

UNA LECTURA DE LO NACIONAL DESDE LO POPULAR EN *JUAN DE LA ROSA*.

Jaime Omar Salinas Zabalaga
Ohio State University

La novela Juan de la Rosa. Memorias del último soldado de la independencia (1885) de Nataniel Aguirre es esencial para entender los debates en torno a la construcción del proyecto boliviano de modernidad a lo largo del siglo XX y de la identidad cultural del Estado pluricultural del siglo XXI. El presente trabajo propone una mirada que permite interpelar el sentido de lo nacional desde lo popular, representado a su vez como “esencia” de lo nacional y aquellas alteridades culturales invisibles que lo des-construyen. Por ese motivo lo popular se constituye en un espacio de disputa que desde el discurso oficial debe ser traído a la representación de lo nacional, siempre contenido, domesticado o civilizado dentro de los márgenes del discurso modernizador. Al abrir las puertas a lo popular, ni el discurso de la novela ni el discurso nacional pueden borrar del todo las huellas subversivas de lo popular. Subversión de la imagen homogénea de nación y de los sueños de modernidad de una nación que aún arrastra los problemas irresueltos desde su fundación. Se plantea como conclusión debatir el sentido de lo nacional, hoy en día en Bolivia, en torno a las innumerables articulaciones entre lo popular, lo nacional y la modernidad y la heterogeneidad cultural como vía productiva en la construcción del nuevo Estado pluricultural.

La novela fundacional boliviana *Juan de la Rosa. Memorias de un soldado de la Independencia* (1885) de Nataniel Aguirre ha sido profusamente estudiada desde su vinculación con los proyectos nacionales liberales, con el imaginario mestizo y la modernización de la nación. Sin embargo, la novela se abre a muchas otras interpretaciones y vetas de análisis. La singularidad de la novela de Aguirre es justamente la diversidad de lecturas que ofrece, que van de lo nacional a lo local, de la historia a la historiografía y a la literatura, de lo mestizo en tanto

proyecto homogeneizador y civilizador a lo popular como heterogeneidad. Proponemos aquí una lectura cultural de la novela, cuya representación de lo popular si bien se ajusta a la idea de nación deseada, no deja de introducir elementos subversivos al mismo proyecto y, por tanto, de problematizar la imagen armónica y moderna que busca proyectar. Se trata justamente, tal como lo sugirió Alba Paz Soldán en *Una articulación simbólica de lo nacional: Juan de la Rosa de Nataniel Aguirre* (1986), de analizar los rasgos culturales de la obra como una forma de reconsiderar o replantear lo nacional.

Partimos de la hipótesis de que más allá de las lecturas que se han hecho de la novela *Juan de la Rosa*, ubicadas éstas por lo general desde los proyectos de sujeto nacional y de nación a ella asociados, una lectura a contrapelo permite poner en discusión la posibilidad de una mirada de lo nacional desde lo popular. Como explicó Javier Sanjinés, la novela fundacional de Bolivia no sólo se construye en torno a ciertos ideales e imaginarios de patria, ciudadanía, raza y moral, sino que lo hace en un trasfondo que sitúa a la cultura popular como elemento central del imaginario de nación (Sanjinés 2005). Es así que la construcción de lo nacional que plantea la novela no sólo se articula alrededor de los problemas tradicionalmente discutidos por la crítica, sino que su visión de lo nacional se construye desde la historia y la cultura regionales. Como arguye Laura Gotkowitz, en la novela de Aguirre se nota una preocupación por las tradiciones regionales de rebeldía y patriotismo que se consideraron fundamentales para la formación de la nación boliviana: “*Juan de la Rosa* recuerda las hazañas de las luchas cochabambinas por la independencia para sugerir la fundamental importancia de estas tradiciones regionales para la formación del estado-nación boliviano” (704). Esta matriz popular

regional no desaparece en su proyección nacional sino que más bien deja sus huellas y es ahí donde se pueden ver puntos de tensión y de ambivalencia.

Esto hace que la novela no sólo pueda leerse como nacional sino como profundamente regional, en la medida en que lo representado como popular remite a un conjunto de imaginarios anclados en lo local, en costumbres, tradiciones y dinámicas que buscan articularse en el espacio narrativo sin conflicto con lo nacional. Sin embargo, este encuentro en muchos casos no deja de ser forzado. La representación de lo popular regional supone una construcción que trabaja sobre inclusiones y exclusiones que hasta cierto punto responden a la misma lógica con la que se estructura y organiza la novela en su proyección nacional.

