

El personaje de frontera en *País de Jauja* de Edgardo Rivera Martínez y *Ximena de dos caminos* de Laura Riesco

The frontier character in *País de Jauja* by Edgardo Rivera Martínez and *Ximena de dos caminos* by Laura Riesco

Brayan Jayro Aloysius Jurado Urbina

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

brayanjayro.jurado@unmsm.edu.pe

ORCID: 0000-0002-6802-1970

Resumen

El presente artículo propone una lectura de las novelas *País de Jauja* de Edgardo Rivera Martínez y *Ximena de dos caminos* de Laura Riesco, desde la noción de *personaje de frontera*. Este es definido como el sujeto que busca la integración de los diferentes sistemas socioculturales representados en las obras. En el caso particular de ambas novelas, se referirá lo andino y lo occidental. Para ello, nos apoyaremos en la propuesta de Yuri Lotman sobre la *semiosfera*, la cual nos permitirá reconocer los elementos simbólicos que definen a ambas culturas. El reconocimiento de estos personajes de frontera pondrá en evidencia una marcada tendencia conflictiva que desvirtúa todo proceso conciliador entre lo andino y lo occidental. A partir de esto, reconoceremos cómo ambos proyectos narrativos se vinculan en una reflexión mayor que plantea la reformulación de la identidad cultural andina como resultado de su interacción con lo occidental.

Palabras clave: personaje de frontera, semiosfera, andino, occidental, identidad cultural

Abstract

This article proposes a reading of the novels *País de Jauja* by Edgardo Rivera Martínez and *Ximena de dos caminos* by Laura Riesco from the notion of *frontier character*. This is defined as the subject that seeks the integration of the different sociocultural systems represented in the works. In the particular case of both novels, the Andean and the Western will be referred to. To do this, we will rely on Yuri Lotman's proposal on the *semiosphere*, which will allow us to recognize the symbolic elements that define both cultures. The recognition of these frontier characters will reveal a marked conflictual tendency that undermines any conciliatory process between the Andean and the Western. From this, we will recognize how both narrative projects are linked in

a greater reflection that raises the reformulation of the Andean cultural identity as a result of its interaction with the West.

Keywords: frontier character, semiosphere, Andean, Western, cultural identity

Fecha de envío: 2/10/2021 **Fecha de aceptación:** 22/2/2022

Introducción: la identidad cultural en *País de Jauja* y *Ximena de dos caminos*

Los proyectos narrativos de las novelas *País de Jauja* de Edgardo Rivera Martínez y *Ximena de dos caminos* de Laura Riesco proponen una reflexión sobre la identidad cultural peruana a partir de sus personajes principales y el conflicto que afrontan durante su autorreconocimiento frente a los grupos culturales con los que interactúan. Este proceso, al mismo tiempo, deja en evidencia la necesidad de repensar dicha identidad cultural desde dos aristas fundamentales: la experiencia individual de cada sujeto y los parámetros que define la sociedad para su coexistencia. Ambos elementos se complementan para establecer una mirada más integradora de los sistemas culturales representados en las novelas en cuestión. Así, lo andino y lo occidental confluyen en Claudio y Ximena, protagonistas de *País de Jauja* y *Ximena de dos caminos*, respectivamente, quienes asumen la integración de estos sistemas culturales de manera problemática. En este proceso, además, se ven involucrados distintos elementos que definen su entorno social: la cultura, la economía, el orden familiar, la educación, entre otros. No obstante, será su sensibilidad y el desarrollo de la dimensión afectiva lo que nos permitirá reconocer a ambos como personajes de frontera, noción que explicaremos en las siguientes líneas.

Inicialmente podemos señalar que Claudio y Ximena combinan los elementos culturales de distintas tradiciones sin asumir responsabilidad sobre ellos. En *País de Jauja* las referencias culturales de Occidente son combinadas por el personaje con las aventuras cotidianas que vive junto a sus amigos en la ciudad de Jauja:

El pollino caminaba con paso muy regular que por momentos se tornaba en trotecillo, y debió tomarte simpatía porque de rato en rato se volvió a mirarte muy amistoso. Te acordaste de Ajax, pero de seguro Remigio era menos testarudo que el argivo. Y aunque argivos o troyanos no montaban, sino que iban en carro con aurigas, te

figuraste que eras uno de los defensores del Ilión, y que así, caballero en un jumento, y perdido como Eneas, ibas a dar no a la llanura del Escamandro, sino a la más modesta del río Yacus. La idea te produjo un acceso de risa, lo cual dio motivo para que Julepe dijese a Felipe: “Oye, Claudio está riéndose otra vez solo, como loco”. Filósofo a su modo, Felipe se limitó a citar el viejo refrán: “Quien a solas se ríe...”. Fingiste que no habías escuchado nada y te pusiste a mirar tu sombra y a la sombra del asno, y la verdad que formaban, tú y él, una graciosa figura por los flecos de su pellejo, sus patas cortas y la silueta de Quijote adolescente que tenías (Rivera, 1993, pp. 280-281).

Este nivel de abstracción deja en evidencia que existe en Claudio una visión de la cultura occidental como referente, la cual progresivamente irá incorporando al imaginario local que hasta ese momento se constituye fundamentalmente por elementos andinos. Un proceso de interacción que se normaliza y desarrolla de manera integral.

Un proceso similar se percibe en *Ximena de dos caminos*, en la que podemos ejemplificar esta asimilación de diferentes culturas a través de la educación que recibe la protagonista:

—La verás en el valle, pero tu ama no irá nunca a Lima —sentencia la mujer. Dulcificando su tono de voz prosigue—: Bien sabes que está muy viejita y que quiere pasar sus últimos años en compañía de los suyos.

Ximena piensa, “nosotros también somos los suyos”. Como si le hubiera adivinado el pensamiento la mujer le indica con firmeza:

—No —y notando su desaliento, cambia el tema y le pregunta—: ¿Ya sabes escribir?

—Un poco y solo en mayúsculas de imprenta como me enseñaron en el *kinder* de Miss Murphy. Las letras chiquitas que me quiere enseñar mi papá se me hacen muy difíciles y el silabeo también porque en el *kinder*, con tarjetas de cartón, aprendemos palabras enteras de memoria. —Orgullosa añade—: Ya puedo leer casi todo el primer libro de *Dick and Jane*.

—El mundo al revés —exclama la mujer—. Aprendes a leer en el idioma de la Compañía y no en el tuyo. Vas a tener problemas en la preparatoria en Lima.

—Eso dice mi mamá, pero mi papá me ha dicho que iré a un colegio americano. Voy a estar más adelantada que las otras chicas —el reto que hay en su voz es consecuencia del temor repentino que siente hacia la mujer (Riesco, 1994, pp. 216-217)

Como se puede apreciar en los fragmentos citados, existe un acercamiento entre los motivos culturales andinos y la influencia occidental que transgrede en la formación de los protagonistas y su identidad cultural. Desde luego, esta convergencia se produce en distintos niveles, ya que consideramos a Claudio como un personaje más maduro que, si bien no es autosuficiente, busca un encuentro más armónico, mientras que en el caso de Ximena la integración de lo occidental y lo andino persiste en lo problemático.

