NARRADORES Y NACION EN LA NOVELA JUAN DE LA ROSA, DE NATANIEL AGUIRRE

POR

ALBA MARIA PAZ SOLDAN

University of Pittsburgh

La novela *Juan de la Rosa*, de Nataniel Aguirre, se publica por primera vez en Cochabamba en 1885. La editó el periódico *El Heraldo* en su serie por entregas y sin el nombre del autor¹. No recibió el favor del público nacional de inmediato². Fue después de la muerte de Aguirre cuando se despertó el interés en el público nacional. Así, por gestiones de la familia y amigos de Aguirre, en 1906 se dictó una ley por la cual el Congreso tomaba a su cargo una segunda edición de la novela y la publicación de algunas de sus otras obras. Eufronio Viscarra, autor de *Apuntes para una historia de Cochabamba* (1880) y de varias investigaciones sobre la producción cultural del departamento de Cochabamba, hizo la presentación de esta segunda edición, y en ella destaca tanto el estilo literario sencillo como el carácter nacional y popular de la obra. Con la circulación de esta edición se extiende la difusión de la novela en Bolivia y se la comienza a considerar un clásico de la literatura boliviana.

Uno de los importantes efectos que puede considerarse resultado de la lectura de *Juan de la Rosa* es la fijación del Día de la Madre y la erección del monumento de las heroínas en Cochabamba, en honor a las mujeres que salieron a impedir la entrada de Goyeneche, al mando de las tropas realistas, en Cochabamba el 27 de mayo de 1812, hecho histórico que desarrolla y resalta la novela. La tercera edición, a la cual seguirán más de siete, se realiza en 1943, en conmemoración del centenario del autor, y es entonces cuando se empieza a incorporar esta novela a los programas ofi-

¹ Así lo afirma P. Díaz Machicao en la biografía del autor de esta novela: *Nataniel Aguirre* (Buenos Aires: Lib. Perlado, 1945), p. 315.

² Así lo afirma E. Viscarra en el prólogo de la segunda edición de *Juan de la Rosa*, de N. Aguirre (París, 1909), p. XII. Los números de página que se citan en este trabajo corresponden a esta edición.

ciales de literatura que rigen la educación secundaria en Bolivia. Desde entonces la lectura de *Juan de la Rosa* es un requisito para todos los ciudadanos que completan los estudios secundarios.

La novela relata la niñez de Juanito, quien a la muerte de su madre es recogido por una familia mayorazgal³. Este personaje sólo percibe misterio y reserva respecto a la identidad de su padre, a su relación con la familia de Doña Teresa, la que lo recoge a la muerte de su madre, y con los otros personajes que lo rodean. Incógnitas éstas que se despejarán sólo al final de la novela. Pero Juanito tiene un protector y maestro, Fray Justo, y a través de las enseñanzas de éste, el niño —así como el lector— empieza a darse cuenta y a sentirse parte del levantamiento contra los españoles y de las acciones de resistencia tanto del ejército patriota como de la población civil. También, gracias a Fray Justo, el niño absolverá las dudas sobre su identidad.

Juan de la Rosa puede ser clasificada dentro del género de la novela histórica, ya que es una recreación del pasado. En 1966, respecto a ello, W. Navia⁴ anotaba ya:

... Tenemos que concluir que la novela *Juan de la Rosa* no es una obra que pretenda ni pueda reconstruir históricamente una época, y, quizá por ello, el dato histórico no ahoga la vitalidad creadora, sino que forma parte de la ficción.

Es decir, la novela, más que ofrecer un informe de los hechos históricos de 1810, constituye un registro del modo especial en que se pensaba la nación boliviana y sus orígenes durante la época en que se escribe la obra. Como ficción, *Juan de la Rosa* tiene la facultad de ofrecernos con especial detalle un corte del horizonte ideológico existente alrededor de N. Aguirre respecto a los orígenes de la nación. Considerada así, la novela adquiere un valor específico muy distinto al de cualquiera de las otras aproximaciones históricas a los acontecimientos de la sublevación de Chabamba.

Casi la totalidad de los estudios que se han hecho sobre esta novela la han considerado, ya sea un émulo de la historia —representación del pa-

³ En W. Navia, *Interpretación y análisis de «Juan de la Rosa»* (La Paz: Centro de Estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras, UMSA, 1966), se explica la conformación de este término como neologismo y se postula que sirve a Aguirre para ironizar una pretensión de nobleza. Sin asumir ni negar dicha interpretación, en este trabajo utilizaremos el adjetivo mayorazgal, porque creemos que caracteriza singularmente una forma sociohistórica que inviste a la institución familiar y que la novela de Aguirre incide precisamente en ella, como lo veremos más adelante.

⁴ En *Interpretación...*, op. cit., p. 15.

características con las que el imaginario de una determinada época construye una representación de lo nacional, tal como estaría manifestado en *Juan de la Rosa*.

1. JUAN DE LA ROSA, NARRADOR DE LO NACIONAL

La novela toma la forma de una biografía y está escrita en primera persona: el coronel retirado Juan de la Rosa narra lo que vivió en su niñez durante los sucesos del levantamiento de Cochabamba contra los españoles. Por tanto, la identidad de quien cuenta el relato es la misma que la del protagonista. Este recurso y el del trasfondo histórico apelan a la verosimilitud y, al mismo tiempo, fundamentan cierto nivel de subjetividad o emocionalidad. Esta primera ficción, que constituye el discurso narrativo de primer nivel⁸ o situación que contiene todos los otros niveles narrativos, se puede representar así⁹:

CUADRO 1

Además de condicionar y circunscribir el relato, esta estructura se constituye en un validador del relato. El coronel Juan de la Rosa se define

⁸ Los conceptos de narradores de primer, segundo nivel, etc., así como los de discurso, relato y diégesis, están tomados de G. Genette, «Discourse du récit», en *Figures*, III (París: Seuil, 1972), y de las observaciones al respecto que se presentan en M. Ordóñez, «Literatura y lenguaje: fragmentación y narradores», en *Cuadernos de Filosofía y Letras*, vol. IV, núms. 3-4 (Bogotá, jul.-dic. 1981), pp. 169-190.

⁹ Prefiero utilizar aquí el concepto de lector implícito desarrollado por Wolfgang Iser en *Der Akt des Lesens*, en lugar del término «narratorio» de Genette, porque este trabajo postula precisamente un sistema narrativo en su apertura a la lectura. Por otro lado, G. Genette, en *Nouveau discours du récit* (París: Seuil, 1983), acepta la identificación de ambos conceptos, mientras que discute la identificación entre narrador y autor implícito. L. Antezana, en *Teorías de la lectura* (La Paz: Ed. Altiplano, 1983), presenta una explicación muy útil del concepto de lector implícito: «El lector implícito está ligado a la estructura textual y supone la apertura de ésta hacia la constitución del sentido en la obra literaria. Es, en cierta forma, una de las partes del texto, aquella “preparada” para ser ocupada por el “lector empírico”» (p. 125).

sado— o un modelo de patriotismo, siempre vigente, para tratar el pasado y los problemas nacionales. De este modo, se comete una doble falta con la novela: ni se la estudia en su especificidad literaria ni se logra incentivar nuevas lecturas que puedan reconsiderar el sentido de lo nacional.