El estudio sobre los discursos de identidad nacional, que fueron y son indispensables para la conversión de Bolivia en un estado-nación moderno, no puede dejar de lado a *Juan de la Rosa*. La novela fue escrita en medio de la crisis al interior de la élite que tuvo lugar luego de la desastrosa derrota de la Guerra del Pacífico (1879-1883): por un lado se encontraban los liberales, quienes sostenían la necesidad de continuar la guerra; por el otro, los conservadores, cuyos intereses les vinculaba a Chile y apoyaban la paz. En el calor de esta confrontación, Nataniel Aguirre a través de *Juan de la Rosa* trata de rescatar el sentido de nación y de patriotismo en el pasado heroico de Cochabamba (Gotkowitz 1997). Sin embargo, según Sanjinés, este contexto se caracterizó por la incapacidad de la élite de construir una hegemonía, lo cual se vio a su vez reflejado en un discurso que desde el siglo XIX fue igualmente ambiguo en torno a la construcción de la nación. Esa ambigüedad fundacional es para nosotros profundamente fecunda porque es producto de una mirada todavía ambivalente sobre lo nacional.

La novela de Aguirre salió impresa en el periódico *El Herald* de Cochabamba en 1885. Gustavo García indica que es muy probable que Aguirre la haya empezado a urdir antes de 1879, en su refugio obligado en Colomi (Cochabamba), luego de la derrota militar de su suegro, José María de Achá, frente al dictador Mariano Melgarejo (17). La novela sale así a la luz en un período de la historia marcado por la pérdida del Litoral (la salida al océano Pacífico), la toma del poder por el caudillo “bárbaro” y la entrada en el proceso de modernización que suponía para las élites gobernantes romper no sólo con el pasado español sino también con lo indígena. Es en ese momento cuando la relación del estado con las comunidades indígenas se redefinen radicalmente. Si la importancia demográfica y la significación del tributo indígena en la economía nacional habían asegurado que las tierras comunales no fueran tocadas entre 1830 a 1860, a partir de 1870, la creciente importancia del sector minero y la menor influencia del tributo indígena hizo que fuera posible una reforma agraria totalmente desfavorable para las comunidades indígenas bajo la Ley de Exvinculación de las tierras de 1874. En ese contexto, la Constitución liberal (1871-1880) tenía por objetivo la transición de una economía colonial a una capitalista y alentaba una apertura sin restricciones al mercado mundial. Para 1880, según Herbert Klein, Bolivia era el ejemplo de una economía abierta pero dependiente de un solo producto, el mineral. Esta dependencia haría que la economía nacional estuviera indefensa a la fluctuación del mercado de la plata y, luego, del estaño. Por otro lado, este conjunto de políticas liberales trajo consigo una redefinición de las relaciones con los indígenas, sobre todo justificando la expropiación de tierras de las zonas andinas y de las tierras bajas. A nivel regional la realidad no era muy distinta, como argumenta Gustavo Rodríguez Ostría, un historiador regional, al describir la situación de Cochabamba a fines del siglo XIX: “contradictoriamente a

los apelativos de la modernidad las formas pre-capitalistas de dominación se reforzaron, en una situación esquizofrénica” (7).

Cochabamba en el siglo XIX: la economía regional.

Cochabamba se ajustó al impacto que la pérdida del Litoral había producido al interrumpir las rutas comerciales tradicionales de los granos que se producían en sus valles y que le habían dado la fama de granero de Bolivia. Tras la pérdida de los territorios costeros, los productos chilenos empezaron a invadir los centros mineros, el tradicional destino de los productos regionales. Estas importaciones afectaron profundamente la economía artesanal y fabril de la región. Pero Cochabamba, a diferencia de otras regiones del país, tenía un fuerte mercado interno gracias a la producción de trigo, maíz y chicha, mercado del cual se beneficiaron tanto los hacendados como los arrendatarios y pequeños productores (Rodríguez Ostría 2011). Esta economía regional todavía poseía características similares a las de la colonia, si tomamos en cuenta que para 1782, “...Cochabamba, era una pequeña población, enclavada en el medio de tres productivos valles [...]. Fungía como un centro de acopio y distribución de productos agrícolas y artesanales a otras latitudes del Virreinato del Río de la Plata” (Rodríguez Ostría 2012 33). Podemos concluir entonces que la economía regional no se había diversificado en gran medida y que seguía girando en torno a la producción agrícola y artesanal. Por otro lado, también se reconocía que desde la colonia la región contaba con un fuerte mercado interno del cual participaban criollos, cholos, mestizos e indígenas, y que a fines del siglo XIX contaba con la mayor población cholo-mestiza y la clase rentista de campesinos propietarios más activa del país. A fines del siglo XIX, Cochabamba, aislada y relegada por las otras regiones, tratará de modernizarse, mientras sus élites –que dependían de los sectores populares mestizo-

indígenas para subsistir– buscarán que la región no quede rezagada ni aislada del comercio internacional durante el auge de la exportación de metales. Paradójicamente, era el comercio interno el que las sustentaba y les permitía acumular capital. Los proyectos y leyes que buscaban la modernización de la región se extendieron en todo este período y muchas veces terminaron creando una fachada de modernidad bajo la cual persistía una sociedad y una economía todavía ancladas en las estructuras coloniales.

