

**SUMAK KAWSAY Y SUJETO CULTURAL  
EN *NO ME ESPEREN EN ABRIL* DE ALFREDO  
BRYCE ECHENIQUE**

**SUMAK KAWSAY AND CULTURAL SUBJECT  
IN ALFREDO BRYCE ECHENIQUE'S *NO ME ESPEREN  
EN ABRIL***

Michèle FRAU-ARDON

*Grupo de investigación "Teoría de la literatura y sus aplicaciones"*  
(HUM-363), Universidad de Granada, España  
michele.ardon@la poste.net

**Palabras clave:** Sumak Kawsay, Perú, 1950, Pacha Mama, sujeto cultural, Alfredo Bryce Echenique, *No me esperen en abril*, sociocrítica

**Resumen:** Nos proponemos abordar el concepto del *Sumak Kawsay* en la novela de Alfredo Bryce Echenique, *No me esperen en abril*, desde el sesgo del paradigma cultural de la Pacha Mama. En la Lima de los años 1950, conocida en tanto *aluvión migratorio*, las fisuras, el distanciamiento y, por fin, el borrado de los dos sujetos problemáticos de la novela, Manongo, el representante del poder hegemónico, y Adán Quispe, el cholo del corralón, quienes cuestionan el discurso neoliberal del crecimiento económico, y apuntan a las cesuras que genera, a la par que problematizan la relación del ser humano con la Naturaleza.

**Keywords:** Sumak Kawsay, Perú, 1950, cultural subject, Alfredo Bryce Echenique, *No me esperen en abril*, sociocriticism, Bryce Echenique

**Summary:** We introduce the *Sumak Kawsay* concept from Bryce Echenique's novel, *No me esperen en abril*, via the cultural paradigm of the *Pacha Mama* in the Lima of the 1950s (nineteen fifties), identified as a *migratory alluvium*, the break downs, the gap, (the distance) and eventually, the elimination of the two main characters of the novel, Manongo, the hegemonic power representative, and Adán Quispe, the *cholo del corralón*, who questions the neo-liberal speech of the economical development, pointing the cesuras it generates, as themselves problematizes the relationship between humans and Nature.

**Mots clés :** Sumak Kawsay, Peru, 1950, Pacha Mama, cultural topic, Alfredo Bryce Echenique, *No me esperen en abril*, sociocritique, Bryce Echenique

**Résumé :** Nous nous proposons d'aborder le concept du Sumak Kawsay à partir du roman de Bryce Echenique, *Ne m'attendez pas en avril*, depuis le paradigme culturel de la Pacha Mama. Dans la Lima des années cinquante, connue en tant que crue migratoire, les fissures, l'écart, et finalement l'effacement des deux sujets problématiques du roman, Manongo, le représentant du pouvoir hégémonique et Adán Quispe, le métis de la cour, questionnent le discours néolibéral de la croissance économique, en venant pointer du doigt les césures qu'elle génère de même qu'ils problématisent la relation de l'être humain avec la Nature.

## PREÁMBULO

*No me esperen en abril* del autor peruano Bryce Echenique (1995) cuenta la historia de un amor eterno, el de Manongo Sterne y Tere Mancini, en un espacio limeño cruzado por las tensiones que acompañan el proceso histórico de la emergencia de las barriadas. Este proceso que tuvo lugar en los años cincuenta y sesenta del siglo XX transcribe la invasión de los andinos que emigraron a la capital, al identificarlos de modo despreciativo como *serruchos*, *facciolos*, *caras de plato*. Dicha emigración de gran amplitud fue un objeto de estudio privilegiado por los sociólogos a través de la expresión específica de *aluvión migratorio*. Fuera de la evidente dicotomía inclusión versus exclusión, que ilustran recíprocamente las figuras de Manongo Sterne y de Adán Quispe, hemos visto en

análisis precedentes (Frau Ardon, 2010) cómo se alimentaba el sujeto cultural de tres fuentes: la cultura andina vehiculada por los signos del Río Rímac y de la paloma cuculí; la cultura popular importada de Estados Unidos a través de múltiples representaciones del cine hollywoodense; así como por el filtro de varias músicas de moda en aquellos años y luego de su desmoronamiento, la cultura criolla enfocada en poemas de Sebastián Salazar Bondy y la letra del vals criollo de Nestor Chocobar. Ahora bien, nos proponemos ampliar nuestro estudio para demostrar que, en definitiva, la obra de Bryce Echenique se encuentra en un entrecruzamiento entre los campos de estudio de la antropología, la sociología y la sociocrítica.

## INTRODUCCIÓN

El presente análisis se centra en una confrontación entre dos representaciones del mundo, la indígena y la criolla, representaciones mediadas por discursos socio-ideológicos opuestos: lo identitario profundamente anclado en la memoria colectiva de lo indígena, transcrito en el Sumak Kawsay, aquello que viene identificado con el elemento mórfico —dentro o desde dentro, o sea, lo endógeno y lo exógeno, aquello que irrumpe desde fuera, el capitalismo, un sistema que se da a leer dentro de los elementos mórficos integración versus marginación, equilibrio versus desequilibrio, a la par que apunta a las consecuencias generadas por el propio sistema, viniendo a trabajar/ modificar los contornos del sujeto cultural. Nuestra hipótesis de trabajo es que al investir el texto, el Sumak Kawsay está problematizado pues su nivel de visibilidad no se nos aparece en un funcionamiento autónomo sino bajo la forma simultánea de construcciones (Pacha Mama) y deconstrucciones (el sueño simultáneo de los amigos, el cholo Adán Quispe y el oligarca Manongo Sterne), deconstrucciones operadas por las estructuras textuales.

Uno de los elementos de parametraje que oficializa la cuestión identitaria es la *cosmovisión*. En efecto, para entender lo que implica el Buen Vivir, hay que empezar por recuperar la cosmovisión de los pueblos y las nacionalidades indígenas (Acosta, 2013: 16), es decir, su forma de ver, sentir, percibir y proyectar el mundo. Existen muchas naciones y culturas en el AbyaYala (América desde la llegada de los conquistadores europeos), cada una de ellas con sus propias identidades, pero con una esencia común: el paradigma comunitario basado en la vida en armonía y el equilibrio con el entorno. Afirman los sabios de los pueblos que recuperar la cosmovisión ancestral es volver a la identidad; “un principio fundamental para conocer nuestro origen y nuestro rol complementario en la vida” (Huanacani Mamani, 2010: 15). La apelación a las cosmovisiones indígenas invoca una ruptura con visiones etno o antropocéntricas del capitalismo en tanto civilización dominante y también de los diferentes socialismos existentes hasta ahora, y reclama una mirada más bien cosmocéntrica que incluya la vida en todas sus formas, no solo la humana, cobijada en la naturaleza hoy amenazada. Al considerar esta amenaza, la experiencia de los pueblos indígenas cobra importancia al tener en común la idea de Madre Tierra como hogar de todas las formas de vida (Farah & Vasapollo, 2011: 171).