Juan de la Rosa es calificada como la primera novela propiamente boliviana, precisamente porque construye un mundo referido a la entidad nacional. Se puede percibir esto en una primera lectura, ya que la novela se apoya en hechos históricos que se consideraban germen de la historia nacional. En este estudio se intentará demostrar que este aspecto de la construcción de un mundo nacional es parte fundamental de la estructura y de la organización misma de la novela.

Esta inscripción nacional de la novela ha llevado a Díaz Machicado a decir:

... es una obra de cristiano mensaje a los bolivianos porque les proporciona su propia fisonomía, nacionaliza su ímpetu, su emoción, su amor, su virtud incomprensida. Esta novela, constructora de la personalidad social de Bolivia, cumple la misma misión que las «Polonesas» de F. Chopin ⁵.

O, a juicio de Anderson Imbert, que, si bien pondera la novela, nota en ella la falta de elementos que en su concepto tendría lo boliviano:

Pero el mejor novelador de la historia en Bolivia y uno de los mejores en Hispanoamérica fue Nataniel Aguirre (1843-1884), cuya novela *Juan de la Rosa* (1885) evoca episodios de la historia de Cochabamba... El liberalismo y el patriotismo de Aguirre son manifiestos; sin embargo..., no hay una viva descripción del pueblo boliviano. Apenas se señala de lejos a los indios (si bien en los pasajes más sentimentales siempre se oye cantar yaravíes y huaynos) ⁶.

Y, finalmente, hace decir a Navia:

... hay algo que debe quedar bien claro en el análisis de esta novela: que el tema fundamental es la vida pública, no la privada, y ante todo, la vida política del país ⁷.

La ficción se constituye a partir del contexto cultural y discursivo que la rodea, de donde toma material y lo articula bajo las condiciones del imaginario, que son quizá tan complejas como las que rigen lo real, pero diferentes. En consecuencia, esta lectura intentará explicitar algunas de las

⁵ P. Díaz Machicao, *Nataniel...*, op. cit., p. 317.

⁶ En E. Anderson Imbert, *Historia de la literatura latinoamericana*, t. I (México: Fondo de Cultura Económica, 2.^a ed., 1970), pp. 322-323.

⁷ En *Interpretación...*, op. cit., p. 64.

como una entidad organizadora en el prólogo de la obra, desde donde presenta sus manuscritos. La importancia de este narrador de primer nivel y su continua presencia se manifiestan a través de la novela en las interrupciones o reflexiones que focalizan el relato.

En el mencionado prólogo, este narrador-organizador logra desplazar —del subtítulo de la novela *Memorias del último soldado de la Independencia*— la atribución de «último soldado de la Independencia» hacia su propia identidad al repetir las palabras que su mujer le dirige: «Espantoso vestigio, ¡última carroña de los tiempos de la Independencia!» De este modo, el narrador empieza a neutralizar la ambigüedad que plantea el subtítulo cuando focaliza un personaje y una gesta guerrera que la novela no cubrirá —aunque se referirá constantemente a la misma—, la cual funciona no para delinear al personaje, sino para dar una tercera caracterización de la «experiencia» del narrador: Juan de la Rosa.

En efecto, es posible entender el subtítulo «Memorias del último soldado de la Independencia» como un atributo del relato. Es decir, el lector esperaría una relación de las peripecias del soldado de la Independencia en cuanto tal. Sin embargo, el relato se concentra y cubre los detalles de la vida del niño de once años, testigo del levantamiento del 14 de septiembre en Cochabamba, quien después será soldado de la Independencia y posteriormente el coronel retirado que edita sus memorias¹⁰.

En un primer nivel, Juan de la Rosa, coronel retirado, cumple la función de sujeto del discurso narrativo. La historia de Juanito, el relato, es el objeto del discurso narrativo. Así que la historia de Juan de la Rosa, soldado de la Independencia, es tangencial al relato y sólo aparece en el texto como otra «condición» del narrador, que cualifica el título de coronel retirado. Por una parte, sirve para delinear la cohesión entre las tres etapas de la vida del narrador en torno a su participación en las campañas independentistas, es decir, en la historia nacional:

... el recuerdo de aquella escena, que me conmovió de niño, oprimió mi corazón bajo la casaca de oficial de granaderos a caballo de Buenos Aires (p. 10).

Por otra, postula el «nuevo» y «auténtico» valor patrio —al identificarse con la institución que luchó por la independencia— oponiéndolo al valor colonial —título otorgado por la nobleza española— representado por el criollo Goyeneche:

¹⁰ No afecta a este razonamiento el que Nataniel Aguirre hubiera proyectado abarcar, en una segunda parte de la novela, la faceta de soldado de su protagonista (Díaz Machicado, pp. 315 y sigs.), ya que el efecto de lectura de la novela, tal y como ha circulado hasta hoy, es independiente del proyecto del autor.

... muy envanecido de su título de Conde de Huaqui, que yo, lectores míos, no cambiaría con el mío de comandante, edecán del Gran Mariscal de Ayacucho (p. 248).

Resumiendo, se puede concluir que el subtítulo de la novela cumple la función de legitimar la validez del narrador y, consecuentemente, del relato en términos de una lucha por la patria. Esta lucha, cuya expresión nuclear es la guerra de la Independencia, resulta ser, para la situación narrativa, el eje en el cual gravita lo nacional y está postulada como valor común al narrador, al relato y al lector. El narrador, con el objeto de investirse con una voz convincente y portadora de autoridad para respaldar su relato ante el lector, encarna dicho valor común, es decir, es el último soldado de la Independencia.

Así constituido, este narrador abarca en su memoria casi la totalidad del siglo XIX de la historia de Bolivia enfocando tres distintos períodos. Primero, el relato de la niñez del narrador cubre las rebeliones dirigidas a obtener la independencia de España (1810), ligadas al movimiento independentista continental. Segundo, las referencias que hace el narrador a su juventud se corresponden con el triunfo de aquellas luchas (1824), cuyo efecto directo es la fundación de la nación boliviana. Finalmente, el presente del narrador, tiempo en que se realiza la escritura, se extiende flexiblemente desde 1848 —según la nota al primer capítulo: «Comencé a escribir estas memorias en 1848» (p. 1)— hasta 1884 —fecha del prólogo, con el cual el narrador presenta los manuscritos para su publicación—, fechas que enmarcan la vida republicana.

Por otro lado, los recuerdos infantiles del narrador están respaldados en una memoria colectiva: «... cuya memoria conservan todavía algunos ancianos de la villa de Oropesa» (p. 1), y por la historia escrita que Juan de la Rosa consulta en su biblioteca: «El energúmeno historiador español don Mariano Torrente, cuya obra sobre la revolución hispanoamericana me encanta y divierte... por las lindezas que regala a los patriotas, dice...» (p. 151), o las referencias a Eufonio Viscarra (p. 191) y a B. Mitre (p. 302). De este modo, el narrador «reconstruye» el pasado de un pueblo que peleó por conseguir su libertad, insertando en esa lucha su vida personal.