Es en medio de esta coyuntura que *Juan de la Rosa* sale a la luz en 1885. Toda mirada del pasado está mediatizada por la coyuntura del momento. Se mira hacia atrás desde un aquí y ahora; desde unas circunstancias a las que se busca dar una respuesta. Aguirre no escribe una novela histórica con el único fin de reinterpretar lo sucedido, sino sobre todo con una profunda atención al futuro e inevitablemente condicionado por su presente, el cual está marcado por la gran derrota en la Guerra del Pacífico. “Desde la perspectiva de este reconocido defensor de la guerra [refiriéndose a Aguirre], los acontecimientos y los sentimientos de los movimientos cochabambinos probablemente contrastaban con la retirada boliviana de la Guerra del Pacífico en 1880” (Gotkowitz 704). En este sentido la novela es ambivalente frente a lo tradicional y popular, creemos que por ello su mirada de lo regional/popular no puede despojarse totalmente de algunos elementos subversivos que vienen desde abajo. En este juego de representaciones y de exclusiones lo que se deja afuera muchas veces inquieta más que lo que se incluye. Esta ambivalencia es producto de las tensiones entre lo que se quiere representar y las condiciones materiales de la representación. Como dice Sanjinés, “la novela presenta entonces una interesante disyunción entre la construcción nacional criollo-mestiza que abiertamente promueve, y las condiciones locales que conflictúan dicha producción” (43). En la

presencia de lo que se omite, de lo que no tiene lugar en la obra, pero que se atisba y nos deja reconocer su presencia desde el umbral de la lectura, es posible leer otra imagen, quizás menos perfecta y clara, pero seguramente más conflictiva de lo nacional.

Lo popular en la novela será leído entonces no sólo como las prácticas de los grupos sociales subalternos urbanos y rurales, sino también como todo lo que involucra a grupos sociales heterogéneos que están inmersos en prácticas de producción y reproducción material y cultural. Estos sectores no encarnan ninguna esencia, sino que se construyen en torno a coyunturas y conflictos. En este sentido, lo popular debe entenderse como plantea Jesús Martín Barbero en *De los medios a las mediaciones*, desde su historicidad y contingencia; es decir, desde su multiplicidad, no sólo de su memoria activa del pasado, sino de la conflictividad y productividad del presente en el cual dichos sujetos están actuando. Esto es también lo que sostiene Romero cuando afirma que “los sectores populares, entre la fragmentación y la polarización, no son, en realidad, sino que están siendo; es necesario encontrar la fórmula que, en la definición [de estos sujetos], articule la continuidad en el cambio, o la transformación en la permanencia, problema que por otra parte es central en cualquier análisis histórico” (11).

La lectura de *Juan de la Rosa* desde lo popular se justifica desde el momento en que se reconoce que la novela se construye en torno a un núcleo identitario que privilegia lo popular urbano-rural. Según Rodríguez Ostria, no es posible entender el proceso de formación de la economía y de la cultura regional de Cochabamba en sus contradicciones quedándose en el límite agrario: “Campo y ciudad no son, en el período estudiado dos realidades profundamente contrapuestas. Por el contrario, en términos económicos y simbólicos, lo urbano es en muchos sentidos una prolongación de lo rural, por intermediación del comercio del maíz [...] y la

transformación del grano en chicha y su posterior consumo” (2011 19). La realidad regional, configurada por las relaciones campo-ciudad, es en este sentido distinta a la que se vive por ejemplo en la ciudad altiplánica de La Paz.