## **1. APROXIMACIONES A LAS LECTURAS DEL SUMAK KAWSAY**

### **1.1. Definición del vivir bien**

Pero, ¿qué se entiende exactamente por Sumak Kawsay? Cabe subrayar que el concepto del vivir bien desde los diferentes pueblos originarios se complementa con las experiencias de cada pueblo. Según la ideología dominante, todo mundo quiere vivir mejor y

disfrutar de una mejor calidad de vida. De modo general se asocia esta calidad de vida al Producto Interior Bruto de cada país. Sin embargo, para los pueblos indígenas originarios, la vida no se mide únicamente en función de la economía. Desde las cosmovisiones aymara y quechua, toda forma de existencia tiene la categoría de igual. En una relación complementaria, todo vive y todo es importante. La Madre Tierra tiene ciclos, épocas de siembra, de cosecha, de descanso, de remover la tierra, de fertilización natural. Así como el cosmos tiene ciclos, la historia tiene épocas de ascenso y descenso, la vida las tiene de actividad y pasividad, realidad concreta que arraiga la concepción cíclica del tiempo —(teoría holística). En aymara se dice “*suma qamañatakija, sumanqañaw*”, que significa “para vivir bien o vivir en plenitud, primero hay que estar bien”. Saber vivir implica estar en armonía consigo misma/o; “estar bien” o “sumanqaña” y luego, saber relacionarse o convivir con todas las formas de existencia. El término aymara *suma qamaña* se traduce como “vivir bien” o “vivir en plenitud”, que en términos generales significa “vivir en armonía y equilibrio; en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia” (Huanacani, 2010: 21).

De modo general, el buen vivir ofrece una lectura multifacética, bajo los sesgos cultural, político, económico, jurídico, último aspecto que mereciera un análisis profundizado pero que me propongo presentar brevemente por ser la naturaleza o Madre Tierra, un sujeto de derecho en que cualquier pueblo latinoamericano logra reconocerse y afirmarse en tanto parte y totalidad a la vez.

## **1.2. Los derechos de la Madre Tierra**

La naturaleza no solo se nos presenta bajo aspecto simbólico sino también desde lo político que apunta a la identidad nacional: “La

naturaleza no es muda” (Galeano, 2008). Superar el divorcio entre el ser humano y la Naturaleza fue el mayor reto que concretaron sucesivamente dos constituciones. De eso tratan los Derechos de la Naturaleza, incluidos en la Constitución de la República del Ecuador (2008), mas no en la Constitución de la República de Bolivia (2009), en la que se otorga un puesto preferente a la Pacha Mama. “Ambas ideas, la Pachamama y el Buen vivir se basan en nociones de vida en la que todos los seres (humanos y no humanos) existen siempre en relación entre sujetos, no entre sujeto y objeto, y de ninguna manera individualmente” (Acosta, 2013: 58). Estas nuevas constituciones se inspiran en un concepto profundo de la cultura de la vida: “vivir bien o buen vivir” como horizonte a transitar. En términos ideológicos implica la reconstitución de la identidad cultural de herencia ancestral milenaria, la recuperación de conocimientos y saberes antiguos, una política de soberanía y dignidad nacional, la apertura a nuevas formas de relación de vida (ya no individualistas sino comunitarias), la recuperación del derecho de relación con la Madre Tierra y la sustitución de la acumulación ilimitada individual de capital por la recuperación integral del equilibrio y la armonía con la naturaleza (Huanacani, 2010: 13).

Las invocaciones a un vivir bien, que incluyen la necesidad de respeto y defensa de los “derechos de la madre tierra” como parte de la batalla ideológica contribuyen a una propuesta alternativa nombrada como “sociedad del vivir bien” donde construir y mantener ese vivir bien supone condiciones materiales y espirituales, para una vida armónica en permanente construcción. Desde la cosmovisión de los pueblos indígenas originarios, TIERRA constituye el espacio natural de vida, donde vive la comunidad, es el lugar sagrado de interacción, es el centro integrador de la vida en comunidad. Comprende el espacio de arriba (el éter), el espacio en el que vivimos aquí, el espacio de abajo, es decir, todo lo que está dentro de la

tierra, y el espacio indeterminado, donde moran nuestros ancestros (Huanacani, 2010: 51). Esta arquitectura simbólica viene a nutrir los deseos y las orientaciones políticas del pueblo latinoamericano.

## **2. REDISTRIBUCIÓN NOVELESCA**

El objeto de nuestro estudio tiene como objetivo cuestionar el arraigo de la morfogénesis en su contexto proteiforma, o sea, en sus producciones discursivas desde el doble sesgo de la cultura y de la política, la cual se deja leer a través del sistema socio económico. En *No me esperen en abril* el Sumak Kawsay vertebró a diferente nivel dos conjuntos estructurados centrados recíprocamente en el paradigma cultural (las dos primeras partes) y en el paradigma económico (las dos últimas partes). Conforme ahondamos en el texto, constatamos que se borra el matiz cultural en beneficio del matiz socioeconómico a través del cual el Buen vivir aflora en los varios trayectos de sentido en tanto contra lectura del sistema capitalista, metaforizada tanto en el fracaso del sistema como en el borrado del sujeto.

### **2.1. El paradigma cultural: el discurso sobre el Rímac y la cuculí**

Inmersos en el tejido textual, los signos del río Rímac y de la paloma cuculí son elementos de un mismo conjunto, el de la Pacha Mama visto como sinónimo de Naturaleza, en tanto reconocimiento de plurinacionalidad e interculturalidad. Nos incumbe reconstruir este nivel al incorporarlo a un nuevo nivel de significación cuyo alcance y contenido ideológicos deben ser tomados en consideración. Nos referimos al Sumak Kawsay: “El sujeto puede haber asimilado e interiorizado más o menos la cultura a la que pertenece, pero no actúa sobre ella a nivel individual. La cultura es [...] un bien

simbólico, colectivo, que no existe nada más que porque es colectivamente compartido” (Cros, 2003: 163).

El Rímac remite a las varias funciones del agua en la visión pachamamista. La apelación quechua del río Rímaq, o sea hablador apunta tanto a las raíces indígenas como al proceso de la colonización por Pizarro: “Del Rímac, *del río que habla* únicamente queda el mitigado nombre [...] en la ciudad dibujada un cálido día de enero por Francisco Pizarro” (Salazar Bondy, 1968: 9). Además, hay que tomar en consideración el matiz mítico que enmarca al Rímac en el espacio primordial de la Pacha Mama, a través de la denominación de Flujo Cosmológico. Según la cosmovisión andina:

La relación del agua con la tierra forma la idea del agua como Mamacocha (Madre-Mar-Laguna): el agua rodea la totalidad de la tierra y se constituye en su origen [...] el agua es receptáculo sobre el cual gira y fluye la totalidad del cosmos. El génesis primordial constituye una visión del mundo que tiende a explicar el movimiento en términos de flujo inacabado y de equilibrio constante (Lozada Pereira, 2009).

La cuculí no es una sencilla paloma sino una adscripción del mito de la antigua Kukuli, nombre que identificaba a la Pacha Mama.

El grito de la cuculí redistribuye en cierta medida el antiguo texto de la Conquista. Recordemos que en la Europa coetánea a la Conquista, e incluso en años posteriores:

La letra no se había impuesto sobre la voz y en más de un sentido era ésta la que encarnaba el Poder [...] y sin embargo, en los Andes, concretamente en el emblemático diálogo del Inca y de Valverde, la escritura asume la



representación plena de la Autoridad. Esto indica que en el universo andino, la asociación general entre escritura y poder tiene que historiarse dentro de una circunstancia muy concreta: la de la Conquista y colonización de un pueblo por otro (Cornejo Polar, 2011: 29).