Se puede concluir entonces que el punto de vista del narrador se constituye, verosímilmente, con la posibilidad de abarcar en su memoria la extensión de casi un siglo de la historia nacional (véase cuadro 2 en la siguiente sección).

2. FRAY JUSTO, PORTADOR DEL PROYECTO ORIGINAL

A esta caracterización de la instancia narrativa se puede añadir la existencia de otro narrador subordinado, es decir, de segundo nivel, aquel que realiza otro relato dentro del relato central. Este narrador de segundo nivel es Fray Justo, cuyos escritos son entregados a Juanito cuando él muere después de haber sido herido por el mismo Goyeneche cuando intentaba impedirle su entrada a caballo al templo. Dichos escritos explican y aclaran las incógnitas de la vida de Juanito y de los otros personajes. Por otro lado, el discurso de Fray Justo como maestro de Juanito también es el que va focalizando el relato.

Fray Justo tiene una voz propia, que existe diferenciada de la voz del narrador de primer nivel, y provee información que Juanito, el personaje-niño, irá asimilando verosímelmente a través del proceso de madurez por el que pasa en el curso del relato. Así, se da un proceso de acumulación de información que va a confluir directamente en el coronel Juan de la Rosa gracias a que se funde la identidad del personaje-niño con la del narrador.

La voz de Fray Justo, además de aparecer introducida por el discurso indirecto del narrador de primer nivel, Juan de la Rosa —por ejemplo, «... y comenzó a hablar de esta manera...» (p. 36), o «... voy a haceros en seguida un extracto de él» (el cuaderno o diario que llevaba Fray Justo) (p. 348)—, emerge, también, sin sufrir reformulación:

... como deseo haceros conocer mejor las ideas y tremendos dolores del *personaje principal* que hasta ahora ha figurado en estas memorias, voy a *copiar* en seguida dos fragmentos (p. 362) ¹¹.

El discurso de Fray Justo, a quien Juan de la Rosa califica de «personaje principal» y lo denomina continuamente «mi maestro», sea a través de sus escritos copiados sin alteración o a través de las conversaciones que tiene con Juanito, constituye precisamente el medio por el que se llegan a explicar y resolver los enigmas e incógnitas planteados en el desarrollo del relato. Y, en este sentido, la voz de Fray Justo o sus resonancias adquieren cierta autonomía a pesar de que el narrador organizador sea quien la inserte en el texto.

Fray Justo provee la información sobre el pasado anterior a 1810, al cual la experiencia de Juan de la Rosa, el narrador de primer nivel, no ha

¹¹ La cursiva es nuestra.

tenido acceso vivencial. Explica los antecedentes de las luchas independentistas y delinea el proyecto de nación por el que se lucha. Una de las primeras características en la formulación de este proyecto, además de enraizarlo en los primeros levantamientos contra el régimen español, es la de hacer resaltar la participación de los mestizos. El primer personaje en aparecer como cómplice del proyecto que formula Fray Justo es Alejo, el herrero, quien, según revela también Fray Justo, es descendiente directo del personaje histórico Alejo Calatayud, oficial de platería, conocido por haber dirigido la primera rebelión de mestizos contra los españoles en Cochabamba el año 1730.

Otra de las revelaciones que hace Fray Justo a este respecto es que no sólo Alejo es descendiente de Alejo Calatayud, sino también Rosita, la madre de Juanito. Este es el primer descubrimiento que hace el niño sobre su identidad: «... Su tercer nieto por tu madre —concluyó mi maestro» (p. 48). El discurso de Fray Justo exalta el levantamiento de Calatayud y explica a Juanito que la rebelión que se está llevando a cabo en ese momento (Cochabamba, 1810) es una continuación de aquella lucha:

La noble idea concebida por Calatayud comienza, por otra parte, a brillar en las almas de esta tercera generación, que levantará el padrón de infamia arrojado sobre su memoria (p. 49).

En contraste, Fray Justo reduce la importancia de las sublevaciones indígenas del siglo XVIII, que, cronológicamente, aparecerían como antecedentes históricos más inmediatos de una lucha anticolonial.

No cansaré tu atención con la más breve noticia de las sangrientas convulsiones en que la raza indígena ha querido locamente recobrar su independencia, proclamando, para perderse sin remedio, la guerra de las razas (p. 41).

Fray Justo expone también ante Juanito un análisis de la situación social y económica que vive el país como colonia, y así concluye que la rebelión contra los españoles es un imperativo.

De esta manera resulta evidente que el discurso de Fray Justo auxilia al del narrador central, Juan de la Rosa, en la realización del relato en cuanto voz y en cuanto escritura, porque aporta con una perspectiva histórica distinta, pero convergente, y fundamentalmente con un proyecto «original» de fundación nacional. Además, es a través de los escritos de Fray Justo que se llega a resolver el enigma de la identidad de Juanito y sus vínculos familiares con otros personajes.

Este juego de tiempo y memoria se conforma a través de la articulación de los discursos de Juan de la Rosa y Fray Justo, lo cual, siguiendo

la propuesta que Edmond Cross presenta para los estudios sociocríticos¹², podríamos representar así:

CUADRO 2

Fray Justo, el «maestro», y Juan de la Rosa forman una figura compleja que constituye la función de narrador en la novela. Los nombres de ambos tienen una carga semántica que cualifica la función del narrador. El nombre de Fray *Justo* hace referencia al valor justicia que este personaje persigue. Fray Justo, como miembro de la Iglesia católica y como miembro de una familia criolla bien establecida, pertenece a los estamentos del poder colonial en América; sin embargo, cuestiona ese sistema y postula uno diferente. Lo cual es visto como una búsqueda de justicia para todos los grupos sociales: «Los que nacemos de ellos mismos, sus hijos, los criollos...; los mestizos, que tienen la mitad de su sangre...; los indios, pobre raza conquistada» (p. 37), que sufren los abusos de los españoles,

¹² Un ejemplo práctico se puede ver en E. Cross, «Espace et génétique textuelle. Conscience magique et idéologie dans *Cumandá*», en *Impreuve*, 1985-1 (Montpellier: Centre d'études et de recherches sociocritiques).

agentes del rey, y que «se creen semidioses a inmensa altura de nosotros...» (p. 37). De esta manera, Fray Justo es identificable con el valor justicia, y el mismo valor inviste a la función narrativa y a la perspectiva que ella implica. Así, cuando Goyeneche lo hiere, otro cura exclama: «¡Se está muriendo! Era realmente el justo, el hombre del Señor...» (p. 312).

Por otra parte, el nombre de Juan de la Rosa es resultado de la acción implícita de Juanito de haber descartado la opción al apellido mayorazgal, Altamira, que le correspondía por padre. Este nombre cumple la función de reducir al mínimo la distancia entre el narrador y lo que cuenta, ya que es un lugar anafórico de los personajes del relato: Juanito y Rosita. De tal modo la instancia narrativa, a través de la nominación, recoge el valor «justicia» y la búsqueda de una alternativa a la colonia, asimismo fundamenta la perspectiva subjetiva e íntima en función de la realización de aquella alternativa nacional. Una vez establecida la característica de narrador de Fray Justo, es necesario estudiar la perspectiva que imprime como tal en la novela. Fray Justo es el portador de las ideas revolucionarias y del proyecto de «esa patria, que aún no bien comprendida, era ya el anhelo principal de mis rudos y sencillos paisanos» (p. 156), en el decir de Juan de la Rosa. Fray Justo, además de comprender la necesidad de esa patria por las razones políticas, económicas y sociales que expone, la proyecta como un espacio de felicidad que podría sacarlo a él mismo de los sufrimientos que padece.