Para poder explicar esta relación cultural es importante realizar una aproximación al concepto de *identidad*, que se construye a un nivel intrapersonal y se modifica a partir de las relaciones sociales. En ese sentido, la identidad es un fenómeno de reconocimiento que se ve influenciado por el entorno, aunque se determina finalmente por la subjetividad personal y el posicionamiento individual del sujeto. Pese a que esto último es el factor decisivo, es inevitable pensar en la influencia determinante que ejerce el plano social. Así, existe una identidad primaria formada tempranamente en el hogar, que se pone a prueba paulatinamente en el diálogo y las relaciones interpersonales. La identidad, finalmente, resulta ser producto de la asimilación o el rechazo de las diferentes influencias asumidas en un proceso de búsqueda, en el que la capacidad transformativa es inevitable.

La identidad como objeto de estudio se ha desarrollado asiduamente desde distintas perspectivas. Las disciplinas antropológicas, históricas, psicológicas y sociológicas, por ejemplo, han centralizado su atención en este concepto y lo entienden como un eje unificador de lo humano tanto a nivel individual como social. La identidad no admite una definición estable y única, en todo caso, es voluble.

En el caso de la literatura, existen diversas propuestas que buscan, desde la ficción, representar las dinámicas culturales arraigadas a una identidad cultural. Sin embargo, al ser la identidad una condición cambiante, es posible aseverar que no existe una representación única o anacrónica de la identidad. Una sucinta revisión de este concepto nos lleva a considerar la reflexión del teórico social Anthony Giddens (2002). Sus precisiones contextualizan el entendimiento de la identidad como producto de la modernidad. Para él, la identidad es un ensayo del individuo que busca construir reflexivamente una narrativa personal, que le permite comprender su propio ser. Solo así podrá tener control sobre sí mismo y su futuro en situaciones tan cambiantes como la modernidad. Este primer acercamiento

nos lleva a sopesar la importancia que tiene el generarse una identidad, ya que nos permite presentarnos y actuar en un entorno determinado. Nos referimos a nuestro propio reconocimiento, el asumir quiénes somos y cómo entendemos lo que nos rodea. Esta idea, además, expone la necesidad del individuo por prepararse individualmente para afrontar un ambiente de incertidumbre, cambiante y voluble. Asimismo, debemos pensar en cómo influyen las circunstancias sociales a la identidad de un sujeto en particular. A propósito de ello, además, entendemos que el concepto de identidad no puede desligarse de la noción de cultura: “El concepto de identidad es inseparable de la idea de cultura, debido a que las identidades solo pueden formarse a partir de las diferentes culturas y subculturas a las que se pertenece o en las que se participa” (Giménez, 2004, p. 78). En efecto, la identidad se concibe dentro de las distintas culturas e inclusive dentro de los pequeños espacios que se generan durante su interacción.

Como se ha señalado, la identidad es un constructo personal que también admite una dimensión social. Esto se traduce en una relación dialéctica que, desde la sociología, define la identidad como la comprensión de quiénes somos y quiénes son los demás. A su vez, la visión que los otros tienen de sí mismos y de los demás, incluidos nosotros. En ese sentido, y en concordancia con el desarrollo desde la sociología de Richard Jenkins (2004), la identidad resulta de acuerdos y desacuerdos, es negociable y alterable.

Este conjunto de precisiones sobre la identidad nos permite entender una inseparable relación entre la dimensión individual y la dimensión social como generadores de su entendimiento. Pese a ello, esta relación dependiente entre una perspectiva individualista de la identidad y otra que involucra lo social fue vista de manera contraproducente durante un tiempo. John MacInnes (2004) identifica que una de las falencias en torno a la categoría de identidad en las ciencias sociales es su doble implicancia. Esta permite ser utilizada para evocar el reconocimiento singular del ser, al igual que puede hacer alusión a un reconocimiento compartido. Lo que nos lleva a concluir que esta relación resulta del entendido de la identidad como un término que prepondera la diferenciación y es referencial. Todo sujeto o personaje tiene una identidad, por lo tanto, es único, aunque pertenezca a un grupo social. Esto explica por qué los grupos sociales, y por ende culturales, crean una macroidentidad que no es del todo homogénea. La identidad de una cultura como grupo dependerá de su diferenciación con otras culturas.

Como podemos apreciar, el estudio de la identidad ha propiciado diversas consideraciones interdisciplinarias, las cuales se conjugan al discurso narrativo a través de la representación de espacios culturales. Reflexiones que, sin duda alguna, trascienden el entendimiento de esta categoría a un plano interdisciplinario de las

humanidades. Así, podemos anotar la pertinencia de su uso en el análisis literario y con ello en los discursos novelísticos. Sobre este punto es necesario recordar la propuesta de Thomas Pavel (1995) y Benjamin Harshaw (1997), quienes entendían una relación entre la realidad y los mundos representados en los discursos de ficción. De la misma manera, es importante introducir una referencia más cercana a la relación literatura-identidad cultural, por lo que tomamos en cuenta que:

La literatura produce significados que devienen de la producción de identidad cultural. Dado que esta identidad no puede sino pensarse como situada en un tiempo y territorio concretos, la “producción de identidad” realizada por la literatura cabría verla, en rigor, como una operación de “esencialización” (aunque siempre inestable) de una cierta formación cultural situada, que se hace presente, visible, precisamente por el texto literario que la registra, la construye y, a su modo, la fija (dentro de lo fijo que puede ser un texto literario) (Mansilla, 2006, p. 132).

El texto literario no solo se debe entender como el producto de determinada identidad cultural, sino también como su representación. Por ello, afirmamos que existe una correspondencia entre lo representado en el discurso literario y las dinámicas sociales que se producen en la realidad. Esta relación, desde luego, demanda responder algunas preguntas como las que planteamos a continuación: ¿cómo se representa la identidad cultural desde el discurso novelístico? ¿Qué objetivo persigue la representación literaria de una identidad cultural en la novela? ¿En qué medida es eficaz en relación con la formación de una identidad real?