Impronta de la oralidad, el grito de la cuculí metaforiza la voz indígena que baja de los Andes (Valcárcel, 1963). Además, el cuculí-cuculí de las palomas inscribe la violación simbólica a la par que lo exógeno de la cultura andina que irrumpe en el dormitorio de la casa moderna de San Isidro, de Manongo, para luego perseguirle por todos los espacios del colegio Santa María.

¿Por qué nadie habla nunca de la paloma cuculí? [...] Atravesaba también la blanca puerta de su dormitorio verde el cuculí-cuculí de las palomas. Venía por los corredores del segundo piso, entraba seguro a perdigonazos helados y desgarradores por otras ventanas, por otros dormitorios (Bryce Echenique, 1995: 30).

Esta lectura nos permite articular una reflexión acerca de la identidad cultural en tanto proceso de asimilación de componentes del pensar mítico. No obstante, constatamos que se disloca este primer discurso sobre la Pacha Mama, precisamente en la parte central de la obra a partir del tercer capítulo de la tercera parte de la novela, titulado: “Bajo el ardiente sol de Piura” (Bryce Echenique, 1995: 337-374). Así que me parece necesario reflexionar sobre la fractura que operan los carnavales de Piura. Dicha fractura se da a leer en las varias transformaciones operadas a través de las nuevas representaciones de Manongo: en pocas palabras, antes de este momento específico en el relato, a Manongo se le identificaba como una

figura crística, era el momento de su santificación. A la hora de los carnavales, irrumpen al tejido textual un sinfín de transgresiones que contribuyen a mostrar cómo Manongo se vuelca al pecado: es la reconfiguración de la caída original que apunta al sema de la damnación. Es así como el signo de los carnavales, verdadero eje articulador cuya función será presentar las dos vertientes del sujeto a través de la dialéctica del Bien y del Mal, remodela los trayectos de sentido preexistentes, para subvertir los discursos ya sacados a la luz. En el texto, Manongo, el santo, se convierte en un diablo obsesionado por la acumulación de bienes así como que cede al *pecado sexomortal*, sacrificando a su Tere antes mitificada. Se trata de una redistribución del mito de Galatea cuyo desciframiento se dio a leer a través del modo como intentó Manongo fasonar a Tere a su imagen, al asimilarla dentro de esquemas culturales que ella siempre rechazó no sin cierto miedo (Frau Ardon, 2011). Recordemos que refuerza esta lectura el enigma del epígrafe de Muñoz Molina: “No te he inventado como inventé a otras mujeres incluso después de haberlas conocido” (Bryce Echenique, 1995: 9). Cerremos ahora este paréntesis necesario para centrarnos en el objeto de nuestro estudio. Luego de enfatizar en el discurso sobre la Pachamama, el texto se nos presenta como una ausencia de la misma para dejar sitio al despliegue del sistema capitalista, cuyos ilustres representantes vienen a ser los personajes del padre Lorenzo y su hijo Manongo. Cabe subrayar dos puntos: el primero, el borrado de la Pachamama coincide con la irrupción al tejido textual de los carnavales de Piura. Desde entonces Manongo se enmascara, un rey bufón en una vida que parece una mascarada:

Manongo había llegado a Lima hacía sólo unos días [...] medio loco no sino loco y medio y que qué ¿con casco de explorador y calato? [...] A Manongo le sacaron de la

comisaría cantando todavía [...] ya estaba seco y vestido del todo pero por nada del mundo había dejado que le quitaran el sombrero de explorador con el que emprendió el camino a Nazca por la avenida Grau, la principal de Piura (Bryce Echenique, 1995: 353).

Segundo, a mi entender esta ausencia de la Pachamama, un vacío, es un indicio semiótico muy fuerte que significa la transgresión del Sumak Kawsay mediado por el discurso carnavalesco. Allí se deja leer la inversión como una estructura que significa que el poder está problematizado: en efecto, la inversión viene limitada en el tiempo carnavalesco. Todo esto entra en convergencia y en conflicto a la vez con la concepción cíclica del tiempo, aquella que está relacionada con la cuestión identitaria problematizada por la escritura. Por lo cual avanzo la hipótesis de que no solo remite a la inversión a una reactualización de los códigos carnavalescos cuya aproximación fue realizada anteriormente (Frau Ardon, 2011) sino que se define dentro del funcionamiento del genotexto en tanto que morfogena.

Además, al partir del presupuesto crosiano de que todas las huellas discursivas posibilitan una inversión de los mismos discursos en su contrario, conforme a la ley fundamental del funcionamiento de las estructuras discursivas (Cros, 2007), nos incumbe entonces interrogar el principio contrario, el LLAKI KAWSAY (El mal vivir) para ver en qué medida éste constituyera una segunda clave de descodificación para el espacio de análisis sobre los vínculos entre las prácticas discursivas y la emergencia del mismo. Notamos que la segunda vertiente, la del “mal vivir” se vislumbra en el texto a partir de dos elementos. Primero, un juego de la escritura, a nuestro entender la deconstrucción del sintagma del Buen vivir en sus deslizamiento y reconstrucción hacia el “buen beber”, un pasaje de la novela donde el autor se pone en escena: “Bryce Echenique, con su perdón, no

quería echarse un trago, y Adoum era un bebedor con fina cultura alcohólica, a diferencia de las grandes masas latinoamericanas, que no suelen poseer una verdadera cultura del buen beber” (Bryce Echenique, 1995: 459). Río arriba del texto, desde el sesgo de la parodia, esta deconstrucción se deja leer como uno de los rasgos definitorios de la cultura latinoamericana, en lo que a los excesos y degradación de la salud se refiere, o sea que bascula el sintagma hasta la famosa noción filosófica del “mal vivir”. Será la cultura alcohólica de la chicha. Para situar el texto ficcional, estamos entre los años sesenta y ochenta:

queda una mezcla andina y caribeña , o sea totalmente inexplicable aún para los sociólogos: la chicha y sus aledaños y hay inmensos chichódromos cual pampones hampones y todo, donde no entran ni siquiera los sociólogos que estudian *lo chicha* ni los cultores del realismo sucio ni del inmundo ni de nada porque el todo es chicha y sus aledaños (Bryce Echenique, 1995: 466).

El segundo elemento que leemos en tanto “manifestación del mal vivir” es el signo sociocultural de los carnavales de Piura. Éstos abren sobre un nuevo conjunto estructurante, un contra-discurso que definiera como las múltiples formas de un mal vivir, aquello que me propongo demostrar en adelante.

## **2.2. El cuestionamiento sobre el capitalismo en la sociedad limeña neoliberal de los años 60 a 90**

Según Acosta, en el mundo capitalista el funcionamiento de la economía y de la misma sociedad se basa en la premisa que el mejor nivel social posible se alcanza al dejar en libertad a cada individuo

en su búsqueda y realización personal (la negación del otro) en un ambiente de competencia (ley del mercado), a partir de la defensa irrestricta de la propiedad privada (Acosta, 2013: 58). Si bien la idea de la libertad es incuestionable, el modo como se concibe la alteridad mereciera, a mi entender, otra perspectiva de lectura.