En los escritos que encuentra Juanito después de la muerte de Fray Justo, este personaje explica que sus angustias personales se deben a la situación que vive como hermano del padre de Juanito y protector de la madre deshonrada, quienes no pudieron constituir un hogar feliz —una unión legítima— por pertenecer él a una familia mayorazgal y ella ser mestiza¹³.

El sufrimiento de Fray Justo, como se puede ver por sus escritos, tiene doble causa. La primera se origina en la imposibilidad de la unión entre los padres de Juanito, lo que se puede atribuir al régimen colonial imperante, que condena la unión entre criollos y mestizos. Fray Justo tiene que enfrentar las consecuencias de ello: por un lado, Rosita, mujer vilipendiada y con el deber de criar a un niño sin padre, y por el otro, un her-

¹³ Para la genealogía de Rosita, Aguirre utiliza los datos de nombres y situaciones de la familia de Alejo Calatayud, tal como las presenta Eufonio Viscarra en *Apuntes para la historia de Cochabamba*, publicada en 1882. Así que la novela se documenta no sólo con la historia de las rebeliones criollas de Francisco del Rivero y de Esteban Arze, sino también con las fuentes de una historia de las rebeliones mestizas que se estaba escribiendo en esa época. Pero, en contraste, omite explícitamente las rebeliones indígenas de 1789.

mano loco. La segunda causa es su propia desilusión amorosa: Rosita ama al hermano, y ante tal decisión, Fray Justo toma los hábitos religiosos. La conjunción de estas situaciones hace que Fray Justo quede en la «difícil» posición de protector y principal apoyo de Rosita y su hijo, Juanito, no como esposo y padre natural, lo cual hubiera dado lugar a un hogar ideal, sino como «padre espiritual», que trae su autoridad paternal de otra institución: la eclesiástica.

Esta experiencia de vida, inserta en un momento de desgaste del régimen colonial, y una serie de lecturas que habían caído en sus manos —*El contrato social*, de Rousseau, trozos de las obras de Montesquieu, Raynal, de la *Enciclopedia* firmados por Francisco Pazos Canqui y, finalmente, la declaración de independencia de los Estados Unidos y su Constitución (p. 347)— lo llevan a concebir cierto tipo de nación. Ese modelo de nación que formula Fray Justo se delinea como alternativa al régimen colonial en cuanto podría superar las características negativas del mismo, entre ellas la opción al trabajo, ya que con el sistema colonial «el hombre, condenado a ganar su pan, el sustento material, no puede ni siquiera cumplir libremente ese decreto providencial...» (p. 38), y a la educación, que en el tiempo de Fray Justo «no la pueden obtener más que contadas personas, y de una manera tan parsimoniosa, que parece una burla». Asimismo, este espacio nacional dará lugar a un espíritu religioso que «muestre la igualdad de los hombres ante el padre común y la justicia...» (p. 39) y que lleve a dejar de lado las prácticas que «fomentan las supersticiones y la idolatría...» (p. 39), como el auspiciar en los templos la presencia de «imágenes contrahechas que reciben mayor veneración que el Sacramento» (p. 39) o el inventar «no sé qué devociones, en medio de la crápula, a la luz del sol, de ese antiguo Dios padre que el pobre indio adoraba más conscientemente, con más fuerza quizá...» (p. 40) sólo para obtener bienes temporales. Entonces, con estas demandas republicanas, Fray Justo va articulando un marco económico y cultural para la nación que está por nacer.

Sin embargo, las características básicas del anhelo nacional de Fray Justo quizá estén mejor expresadas en la formulación que él hace de sus propios deseos. En sus escritos, este personaje busca evadirse del sufrimiento personal recurriendo a su imaginación, en la cual la salida a sus problemas se presenta en la forma de dos espacios alternativos. El uno de «inmensos desiertos más allá de esta cordillera cuyas crestas he hollado mil veces...» (p. 363), donde se pregunta:

¿No podríamos huir allí, para vivir en medio de las tribus salvajes o de las mismas fieras, que no son tan despiadadas como estos hombres? (p. 364).

El otro espacio es «más allá, muy lejos, en el norte de este continente hay pueblos que ha educado para la libertad la doctrina evangélica de Jesús...». Fray Justo se proyecta en esta visión con mayor implicación de vivencia:

Yo sería allí uno de esos altivos republicanos; podría levantar la cabeza con el sentimiento de mi propia estima... Soy joven todavía..., yo me haría desgastador de los bosques, yo tendría mi hogar en un claro desmontado por mis brazos con el hacha..., yo... ¡Delirio! (p. 364).

Es una posibilidad de vida que en el plano de la novela sabemos que ya no será posible para él, pero, sin embargo, será una opción para Juanito. Por eso precisamente Juan de la Rosa, desde un espacio familiar semejante —su hogar con Merceditas en Caracato—, decide publicar sus «memorias»: la novela.

Estos movimientos de la imaginación de Fray Justo se dan en un plano espacial de oposición entre el «más allá» o «más lejos» y el lugar de su sufrimiento (aquí), que se caracteriza por «estos hombres» y por «la cogulla», de la que tiene que olvidarse para dar rienda suelta a su imaginación. El modo en que estos dos espacios se relacionan en el discurso de Fray Justo merece un análisis detallado, ya que revela detalles fundamentales de su punto de vista, es decir, de la focalización narrativa:

CUADRO 3

REALIDAD DE FRAY JUSTO

IMAGINACION DE FRAY JUSTO

{ aquí } ... estos hombres Soy joven todavía ... mis juramentos [la cogulla]	1)	más <i>allá</i> de <i>esta</i> cordillera del norte ... descubrió a <i>mis ojos</i> la selva... No podríamos huir <i>allí</i> para vivir en medio de las tribus salvajes...
	2)	más <i>allá</i> , muy lejos, en el norte de <i>este</i> continente Yo sería <i>allí</i> uno de esos altivos ciudadanos... Yo me haría desgastador de bosques... Yo tendría <i>mi hogar</i> en un claro desmontado por <i>mis</i> brazos...

El primer espacio, el de las tribus salvajes (la selva), aparece como un elemento de comparación, límite extremo que tiene el fin de resaltar lo despiadado de la sociedad en que vive («estos hombres»). Por tanto, es un recurso retórico que, por lo demás, ha sido caracterizado como distintivo de la literatura romántica, puesto que utiliza un espacio salvaje, o el habitante indígena, o la naturaleza misma, como signos de escape que con-

llevan, por simple, oposición aquellos valores que la sociedad en que se vive (civilización) no es capaz de alcanzar ¹⁴. Pero, paradójicamente, este espacio, aunque lo define impenetrable, le es geográficamente más próximo, ya que Fray Justo se lo imagina a partir de haber visto un día la selva desde la cordillera y puede decir, literalmente, que se «descubrió a mis ojos la selva más grande e impenetrable de la tierra...» (p. 363).