Para responder estas interrogantes nos apoyaremos en el concepto de *semiosfera*, con el cual identificaremos los elementos que estructuran los distintos sistemas culturales, tanto a nivel de colectividad como de forma individual. Debemos tener presente que la identificación de elementos estructurales en un sistema cultural, en paralelo, deja en evidencia aquellos elementos que no forman parte de este. Sin embargo, esto no implica que lo “ajeno” no se encuentre conformando otro sistema. Esta idea genera una respuesta para nuestra tercera interrogante:

Estimamos, pues, que la correlación literatura-identidad, para que se torne productiva en lo que concierne a la elaboración de un discurso crítico liberador, hay que inscribirla en un horizonte político de comprensión; esto dado que el reclamo por identidad y, sobre todo, el reclamo por una práctica literaria que problematice

la identidad, no sería sino, en definitiva, una práctica política de visibilización que implica —por lo menos en el caso de las culturas subalternas— desafiar discursos e ideologías complacientes con estereotipos oficiales o complacientes con la negación del sujeto subalterno, desafío que colisiona con la reafirmación a ultranza de determinados sitios hegemónicos. Los efectos identitarios propios de la literatura (o que pueden serle reclamados a la literatura) no son los mismos que aquellos derivados de discursos pragmáticos orientados a definir, delimitar o defender denotativamente la identidad cultural de una comunidad concreta (manifiestos, proclamas, llamados a la acción, etc.) (Mansilla, 2006. s. p.)

Entendemos entonces que la representación literaria de una identidad es una posibilidad para hacer frente a los discursos dominantes, presentar alternativas y espacios donde se pueda desdejar lo afirmado hegemónicamente. Desde luego, existe una distancia inquebrantable entre lo ficcional y lo real. La representación de colectividades identificadas mutuamente bajo un mismo signo y la interacción que desempeñan en los diferentes discursos literarios funcionan como claves interpretativas para entender las dinámicas sociales, aunque estas no pueden ser sometidas a pruebas de verdad. Por ello, la referencia a *País de Jauja* y *Ximena de dos caminos* no pretende solamente reconocer las identidades culturales andinas y occidentales, sino también problematizar las dinámicas que sostienen y la forma en que se puede concebir la construcción de un personaje que comparte ambas identidades.

Considerando todos estos acercamientos sobre la identidad, es necesario preguntarnos por la enunciación del personaje de frontera. Este construye una identidad singular, afirmándose como un sujeto que arriesga su reconocimiento primigenio en beneficio de la autoexploración de otras culturas y, con ello, de otras identidades culturales. En esa travesía y búsqueda es que se conforma la manera original de su identificación.

Entendiendo que el aspecto cultural es uno de los factores que define la identidad, no se puede establecer el reconocimiento del personaje sin que este se vea relacionado con su desarrollo. El personaje de frontera también se verá afectado en esta dimensión y se definirá a partir de la apropiación de diversas culturas. El interés que se plantea por hacer converger estas dos semiosferas (andina y occidental) es la razón por la que son representativos los protagonistas de *País de Jauja* y *Ximena de dos caminos*. Ambos personajes están construyendo su identidad, librando una lucha de constante apego y desapego respecto a un sistema cultural particular. Dicha situación, a su vez, puede ser entendida desde dos aristas. En primer lugar, el

querer conjugar dos o más tradiciones culturales, que resultan siendo un síntoma de apertura al diálogo y con ello el establecimiento a un principio de cultura total. Por otro lado, una segunda postura es la presencia de grupos humanos reducidos que marcan una tendencia a reconocer la cultura como expresiones diferenciadas y con rasgos autónomos. Diferenciación que se torna conflictiva si no se sistematiza apropiadamente. Alguien sin identidad, sobre todo si nos referimos al mundo andino, es alguien sin pertenencia, un sujeto ajeno al reconocimiento de su cultura.

La semiosfera y el personaje de frontera

Entre los principales estudiosos de la semiótica de la cultura se considera a Yuri Lotman como uno de los máximos representantes de las últimas décadas. Su principal interés radica en demostrar como diversos sistemas semióticos sirven de modelos para explicar las dinámicas del mundo, en tanto organizan y definen sus procesos sociales. En esa línea, es importante empezar la revisión de su propuesta desde la exploración del texto, según el “sistema lotmaniano”:

La noción de texto no se reduce a la idea inmanentista de que los mensajes producidos por ese lenguaje son transmitidos por toda su estructura (por todos y cada uno de los elementos): el significado de texto para Lotman se construye gracias a su correlación con otros sistemas de significado más amplios, con otros textos, con otros códigos, con otras normas presentes en toda la cultura, en toda la sociedad. Por tanto, comprender un texto (artístico o no) es comprender no solo las relaciones intratextuales, sino también las relaciones extratextuales y las que surgen de confrontar estas con aquellas (Cáceres Sánchez, 1996, p. 258).

Esta referencia define adecuadamente la intención de Lotman por establecer un marco de diálogo abierto en función de la intertextualidad como un campo de posibilidades signícas. El teórico ruso propone entender esta dinámica desde la noción de semiosfera, la cual admite un enfoque análogo, en cuanto a cuerpo estructural, al concepto de *biosfera* introducido por Vladímir Ivánovich Vernadski. La biosfera es entendida como la capa donde interactúan y se desarrollan los seres vivos. De la misma manera, Lotman piensa en la semiosfera como aquella capa donde se relacionan significados. La comparación estructural con la biosfera, además, le permite sostener que la semiosfera, en tanto sistema semiótico-simbólico aparentemente autónomo, desarrolla múltiples relaciones internas que definen un

núcleo y un espacio periférico. La evocación de un núcleo prepondera la idea de centro, lugar de reconocimiento máximo de los elementos propios del sistema. El centro expresa la identidad de la semiosfera, que se conforma por “los lenguajes más desarrollados y más estructuralmente organizados y, en primerísimo lugar, la lengua natural de esa cultura” (Lotman, 2018, p. 15).

Fuera de este espacio central, en la periferia se establece el espacio de frontera, es decir, el lugar de interacción, que a la vez está constituido por elementos que tienden a la negociación e intercambio.

Toda cultura comienza por dividir el mundo en “mío”, espacio interno, y “suyo” espacio externo. La manera como esa división binaria es interpretada depende de la tipología de la cultura concernida. Pero la división verdadera es la que proviene de los universales culturales humanos. La frontera puede separar los vivientes de los muertos, los sedentarios de los nómadas, los pueblos del campo de las ciudades: puede ser estatal, social, nacional, regional, confesional o cualquier otra (Lotman, 2018, p. 19).

La *frontera* a la que se hace referencia se suma como concepto central para nuestra propuesta, ya que nos permite entender las dinámicas discursivas de intercambio entre diversas culturas, las cuales corresponden a semiosferas culturales disimiles o simplemente diferenciadas. De hecho, Lotman desplaza la importancia de la dimensión interna de la semiosfera en beneficio del reconocimiento de la frontera, ya que considera que el espacio de interacción es lo más importante para entender los límites de un sistema semiótico. Por ello, sostendrá que “la valoración de los espacios interior y exterior no es significativa. Significativo es el hecho mismo de la presencia de una frontera” (Lotman, 1996, p. 29).

Las semiosferas son sistemas que pueden presentar rasgos de semejanza, pero nunca de igualdad. Esta aclaración es importante en la medida en que sugiere que cada semiosfera posee elementos propios y únicos. A su vez, también suponemos la existencia de elementos que comparten características o propiedades en común, mediante las cuales se establecen relaciones entre dos o más semiosferas.

