhart. En el guión, compuesto tres segmentos, se trasluce el binomio amor y muerte.
[25] Sólo evocamos la primera cosa.
[26] *op.cit*.:p49

La concepción de la vida como experiencia y anhelo de sufrimiento.

La santa llevó una vida de penitencias[27] y de mortificaciones: «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[28]».

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:

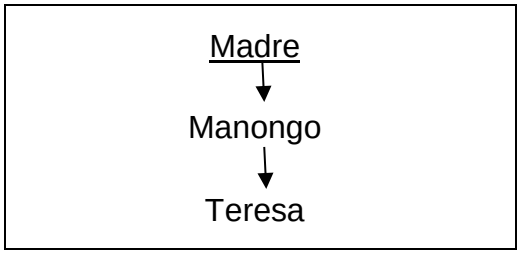
> «Y, además, la felicidad es algo frívolo, inexistente, o existente sólo en la música barata y en las novelitas de amor para imbéciles, en los radioteatros y esas cosas». (p. 68)

> «Pero, ¿acaso tú nunca has sufrido, Tere?, ¿acaso nunca se te ha ocurrido lo mucho que sufre, lo mucho que, incluso a veces, debe y tiene que sufrir la gente en este mundo completamente imperfecto…?». (pp. 68-69)

Conclusiones preliminares

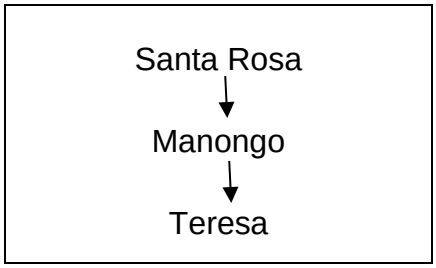
Nuestro análisis nos conduce a las siguientes conclusiones. Acabamos de ver cómo se articulan y se entrecruzan dos discursos, femeninos, que remiten a una relación triangular.

El primer discurso, cuyo punto de partida es la madre, la diosa terrestre, es el discurso sobre la santidad y se dela leer bajo el esquema siguiente:



[27] Rosa no se ‘inventaba ‘todas las penitencias. Generalmente, seguía las prescripciones referentes a disciplinas y ayunos que Santo Domingo dejó en las constituciones de su Orden.
[28] *Ibíd*. p 59

El segundo discurso, cuyo punto de partida es Santa Rosa, la diosa celeste, que participa en cierta medida de las aspiraciones espirituales de Manongo, es el discurso sobre el misticismo y se deja leer bajo el esquema siguiente:



En los dos discursos, tanto en el discurso sobre la santidad (madre) como en el discurso sobre el misticismo (Santa Rosa), pese a aparecer Manongo como un ser excéntrico, aquí es obvio que el adolescente bien está en el centro y Tere en la periferia, pues, al fin de la cadena de significantes, y transcrita en las representaciones ficcionales como un ‘ hacer valer’ de Manongo, como una proyección de su deseo amoroso, huella del mito de Galatea[29], la blanca estatua de marfil versus la blanca Tere Mancini, suerte de ideal masculino.

«Es blanca, muy blanca en pleno verano […], (con) los brazos desnudos y el perfil más bello y la sonrisa más traviesa del mundo…» (p. 62) Además, nos interpela la repetición de este esquema triangular- que nos proponemos completar, a continuación con un tercer discurso, - en que se perfila simbólicamente la carga semántica de la Santa Trinidad.

IV. El discurso mítico.

Desde las aguas negras de Colán hasta la escenificación del espejo o la problemática del pasaje.

> « Les eaux[30], 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, se ressourcer dans un immense réservoir de potentiel et d’y puiser une force nouvelle : phase passagère de régression et de

[29] Véase Ovide, *Les Métamorphoses* (X, 242 -268) Pygmalion, Edition Gallimard, Paris, 1992.
[30] Chevalier, Jean ; Gheerbrant, Alain, Dictionnaire des symboles, Ed. Seghers et Ed. Jupiter, Paris. 1973.

désintégration conditionnant une phase progressive de réintégration et de régénérescence ». (Chevalier, Jean; Gheerbrant , Alain, 1973**:** Tome 2**)**

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 la función de 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 mórfico 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.