Es a ese nivel del análisis que nos permitimos introducir la noción de ideología materializada tal como la define Louis Althusser, o sea una ideología que encuentra su expresión a través de una serie de actos insertos en prácticas específicas (Althusser, 1970). Desde este sesgo, haré funcionar el binomio aparentemente antagónico de Manongo (figura de la oligarquía limeña) y de Adán Quispe (figura del corralón), ambos personajes son amigos de toda la vida.

Por una parte, en la figura de Manongo se observa, en el plano del no consciente, una doble interpelación ideológica: en un primer momento, en la necesidad de reproducción del orden social, Manongo satisface los deseos del padre o sea las actividades en el mundo de lo económico, “se traga el mundo de las finanzas nacionales” (Bryce Echenique, 1995: 50). A través del “motivo del *pacto patriarcal* (donde el hijo prodigo realiza el proyecto del padre)” (Portugal, 2004: 458) Manongo cumple la identificación a la figura paterna hasta su sustitución: “Te superé, papa” (2004: 314); “Su padre estaba muerto y enterrado... ¡Viva Manongo Sterne! Su padre no había tenido amigos y le había enseñado a despreciar a su país... ¡Viva Manongo Sterne!... [...] Su padre estaba muerto y enterrado y él empezaba a tener una inmensa fortuna” (Bryce Echenique, 1995: 538). Este destronamiento simbólico apunta a la ley de la transmisión en lo que a lo negativo se refiere: la corrupción y el rechazo del otro y de los Otros: “De Don Lorenzo había aprendido la insignificancia de la palabra insignificante, pero llevada ahora a la práctica y aplicada a los demás y a todo lo demás” (Bryce Echenique, 1995: 500). En un segundo momento, se vislumbra la primacía otorgada al dinero

al cual se encuentra sujeto el binomio amor/amistad: entre varios ejemplos, “Poderoso caballero es don Dinero”, “el Rey Granuja primero”, la lexía “con su inmensa fortuna”, título de un capítulo, *Cielito Lindo* la única razón de vivir de Manongo, pero una canción en la que se altera la letra pues la suerte se torna fortuna, en el sentido de los bienes materiales:

Manongo se debatió entre gritar No me esperen en abril y volverse a largar para regresar otra vez con su inmensa fortuna todo compradora, y la fragilidad igualmente inmensa que le produjo la repentina revelación y el atroz y definitivo convencimiento de que su compadre José Antonio tenía toda la razón del mundo: la hija de la gran puta de *Cielito Lindo* no hablaba de una inmensa fortuna sino de la suerte (Bryce Echenique, 1995: 585).

Desde este sesgo de aprensión del sujeto, “Manongo se convierte en *jugador* en un contexto de relaciones mercenarias, depredadoras-función que le toca ejercer no solo como financista internacional sino, sobre todo, como magnate de bienes y raíces [...] como destructor-constructor de espacios humanos” (Portugal, 2004: 459). En paralelo, el discurso sobre la marginación se despliega en el mismo molde ideológico del capitalismo, visto a través del AIE<sup>1</sup> que representa la Iglesia: “Ningún lugar mejor que una iglesia para saber que Dios no existe” (Bryce Echenique, 1995: 48). Si enfocamos nuestro

---

<sup>1</sup> Se toma esta noción de la propuesta desarrollada por Althusser (1979); la misma consiste en señalar de esta manera a aquellas instituciones sociales que tienen la tarea de disciplinar a los individuos, por medio de diferentes estrategias, dentro del imaginario hegemónico.

análisis sobre el discurso del *cholo* Adán Quispe, salta a la vista que no se trata de un discurso de sí mismo, discurso del representante de una clase social bien definida, sobre todo en aquella época de la emergencia de las barriadas y de los asentamientos que constituyen los corralones. Recordemos que el texto enfatiza la pertenencia a las capas sociales en función de la ubicación: Adán Quispe es el cholo del corralón. En realidad, estamos en presencia de un discurso sobre el sí mismo. En el espejo que tiende a Adán Quispe, ya inscribió la sociedad los contornos de su propia proyección: “la sociedad manda adoptar por el individuo la imagen de sí mismo que ella le propone a fin de que, aceptándola y adoptándola como efectivamente suya, reproduzca, del mismo seno de la marginación, los valores que su existencia amenaza (Cros, 1998: 63).

### **2.3. Adán Quispe y la redistribución/deconstrucción del sueño utópico americano**

El cholo Adán Quispe, uno de los pocos cholos individualizados en el análisis textual, va a engendrar un proceso de signos en el que no solo se refleja sino que también se refracta como consecuencia de los enfrentamientos de intereses sociales múltiples y diversos. En efecto, el análisis semiótico de la novela demuestra que su discurso viene enfocado en tentativas de ascenso social entre las cuales destaca la redistribución de la construcción del sueño americano. ¿Quién es Adán Quispe? Es un mestizo, un personaje “intersticial” como lo designa Ángel Rama (1981), un ser *híbrido* que emerge a partir de los años 50, de los intensos movimientos migratorios que desencadenaron en este período los planes carreteros y que, no bien instalado en las miserables barriadas, ingresa a un proceso vertiginoso de transculturación. Antes de abordar al personaje emblemático de Adán Quispe, conviene aclarar aquello que se entiende por esta

tipificación específica que el propio Bryce presentara un año más tarde de publicada la presente novela:

Puede hablarse [...] de cuatro o cinco millones de mestizos pobres que viven en condiciones de extrema precariedad y frustración debido a las inmensas dificultades que encuentran para mejorar su status dentro de una sociedad que los margina y los excluye. Las tensiones sociales y psicológicas entre esos grupos y subgrupos, cuando no al interior de los mismos son cada día más agudas, mientras que el racismo y el resentimiento social se mezclan y confunden en una sociedad que, sin embargo, ha rechazado siempre cualquier forma de *apartheid* en el terreno jurídico-institucional (Bryce Echenique, 1996: 120).

A partir del individuo Adán, que apunta a “la supresión del Otro”, a través de un discurso “deslegitimizado” (Bryce Echenique, 1996: 108), el texto se centra en el proceso histórico, evocando la *cholificación*, un fenómeno que se debe entender como producto de una segregación racial.

Centrémonos en el nombre de Adán. En el plano semántico, el nombre es ambiguo y enfatiza en la hibridez del sujeto. Adán remite a los tiempos del génesis ¿Llevaría en él el Mal? Por ese camino volvemos al asunto del pecado original y la ambigüedad fundamental del Bien y del Mal. Por otra parte, a la resonancia quechua de Quispe inscribiera las raíces andinas. Por lo cual, ya el propio nombre apunta a la noción de fisura y de hibridez del sujeto y anticipa las dos líneas de conducta que movilizan al cholo del corralón: el rechazo de los orígenes familiares y culturales y los esfuerzos por ser integrado, reconocido socialmente: ser cura. Su exilio a Estados Unidos para ser campeón de karate, tal como era su primer deseo



explicita el afán por presumir del éxito de la ascensión social. Lo que busca Adán es una legitimidad social. Ahora bien se percibe en filigrana el interrogante: ¿serán o no los orígenes socio-culturales de Adán un obstáculo para ascender en los estratos sociales?