Por otro lado, para Lotman no existe fuera de la semiosfera posibilidad para la semiosis, es decir, del proceso por el cual se involucran signos y se crean significados.

Estamos tratando con una determinada esfera que posee los rasgos distintivos que se atribuyen a un espacio cerrado en sí mismo. Solo

dentro de tal espacio resultan posibles la realización de los procesos comunicativos y la producción de nueva información (Lotman, 1996, p. 23).

De ello se colige que el universo semiótico se construye a partir de un conjunto diverso de lenguajes y textos cerrados unos respecto a otros. Entonces, todo lo que pueda significar está enmarcado en determinada semiosfera. Sin embargo, es necesario saber diferenciar entre los elementos que la constituyen. Esto puede significar que algunos elementos correspondan al núcleo (centro diferenciador, considerado el lugar de máxima identificación y compromiso de la semiosfera) o al espacio extrasemiótico que se mantiene en el borde que lo delimita (frontera).

Lotman considera que la semiosfera es el resultado y, al mismo tiempo, la condición del desarrollo de la cultura. Un espacio que está marcado por la heterogeneidad.

Los lenguajes que llenan el espacio semiótico son muy variados y se hallan enlazados unos con otros a lo largo de un espectro que va de una posibilidad completa y mutua de traducción hasta la imposibilidad también completa y mutua de traducción (Lotman, 2018, p. 12).

Esta misma heterogeneidad implica dinamismo y movilidad entre los elementos que están incluidos en el espacio semiótico. Esto incluye, además, un factor cronológico que determina la variabilidad de los lenguajes a través del tiempo. Un espacio semiótico es cambiante y entendido desde su heterogeneidad sincrónica y anacrónicamente. Para entender estas características, Lotman propone un modelo estructural semiótico en el romanticismo europeo. Con ello, llega a la conclusión de que todo producto cultural de lenguajes es inaprehensible como unidad atemporal, ya que su espacio interior se define a partir de muchos códigos que son volubles y cambiantes.

La referencia que hace del romanticismo europeo devela un punto importante para la definición de su propuesta teórica. A través de esta hace extensivo el entendimiento de la semiosfera como un constructo cultural totalizante. No estamos hablando de establecer modelos artificiales, sino de modelizar el verdadero proceso literario o con mayor precisión la totalidad del proceso cultural. Así, el romanticismo no ocupa más que una parte de la gran semiosfera, en la cual diversas formas culturales tradicionales continúan existiendo y conformando sistemas reducidos.

El teórico francés Jacques Fontanille entiende la semiosfera como “el dominio en el cual los sujetos de una cultura tienen la experiencia de la significación”

(Fontanille, 2001, p. 245). En ese sentido, la experiencia semiótica que se realiza en las semiosferas es un paso previo para la producción de discursos propios. Esto permite, además, que una cultura pueda definirse autónomamente al mismo tiempo que posibilita el diálogo con otras culturas y sus respectivas semiosferas. Fontanille resalta dos propiedades de la semiosfera. En primer lugar, su carácter biplánico que le permite ser dividido en centro y periferia. El centro se reconoce mediante el “nosotros”, lo cual alude al conjunto de elementos definitorios o internos de una cultura. Por otro lado, la periferia será entendido como un “ellos”, el cual representa lo extraño o exterior. Con esto, el teórico recalca la importancia de la noción de “frontera”, la cual es responsable de delimitar la semiosfera y, por lo tanto, es un espacio de contacto entre lo interior y exterior.

La segunda propiedad desatacada por Fontanille es la dinámica activa que se presenta al interior de una semiosfera, donde los elementos céntricos y periféricos están en constante intercambio. La confirmación de este estado permite entender el centro como un espacio alterable. Desde la perspectiva de Fontanille no hablaríamos de un núcleo donde los elementos que lo constituyen definan la identidad de la semiosfera, ya que están propensos a desplazarse hacia los espacios periféricos. Esto sugiere que el centro y la periferia están en constantes cambios y transformaciones, y con ello la desnaturalización paulatina de la semiosfera. Ante esta dinámica de descentralización, surge la necesidad de preguntarnos si esto puede efectuarse en el nivel externo de la semiosfera. Es decir, proyectar la negociación de elementos propios de una semiosfera hacia otra. De hecho, la posibilidad de una macroestructura como la cultura genera la posibilidad de esta negociación entre pequeñas semiosferas.

Con la constitución de esta idea, tendríamos que discutir cómo se ejecuta esta negociación o inclusión. En otras palabras, precisar si es un proceso que prioriza el intercambio equitativo o si existen elementos que por constituir el espacio central no están abiertos a la negociación. Asimismo, sería importante discutir en qué medida una semiosfera cultural establece más negociaciones que otra y la razón de esta permuta. Desde luego, es importante resaltar, nuevamente, la importancia que tiene la frontera para ejecutar este comercio. Al ser el espacio más alejado del centro, también es el que rompe con el reconocimiento central y, en la medida de lo posible, crea su propia identidad: una “identidad cultural de frontera”.

La identificación de una semiosfera implica establecer límites a su naturaleza. En ese sentido, si bien existe un límite o en todo caso “espacio de frontera”, su tamaño no es regular y constante. Por ello, es posible identificar semiosferas más abarcadoras que otras, ya que integran elementos más generales. Del mismo modo, podemos referirnos a semiosferas más pequeñas, que presentarán una

concentración mayor en su centro, al tener menos elementos que la constituyen. Pensamos en la cultura europea como sistema, para ejemplificar a nivel macro o más abarcador; mientras que la semiosfera de lo diurno en una urbe específica para referirnos a algo más específico, por lo tanto, menos abarcadora. Estas diferencias dimensionales de las semiosferas se pueden diferenciar a partir de lo representado en las novelas *País de Jauja* y *Ximena de dos caminos*.

Las semiosferas andina y occidental

A partir de los postulados de Lotman sobre la semiosfera, entendemos que su constitución e identificación demanda la diferenciación entre un espacio céntrico o nuclear y una periferia. En ese sentido, si hablamos de una semiosfera andina debemos identificar aquellos elementos que la determinan como tal. En primer lugar, la semiosfera andina es vinculada básicamente con el espacio geográfico del Ande, referenciado principalmente por la cadena montañosa que abarca casi la totalidad de países sudamericanos. Pese a esto, es importante señalar que lo andino no se restringe determinantemente a una geografía específica. En el contexto peruano, sobre todo, la semiosfera andina tendría su base en todo aquello que abarca la sierra, espacio en el que abundan mesetas, pampas, volcanes, montañas, lagos y cumbres. Así, lo generado en dicho espacio o que sea oriundo de sus límites estará ligado indefectiblemente a lo andino.