Lo popular: desplazamientos y resimbolizaciones

La proyección de lo mestizo asociado con el ideal de nación en la novela *Juan de la Rosa* es un hecho recurrentemente estudiado. A la vez, hoy en día es innegable la importancia que el mestizaje tuvo en la construcción de la modernidad boliviana. En estos discursos la exterioridad indígena y lo cholo-mestizo son nombrados desde los márgenes. Como afirma Sanjinés: “Es, pues, la cara de la colonialidad. Ubicándose en el ‘lado oscuro’ de la modernidad, la ‘exterioridad’ indígena pone en duda la dialéctica y la filosofía de la historia en la que se amparan tanto los discursos de construcción nacional, como los del poder” (8). En este mismo sentido, Alba Paz Soldán plantea que en *Juan de la Rosa* se construye un discurso elitista del mestizaje en la medida en que la construcción narrativa expresa la necesidad de establecer alianzas criollo-mestizas como posibilidad de modernización. Por tanto, entrada ya la República seguía existiendo una realidad dual que se arrastraba desde la colonia. La existencia de las dos repúblicas –la de indios y la criolla– en un momento marcado por el desplazamiento del tributo indígena como principal fuente de sustento del erario nacional en favor de los minerales exportados al mercado internacional, supuso repensar el “pacto de reciprocidad” que existía entre las comunidades indígenas y el Estado. Esta situación marcaría un fuerte conflicto ciudad-campo, el cual tendría características muy distintas en los valles y en el Altiplano. Es importante destacar, sin embargo, que la alianza criollo-mestiza no deja de ser problemática y generadora de conflictos de carácter urbano, como los que se manifestaron en el gobierno de Belzú (1848-

1855); sobre todo la alianza entre el grupo dominante criollo y el sector artesanal urbano, con el que tenía mayores contactos el habitante rural de la otra república (Paz Soldán, 1986).

El mestizaje funciona en el relato como punto de conexión entre opuestos, la cultura indígena y la cultura criolla, América y España, la colonia y la nación, el “...mestizaje como mediación y, a la postre, como el medio de constituir la identidad nacional” (Paz Soldán 56). En definitiva, sería un discurso que busca construir una totalidad en detrimento de las diferencias, una integración que se sustenta en las viejas jerarquías de poder colonial. Pero si bien por un lado, como arguye Sanjinés, el “...discurso del mestizaje se ubicó en el proceso de acercamiento de la sociedad tradicional a la cultura moderna de manera autoritaria, sin generar espacio de transculturación que permitiera relacionar las diversas culturas” (21); por el otro, la obra de Aguirre es ambivalente frente al rechazo total de la cultura tradicional. En un momento en el que el ambiente intelectual y político estaba dominado por ideas que articulaban el darwinismo social y la oposición paradigmática entre civilización y barbarie –temas que renovaron la jerarquía entre la cultura occidental y las culturas nativas–, la obra de Aguirre no deja de situarse en lo que Sanjinés denomina como “ambigüedad fundacional”. Es precisamente en este punto donde puede leerse la productividad y la actualidad de *Juan de la Rosa*: leer lo nacional desde las ambivalencias e indeterminaciones, desde las tensiones y conflictos que son productos de las contradicciones entre la colonialidad y la modernidad boliviana.

Como vimos, en Cochabamba tanto la oposición campo-ciudad como la imagen de las dos repúblicas no era una realidad que se viviera con la misma intensidad que en el Altiplano. La integración económica no sólo de ambos espacios, sino también de los grupos populares a sus circuitos económicos daba una mayor fluidez y visibilidad a los grupos mestizos –en toda la

ambigüedad del término, ya que apela a una realidad más heterogénea que uniforme—. Para entonces los mestizos se convirtieron en un grupo social que no sólo mediaba entre el campo y la ciudad sino que contaba cada vez más con mayor poder económico y presionaba desde abajo por mayores espacios de poder. Podemos así hablar de una realidad económica, social y cultural muy distinta en el altiplano y en los valles, donde la estructura del mercado permitía no solo mayores contactos inter-étnicos sino también la posibilidad de forjar alianzas entre los distintos grupos indígenas, cholos o “mestizos aindiados”, mestizos o “mestizos acriollados u occidentalizados” y criollos (Sanjinés). Sin embargo, esto no significa que no se buscaron otras formas de segregación que sirvieran a la defensa de los intereses de las clases dominantes.

Las relaciones de producción en este mundo rural, si bien son similares al resto del mundo andino, tienen rasgos muy marcados por lo regional. Como explica Rodríguez Ostria, junto al hacendado que entregaba en usufructo una parcela al campesino o colono —quien con su familia quedaba sujeto a realizar trabajos de tipo gratuito sea para labrar o para pongueaje—, había una parte no despreciable de pequeños campesinos que competían con los terratenientes por mercados y consumidores: “La marca distintiva, la característica local era la masa creciente de arrendatarios y propietarios que sobrevivían articulando distintas estrategias de larga data para colocarse en los intersticios de la sociedad y la economía” (Rodríguez Ostria 2011 19). La heterogeneidad de la producción agropecuaria y la tenencia de la tierra era la marca distintiva de los valles cochabambinos, que se ajustaban muy bien a las ideas en boga del individualismo y de la tenencia privada de la tierra.