El otro espacio se asimila al proyecto de patria que Fray Justo postula, porque se refiere al norte del continente, que ya se había liberado del colonizador inglés («... pueblos que han combatido gloriosamente por sus fueros...»), y porque se da como alternativa factible al régimen colonial. Este nuevo espacio daría cabida a la felicidad del ciudadano en su propio hogar y con su propio trabajo, algo que no fue posible ni para su hermano, el padre de Juanito, ni para él. Espacialmente, este lugar le es más lejano, pero se identifica con él de tal modo que no le resulta «impenetrable» como la selva, sino que llega a infundirle ganas de «otra vida»: «... ¡cómo arde la sangre en mis venas! ¡Qué fuerzas siento en mis brazos! ¡Cómo alienta mi pecho la sola idea de abandonar esta mazmorra...» (p. 364).

Se puede apreciar el contraste entre los modos como Fray Justo siente y describe estos espacios alternativos a la realidad que le brinda su imaginación. El primero, cuya referencia le es más próxima geográficamente, se convierte, por el modo discursivo, en algo imposible, alternativa límite a su desesperada situación: «... vivir en medio de las tribus salvajes o de las mismas fieras, que no son tan despiadadas como estos hombres.» Pero también como espacio primitivo y tribal puede ser asociado al pasado. Lo cual contrasta, a su vez, con el proyecto de vida —patria— que el otro espacio proyecta: «... mi hogar en un claro (del bosque) desmontado por el hacha», allí donde los pueblos «han combatido gloriosamente por sus fueros», es decir, el espacio de la nación, el futuro. De tal modo que la naturaleza circundante y esos «salvajes» «no tan despiadados» se constituyen en el reverso, el otro extremo del proyecto de patria que Fray Justo tanto desea o en algo que la nueva nación, la historia en acción, tendría que modificar.

Es así como Juan de la Rosa, que vive ya en la patria que es resultado de la guerra independentista, al hablar de los festejos indígenas de Corpus Christi en el «marasmo de la vida colonial», afirma categóricamente:

Los concejos municipales por un lado y la difusión de las escuelas por otro han extinguido casi por completo esas costumbres de «los buenos tiempos del rey nuestro señor...». Si el sabio barón Humboldt, a

¹⁴ Aquí se inscribe toda la tradición del «buen salvaje», continuada por el iluminismo y adoptada por las primeras novelas indianistas de América Latina.

quien espantaron aquellas cosas hasta el punto de hacerle creer que los indios estaban más sumidos en la idolatría que antes de la conquista, pudiera hoy levantarse del sepulcro para recorrer nuevamente *los sitios de la cordillera* *, diría con asombro: «Esta es la misma espléndida naturaleza que yo he descrito; pero no veo ya aquí los salvajes que encontré, sino hombres muy civilizados.» Y si preguntase: «¿Quién ha podido hacer este milagro?», contestaría yo: «Las espadas de Arze, Belgrano, San Martín, Bolívar y la sangre de Murillo y de millares de mártires, entre los que se cuentan las pobres mujeres, los bulliciosos niños de mi querida Oropesa» (pp. 330-331).

Evidentemente, Juan de la Rosa ha heredado esta patria iniciada por el proyecto que postulaba Fray Justo, y este proyecto combate el orden colonial, en el cual se incluyen los modos rituales indígenas que se habían desarrollado para sobrevivir bajo ese dominio, y propugna la «civilización», que implica la negación de «lo salvaje», es decir, de cualquier otra forma de cultura que haya podido coexistir con la colonia. De modo que esta perspectiva excluye una existencia positiva de lo indígena, primero por identificarlo con el orden colonial, con el pasado, y luego por considerarlo el polo inverso de la civilización deseada y la negación de una fuerza histórica que impone la superación del dominio español. Es decir, que con esta perspectiva histórica se niega a las culturas indígenas la cualidad de ser culturas históricas, cuya dinámica prosigue un desarrollo asimilando, transformando o combatiendo los elementos nuevos que la conquista y la colonia le han puesto y le siguen poniendo al paso.

En este contexto del proyecto iniciado, pero aún no completado, se puede entender por qué Fray Justo no considera necesario abarcar —cuando explica a Juanito las condiciones del país y su parentesco con Calata-yud— el papel de las rebeliones indígenas en la gesta independentista y también porque intenta dejar claro que la raza indígena entró en ellas «para perderse sin remedio...» (p. 364), a pesar de que luego, refiriéndose a los ayllus de La Paz (p. 192), dirá que se ha burlado a Bolívar al no haber hecho posible la libertad por la que lucharon los indígenas que sitiaron dicha ciudad. Del mismo modo se puede explicar ahora el que Juan de la Rosa se refiera a la lengua quechua¹⁵ como valor de un pasado olvidado y ya cerrado:

* La cursiva es nuestra.

¹⁵ En Xavier Albó, *Lengua y sociedad en Bolivia 1976* (La Paz: Instituto Nacional de Estadística, 1980), p. 5, se presenta un cuadro de las lenguas dominantes en cada uno de los departamentos. Los datos para Cochabamba revelan que existe un 47,8 por 100 de población bilingüe quechua-castellano y un 31,7 por 100 de población monolingüe quechua contra 16 por 100 de población monolingüe castellana. Dicho

Pero ¿qué estoy haciendo? ¿Pueden acaso comprender mis jóvenes lectores esa lengua tan extraña ya para ellos como el siríaco o el caldeo? Mejor será que ponga aquí otra imitación pésima en castellano, que les dará, a lo menos, una remota idea de aquellos tiernísimos cantos populares, olvidados ya, cuando apenas comienza a nacer —harto enfermiza y afectada, por desgracia— la nueva Musa lírica de nuestra literatura nacional (p. 145).

Las manifestaciones del quechua —aquellos tiernísimos cantos populares— son consideradas formas culturales que ya no existen más, y que por la fuerza de una dinámica histórica, que sí es reconocida, estarían siendo reemplazadas por la incipiente literatura nacional: «la nueva Musa», así como el quechua, estaría siendo reemplazada por el castellano como lenguaje nacional.

Sin embargo, la cuestión es más compleja. Hay, simultáneamente, una ambivalencia emocional en la valoración que Juan de la Rosa hace de las formas culturales indígenas, ya que las pondera —tiernísimos cantos/imitación pésima en castellano—, pero no deja de considerarlas una otredad para lo nacional, sea por pertenecer a un pasado o por irrumpir en su texto y requerir explicación.

Según Fray Justo, en 1730, cuando la rebelión de Calatayud, los mestizos «formaban ya la mayor parte de la población...» (p. 42); pero Juan de la Rosa había dicho: «...podíamos considerarnos... mil veces más afortunados que la gran masa del pueblo, compuesta de indios y mestizos» (p. 12). Además de confrontarse estas apreciaciones, una con otra se puede notar también que ambos narradores se refieren a mestizos e indios, así como a la mayoría de la población, desde otro lugar; es decir, se conciben externos a dichos grupos, de tal modo que indios y mestizos se constituyen en una otredad de su discurso: del discurso de la novela. Esto resulta más contradictorio aún en el caso de Juan de la Rosa, ya que se supone que él está narrando la historia de su propia identidad «mestiza» como parte fundamental de una identidad nacional.