1. El proceso de inmersión: la redistribución del texto cultural del bautismo, 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'*. Entre las varias interpretaciones del rito de inmersión, privilegiaremos la lectura de Juan: «]…] ils se faisaient baptiser par lui dans les eaux du Jourdain, en confessant leurs péchés» (Mathieu, 3, 6).

Ahora, completemos nuestra lectura del rito de inmersión: «Il vise une purification non plus rituelle, mais morale; il ne se répète pas et revêt de ce fait l'aspect d'une initiation ; il a une valeur eschatologique, introduisant dans le groupe de ceux qui professent une attente active du Messie prochain et qui constituent par avance sa communauté[31] ».

Nos proponemos descodificar el texto de Bryce, al localizar cuáles elementos han sido seleccionados, para convocar el rito de inmersión de Manongo en las aguas de Colán, bajo la luna de Paita, a saber cómo y en qué medida se redistribuye el texto cultural del bautismo?

Nuestro análisis nos permite establecer el esquema siguiente:

[31] *Ibid*. T .1

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 versus 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… Hacía rato que Manongo estaba flotando allá en el fondo, junto a la gruesa malla de alambre oxidado […]» (p. 367). La imposición de las manos del sacerdote (sacralización) versus 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 versus 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 revés.

2. El proceso de emersión: la redistribución del texto cultural de Afrodita, lo profano.

Recordemos que en la Ilíada, Afrodita[32] es hija de Zeus y de Dioné, pero más tarde, se la mandó nacer de la espuma del mar (espuma en griego se dice *aphros)* [33](Hamilton, Edith, 1978, 1977: 35). 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,

[32] Segun el mito griego, Afrodita es hija de Urano, cuyos organos genitales , cortados por Cronos, han FECONDE el mar, viniendo a dar a luz a Afrodita, en la espuma de las olas. Ella PRESIDE a todos los sortilegios y desencadena el deseo en vistas de AASOUVIR las pulsiones eroticas.

[33] Hamilton, Edith, *La mythologie. Ses dieux, ses héros, ses légendes*. Marabout, Alleur, Belgique-1977 ,1978 .

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. Tras su relación amorosa, lentamente salen del agua, para no volver a verse.

Ahora bien, se reajusta el esquema inicial: inmersión versus emersión, viniendo a realizar el cierre del círculo, con la emersión de la pareja, señal de un acto consentido, y consumido dentro de la repetida relación sexual.

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).

«Manongo nunca más volvió a ver a Tere Atkins»

5. Desde Eros a Tánatos[34]*.*

El segundo enfoque del texto estudiado se centra en una lectura de Eros y Tánatos desde una perspectiva psicoanalítica.

«Sigmund Freud llama a "Eros": La pulsión de vida que, según él, vive en cada ser humano. Desde sus primeros escritos, luego de modo profundizado en sus *Tres Ensayos sobre la teoría de la sexualidad*, Freud hace hincapié en la sexualidad infantil que se opone a las pulsiones del yo. La sexualidad es primero genéticamente "no genital", con las pulsiones parciales que se apoyan sobre funciones orgánicas (el hambre en especial); en nuestro objeto cultural, se tratará de la segunda etapa, evolutiva, de la adolescencia.

Opone dicha pulsión de vida a la pulsión de muerte o pulsión de destrucción o "Tánatos [35] ". […] Ambas pulsiones fundamentales no pueden ser pensadas por separado, siempre obran conjuntamente, en una suerte de amalgama y son indisociables. Pero el antagonismo entre esos dos instintos (pulsiones) sólo sería

[34] http://eclaircie.canalblog.com/archives/2012/22/23303921.htm Consultado el 19 de febrero de 2015.
[35] Tánatos, dios griego, quita la vida. Desde siempre, la función de Tánatos viene atribuida a los hombres.

superficial, ya que éstos correspondieran con una inclinación común o sea mantener una excitabilidad nula o, por lo menos, mínima».[36]

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 desemantizado.