La vida urbana, por su parte, estaba marcada por una voluntad de las élites para estipular los límites con respecto a los sectores populares. Las élites estaban situadas al norte

de la ciudad, mientras los sectores populares estaban al sur, en su mayoría conformados por indígenas jornaleros y mestizos. Estos últimos integraban la gran masa de artesanos, sector social urbano, que se enfrentó a las políticas económicas liberales de las élites gobernantes. En el periodo estudiado los artesanos mestizos estaban en constante conflicto con las élites, ya que rechazaban sus políticas librecambistas, que abrían las fronteras del país al capital internacional. Sin embargo, la interrelación campo-ciudad era tal que se crearon circuitos económicos populares que, según Rodríguez Ostría, servían primero para satisfacer a los mismos sectores compuestos por artesanos, pequeños productores agrícolas, pequeños comerciantes, empleados del Estado de bajo rango, de servicios domésticos, etc. En torno a estos circuitos económicos floreció una cultura popular que sobrevivió tanto a las trabas como a las prohibiciones de las élites, de las que participaban mayormente los mestizos, indígenas e incluso las mismas clases acomodadas.

Como parte del discurso civilizador de la época, la novela de Aguirre trata de ordenar esta compleja heterogeneidad social y cultural. Es así que de manera esquemática sitúa la filiación cultural de Juanito –personaje central de la novela– entre dos imágenes, entre dos mitos, la muerte del inca Atahualpa y el mito católico de la redención. Si bien la novela busca encarnar en la figura del mestizo Juanito la posibilidad de conciliación de ambas tradiciones, lo hace desplazando la fuente indígena y reemplazándola por la del mito mestizo del rebelde Alejo Calatayud. Este desplazamiento de lo indígena por lo mestizo en la figura de Calatayud supondría un movimiento de tipo ideológico que buscaría dejar de lado la memoria indígena que liga la imagen del inca a las sublevaciones indígenas. Si bien ambas rebeliones buscaban fines propios y no necesariamente encauzaban las guerras de la independencia, el intento por

cerrar la posibilidad de la veta indígena en la construcción de lo nacional responde al peligro que para las élites tenía lo indígena en tanto era visto como un obstáculo para sus proyectos de modernización de la nación. Como dice Sanjinés, los intelectuales buscaron imponer a Bolivia una modernidad que no había tenido lugar hasta la llegada de los liberales al poder y, en su explicación de los problemas estructurales, afirmaban que el fracaso de la nación estaba por supuesto ligado al tema racial.

Pero sin negar este punto ya largamente debatido creemos que también hay otra motivación, que radica en lo que Antonio Cornejo Polar denominó la imposición que el referente hace sobre la literatura; es decir, que "...esto se puede atribuir a que, en caso de que [Aguirre] buscara consistencia con la historia de la región, la rebelión de Calatayud cumplía mejor ese objetivo. Puesto que, de manera inversa a lo que ocurrió en las ciudades de La Paz, Chuquisaca, Oruro y Potosí, el impacto de las rebeliones indígenas del siglo XVIII no afectó igualmente a la ciudad de Cochabamba" (Paz Soldán 54). Por otro lado, los sectores cholo y mestizo eran no solamente los de mayor densidad demográfica, sino que participaban activamente en la economía regional. Aquí la historia regional frente a la nacional se vuelve conflictiva, en especial si se la lee desde los Andes, en donde la tradición indígena y la memoria de la rebelión de Tupaj Katari se conserva fuertemente en la memoria popular andina.

De esa forma la novela reconstruye la historia de la rebelión cochabambina, y al hacerlo no puede dejar de lado la participación de las masas populares, aunque sea necesario comentar sobre dos características que deben ser consideradas. Por un lado, bajo el uso de tropos como pueblo o masa se busca invisibilizar la presencia indígena y cholo-mestiza tanto en la ciudad como en el campo; y, por otro lado, se representa a estas masas como si actuaran

obedientemente frente a los líderes o caudillos, quienes eran en su mayoría criollos y mestizos. Así, después de todo, la entrada de lo popular en la historia no cierra del todo la entrada a lo cholo y a lo indígena. Juan, el protagonista, recordando las condiciones de pobreza en las que vivía con su madre en la ciudad, dice: “Mas tarde comprendí que, pobres como éramos, viviendo del trabajo diario de mi madre, enseñados a leer por oficioso maestro, podíamos considerarnos, respecto a las comodidades materiales y al cultivo de la inteligencia, mil veces más afortunados que la gran masa del pueblo, compuesta de indios y mestizos” (Aguirre 80). Este distanciamiento de Juan frente a los indios y mestizos iletrados traza una separación entre un nosotros que rompe con la homogeneidad de la representación mestiza. No obstante, estas masas entran en la historia de la rebelión regional bajo la dirección de los caudillos mestizos y criollos:

La multitud llenaba ya casi toda la plaza y seguía afluyendo por todas las calles; formaba oleadas, corrientes y remolinos, notándose solamente alguna fijeza en las columnas de milicianos y de una extraña tropa, a pie y a caballo, de robustos y colosales campesinos del valle de Cliza. Los infantes de esta tropa tenían monteras de cuero más o menos bordadas de lentejuelas, los ponchos terciados sobre el hombro izquierdo, arremangados los calzones y calzados los pies de ojotas. Pocos fusiles y mosquetes brillaban al sol entre sus filas, siendo la generalidad de sus armas, hondas y gruesos garrotes llamados macanas. Un grupo bullicioso de mujeres de la recova discurría por allí repartiéndoles, además, cuchillos, dagas y machetes que ellos se apresuraban a arrebatarles de las manos. Los jinetes mejor vestidos y equipados, muchos con sombreros blancos y amarillos de fina lana, ponchos de colores vistosos, polainas, rusos y espuelas, cabalgaban yeguas, rocines y jacos, armados muy pocos de lanza o sable, y la mayor parte, de grandes palos con cuchillos afianzados de cualquier modo en la punta. A su cabeza se distinguía un grupo numeroso de **hacendados criollos**, en hermosos y relucientes potros que lucían arneses con profusos enchapados de plata. (Aguirre 100, mi énfasis)

Esta cita es reveladora de la heterogeneidad de las masas alzadas, seguramente compuestas por campesinos mestizos, cholos e indígenas. Los rasgos de sus vestimentas y

armas son hondamente significativos. A la cabeza de estas masas se ubicaban *los hacendados criollos* y todos ellos bajo las órdenes de los líderes mestizos Arce y Guzmán. Es necesario mencionar que la literatura nacional, al igual que la historiografía, ha tratado de representar estos alzamientos como si fueran guiados enteramente por las élites. Sin embargo, la novela de Aguirre es ambivalente, al permitirse representar a las masas y resaltar su participación en los alzamientos anticoloniales. Si bien por un lado trata de borrar los trazos de lo indígena y de lo cholo, la sola presencia de estas masas abre la puerta a estos mismos grupos sociales. De esta forma, la novela es clara al aliarse con el proyecto letrado de la nación, el cual es revelado por Fray Justo, personaje criollo y narrador subordinado de la novela: “Fray Justo [...] quien enseña a leer y escribir al niño Juan de la Rosa, revela todo el proyecto de identidad nacional” (Sanjinés 42). El mismo Fray Justo es extremadamente claro al decir qué grupo es el que dirige a las masas: “hay tiempo de hablar mientras concluye el cabildo y creo saber, también, todo lo que de él ha de salir” (Aguirre 105). Algunas páginas después continúa: “En cada uno de los centros de población de estos vastísimos dominios hay ya un pequeño grupo de hombres que así lo han resuelto y lo conseguirán” (Aguirre 110). Se sabe poco sobre las verdaderas motivaciones y reivindicaciones de los sectores populares, ya que la novela los representa como colectividades pasivas en busca de un líder que las guíe.

En todo caso, como plantea Martín Barbero, es en lo popular donde se construyen lecturas heterogéneas y se producen significaciones o, más bien, resimbolizaciones que no siempre corresponden con lo estipulado por la cultura hegemónica. Veamos cómo según Fray Justo podemos advertir esto: “Esos vivos que oyes a Fernando VII están diciendo a los oídos de la mayor parte de los hombres del cabildo: ¡abajo el rey! ¡Viva el pueblo!” (Aguirre 111). ¿Qué

lecturas se hacen desde los sectores populares de esta reivindicación del rey Fernando VII? ¿Podemos fiarnos de las interpretaciones que hace el criollo de la voz de las masas? La frase de Fray Justo nos llama la atención, no por la interpretación que hace, sino porque apropiándose de la voz de las masas populares abre la posibilidad a otros sentidos que viniendo de ellos mismos no necesariamente tendrían que coincidir con las reivindicaciones de los grupos criollos o mestizos letrados. La novela de Aguirre no logra cerrar la posibilidad de reivindicaciones propias de las masas aunque intenta encauzarlas bajo las palabras de sus líderes. En este punto, Aguirre hace un esfuerzo hermenéutico explícito que consiste en cerrar la posibilidad de vinculación de la acción de las masas con el imaginario indígena o cholo-mestizo, desplazándola al imaginario y las luchas mestizas. Como bien lo afirma Sanjinés, se promueve la memoria elitista del mestizaje, olvidando lo indígena. Posteriormente la historiografía regional hará lo mismo tratando de borrar a los líderes criollos de 1810, tal como se hizo con Francisco del Rivero, para representar a la rebelión regional.