Resulta asimismo descriptiva de la mencionada ambigüedad emocional la contradicción del discurso de Juan de la Rosa respecto al quechua, quien cuando lo usa Rosita para cantar el yaraví de la despedida del Inca Manco dice: «... en la lengua más tierna y expresiva del mundo...» (p. 4), y posteriormente, cuando él mismo está en el campo, recuperándose de lo sufrido por haber estado en las proximidades de la batalla de Amira-

estudio compara los datos de 1950 con los de 1976, y encuentra un aumento de la castellanización muy significativo, lo cual podría ser un indicador de que los datos para la época de Nataniel Aguirre mostrarían aún mayor vigencia del quechua que la revelada para 1950 ó 1976.

ya, dice: «... le pregunté en quechua, o más bien en ese feísimo dialecto de que se sirven los embrutecidos descendientes de los hijos del sol» (p. 166). Esta ambivalencia o contradicción emocional, junto con la manera discursiva de constituir lo indígena en cuanto otredad, son, pues, características de la instancia narrativa que organiza la novela y también del proyecto patrio que a ella subyace.

Recapitulando, Juan de la Rosa recupera el proyecto de patria de Fray Justo, y lo hace con dos propósitos: en cuanto afirmación de la validez de un proyecto original y en cuanto denuncia de que se está desvirtuando ese proyecto. Consecuentemente, primero, se afirma la vigencia del ideal de una patria inspirada en los postulados de Rousseau y en la independencia de los Estados Unidos de Norteamérica. Pero la perspectiva «histórica» de progreso y civilización con la que se mira dicha patria lleva a percibir lo indígena como otredad; por tanto, no puede dar lugar a las formas culturales indígenas y entonces tendría que «transformarlas». En segundo lugar, ese proyecto que ha empezado a realizarse con la fundación de la república todavía enfrenta problemas heredados de la colonia, cosa que se puede observar en los comentarios sobre Cañete y los políticos ambiguos: «Este Maquiavelo del Paraguay debía dejar, en fin, larga y fecunda prole para desgracia de la república, como otros tipos de que he ido hablando en mis memorias» (p. 323). A lo cual parecen añadirse nuevos problemas que desvirtúan la lucha independentista y con ella la institución que logró el triunfo en esa lucha: el ejército nacional. Juan de la Rosa no hace referencias concretas a estos problemas, pero sí transcribe su reacción ante ellos:

... los soldadotes del día vestidos de paño fino a la francesa, con guantes blancos y barbas postizas, que dispersan a balazos un congreso, fusilan sin piedad a los pueblos indefensos, entregan la medalla ensangrentada de Bolívar a un estúpido ambicioso, se ríen de las leyes, hacen taco las constituciones, traicionan y se venden... ¡Oh, no puedo!... ¡Mercedes! ¡Me estoy ahogando!

... ..
He tenido que interrumpir mi historia y llamar a gritos a Merceditas, como habéis visto, porque la cólera me sofocaba. Pero ya estoy tranquilo y voy a continuar (pp. 154-155).

3. DOS FIGURAS DEL «HOMBRE DE LETRAS»

La difracción del narrador de *Juan de la Rosa* proyecta también una dualidad o, mejor, un cambio histórico en la concepción del «hombre de letras», es decir, del intelectual. El narrador de la época colonial (Fray

Justo) es un sacerdote, hombre de letras que percibe los problemas sociales y políticos del país y se compromete en la lucha por la independencia, a pesar de que la institución eclesiástica a la que pertenece todavía es parte de la estructura de colonización. Por otro lado, el narrador de la época republicana, de la nación boliviana, es también un hombre de letras, crítico y analista de la vida social y política, pero ahora su investidura es la de un militar de ideas liberales y orgulloso de estar vinculado a esa institución que conquistó la independencia nacional: el ejército. A pesar de que Juan de la Rosa percibe que, en sus días, esa institución está perdiendo los valores morales y el sentido patriótico de aquel ejército nada sofisticado:

... tales como estaban, como ahora mismo los contemplo en mi imaginación, sintiendo no ser un Goya para retratarlos en un cuadro inmortal, me parecen mil veces más hermosos y respetables que los soldados del día... (p. 154).

Ambos intelectuales son críticos de su institución, pero también la respaldan siempre y cuando cumpla su función. Así, Fray Justo encuentra en Rousseau «verdades hijas del evangelio», y Juan de la Rosa cree que si el ejército continuara el papel que cumplió en la Independencia no sólo sería vigente, sino también necesario.

Aquí vale la pena recordar que Nataniel Aguirre escribe la novela después de haber comandado tropas del ejército boliviano en la guerra del Pacífico (1879) y que posteriormente, después de la derrota, fue ministro de Guerra, tomando a su cargo la reorganización del ejército (Díaz Machicado). Aguirre y su compañero de armas, Eliodoro Camacho, fueron llamados «guerristas» por haber postulado reorganizar la resistencia de Bolivia en la guerra, algo que rechazaban los sectores interesados en normalizar y mantener las relaciones comerciales con Chile y Gran Bretaña (es decir, la venta de materias primas bolivianas y los capitales para su extracción)¹⁶, para lo cual requerían la paz sea cual fuere el costo de ella. Por tanto, no resulta extraño que ambos políticos intenten proyectar, coincidentemente, un soldado que se sienta básicamente ciudadano¹⁷ y que comprenda la patria. Para Aguirre, en *Juan de la Rosa*, el militar es además

¹⁶ De 1880 a 1920 el capital chileno en las empresas mineras de Bolivia era mayoritario. Véase D. Demelas, *Nationalisme sans Nation* (París: Édit. du CNRS, 1980), pp. 188-189.

¹⁷ E. Camacho, en su *Tratado sumario del arte militar, seguido de una reseña crítica de la historia militar de Bolivia* (La Paz: Tipografía Comercial, 1897), ofrece la sugerencia de generalizar el arte militar como parte de la instrucción primaria y secundaria para que «todo ciudadano sea un perfecto soldado... si no se quiere que la porción armada de la sociedad oprima a la desarmada» (p. II del prólogo).

el que formula el proyecto nacional. Por otra parte, en este contexto de la guerra, una de las explicaciones que se daba de la derrota militar era que el indio y el mestizo —quienes componían las tropas bolivianas en su mayoría— no eran buenos soldados, porque no sabían ser patriotas¹⁸. Aquí, nuevamente, vemos que las categorías de indios y mestizos son vistas siempre como la otredad de la patria, y en este caso también lo opuesto, ya que se les atribuye el retardar el desarrollo de la nacionalidad.

En realidad, el tipo de intelectual que cada uno de los narradores de *Juan de la Rosa* representa es básicamente un intelectual orgánico: crítico de su institución y portador-expositor de un proyecto nacional. Dicho intelectual requiere tener contacto con las clases populares; mas Juan de la Rosa parece postular que también se requiere saber imponerse a las mismas, como lo vemos a continuación. La actitud de Fray Justo, por ejemplo, muestra que puede valerse de varios recursos para controlar a las multitudes cuando evita a la turba de mujeres, que sale a la defensiva de Goyeneche, llevarse como estandarte de guerra la imagen de Nuestra Señora de las Mercedes. Juan de la Rosa relata así el episodio: «Mi maestro conocía el secreto de reducir a la razón a las turbas populares. Había fingido ponerse de su lado para llamar su atención y usaba ahora del lenguaje irónico que más le convenía» (p. 291).