6. Tánatos y la desaparición de Narcisa.

Es obvio que los tres factores, el auto estima, 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. Esta 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 al 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.

7. La escena del espejo.

El preludio a la escena del espejo nos presenta a Tere, a su despertar, en el lugar privado del dormitorio. Asomada a su ventana, con el saco de la piyama 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, la de la hibridez del sujeto, siendo el adolescente un criollo.

¿Cómo está transcrito el proceso de desacralización?

[36] En el suicidio de Manongo, « Tánatos » se manifestará por la ausencia de dolor que busca el hombre ya mayor.

Por una parte, la paloma cuculí ya no puede ser un sencillo pájaro testigo de las primeras emociones de los enamorados, y, además de un canto impuesto por Manongo, reminiscencia de la Pachamama, en otros términos lo indígena (equivalencia cultural y semántica): «Porque la verdad, si lo peor de todo era que la horrorosa palomita esa cantó y ella qué diablos, ni la escuchó porque no le importaba un comino […]» (p. 383)

Por otra parte, ya no puede fingir aceptar Tere al cholo Adán Quispe, en tanto amigo suyo, por lo cual estalla su rencor en un léxico que apunta tanto a los rasgos negativos del físico de Adán Quispe, como a los apodos que se les suele reservar a los nativos de las montañas del Perú, otros tantos signos de una profunda discriminación racial (texto semiótico marginalización versus inclusión)

> «Tere contempló detenidamente lo feo que era Adán Quispe pasando por debajo de su ventana, retaco, cantinflitas, impresentable, parchado, barbilampiño, chueco, pelo selvático, de chuncho, sí, chusquísimo, cholo con fondo de campo de polo y mirándola de reojo, qué tal raza, ¿tenerle yo miedo a *eso?*" p 383; "[….] tenerle yo miedo a *eso*?»(*p*. 384)

En tanto híbrido, el cholo Adán o sea un mestizo con rasgos indígenas, 'producto de elementos de distinta naturaleza[37]', 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 piyama y toma pa' que aprendas a mirar de reojo? Locos equilibrios hizo el pobre karateca para no matarse mientras Tere […] se dirigía al espejo grande de su dormitorio para contemplar tranquilita y de lo más satisfecha los frutos del azar , sus causas y efectos, tremenda cosa la que se le había cruzado a Adán Quispe en su camino»(p. 384)

El papel del espejo: ¿de la realidad a lo real? Numerosos son los términos que relacionan el espejo[38] con la estrategia cerebral o mental, haciendo del espejo una interfaz del conocimiento (especulación, reflexión, espejismo, ilusión) y una marca del

---

[37] véase R.E.A, 23. [a], octubre de 2014.

[38] http://www.u-grenoble3-fr/ Version française /recherche-valorisation/ evenement / aron .Le miroir entre imaginaire, sciences et spiritualité. Colloque du 12 au 13 mars 2012(la traducción es mía). Consultado el 13 de febrero de 2015.

mito órfico. Conciencia de la alteridad (yo es otro), problemática del doble, anclaje fantástico, vértigo de una epifanía del cuerpo vienen a forjar una poética del espejo y una poética de la identidad.(alteridad convoca inmediatamente su opuesto la identidad). 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. No se tratará de anular las fronteras/límites entre los dos géneros, sino de habitarlas, al confrontar dos discursos. Allí, precisamente en este espacio simbólico del espejo, se van a cuestionar los esquemas jerarquizados y heteronormativos, 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"?