Bajo esta idea, debemos considerar que tanto la ciudad de Jauja como La Oroya, ambas representadas en las novelas que estamos analizando, se vinculan geográficamente a lo andino. Por ello, podemos referirnos a todas aquellas personas que nacen, habitan, comparten costumbres y tradiciones, al mismo tiempo que reafirman un legado cultural en dichos espacios como parte de la semiosfera andina. Sin embargo, es necesario preguntarnos si todo lo que se genera en dicho espacio geográfico será reconocido como andino y permanecerá como tal. ¿Qué sucede con aquellos sujetos externos que llegan interesados por el Ande? ¿Qué tipo de relación se construye con este encuentro? ¿Lo que inicialmente se reconoce como andino puede dejar de serlo? Para responder estas interrogantes debemos considerar un segundo elemento que, desde nuestra perspectiva, constituye la parte central de la semiosfera andina. Nos referimos a la cosmovisión andina, la cual entendemos como una forma particular de ver e interpretar la vida. El sujeto andino asimila los elementos que constituyen el mundo de una manera especial, sobre todo basado en sus creencias y constructos colectivos. Su concepción religiosa o mítica y el estilo de vida que poseen obedecen a una conexión singular que mantiene con la naturaleza.

En relación con este punto, consideraremos lo señalado por Josef Estermann (2006), quien señala la existencia de fundamentos que rigen el pensamiento andino. Estos serán representados en los siguientes procesos: *correspondencia, complementariedad y reciprocidad*. Cada uno de ellos, sin embargo, se condensan en la noción de *relacionalidad*, la cual será entendida, a grandes rasgos, como el proceso por el cual no existe ningún individuo andino carente de relaciones. El principio de la relacionalidad, entonces, se erige sobre el entendido de que todos debemos estar inmersos en algún tipo de diálogo. No existe un todo absoluto sin la paridad o la comunión de varios elementos, ya que todo se conforma o constituye a partir de un otro. “Cada ‘ente’, acontecimiento, estado de conciencia, sentimiento, hecho y posibilidad se halla inmerso en múltiples relaciones con otros ‘entes’, acontecimientos, estados de conciencia, sentimientos, hechos y posibilidades” (Estermann, 2006, p. 128). Gracias a esta interacción existe una comunión donde se definen entre sí los elementos de lo andino. En las obras de Edgardo Rivera Martínez y Laura Riesco se puede apreciar esta relacionalidad en la importancia que generan las diferentes relaciones afectivas en el pensamiento de los personajes principales. La amistad y el amor, por ejemplo, son factores determinantes para la formación de la identidad de Claudio y Ximena, sobre todo vinculándola con la semiosfera andina.

Como hemos señalado, existen tres fundamentos de la cosmovisión andina según Estermann: 1) la correspondencia, con lo cual se alude al equilibrio y unión existente entre elementos de la andinidad, es decir, “este principio dice, en forma general, que los distintos aspectos, regiones o campos de la ‘realidad’ se corresponden de manera armoniosa” (Estermann, 2006, p. 126). Así, la correspondencia implica una relación mutua y bidireccional sin ningún tipo de discordancia severa. 2) La complementariedad, por su parte, sostiene que todo no puede existir singularmente, sino que tiene su complemento. Por ello, “entendemos que ‘ningún’ ente y ninguna acción existe monódicamente, sino siempre en coexistencia con su complemento específico. Este ‘complemento’ es el elemento que recién ‘hace pleno’ o ‘completo’ al elemento correspondiente” (Estermann, 2006, p. 139). 3) La reciprocidad sostiene un acto de compensación, donde todo lo que se recibe se debe devolver en igual medida. Es necesario señalar que “este principio no solo rige en las interrelaciones humanas (entre personas o grupos), sino en cada tipo de interacción, sea esta intra-humana, entre ser humano y su actuar, sino que tiene dimensiones cósmicas” (Estermann, 2006, p. 145). En ese sentido, la reciprocidad es fundamental para entender el intercambio como fundamento equitativo al que se presta lo andino.

Gracias a estos tres principios esquematizados por Estermann, entendemos que en lo andino todo está en contacto. El hombre se define a partir de las relaciones que forma con los otros elementos que ocupan el espacio del Ande. Esta visión del mundo demuestra que lo andino se inscribe bajo una percepción del entorno abocada a la naturaleza, la cual está conformada por pares humanos, animales, paisaje y tradiciones. A partir de esta relación hombre-naturaleza andina se interpreta la vida en los distintos campos de la sociedad: plano económico, político y religioso. La economía se plantea como la ayuda mutua entre personas o *ayni*. Lo político implica la unión entre pares, escuchar a todos porque cada uno siente y piensa de manera especial. Así, las relaciones horizontales priman sobre la verticalidad. Finalmente, en el aspecto religioso, la naturaleza adopta diversas figuras insulares que el hombre andino adora y sobre todo respeta. Los dioses se traspuntan en seres que habitan la naturaleza, como el trueno, los apus o montañas, la luna o el sol.

El tercer elemento que caracteriza la semiosfera andina guarda relación con las tradiciones y costumbres de sus habitantes. En este aspecto consideramos a la oralidad como eje primario de lo andino. Es el medio por excelencia para la transmisión de conocimientos y costumbres, la base de la enseñanza y la documentación de su historia. Por medio de la oralidad pervive el canto, las danzas, la música y el folclore. El hombre andino encuentra en sus festividades una ritualización de su estilo de vida y con ello la elevación a lo sagrado. La música, el baile y las costumbres andinas son más que la exteriorización de sonidos, movimientos o hábitos, son la exteriorización de una cosmovisión. Por medio de sus manifestaciones el hombre andino autentifica su pertenencia a un sistema cultural. El sujeto que no es parte de la música, del baile o de las tradiciones no es reconocido socialmente.

El último punto para considerar la constitución de la semiosfera andina estará precedido por una aclaración especial. El motivo de esto es que consideramos que este rasgo definitorio incumbe tanto a la semiosfera de lo andino como a cualquier otra semiosfera. Nos referimos a la noción de modernidad en tanto concepto transversal. De hecho, si bien la modernidad se singulariza y afecta distintamente a todas las semiosferas, consideramos que dicha noción es un proceso que se manifiesta de manera diferente en cada uno de los sistemas culturales existentes y que, por lo tanto, no pertenece a una semiosfera de forma exclusiva.

La modernidad, entonces, se revela como un elemento transversal, pero que se entiende de maneras diferente en cada cultura. Así, si la modernidad andina

es distinta a la occidental en el sentido de que ambas se desarrollan en paralelo y, aunque seguramente encuentren puntos de contacto, estos se orientan básicamente por otros elementos definitorios encontrados en la semiosfera. Esta comparación, sin embargo, tiene sus propios cuestionamientos. ¿La modernidad desde qué perspectiva se entiende o se valora? De hecho, para ser valorada objetivamente debe entenderse de acuerdo con una constante universal del desarrollo humano. Es decir, un sistema social es lo suficientemente moderno si se cubren y solventan las necesidades económicas, sociales y culturales de sus integrantes.