Hay que tomar en consideración que desde el principio de la aparición del personaje, el texto apunta a los orígenes de Adán a través de la filiación materna. Su madre es percibida bajo una vestimenta y una gestualidad que la marginan; se la ve bajo su aspecto folklórico, “su atuendo de indígena y todo, con su pollera, con sus ojotas” (Bryce Echenique, 1995: 91), en el ambiente del corralón, un lugar marcado por la pobreza: “un corralón con chozas y esteras y ponchos sucios y viejos y polleras y ojotas” (Bryce Echenique, 1995: 92). A este panorama se suma una postura socio cultural que enfatiza el conservar el propio idioma quechua y su obstinación en no contaminarse del idioma de los colonizadores: “está aprendiendo a olvidar el quechua, aunque no sé si está aprendiendo a aprender castellano” (Bryce Echenique, 1995: 92). El proceso de adhesión no a la lengua nativa sino al idioma de los colonizadores refuerza el sentido de representatividad. El asunto se da a leer: “En el intrincado espacio de las relaciones entre la voz y la letra en el seno de una nación tajada por el analfabetismo de buena parte de la población y el bilingüismo asimétrico de su mapa idiomático” (Cornejo Polar, 2011: 145).

Así, el texto muestra cómo la referencia modélica no puede ser un habla sin prestigio a la par que transcribe el esfuerzo homogeneizador de parte del poder oligárquico. Esta visión parece estar allí para servir de punto de referencia de aquello en lo que se va a convertir Adán Quispe, o sea otra vertiente que apunta a traducir los efectos nefastos de la colonización. Adán no ha interiorizado las categorías del mundo andino, ni las ve como componentes fundamentales de su visión del mundo. Antes bien, Adán huye de las propias

raíces indígenas para adherirse a imágenes vehiculadas tanto por el colonialismo religioso —ser cura, una reminiscencia del tópico de la Conquista que quería “extirpar las idolatrías”—, como por el imperialismo estadounidense, ser campeón de karate en ese país:

Curas de mierda [...]. Me trataron como a un indio de mierda, yo años estudiando y aguantándoles todo, yo sirviendo desayunos y limpiando claustros y altares y [...] me dejaban ayudar la misa, me dejaban vestirme de acolito, y el tiempo pasaba y yo cada día más beato, mas estudioso, yo quería llegar a ser alguien, Manongo, quería ser como ellos, ¿por qué no?, ¿qué tienen ellos que no tenga? (Bryce Echenique, 1995: 47).

En resumidas cuentas, su experiencia de la marginación lo conduce a trasgredir los códigos de su propia cultura. Al descartarse de la cultura de los orígenes, Adán nos da una lectura de su vida que posibilita su adscripción a la noción de falta, pues en definitiva no logra recuperar para su provecho una cultura que le es extraña o que ha perdido de forma progresiva. La segunda exclusión expuesta está en profundo desfase con la concepción del trabajo en el Sumak Kawsay: al respecto, se trata primero de producir, luego no de producir más, sino de producir para vivir bien. Sólo en esa perspectiva contribuye el trabajo a la dignificación de la persona. Habrá incluso que asumir el trabajo como espacio de libertad y de goce. La influencia colonial y capitalista está presente a través de múltiples formas en el mundo indígena. Algunos son absorbidos por la lógica de la monetarización propia del mercado capitalista; otros, en situaciones de gran precariedad o de marginación, tal como la vive Adán Quispe, “en casa del pobre siempre hay sitio para otro pobre” (Bryce Echenique, 1995: 91) siguen atrapados por el sueño

del mito del progreso, el que les será imposible alcanzar. Además, hay que tomar en cuenta los procesos migratorios del campo a la ciudad, en los que se profundizan las situaciones de desarraigo de los indígenas urbanos, quienes van distanciándose de sus tradicionales comunidades extendidas (Acosta, 2013: 50-51). Desde el presupuesto de una re-construcción del sueño americano, el texto teje, en cierta medida, “la red simbólica de rasgos que componen la paulatina representación de América como locus utópico” (Pastor, 1994: 64). Pero la figuración discursiva no expresa, esta vez, el impulso utópico de los descubridores de la Conquista del Nuevo Mundo, huella que se rastrea en el enunciado dentro del “artefacto incaico llamado Perú” (Bryce Echenique, 1995: 28), sino en sentido inverso la expresión simbólica de un autóctono que, al exiliarse hacia Estados Unidos presume a su vez descubrir Otro Mundo, un Mundo Nuevo o sea la proyección de un Mundo capaz de resolver las contradicciones reveladas por la realidad socio-histórica peruana. Así vemos cómo se desplaza la utopía americana de la conquista, para reformularse a través del discurso de Adán en el proceso de una pseudo-asimilación socio-cultural.

En definitiva, se cuestiona el borrado del sujeto que transcribirá la eliminación del Otro, del cholo/indio en concreto, y de sus discursos. Individualizado en la persona de Adán, el cholo aparece como el agente del desorden y de la fragmentación por lo que debe ser suprimido. De ahí que el discurso sobre Adán apunte antes bien “al deseo de extirpar al otro y/o a su cultura, o ya sea el deseo de dominarlo”. Esas varias representaciones “llevan en sí mismas las grietas de la heterogeneidad, están constituidas por el malentendido que supone el encuentro entre sujetos y discursos pertenecientes a tradiciones ajenas” (López Maguiña, 1998: 157).

Las representaciones de Adán se adhieren al retrato ya presentado en años anteriores por Valcárcel: “El mestizo es un personaje sin

identidad ni futuro: no más que un ser híbrido [...] que no hereda las virtudes ancestrales sino los vicios y las taras. El mestizaje de las culturas no produce sino deformidades” (Valcárcel, 1963: 107).

Con los vagabundeos de Adán, la subversión del discurso religioso que se ve contaminado por un discurso económico más la desaparición de un cholo “que se murió sin nombre” (Bryce Echenique, 1995: 48), sin ser ni conocido ni reconocido se equivale a que nombrarlo Adán Quispe es negarle la identidad. En paralelo, para tener un nombre es imprescindible poseer fortuna, dos parámetros que ilustran que el desarrollo convencional es visto como una imposición cultural heredera del saber occidental, por lo tanto colonial. Desde este ángulo de la novela se perfila la interacción entre las figuras del colonizado y la del colonizador, tales como vienen ya analizadas en las obras de Memmi y de Gruzinski. En definitiva, Adán hubiera debido reaccionar contra esa colonialidad, pero ello implicaba un distanciamiento del desarrollismo, una teoría que no podemos pasar por alto en este nivel del análisis.

Desde mediados del siglo XX un fantasma recorre el mundo; ese fantasma es el desarrollo. La metáfora del desarrollo, institucionalizada en 1949, desde el discurso inaugural del presidente de Estados Unidos, Harry Truman, se convirtió en un mandato que implicaba la difusión del modelo de sociedad estadounidense. De ahí se estableció y se consolidó una estructura de dominación dicotómica: desarrollado versus subdesarrollado, pobre versus rico, avanzado versus atrasado, civilizado versus salvaje. Claro es que el último binomio retoma el tema de la Conquista y esta perspectiva, reminiscencia del antiguo debate entre la voz y la letra, no se podrá leer en Adán “la formación de un sujeto que está comenzando a comprender que su identidad es también la desestabilizante identidad del otro, espejo o sombra a la que incorpora oscura, desgarrada y conflictivamente como opción de enajenamiento” (Cornejo Polar, 2011: 74). En

definitiva, es Adán un ser aislado que intenta escapar a su destino de miseria, y cuyos esfuerzos sólo generan cada vez más soledad y rebeldía, al remitirlo a imágenes de humillación y de exclusión. Aquí es donde se dejan leer todos los signos que dan prueba de la imposibilidad para un cholo, igual que para un nativo, de asimilarse al universo occidentalizado.