En el proceso de la construcción tanto de la identidad – una identidad propia- como de la sexualidad, «Las personas pueden y deben construirse en el ámbito de la intimidad[39], con independencia de los mandatos de la historia y de la cultura, y en atención a sus propios –y variables- apetitos y necesidades». 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? Por otro lado, romper el espejo es acceder al conocimiento, como ya lo tenemos visto en el mito órfico. Pero en este caso específico, a qué objeto remite el término conocimiento? ¿Lo real? o la realidad o una realidad, en la medida en que el conocimiento remite al sujeto: sujeto individual con libido (sujeto del deseo, sujeto tachado), y sujeto transindividual con una visión del mundo y marcado por el no-consciente socio cultural.

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; ausencia de las imágenes de belleza

[39] Potok, Magda, *La transformación de la intimidad según Lucía Etxebarria*, pp. 313-341 in, http://sociocritica.org/wp-content/uploads/2014/07/Sociocriticism-XXVII-1-2-2013.pdf consulta el 5 de marzo de 2015.

que leemos en el cuento de Blanca Nieves; ausencia del discurso de la angelización, la a-sexualidad de Tere. Ahora bien, si el espejo no es reflejo, por lo menos instaura 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. Al respecto, recordemos la función del espejo en *Orphée*[40], de Cocteau, Jean (1927-1989:72)

Además de plantear la problemática de la travesía, tránsito entre el mundo de los vivos y el mundo de los infiernos, mejor dicho de los muertos, el espejo que atraviesa sucesivamente Eurídice, luego Orfeo, es una alegoría de la muerte, transcrita en el discurso de Heurtebise: «Je vous livre le secret des secrets. Les miroirs sont les portes par lesquelles la Mort va et vient. Ne le dites à personne. Du reste, regardez- vous toute votre vie dans une glace et vous verrez la Mort travailler comme des abeilles dans une ruche de verre […] ».

¿En qué medida interfiere la muerte en el texto?

Si nos ahondamos en el texto, veremos que los dos personajes, Manongo y 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(«a 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 (la santidad, la levitación, la transubstanciación) porque: «Allá en Piura, con Tere Atkins, había aprendido a besar a todas las mujeres del mundo». (p. 387)

Ahora bien, 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:

[40] Cocteau, Jean, *Orphée*, Editions Stock, Paris, 1927-1989 **?**

«Y la muy bárbara se había calato íntegra delante del espejo grande de su dormitorio»

-A ver, Trascendencia –le dijo-, tú ¿qué opinas? […]

-¡Vístete inmediatamente!-le chilló Trascendencia, arreándole tamaño cachetadón que Tere se zampó a sí misma para devolverlo ipso facto con verdadera rabia» (p. 384)

«-Eres una mala persona, espejo- le dijo-muy mala. Si quisieras ser bueno conmigo me cambiarías por otra chica que también fuera yo y que también quisiera a Manongo tanto como yo» (p. 385)

Partiendo de la hipótesis de que «La pulsión es la presión sobre la conciencia de lo real que procede desde el interior del cuerpo»[41], y que «lo real es caos […]», 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 », (Génesis 1: 1-2). «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»[42].

Conclusiones

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.

Así, el enfrentamiento entre el sagrado y el profano inscribe la noción de hibridez. También, se deja ver la hibridez en el juego opuesto entre la complementariedad y su contrario, la escisión. Manongo que participa de las dos identidades, indígena y criolla, es un ser escindido, respecto a su participación en el sujeto transindividual(sujeto marcado por el discurso social) pero entero respecto a su identidad individual . Esta complejidad, marca de un conflicto identitario, problematiza, entonces, la noción que Manongo reivindica: la de la trascendencia.

[41] Gonzalez Requena, Jesús*, Lo real* in Trama&fondo, Número 29, Segundo Semestre de 2010, PP 1-27.
[42] *Idem. .*

Desde el deterioro de la propia existencia de Dios y de su inmanencia, Manongo aniquila al Dios patriarcal y abre la brecha que nos hace entrever el abismo de lo real, el antes de la Creación.