Identificados los elementos centrales de la semiosfera andina, el siguiente paso es establecer aquellos rasgos que identifican lo occidental. Al igual que hicimos con lo andino, podemos partir nuestra reflexión delimitando el espacio geográfico que incumbe a lo occidental. Cuando nos referimos a lo andino entendemos que su geografía era un rasgo definitorio para su concepción; sin embargo, esto no sucede en el caso de lo occidental. El sujeto occidental y su cultura suelen ser percibidos globalmente por su estilo de pensamiento antes que por su arraigo a una geografía definida. Los factores que propician esta percepción son diversos. Históricamente, por ejemplo, lo occidental se relacionó con los procesos de conquista o claras tendencias expansionistas. De allí que no sea posible establecer un único centro geográfico de referencia. Lo occidental sobrepasa la referencia del espacio para privilegiar su representación ideológica.

A esto se suman dos elementos definitorios: la adopción del cristianismo y la modernización en los distintos campos del saber humano. Por un lado, la religión permitió que lo occidental tenga una marca inmutable. La fe y los paradigmas establecidos por el cristianismo funcionaron como vehículos de expansión del pensamiento occidental. Por otro lado, la modernización se asume como un pilar de lo occidental en los distintos planos del saber humano. La tecnología, las estructuras sociales, su idea de progreso, entre otros factores, permitieron su admiración y posicionamiento global. Por ello, señalamos que, si bien lo “occidental” evoca inicialmente a un conjunto de culturas, básicamente europeas, no es posible su delimitación geográfica. Existe, pues, un proceso constante en el que sus elementos internos se desplazan hacia otros espacios, hasta lograr occidentalizarlos.

Para concluir con este punto debemos indicar que el motivo central, por el cual el territorio no es necesariamente un elemento básico para la definición de lo occidental, encuentra su razón en el estilo de pensamiento que lo define. Esto será visibilizado en elementos como la escritura o el cristianismo, e inclusive algunas estructuras sociales, las cuales han sido acogidos universalmente. Es así como

en América existe un occidentalismo latente o, como considera Edward Said (1978), un eurocentrismo que condiciona históricamente las diferentes maneras de conocer el mundo y su desarrollo. Con ello, además, se hacen explícitos los distintos mecanismos de dominación estructurados por lo occidental sobre otras cosmovisiones. La reflexión de Said en torno al orientalismo; sin embargo, deja en evidencia la posibilidad de reestructurar esta “dominación” y crear una idea de autoridad alternativa. Aunque, esta última no se podrá desligar de la influencia de Occidente. Así, lo occidental se proyecta en un plano global y abarcador.

Esta relación se puede proyectar específicamente en el espacio andino. Lugar al que llega lo occidental como parte de una cultura exploratoria y de conquista. Lo importante sobre este contacto es develar el estado en el que se encuentra y los aspectos sociales que se han reorganizado o influenciado con su producción. Nos preguntamos entonces si lo occidental ha llegado a imponer sus megaestructuras de pensamiento, buscando neutralizar o inhibir aquellas que se han concebido fuera de ella y especialmente en el espacio de lo andino. Debemos partir del entendido que el grupo humano no está unificado. El desarrollo social del hombre provocó la aparición de diversas culturas, las cuales, en distintos niveles, se encuentran interactuando. Es parte de la naturaleza del hombre demostrar que sus productos son superiores al de otro; sin embargo, ello deviene en un conflicto que solo demuestra las dolencias de su pensamiento. No existe una cultura que en comparativa sea superior, pero desde la mirada occidental parece entenderse que sí se plantea una distinción jerárquica.

Finalmente, podemos identificar a la escritura como un elemento nuclear de la semiosfera occidental. Toda civilización correspondiente a esa semiosfera debe tener como base la escritura, sino es parte de la barbarie. Su pensamiento se fundamenta en las posibilidades que brinda la escritura. Relegando parcialmente a la oralidad, ya que al ser comparada con la escritura es básica y poco confiable, pues depende de la memoria y el desarrollo de un punto de vista personal. El papel y la letra constituyen un documento de credibilidad que históricamente desvirtuó la palabra oral del hombre. Gracias a la escritura tenemos una historia documentada de la vida y de todas sus expresiones de cultura. Es sabido que los anales de la cultura occidental restringieron la oralidad y preponderaron la importancia de la letra. Esta situación se puede constatar con la Biblia, la cual es vista como el documento ideológico más representativo de la religiosidad occidental.

La importancia de la escritura también radica en su representatividad frente a otras culturas. Como se señaló, Lotman considera que todo lo ajeno o

desconocido se convierte en agente trasgresor, ya que innova los lineamientos de una cultura. En ese sentido, la escritura es el objeto más virtuoso para la interacción con otra cultura, porque busca imponer su importancia sobre otras formas de comunicación. Por ejemplo, en la relación entre la oralidad andina y la escritura occidental, podemos notar cómo el aparato de poder europeo predomina en territorio ajeno.

La determinación de todo lo referido a la semiosfera occidental en *País de Jauja* y *Ximena de dos caminos* nos ayudará a entender la manera en que existe un sistema cultural que converge con lo andino. La forma en que la letra se convierte en un referente importante para la formación de los personajes principales. En el caso de *País de Jauja*, el referente más notorio de lo occidental es la alusión a la *Iliada* y las distintas obras literarias que su hermano Miguel comparte con Claudio, las composiciones musicales de grandes artistas europeos e inclusive la propia elaboración de un diario personal por parte del personaje principal. En *Ximena de dos caminos*, por otro lado, lo occidental se aprecia en distintos contextos, pero siempre ligado a la escritura. La enciclopedia y las cartas son ejemplos de esta tradición. Asimismo, podemos considerar la educación de Ximena, la cual expone un punto álgido cuando aprende a escribir.

Como podemos apreciar, los protagonistas de ambas novelas se verán involucrados en esta interacción de elementos entre la semiosfera andina y la semiosfera occidental. Esta situación propicia el funcionamiento del “personaje de frontera”, quien, como veremos en el siguiente apartado, es un personaje conflictuado por la influencia de las dos tradiciones culturales mencionadas.

Personaje de frontera

La revisión efectuada sobre el concepto de frontera nos permite identificarla no solo como el borde que delimita un sistema o aquello que separa estructuralmente el centro y la periferia de un sistema. La frontera, de hecho, es en sí mismo un lugar autónomo. Es decir, su desarrollo y afirmación no se realiza en función de los espacios que separa o delimita, sino que crea un espacio propio. Dicha frontera también posee un centro y también una periferia, con distintas dinámicas y sujetos que la habitan. En ese sentido, los “personajes de frontera” serán aquellos que habitan este espacio. A través de ellos podremos entender la importancia de la frontera, estableceremos su estructura y los procesos que se producen en su interior, a los cuales también nos referimos como negociación, diálogo y traducción.