En contrapunto, Manongo es la expresión de un poder auto-suficiente, sustentado en el individualismo ególatra fundado en el paradigma del yo-sin-nosotros (Dávalos, 2008). La libertad capitalista anula la percepción del Otro y en el caso específico de la novela, se nota como todos los otros —mayoritariamente identificados en tanto cholos— no escapan de la discriminación racial, basándose ésta en el aspecto biológico. Ser cholo es tener una apariencia andina, o sea, ser “estigmatizado como feo, monstruoso, amorfo, pervertido, ordinario, insignificante” (Puente-Baldoceda, 2004: 488). No obstante, fuera de estas representaciones que son las de la “raza” o, mejor dicho, “razas inferiores”, es de notar la demonización ejercida por la cultura colonial o post-colonial de la élite criolla sobre lo indígena. En pocas palabras, “la cultura que representan y la región andina de donde provienen lo cual demuestra que los conceptos de raza, cultura y región están interrelacionados” (Puente-Baldoceda, 2004: 287), otras tantas representaciones de la alteridad que se quiso amordazar.

#### **2.4. Manongo Sterne de Tovar y de Teresa o el discurso sobre la corrupción**

¿Cómo definir a Manongo, a no ser en tanto que eterno trotamundos que lleva una vida de errancias, no eremíticas sino todas centradas en un único objetivo: la fortuna? En efecto, a partir de la cuarta parte de la novela, un eje de lectura irradia el texto. Se trata

del nuevo sistema del capitalismo financiero. Veamos lo que escribe Cornejo Polar respecto al contexto histórico del Perú

Habría que señalar por lo menos dos aspectos sustanciales: de una parte, la consolidación y modernización de la estructura capitalista del país y su inserción dentro de la órbita del imperialismo norteamericano, herencia del proceso histórico que comienza con el segundo gobierno de Leguía (1919-1930) (Cornejo Polar, 2005: 30).

Obsesionado por una lógica especulativa que lo conduce a una acumulación desenfrenada de bienes que convoca a una competencia entre los seres humanos y acarrea las consecuencias de la doble devastación social y ambiental, fuera de las transgresiones repetidas de la ley (blanqueo de dinero y una fuga permanente), la caída de Manongo metaforiza la caída de Adán en el Edén a la par que se conjuga curiosamente con la de su amigo, el cholo Adán Quispe.

Cabe recordar que dicho proceso tiene su anclaje histórico: la confianza en el desarrollo. Sin embargo, en tanto proceso planificado para superar el atraso, se resquebrajó este paradigma en las décadas de los ochenta y de los noventa. Esto contribuyó a abrir la puerta a las reformas de mercado de inspiración neoliberal, en las que la búsqueda planificada y organizada del desarrollo de épocas anteriores debía ceder paso a las pretendidas fuerzas del mercado (Acosta, 2013: 42). Es de subrayar que es a partir de fines de la década de 1990 cuando las posturas neoliberales naufragaron. Dicho fracaso agudizó los conflictos sociales y los problemas ambientales exacerbando las desigualdades y las frustraciones (Acosta, 2013: 42). En esta lectura del desarrollo se inscriben como es obvio la construcción de las tres villas y de la Villa de Tere, otros tantos proyectos de Manongo ya maduro, proyectos que modifican, degradándolas las condiciones de

los suelos. Lo enfatiza Eduardo Gudynas (2011) cuando concluye que no tiene futuro la acumulación material mecanicista e interminable de bienes, apoltronada en el aprovechamiento indiscriminado y creciente de la naturaleza.

#### *2.4.1. Desde el sistema capitalista hasta su contra-lectura en El sumak kawsay: ¿un paradigma no capitalista?*

La visión del capital como valor fundamental del pensamiento occidental generó enormes brechas entre ricos y pobres. Estos referentes de vida han propiciado un escenario de desencuentros y han ido profundizando cada vez más los abismos entre los seres humanos y todo lo que les rodea, llevando a la humanidad a un alto grado de insensibilización. Más allá de lograr “una mejor calidad de vida”, cual fuera la promesa de la modernidad, la humanidad avanza cada día más hacia la infelicidad, la soledad, la discriminación, la enfermedad, el hambre... Y, más allá de lo humano, hacia la destrucción de la Madre Tierra (Huanacani, 2010: 7).

Consciente de que las reflexiones que contiene el concepto aparecen en un momento crucial en la defensa de los derechos de la Madre Tierra y en la construcción o recuperación de paradigmas en la lucha de los pueblos, quiero hacer hincapié en el esfuerzo intelectual de pensadores americanos y europeos que proponen una sistematización imprescindible de la doctrina y práctica del Vivir Bien. Como lo subraya Acosta, el Vivir Bien como una forma de vida, de relación con la naturaleza, de complementariedad entre los pueblos es parte de la filosofía y la práctica de los Pueblos Indígenas. El Buen vivir plantea una profunda crítica al sistema que está devorando a seres humanos y a la naturaleza: el sistema capitalista mundial. Mientras los Pueblos Indígenas proponen para el mundo el “Vivir Bien”, el capitalismo se basa en el “vivir mejor”. Las diferencias son claras:

el vivir mejor significa vivir a costa del otro, explotando al otro, saqueando los recursos naturales, violando a la Madre Tierra, privatizando los servicios básicos. En cambio, el Vivir Bien es vivir en solidaridad, en igualdad, en armonía, en complementariedad, en reciprocidad (Farah & Vasapollo, 2011: 10). Es la lógica del sistema capitalista la que está destrozando el planeta, es la lógica del consumo sinfín, en el que el Vivir Bien está reñido con el derroche, con el consumismo. De modo general, reconoce el pueblo latinoamericano que no aspira a vivir mejor que los otros. No cree en la concepción lineal y acumulativa del progreso y el desarrollo ilimitado a costa del otro y de la naturaleza. Notemos que el concepto de desarrollo no existe en la cosmovisión andina por lo cual el *sumak kawsay* no puede ser una variante indígena del desarrollo, sino un concepto alternativo a este. Completarse y no competir, complementarse y compartir posibilitan la puesta en obra del Vivir Bien. Para resumir, como lo enuncia el presidente de Bolivia Evo Morales Ayma, el dos de octubre del 2006 (Lajo, 2012) el Vivir Bien es pensar no solo en términos de ingreso per-cápita, sino de identidad cultural, de comunidad, de armonía entre nosotros y con nuestra Madre Tierra.

#### *2.4.2. Mundo nuevo y/o Nuevo Mundo*

El sujeto, individual o colectivo, no se construye en y para sí; se hace, casi literalmente, en relación con otros sujetos, pero también (y decisivamente) por y en su relación con el mundo.  
CORNEJO POLAR, 2011: 14.