CUADROS - ANEXOS

1. DÜRER, A., *La melancolía:grabado* al buril de Alberto Durero, 1514

   http://fr.wikipedia.org/wiki/Melencolia_de_D%C3%BCrer#mediaviewer/File:D%C3%BCrer_Melancholia_I.jpg

2. MARATTA, C., *Rosa melancólica* Escuela italiana, s. XVII. Colección privada Lima

   http://books.openedition.org/cemca/docannexe/image/2317/img-3.jpg

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

   http://books.openedition.org/cemca/docannexe/image/2317/img-4.jpg

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

   http://books.openedition.org/cemca/docannexe/image/2317/img-5.jpg

5. *Transverberación* de Santa Teresa. Grabado de I. Palomino. En Obras de Santa Teresa, t.11, Madrid, 1752

   http://books.openedition.org/cemca/docannexe/image/2317/img-6.jpg

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

   https://www.flickr.com/photos/tachidin/5379336647/

Dürer

La melancolía Grabado al buril de Alberto Durero, 1514

Lienzo de Carlos Maratta,

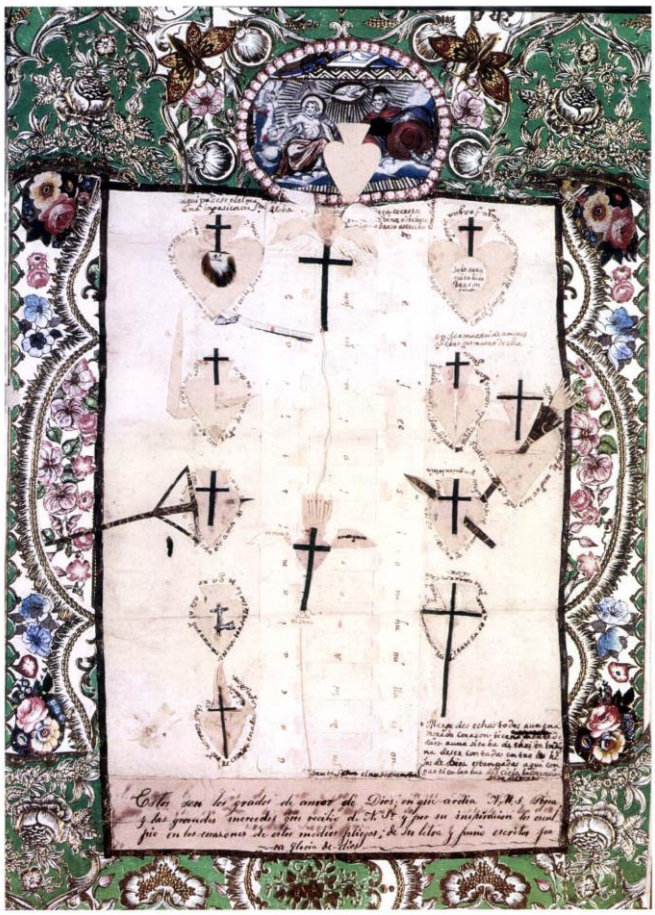
Rosa melancólica.
Escuela italiana, s.XVII Colección privada Lima

Mercedes o heridas del alma.

Manuscrito hológrafo de Santa Rosa. Monasterio de Santa Rosa de Santa María, Lima.

Escala espiritual.

Manuscrito hológrafo de Santa Rosa de Lima. Monasterio de Santa Rosa de Santa María, Lima.



Transverberación de Santa Teresa.

Grabado de I. Palomino. En Obras de Santa Teresa, t.11, Madrid, 1752

El Desposorio Místico de Sta. Rosa de Lima,

José Joaquín Magón, Museo del Exconvento Franciscano de Huejotzingo, Pue

La vida de Santa Rosa de Lima
en los *lienzos* del convento de. Santa Catalina de Córdoba (Argentina).