Son, además, intelectuales que difunden el proyecto y «educan» con el mismo: Fray Justo lo expone y explica ante Juanito, y Juan de la Rosa, ante «la juventud boliviana». Lo que varía es la institución en que cada uno de ellos está inserto, con lo cual se contrastan dos épocas (como lo señala Navia en su excelente estudio) y se pone de manifiesto la superación —gracias a la historia y al «progreso» que se ha logrado con la independencia— de la única posibilidad que la colonia podía ofrecerle a Juanito:

¿Qué ha de ser, Dios mío? ¿Qué puede ser aquí? ¿Cura? ¿Fraile? Sí, tú serás cura, Juanito, y harás bailar a los indios tambaleándose en las procesiones...

Pero no se contrastan proyectos ni ideologías; el proyecto de 1810 es recuperado: Juan de la Rosa lee y re-escribe el proyecto de Fray Justo, tal como el lector de la novela (la juventud boliviana) leerá y re-vivirá el proyecto en cuestión. Aquí se da precisamente una «puesta en abismo» del efecto estético-ideológico de la novela. Dicho efecto consistiría en leer

¹⁸ En el periódico *Las Verdades*, núm. 22 (La Paz, 29 enero 1883), se atribuye la derrota del ejército nacional a dos factores: a la incapacidad del presidente Daza y a la falta de patriotismo de indios y mestizos que componían sus filas. Citado por D. Demelas en *Nacionalisme...*, p. 134.

Juan de la Rosa como el paradigma del patriotismo o de la interpretación de lo nacional, que es evidentemente el modo en que Juan de la Rosa «lee» a Fray Justo. Habíamos observado anteriormente que ésta era una característica constante en las lecturas y comentarios críticos a esta novela.

4. AUTORIDAD PATERNAL Y ESTRUCTURA FAMILIAR

Finalmente, otro aspecto importante que se da con la difracción del narrador (Juan de la Rosa//Fray Justo) es el de la paternidad. Ambos narradores están marcados con un rasgo de autoridad paternal que, a su vez, parece ser inherente a la función narrativa. En primer lugar, Fray Justo, en cuanto personaje, viene a reemplazar al ausente padre de Juanito, cuida de su bienestar, lo protege y, principalmente, le enseña a leer, a escribir y le abre los ojos respecto a la lucha patriótica. Es decir, no sólo es una presencia masculina cargada de autoridad en cuanto fray y en cuanto intelectual («maestro»), sino también respecto al papel de protección que cumple con Juanito, para quien resulta ser la única figura paternal. Alejo, el mestizo y descendiente de Calatayud, es el otro personaje con el que Juanito tiene mucho contacto, pero él está caracterizado de manera opuesta a Fray Justo, ya que actúa como niño, le dice a Rosita: «... Yo no sé cómo tú misma no le acompañas en sus juegos, cuando yo, más viejo que tú, le enseño travesuras y las hago con él» (p. 11).

Por otro lado, Juan de la Rosa —el ya adulto Juanito— ha ganado la experiencia y la madurez con la mayoría de edad para entender y hacer entender a los lectores lo que el personaje niño no entendía muy bien entonces. Esta identidad disyuntiva (yo/niño *versus* yo/adulto) se construye sobre un eje temporal que asume una adquisición de criterio y conocimiento para actuar o juzgar con autoridad una experiencia infantil, dinámica, que nuevamente remite a un papel de autoridad paternal.

La autoridad paternal, rasgo tan estrechamente ligado a la función narrativa, es el componente básico de una estructura patriarcal: la familia. Ahora bien, Fray Justo, en el curso de la narración, cuestiona la validez de la familia mayorazgal y parece contrastarla con otro tipo de organización familiar. El «hogar» de la imaginación de Fray Justo y el lugar desde el cual Juan de la Rosa presenta sus memorias, en el prólogo de la novela, se caracterizan también por ser espacios familiares, pero independientes, autosuficientes y de constitución mínima: padre, madre y quizá descendencia. Esta nueva organización familiar se postula recuperando la legitimidad de la unión criollo-mestiza, que el orden mayorazgal impedía, y, por tanto, se contrasta, como valor positivo, con la familia mayorazgal.

El narrador se ubica en un espacio familiar y desde allí dirige sus escritos a la juventud boliviana a raíz de una circunstancia también familiar:

Le diré, también, lo que me ha animado por fin a dar este paso. Celebrando hace un momento en mi mesa, rodeada por varios amigos, el triunfo de Aroma..., un añejo vino de mis cepas se me subió a la cabeza y quise abrazar a Merceditas, mi adorada mitad. Ella se encolerizó y me dijo (p. 2).

La instancia narrativa entonces se configura sobre una estructura y una circunstancia familiar; más aún, el narrador apoya su autoridad en la posición paternal que ocupa en esa estructura. Juan de la Rosa explica que se «ha animado...», por fin, a publicar «sus memorias» para la juventud boliviana con las palabras de Merceditas, su mujer:

Con el título que me ha dado mi mujer —me he dicho— puedo ya pedir a la juventud de mi querido país que recoja alguna enseñanza provechosa de la historia de mi propia vida (p. XVIII).

Merceditas, por lo demás, tiene una presencia continua en el espacio donde él escribe sus memorias, sea para sugerirle que ponga énfasis en el valor de la mujer cochabambina, sea para provocar otros comentarios en él o acudir en su auxilio.

La estructura familiar de la ficción para configurarse en instancia narrativa y abarcar en ella al lector se sobrepone y se asimila a una estructura comprensiva, que es la de país. Familia nuclear y país se homologan:

CUADRO 4

En resumen, la función narrativa adquiere autoridad y credibilidad al identificarse con determinados valores nacionales (la historia de las luchas independentistas criollas y mestizas, sus héroes, la «justicia»), y simultáneamente, a través de su asimilación a un papel paternal dentro de la estructura de familia nuclear, caracterizada así en oposición a la estructura familiar colonial que es mayorazgal.

La estrategia narrativa consiste, entonces, en recuperar el proyecto de patria «original» y difundirlo o «re-crearlo» para avanzar con la historia, que ya está en movimiento —como la literatura nacional— desde que se

expulsó al colonizador español. Y así se cuestiona la autoridad paternal del mayorazgo, pero se afirma un nuevo tipo de autoridad paternal solventado por instituciones nacionales: el ejército, la familia nuclear y la historia nacional. Este concepto de historia, como ya pudimos observar, está constreñido a la consecución de progreso y civilización europeos¹⁹, con lo que la otra fuerza paralela a la colonia y concebida como parte de lo colonial es la sobreviviente cultura indígena. Cuando Fray Justo expone las desventajas que las instituciones coloniales tienen para América, incluye el tributo y las comunidades:

De las encomiendas..., de los repartimientos..., del tributo, que parecía iba a aliviarles de mayores pechos y servidumbres personales, nace su tal vez incurable abyección; de las comunidades conservadas por la conquista, sin las antiguas costumbres que proveían a la subsistencia de todos, provino la mayor degradación de los indios llamados forasteros, la holganza de los comunarios y el empobrecimiento general del país (p. 115).