El texto de Bryce organiza una red de sentido que se propaga a partir de la *lexía mundo*: *mi mundo*, *mundo nuevo*, *antiguo nuevo mundo*, *nuevo mundo*, *nuevo mundo entero*. No se tratará aquí de sólo convocar la *lexía mundo* en el sentido filosófico, tal como



la define Immanuel Kant, a saber que el mundo se reduce a las representaciones que se hace a sí mismo el sujeto, dentro de los límites de un espacio / tiempo subjetivado:

Todas nuestras intuiciones son solo representaciones de fenómenos, [...] no percibimos las cosas como son en sí mismas, ni son sus relaciones tal como se nos presentan, y [...] si suprimiéramos [...] la constitución subjetiva de nuestros sentidos en general, desaparecerían también toda propiedad, toda relación de los objetos en el Espacio y Tiempo, y aun también el Espacio y el Tiempo, porque todo esto, como fenómeno no puede existir en sí, sino solamente en nosotros. Es para nosotros absolutamente desconocido cual pueda ser la naturaleza de las cosas en sí, independientes de toda receptividad de nuestra sensibilidad (Kant, 1973: 192).

El mundo de Manongo, “su” mundo, padece fluctuaciones que, más allá de un mero proceso de madurez visto como una transformación del individuo a partir de su adolescencia, nos cuestiona tanto sobre su entorno socio cultural como sobre la problemática de la realidad socio-histórica. Así que las formas específicas con las que una sociedad dada se ha construido, deconstruido y reconstruido, formas que transcriben el proceso de la sociedad limeña en plena mutación, sólo constituyen, a mi entender, un primer nivel de lectura. Al tomar en consideración la definición crosiana del signo, a saber “un signo aislado no significa nada y no comienza a significar nada más que cuando se pone en relación con otro signo” (Cros, 2003: 93), me parece evidente articular una sobre otra las dos lexías “mundo” y “conquista”. Es necesario adelantar que mi punto de partida que presentía pero que ahora me permito confortar fue

aceptar el principio de que existe una noción-valor redistribuida en el tejido textual bajo formas múltiples: la conquista. Es necesario entonces tomar una pausa para reflexionar sobre el modo como puede eventualmente estar redistribuido a diferentes niveles del análisis el texto cultural de la conquista. Esta palabra, de una fuerte carga semántica conlleva tanto el sema de la colonización como su correlato, es decir, una explotación inmisericorde de la Naturaleza y la destrucción de muchas culturas y civilizaciones. Eduardo Galeano lo dice claramente:

Desde que la espada y la cruz desembarcaron en tierras americanas, la conquista europea castigó la adoración de la naturaleza, que era pecado de idolatría, con penas de azote, horca o fuego. La comunión entre la naturaleza y la gente, costumbre pagana, fue abolida en nombre de Dios y después en nombre de la civilización (Galeano, 2008: 12).

De parte de Manongo, conquistar al mundo, y conquistar a Lima, “había crecido también por esa zona la ciudad que pensaba conquistar además del mundo” (Bryce Echenique, 1995: 571), posibilita en adelante la conquista de Tere Mancini. El *leitmotiv* “con su inmensa fortuna” título del primer capítulo de la última parte de la obra así como su puesta en abismo dentro del mismo capítulo, reproduce varias veces la visión de un ser potente pero corrompido que no puede enriquecerse más que por medios ilegales. Esta visión que procede de la instancia ideológica está arraigada en tiempos aparentemente remotos. Formulo la hipótesis de que la articulación del discurso capitalista viene parametrado en relación con el contexto ideológico de la Vieja España antes de la Conquista, y a este nivel, esta misma concepción que tenía España permanece anclada en la sociedad ; se cuestiona la paradoja de usar el término

‘conquista’ para designar el sistema capitalista, de ahí el vínculo con la Conquista histórica a un momento en el que la península ibérica y gran parte de Europa sólo miraban al Otro, el ser del Nuevo Mundo, como perteneciente a un conjunto pero en tanto inferior, y de ningún modo como un ser, claro, diferente, pero de igual a igual. Preconstruido, infiltrado en el tejido textual a través de las dos claves de descodificación como son el Rímac y la cuculí, viene sedimentado en el inconsciente. Aquello que me parece digno de interés es notar cómo se transcribe la noción de diferencia del Otro. Paradójicamente, la diferencia del Otro aparece en la propia mismidad, desde la perspectiva de Manongo que se identifica con Adán Quispe, tomando como motivo o pretexto el valor moral de la amistad, a la par que, de manera simbólica, se inscribe una subversión del poder hegemónico: “Adán me es fiel, en él puedo tener toda la confianza del mundo” (Bryce Echenique, 1995: 86). Por otra parte, desde el ángulo de Adán, si bien da pruebas de su amistad al principio de la novela, en especial cuando sirve de guardaespaldas a Tere, vigilándola en permanencia, luego, cuando se marcha a Estados Unidos se diluye poco a poco el sentimiento en el modo como se comunica con Manongo. Adán Quispe escribe, luego se silencia su voz. Antes bien, es Manongo quien se preocupa por su destino, al exigir que uno de sus empleados vaya a buscarlo. Entonces, ¿no serán estas citas perdidas, ese desencuentro entre Manongo y Quispe la metáfora de la fractura histórica ya descrita por Mariátegui?: “La costa y la sierra [...] son efectivamente dos regiones en que se distingue y separa, como el territorio, la población [generando con esto] la dualidad de la historia y el alma peruanas” (Cornejo Polar, 2011: 150). En última instancia, la búsqueda de la identidad se debe leer a través del ideograma “posmodernidad” que es necesario entender a través de un nuevo universalismo que esgrime los ideosemas de la diferencia y de la otredad, dos nociones que Cornejo Polar cruzó con

las ya antiguas búsquedas de autodefinición de los latinoamericanos (Palermo, 2002: 51). El tema de la diferencia ha articulado a diferentes niveles todo el tejido textual, conjugándose con la temática del Bien y del Mal, dos términos de una confrontación que aparece bien definida. Ambos personajes problematizan este discurso, al remodelarlo a través de varias apropiaciones. El Bien para Adán es ser cristiano y para Manongo se concreta en los dos pilares morales de su vida: el amor y la amistad; para ambos, a través del Mal se perfila la parábola de la oveja perdida (Mt.18.10-14) que se pierde en el camino, lejos de la antigua tierra conquistada de los incas, pero aquí no hay ninguna posibilidad de recuperación.

## CONCLUSIONES

A través de la filosofía de la vida (*Sumak kawsay*), el texto de Bryce Echenique cuestiona el sistema capitalista, al transcribir bajo formas múltiples cómo éste altera al individuo, desvirtuándolo todo. El fracaso de los intentos recíprocos de los personajes Adán y Manongo para asimilar la realidad a la utopía ilumina simultáneamente “la imposibilidad de consumir esa ruptura, ruptura con la sociedad y con la historia y el carácter de práctica utópica del intento” (Pastor, 1994: 73). El pronunciamiento del universo físico y psíquico de Manongo hace sentido: desprendimiento de los bienes materiales, metaforizado en última instancia en papeles tirados en los rincones de la Villa, papeles que resumen, a través de citas filosóficas, la existencia; resignación del ya adulto Manongo que ya no obra en una línea individualista sino que acaba acostumbrándose, signo de su adhesión a un grupo social, una comunidad, poco antes de que lo atrape el tiempo nostálgico de la ensoñación, antes de suicidarse en su mansión de la bahía de Formentor.