Para el desarrollo de este punto partiremos de la diferenciación entre dos situaciones. La primera es que existen sujetos que habitan la frontera, pero solo por un tiempo determinado. A estos personajes se les puede reconocer como sujetos que se desplazan entre distintos espacios. Su importancia radica en la capacidad que poseen para abstraer y aprehender elementos de distintos sistemas. Son sujetos “viajeros” que por excelencia combinan y dialogan los rasgos definitorios de varios sistemas. Su identificación respecto a alguno de estos sistemas culturales dependerá del tiempo que puedan permanecer en el sistema y la efectución del diálogo con los habitantes del sistema que visita. Asimismo, se desplazan entre diversos sistemas de manera constante lo cual nos permite afirmar que las fronteras son bordes porosos y no cerrados. Están abiertos al diálogo y a la exposición de sus elementos internos.

Por otro lado, es posible identificar un segundo sujeto que, a diferencia del primero, habita permanentemente la frontera. La importancia que tiene identificar este sujeto radica en la confirmación de la frontera como espacio habitable. Encontrar elementos que se desplacen a la periferia permite ver este lugar como un espacio de desarraigo permanente. Al no encontrarse en el centro, sino en el límite de un sistema, siempre están asediados por los elementos de un sistema ajeno. En este marco, es necesario que todo lo que habite la frontera desarrolle una defensa especial, la cual no tiene una naturaleza restrictiva, sino comunicativa. De esta forma, el diálogo y la traducción se convierten en los mecanismos de defensa más importantes para el personaje de frontera. La caracterización de estos sujetos que habitan la frontera tiene uno de sus puntos más álgidos en los conocimientos que adquiere.

Al vivir en la frontera está presto al entendimiento de distintos saberes. En ese sentido, se conformaría un sujeto que está dialogando con conocimientos inherentes de distintos sistemas culturales colindantes. El precio a esta nueva racionalidad e intelecto que le proporciona la frontera es el de ser visto como un sujeto que habita siempre en los márgenes. Su identificación y adscripción en alguna semiosfera es difícil e inclusive puede no llegar a producirse. Así, podría generarse dos situaciones: el sujeto de frontera crea una identidad arraigada a dicho espacio, erigiendo un nuevo dominio y lugar de enunciación o confunde su identidad entre las distintas semiosferas que habita.

Walter Mignolo (2003), en el marco de su reflexión sobre la subalternidad, hace énfasis en el hecho de que las culturas subalternas asimilan la modernidad a partir de procesos de contraste entre sistemas culturales ajenos o foráneos y su propia tradición. Este proceso que se establece a partir del diálogo de dos culturas es

posible gracias a lo que Mignolo señala como *pensamiento fronterizo crítico*. Con la conformación de un espacio de convergencia entre diversas culturas no solo se altera o crea una nueva identidad, sino que se establece una nueva racionalidad. Precisamente a ello se refiere el teórico argentino con pensamiento fronterizo. El concepto expone la manera en que un sujeto debe abandonar o responder críticamente a todo paradigma establecido en su cultura para poder acceder a una nueva forma de generar conocimiento. De esta manera, se asumirían nuevas perspectivas sobre la cultura como un sistema mayor. Sin embargo, es importante recordar que:

El pensamiento fronterizo no es un híbrido en el que se mezclan felizmente partes de distintos todos. El pensamiento fronterizo surge del diferencial colonial de poder y contra el se erige. El pensamiento fronterizo no es un objeto híbrido sino un pensamiento desde la subalternidad colonial (como en Anzaldúa, Fanon o el zapatismo) o desde la incorporación de la subalternidad colonial desde la perspectiva hegemónica (como en Las Casas o en Marx). El pensamiento fronterizo es uno de los caminos posibles al cosmopolitismo crítico y a una utopística que nos ayuda a construir un mundo donde quepan muchos mundos (Mignolo, 2003 p. 58).

El concepto de pensamiento fronterizo es contextualizado por Mignolo en términos de modernidad, colonialidad y subalternidad. Se entiende que esta es una fuerza emergente con la capacidad para desplazar lo hegemónico desde la perspectiva de lo subalterno. De hecho, con su desarrollo se invisibiliza la distinción entre sujeto cognoscente y objeto cognoscible, ya que se plantea la indiferenciación de objetos y espacios en un referente del sujeto. Este sujeto está dispuesto a conocer sin ningún prejuicio y con ello tanto el sujeto cognoscente como su objeto de estudio, que en este caso es la cultura o las culturas, tienen una naturaleza multicultural.

El pensamiento fronterizo se presenta como un concepto clarificador al exponer a un sujeto que habita y constituye el espacio periférico de un sistema, el cual ha sido condicionado históricamente. Utilizar este concepto al análisis de *País de Jauja* y *Ximena de dos caminos* nos demanda una reflexión en torno a las estructuras de poder que se representan en la obra, las cuales estarán enunciadas desde las manifestaciones culturales y las semiosferas andina y occidental. Asimismo, es importante comprender el papel que tienen los personajes principales de ambas novelas, ya que serán ellos los que asuman este ideario expuesto por Mignolo.

Tanto Claudio como Ximena presentan una actitud en común que deja en evidencia su búsqueda por conjugar y reformular los conocimientos que reciben de las semiosferas mencionadas. Ambos no restringen su aprendizaje a una cultura única, sino que permiten la integración de otras culturas a su entendimiento.

En el caso de la novela de Rivera Martínez, Claudio demuestra sus fuertes vínculos con la cultura andina en todo momento. Junto a su madre emprenden una tarea de recopilación abocada a la música de los Andes. Labor que implica no solo juntar muestras musicales, sino estudiarlas e interpretarlas. Si bien menciona en la obra que este proyecto se suspendió por momentos, la representación musical de los huaynos se manifiesta constantemente a lo largo de la historia. Con ello, se afianza la inserción del personaje principal con lo andino.