Se requiere aquí hacer un paréntesis para confrontar esta concepción con la situación del tributo y de las comunidades en Bolivia en la última mitad del siglo XIX, cuando N. Aguirre escribe la novela que estudiamos. Estas dos instituciones tienen, hasta 1880 por lo menos, una existencia real tal, que constituyen el objetivo del cambio que propone el pensamiento librecambista, a pesar de que el Estado boliviano se beneficiaba notablemente de ambas. Por un lado, el tributo indígena era uno de los más altos rubros de ingreso al fisco, y por otro, la conservación de las condiciones de producción de los ayllus se traducían en una abundante producción, especialmente triguera. Pero, paradójicamente, el «apuro histórico» que el pensamiento liberal tenía por la modernización no permitió sino considerar el tributo y las comunidades sólo como un resabio del orden colonial y también como un obstáculo para la incorporación de Bolivia al mundo de las «naciones libres».

En la época colonial, la corona española, con el tributo, había sustituido una práctica por la que el Estado inca imponía un gravamen a todo aquel que trabajase tierras dentro de su dominio. Así se establecía una continuidad por la cual el habitante andino cumplía con el tributo hon-

¹⁹ En Burns E. Bradford, *The poverty of progress: Latin America in the Nineteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1980), hay una explicación de esta concepción generalizada a los historiadores liberales de América Latina: «The Latin American historians believed Europe to be the focal point of history, regarding their own histories as extensions of the European. The Old World provided the impetus; the rest of the world reacted. The Latin Americans inherited such ideas from the Enlightenment...» (p. 46).

rando un antiguo «pacto de reciprocidad» que aseguraba su acceso a la tierra, aunque reconociendo los derechos de la corona sobre la misma. Con la república, sin embargo, esta práctica se enmarcó en una diferente concepción jurídica aún más desventajosa para los comunarios, porque los reducía a simples usufructuarios de la propiedad estatal a cambio del pago de una renta mínima, es decir, los consideraba arrendatarios. De tal modo que resultaba enteramente legítima la venta de las tierras de comunidades que decretó el presidente Melgarejo en 1866. Pero como la resistencia indígena al rompimiento de un pacto intacto por más de tres siglos no tardó en producirse, el tema provocó debates, discusiones y reconsideraciones que concluyeron en la promulgación de la Ley de Exvinculación, de 1874, y la de impuesto predial y otorgación de títulos de propiedad individual, de 1880²⁰. Como consecuencia de tanto debate y discusión, que puso en primer plano el modo en que la clase indígena participaba de la vida nacional, las mencionadas leyes —destinadas a sustituir la estructura social comunitaria de acceso a la tierra por la tenencia individual y a abolir el tributo sustituyéndolo con un impuesto aplicable por igual a todos los ciudadanos propietarios— se realizaron como un gesto de «generosidad paternal» del Estado, o de la clase gobernante, hacia el indio²¹.

A través de esta digresión podemos señalar algunos puntos de contacto entre el proyecto de civilización que postula y «vive» Juan de la Rosa y otra manifestación del pensamiento político boliviano de fines del siglo XIX, el cual se materializó en las leyes antes mencionadas. Ambos postulan la transformación del espacio y la cultura de Bolivia con excesiva fidelidad a un modelo proveniente de Europa. Es decir, pretenden insertar a la nación en una dinámica histórica con la que sólo tenía en común tres siglos de pasado conflictivo, ignorando así la existencia real de las otras fuerzas históricas y su institucionalidad, que continuaban en acción. Son, pues, proyectos de homogeneización cultural que revelan una incapacidad de integrar efectivamente las formas culturales indígenas en lo nacional.

Es así comprensible que, en las palabras de Fray Justo, la comunidad indígena como estructura social de acceso a bienes —a la tierra en este caso— entre en oposición con el proyecto nacional junto con las estructuras sociales del régimen colonial. Anteriormente habíamos visto cómo se confrontaban en la novela dos estructuras patriarcales correspondientes a distintos momentos históricos: la familia nuclear, identificada con la patria, *versus* la familia mayorazgal, identificada con la colonia. Aquí pode-

²⁰ Véase Tristán Platt, *Estado boliviano y ayllu andino* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1982, especialmente el capítulo «El “antiguo régimen” tributario, gobierno indirecto y auge comercial», 1825-1880), pp. 36-72.

²¹ Véase T. Platt, *Estado...*

mos ver que la familia nuclear es también confrontada con otra forma de organización social, que la novela postula como implícita al de la familia mayorazgal, y es la de las comunidades indígenas. Por tanto, la familia nuclear, como homología del proyecto nacional, es confrontada a dos estructuras sociales. Podemos ilustrar este juego de oposiciones de la siguiente manera:

CUADRO 5

De tal modo que la familia nuclear se constituye en el valor positivo y privilegiado de *Juan de la Rosa*, puesto que viene a ser la estructura social que coincide y se identifica con los valores patrios. Es, al mismo tiempo, un valor degradado a través del relato, en el sentido lukacsiano²², y solamente se vislumbra como posibilidad factible en la delimitación espacio-temporal privilegiada de la situación narrativa del primer nivel —el hogar del coronel Juan de la Rosa—, desde la cual puede postularse como valor, a pesar o precisamente, a través de revelar la degradación de que es objeto.

Con la oposición entre familia nuclear y familia mayorazgal se ilustra, novelísticamente, la lucha por la superación de los valores coloniales correspondiente a las luchas independentistas. Además, con la oposición derivada de la anterior y manifiesta, pero de un modo menos épico, entre la dinámica «histórica» eurocéntrica en que se inscribe el proyecto patrio junto con los ideales —que se postulan comunes al lector y al narrador— de «progreso» y «civilización» y las estructuras y prácticas sociales tradicionales nativas (por ejemplo, la comunidad indígena) ilustra la lucha del

²² G. Lukács, en *Teoría de la novela* (Barcelona: Siglo XXI, 1971), encuentra que en la estructura de la novela moderna existe una búsqueda de valores siempre infructuosa, puesto que en la sociedad moderna los valores existirían solamente degradados.

pensamiento liberal o «modernizador» contra aquello que define como su objetivo, algo que tiene que enfrentar y superar: las culturas indígenas. El pensamiento liberal sólo puede identificar estas culturas indígenas con la degeneración y decadencia coloniales, sin querer percatarse de que ellas conllevan estructuras sociales o, en general, valores que constituyen opciones positivamente anticoloniales y que como tales se han expresado ya en las rebeliones indígenas de 1780.

Así, vemos cómo, por un lado, el carácter homogeneizador e impositivo de un proyecto nacional es articulado en la discursividad de *Juan de la Rosa*; sin embargo, por otro, queda asimismo claro que la estructura de esta novela registra las contradicciones inherentes no sólo a ese proyecto, sino también a la sociedad boliviana del siglo XIX.