No obstante, implícitamente, a través de la vaciedad generada por el sistema capitalista no se rehabilitará la cultura del buen vivir, a través de la reconciliación con la Pachamama, metaforizada, al final de la obra, en un bienestar cercano a un estado lleno de beatitud, a la par que se perfila el deslizamiento de una visión antropocéntrica hacia una visión biocéntrica, articulada en torno a la igualdad biocéntrica en la que, según Eduardo Gudynas (2009), se debe aceptar que todos los seres vivos tienen el mismo valor ontológico (lo que significa que sean idénticos), aun cuando no sean de utilidad para los humanos.

Respecto al funcionamiento del discurso sobre la Pachamama (presencia versus ausencia) si bien en un primer tiempo procede desde el interior, luego viene a ser parasitado por el exterior para emerger en otro espacio-tiempo, y al final se inscribe el mecanismo de una espiral. Bien se trata de la restauración del pensamiento profundo pero otra aproximación/amenaza de cualquier índole hace posible otro *brouillage*/interferencia que impidiera o por lo menos intentaría silenciar la voz indígena, por lo cual habrá que volver siempre a la base para extraer de ella los sedimentos que constituyen la infraestructura.

Por fin, queda patente a lo largo de toda la novela la dialéctica inclusión versus marginación. Los múltiples discursos que la activan problematizan la emergencia del sujeto cultural peruano por una textualización que apunta a un espacio conflictivo, vector de un sistema de valores subversivos, espacio de resistencia que está transcrito de forma metafórica en el doble exilio de Manongo y de Adán. Simbólicamente, ambos personajes pasan por el mismo recorrido: el sueño los lleva al vagabundeo —un abandono de las raíces— y de allí, a una forma plural de perdición, señal de las sucesivas fracturas imprescindibles en cualquier constructo de la propia identidad. El dialogismo textual que acaba de ser descrito

perfila como posible el espacio de un diálogo a la hora de afirmarse el Sumak kawsay en tanto estrato imprescindible en la constitución del sujeto cultural latinoamericano.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACOSTA, Alberto (2013), *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*, Barcelona: Icaria Editorial.
- ALTHUSSER, Louis (1970), “Idéologie et appareils idéologiques d’État (notes pour une recherche)”, *La pensée*, 151, juin 1970, pp. 26-28.
- BRYCE ECHENIQUE, Alfredo (1995), *No me esperen en abril*, Barcelona: Anagrama.
- (1996), *A trancas y barrancas*, Barcelona: Editorial Anagrama, S.A.
- CORNEJO POLAR, Antonio (2005), *Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista. Clorinda Matto de Turner, novelista. Estudios sobre Aves sin nido*, Lima: Latinoamericana Editores.
- (2011), *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio cultural en las literaturas andinas*, Lima: Latinoamericanas Editores.
- CROS, Edmond (2011), *Genèse socio-idéologique des formes*, Montpellier, Collection «Études sociocritiques»: Éditions du CERS.
- (2007), “La no-representabilidad del otro”, *La sociocritique d’Edmond Cros*, <http://sociocritique.fr/spip.php?article21> [Consulta el 5 /12/ 2015].
- DÁVALOS, Pablo (2008), “Reflexiones sobre el sumak kawsay (el buen vivir) y las teorías del desarrollo, Buen vivir. Sumak Kawsay-Suma Qamaña”, *Otro desarrollo*, Montevideo: Centro Latino Americano de Ecología Social, <http://www.otrodesarrollo.com/buenvivir/> [consulta 2/ 02/2016].

- FARAH, Yvonne y VASAPOLLO, Luciano (2011), *Vivir bien: paradigma no capitalista*, La Paz (Bolivia): Plural Editores.
- FRAU ARDON, Michèle (2010), “Alfredo Bryce Echenique, ¿una escritura post-colonial?”, *VI Congreso del Ceisal. Independencias. Dependencias. Interdependencias*, IPEALT, Toulouse, Maison de la Recherche, halsh-00515911, consultado el 09/09/2010.
- (2011), “Bajo el ardiente sol de Piura: imagologie, sociocritique et psychanalyse dans *No me esperen en abril* de Alfredo Bryce Echenique”, *Sociocriticism*, XXVI-1 y 2, pp. 337-365.
- GALEANO, Eduardo (2008), “La naturaleza no es muda”, *Semanario Brecha*, Montevideo, 18 de abril, pp. 12.
- GUDYNAS, Eduardo y ACOSTA, Alberto (2011), “La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa”, *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, Centro de Estudios Sociológicos y antropológicos (CESA), Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad del Zulia-Venezuela, Año 16, N°. 53, abril-junio, pp. 71-83.
- HUANACANI MAMANI, Fernando (2010), *Vivir bien/buen vivir*, La Paz: Convenio A. Bello, Instituto Internacional de Investigación y CAOI.
- KANT, Immanuel (1973), *Crítica de la razón pura*, México: Porrúa.
- LAJO, Javier (2012), Illanar: facultad andina que supera el “razonar”, *América Latina en movimiento*, <http://www.alainet.org/es/active/59396>, [Consulta el 4 /12/ 2015].
- LÓPEZ MAGUIÑA, Santiago (1998), “Real heterogeneidad imposible homogeneidad”, *Perfil y entraña de Antonio Cornejo Polar*, Lima: Amaru Editores, pp. 156-168.
- LOZADA PEREIRA, Blitz (2003), *La visión andina del universo*, pp.17-18 [www.cienciasyletras.edu.bo/publicaciones/estudios%20](http://www.cienciasyletras.edu.bo/publicaciones/estudios%20)

- culturales/articulos/Estudios%20Bolivianos%208/Vision\_andina\_del\_mundo.pdf [Consulta el 20 /12/ 2015].
- PALERMO, Zulma (2002), "Sociocrítica, diferencia epistémica e identidad cultural", *Sociocriticism*, Vol. XVII, 1 y 2, pp. 47-61.
- PASTOR, Beatriz (1994), "Utopía y conquista", en *El indio, nacimiento y evolución de una instancia discursiva*, *Imprévue*, 1994 - 1 y 2, Montpellier: CERS, pp. 61-77.
- PORTUGAL, José Alberto (2004), "No me esperen en abril: Alfredo Bryce Echenique y la anatomía de una melancolía peruana", en FERREIRA, César y MÁRQUEZ, Ismael P. (eds.), *Los mundos de Alfredo Bryce Echenique. Nuevos textos críticos*. Lima: Pontificia Católica del Perú, pp. 457-469.
- PUENTE-BALDOCEDA, Blas (2004), "Representación del otro en la ficción de *No me esperen en abril*", en FERREIRA, César y MÁRQUEZ, Ismael P. (eds.), *Los mundos de Alfredo Bryce Echenique. Nuevos textos críticos*. Lima: Pontificia Católica del Perú, pp. 481-499.
- RAMA, Ángel (1981), *Formación de una cultura nacional latinoamericana*, México: Editorial Siglo XXI.
- SALAZAR BONDY, Sebastián (1968), *Lima la horrible*, México: Era.
- VALCÁRCEL, Luis E. (1963), *Tempestad en los Andes*, Lima: Populibros Peruanos.