Pese a este vínculo evidente con lo andino, los intereses de Claudio van más allá de los huaynos, la oralidad y la música. El apego a Abelardo, su hermano mayor, quien trabaja en la biblioteca pública de Jauja, le permite conocer lo que hemos identificado como cultura occidental. Gracias a él lee los textos homéricos o escritores peruanos que se arraigan a la propuesta simbolista como Eguren. Esto le permite desarrollar una manera distinta de ver las cosas. A comparación de sus compañeros del colegio (Felipe, Julepe y Tito), Claudio ha desarrollado perspectivas que van más allá del común de la gente de Jauja. Sin embargo, ello también trae como consecuencias que el joven entre en contrariedades y empiece a crear una nueva racionalidad que también transformará su identidad. En ese sentido, Claudio es un personaje que se nota a sí mismo como distinto; su desarraigo identitario se hace notorio cuando poco a poco los intereses que mantenía con sus compañeros de estudios dejan de ser los mismos. Con ello podemos notar que existen consecuencias claras, pues el sujeto que desarrolla el pensamiento diferente también se expone a una transformación. Cabe señalar que este desarrollo no se limita al personaje de Claudio, ya que existen otros personajes que enuncian el diálogo cultural entre sistemas distintos, sobre todo de lo que hemos llamado como occidental y andino. Esto se notará en Radulescu, personaje de nacionalidad rumana, quien al padecer de tuberculosis tiene que atenderse en Jauja. Este personaje se presenta como otro claro ejemplo de sujeto de frontera, ya que está viajando a un lugar ajeno, pero mantiene su tradición y dialoga con la ajena. Así, el encuentro entre Claudio y Radulescu es ciertamente significativo. Ambos son reconocidos como personajes de frontera, pero de distinta manera y de sistemas originarios diferentes. Pese a ello, se logran complementar bien y ambos intercambian códigos y símbolos entre sí.

En el caso de *Ximena de dos caminos*, el estado de contrariedad es más elaborado, ya que afecta a un personaje en un nivel más íntimo. Nos referimos a Ximena, protagonista de la novela, quien es una niña expuesta a diversos factores problemáticos. Cabe recordar que la novela transcurre en un campamento minero de la sierra, en donde confluyen personajes propios del sistema andino y sujetos occidentalizados. Ximena, de tan solo cinco años, está en una etapa primaria de su formación. Siendo una infanta se da cuenta de que el mundo está conformado por elementos culturales diferentes. Aprende que hay significantes distintos que se refieren a objetos similares o iguales, pero también que existen referentes únicos y que solo se pueden entender desde la “mirada” de algunas personas. Por ejemplo, la relación con Ama Grande, quien es su niñera, le permite aprender de los mitos y relatos andinos, discursos que solo son plausibles desde la semiosfera andina. Sin embargo, la escuela a la que asiste Ximena instruye el idioma inglés de manera preponderante. Así, podemos notar que la protagonista está frente a una formación fronteriza, y si bien existe cierta extrañeza que le permite distinguir los sistemas culturales con los que interactúa, su edad no le permite desarrollar esta diferenciación apropiadamente.

Considerando lo expuesto, afirmamos que Claudio y Ximena se erigen como personajes de frontera a partir del contacto que tienen con la cultura occidental y la cultura andina. Asimismo, habría que considerar que los proyectos narrativos expuestos en *País de Jauja* y *Ximena de dos caminos* tienen una clara intención de redefinir el escenario andino y, con ello, su identidad cultural. Esta afirmación encuentra su validez en dos aspectos. En primer lugar, la representación de los personajes principales, entendiendo que ambos mantienen un vínculo emotivo hacia lo andino; sin embargo, atraviesan un proceso conflictivo para construir una identidad diferente y especial. La apertura que tienen estos personajes para adquirir los saberes culturales occidentales representa una muestra particular del cambio que está sufriendo lo andino.

En segundo lugar, debemos hacer alusión a los espacios donde se desarrollan estos personajes, puesto que las ciudades andinas de Jauja y La Oroya, representadas en las novelas en cuestión, son asumidas como escenarios que posibilitan el contacto entre los sistemas culturales andino y occidental, sin que lleguen a ser, en estricto, ciudades cosmopolitas. Esta observación nos permite considerar, además, algunos espacios específicos desde donde se propicia directamente la participación de los sujetos occidentales. En el caso de *País de Jauja*, el Sanatorio Olavegoya es el bastión de lo “ajeno”, puesto que los enfermos que se atendían en este centro

médico eran, en su mayoría, extranjeros. Por su parte, en *Ximena de dos caminos* el campamento minero cumple esta función con la presencia de los funcionarios de la compañía. El establecimiento de estos dos espacios particulares, sumados a los personajes occidentales, demuestran como lo andino se ve transgredido e influenciado en distintos niveles. De allí que los estudios de las obras narrativas de Edgardo Rivera Martínez y Laura Riesco se enfoquen desde el desarrollo de la nueva novela andina. Así, sus proyectos narrativos reformulan lo andino desde el diálogo y el contacto cultural, en el que, además, lo andino tiene la posibilidad de equipararse con lo occidental. Con ello, se reafirma que cualquier visión pasadista, ligada a la dominación cultural de lo occidental sobre lo andino, ha quedado relegada.

Asimismo, es importante mencionar que entre Claudio y Ximena, pese a que desde nuestra lectura son reconocidos como personajes de frontera, también existen diferencias importantes. En la novela de Rivera Martínez, el personaje tiene cierta formación basada en la cultura andina, ya que su familia asume esa postura y cría con esa referencia. Esto le permite al personaje ver lo occidental como algo innovador, que produce fascinación. Le permite entender, además, que la cultural no se restringe a un sistema específico, sino que hay distintos sistemas dialogando, que intercambian y traducen elementos de su interioridad. Por su parte, en la novela de Riesco, el sujeto se presenta como un cántaro casi vacío, el proceso de aprendizaje se hace más notorio y significativo. La carga cultural no demarca la naturaleza de un personaje como Ximena, porque está empezando a explorar el mundo, a conocer lo andino y lo occidental.

Referencias bibliográficas

- Cáceres Sánchez, M. (1996). Iuri Mijálovich Lotman (1922-1993): una biografía intelectual. En I. Lotman, *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Ediciones Cátedra.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. ISEAR.
- Fontanille, J. (2001). *Semiótica del discurso*. Fondo de Cultura Económica.
- Giddens A. (2002). *Modernidad e identidad*. Zahar Editor.
- Giménez, G. (2004). Culturas e identidades. *Revista Mexicana de Sociología*, 66, 77-99. <http://revistamexicanadesociologia.unam.mx/index.php/rms/article/view/58046/51308>

- Harshaw, B. (1997). Ficcionalidad y campos de referencia. En A. Garrido Domínguez (comp.), *Teoría de la ficción literaria*. Arco/Libros.
- Jenkins, R. (2004). *Social identity*. Routledge.
- Lotman, I. (1996). *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Ediciones Cátedra.
- Lotman, I. (2018). *La semiosfera*. Universidad de Lima.
- MacInnes, J. (2004). The sociology of identity: Social science or social comment? *The British Journal of Sociology*, 55(4), 531-543. <https://doi.org/10.1111/j.1468-4446.2004.00036.x>
- Mansilla, S. (2006). Literatura e identidad cultural. *Estudios Filosóficos*, 41, 131-143. https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0071-17132006000100010#2
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal.
- Pavel, T. (1995). *Mundos de ficción*. Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Rivera Martínez, E. (1993). *País de Jauja*. Peisa.
- Riesco, L. (1994). *Ximena de dos caminos*. Peisa.
- Said, E. (1979). *Orientalism*. Vintage.