La entrada de lo popular en la novela no sólo se lee desde la participación política y en la lucha armada, sino también en la construcción de un imaginario ligado fuertemente a la heterogeneidad proveniente de lo regional “valluno”, donde se realza lo rural, la religiosidad, las comidas tradicionales, la chicha y las chicherías y, por último, el uso del quechua. Aquí nos sirven la concepción compleja y plural que Martín Barbero sostiene con respecto al mundo popular, el cual puede ser entendido como espacio/lugar de constitución de las identidades o de nuevas sociabilidades desde donde se construye un nosotros de resistencia a la hegemonía, alternativo. Tanto Aguirre como una larga tradición de historiadores regionales conceden rostro a una identidad regional bajo el tropo de lo “valluno” –marca de una identidad regional de los

valles de Cochabamba– de una manera inclusiva y borrando una pluralidad conflictiva, pero el resultado no está exento de tensión. Bajo un nosotros que sería propio del hombre de los valles cochabambinos no deja de filtrarse la presencia de otredades que rompen la imaginada uniformidad.

Esta identidad regional en *Juan de la Rosa* está fuertemente marcada por la experiencia de lo rural representado como espacio rústico. Al abrir el espacio de lo popular abre inevitablemente más allá de todo movimiento de exclusión la puerta a lo indígena y a lo cholo. La entrada al mundo rural tiene lugar cuando en la novela Juanito –personaje principal de la novela– es desterrado a la hacienda “Las Higueras” en SipeSipe, donde la familia del arrendatario Nina lo espera y recibe, lugar donde trabajan seis colonos. No deja de llamar la atención que “los componentes de esta familia son de rasgos mestizos, más blancos que indios...” (Paz Soldán 71). Es en este ambiente de la hacienda, de lo rural, donde “la experiencia que tiene el niño [...] es de libertad y de cariño...” (Paz Soldán 71). Así Aguirre construye una representación de lo rural como el espacio en donde el protagonista adquiere el conocimiento sobre su origen, su familia y la causa patriótica; al mismo tiempo es el lugar que lo sitúa más cerca del padre. Lo rural así puede ser visto como el espacio de crecimiento y, en definitiva, donde Juanito resuelve el dilema de su identidad. Aquí tenemos la representación del espacio rural que presenta Aguirre en su novela:

Por lo demás, los hermosos campos que cruzábamos, aunque agostados, bajo frondosos árboles siempre verdes, como los sauces, molles, naranjos y limoneros que bordaban el camino, distraían mi vista con los cuadros risueños y animados que le ofrecían por todos lados. Tropas de mujeres y niños pelaban el maíz o recogían el trigo en gavillas; reían alegremente; de vez en cuando resonaban ruidosas carcajadas, y más de una llegó distintamente a mis oídos el grito de ¡viva la patria![...] sus conductores, enormes y esbeltos hijos del valle, iban por detrás, con el grueso rebenque llamado *verdugo* en la mano; silbaban, daban gritos, para animar a la fatigadas acémilas: algunos tenían

adornados los sombreros o monteras de flores amarillas del *suchu*, no pocos llevaban colgado del cuello a las espaldas, el *charango* con que distraían sus momentos de descanso, a la hora de la *sama* o de la comida. (198-199, énfasis original)

Una realidad más compleja donde conviven hacendados, arrendatarios, colonos y comunidades indígenas que nos hacen dudar de la imagen de armonía que siempre se dijo que Aguirre trataba de imprimirle a su descripción. De esta manera, parcial e intencionadamente, se trata de dejar de lado una realidad económica y social mucho más compleja.

En este espacio rural, la heterogeneidad se da no sólo por las diferentes formas de producción y por las maneras en que los grupos sociales se insertan en el circuito de producción, distribución y consumo de los bienes materiales, sino también por las diferencias y exclusiones a nivel simbólico. Si entendemos lo popular como campo de lucha, deberíamos hacerlo no sólo desde lo material sino también desde el nivel simbólico de las luchas por las significaciones. Esta presencia subversiva se filtra en la obra de Aguirre en varios pasajes y bajo distintas figuras. Uno de los campos simbólicos más estudiados y cuestionados es justamente el religioso. La novela hace una crítica a la religión durante la colonia como una de las fuentes de reproducción de desigualdad y dominación. “Hacen repetir diariamente el ‘Padre nuestro’ y mantienen la división de las razas y las jerarquías sociales...” (Aguirre 109). Frente a esta religiosidad tradicional del antiguo régimen, la religiosidad popular se representa como otro lugar, un espacio de subversión cuyo sentido se le escapa al criollo independentista e ilustrado Fray Justo:

... pero fomentan las supersticiones y hasta la idolatría. Veo en los templos [...], imágenes contrahechas que reciben mayor veneración que el Sacramento [...] Para obtener, en fin bienes temporales multiplican las fiestas, inventan 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 pureza quizás. (Aguirre 110)

Es evidente como ya lo demostró Paz Soldán que el uso de la imagen de la Virgen de la Merced sirvió para que el mito de la tradición católica se asociara al sentido mesiánico de redención que encarnaba el naciente mito de la patria. Pero aquí lo que nos interesa es seguir otros caminos. Vemos que en el juego de imágenes religiosas que Paz Soldán analiza se puede leer la oposición entre una imagen bien hecha ubicada en el templo de la ciudad de Cochabamba y una imagen contrahecha que proviene del campo. Esto indica que esta última incluye una posición frente a los “otros”, la cual se correspondería a una toma de posición en la novela frente a lo popular: “esta última [imagen proveniente del campo] será un símbolo de la patria también pero con la característica de ser una versión menos adecuada; lo cual está relacionado con una supuesta ‘rudeza’ de las masas populares que siguen a la ‘elite’ criolla” (Paz Soldán 43).

En *Juan de la Rosa* son las mismas masas populares las que se apropian de esta imagen y las que en definitiva le dan sentido en la lucha. La religiosidad popular está representada en la novela como desbordada por el mismo ímpetu de las masas. Así, la plebe está compuesta de “...campesinos armados de hondas y garrotes. Los carniceros, llamados mañazos, venían con largos cuchillos afianzados en sus palos, y sus mujeres les seguían provistas con las mismas armas [...] Se acercan al templo de la ciudad, [...] las mujeres pidieron a gritos la imagen de la Virgen de las Mercedes, la Patriota, herida ya en Amiraya; [...] venimos por nuestra madre [...] no puede abandonarnos...” (Aguirre 356-360). A la vez se cierra toda posibilidad de diálogo y comprensión entre estos dos mundos, el letrado y el popular. Siguiendo el pasaje anterior, Fray Justo se opone a que las masas se lleven la imagen de la Virgen al campo de batalla.

A través de lo rural Juanito entra en contacto con otras tradiciones asociadas a la cultura popular. En ese espacio no sólo aparecen las comidas tradicionales, sino que también entra en escena uno de los productos más característicos del valle, la chicha:

...Petrona se subió sobre la banca; tomó de una repisa un cantarito de roja y brillante arcilla y dos vasos barrigones, enlozados de verde, a los que llamaban loritos, y los colocó con aire de solemnidad sobre la mesa. Los ojos de marido brillaron de alegría. – ¿Quieres? - me preguntó.

Yo comprendí que era **la chicha, la bebida del pueblo**, de la que tenía muy mal concepto, desde que muy niño oí a don Francisco Viedma llamarle el “brebaje”, y atribuirle cuanto creía malo en el país. (Aguirre 203, mi énfasis)

Mientras la élite regional de Cochabamba luchaba por expulsar la chicha fuera de la ciudad, la novela *Juan de la Rosa* la relega al espacio de lo rural. Como ya se explicó, existían dos circuitos de comercio en la región de Cochabamba: el circuito maíz-chicha y el de los productos importados. El comercio popular que rodeaba a la chicha y a los productos del campo se hacía visible en las ferias regionales, que Aguirre nunca menciona, y que servían antes que nada para satisfacer a los sectores populares. Estas ferias eran uno de los espacios en donde se engarzaban lo urbano y lo rural: “lo rural [...] dependía para sobrevivir del maíz y lo urbano [... de] su sistema de ferias en tanto espacio de realización mercantil de la chicha” (Rodríguez Ostría 2011 50). La cita expresa el pensar de las élites sobre la chicha. Esta era considerada una bebida del bajo pueblo, lo que llama la atención es que Aguirre no menciona a las chicherías y su importancia como espacio subversivo y, sobre todo, como espacio de interrelación de los distintos estratos sociales y étnicos. Hubo desde la colonia una lucha simbólica contra la chicha y las chicherías aun cuando paradójicamente la economía regional dependiera de su comercio, que beneficiaba no sólo a los mestizos, cholos e indígenas, sino también a los hacendados.

Las chicherías como símbolo de la cultura popular cochabambina fueron objeto de discriminación. Como explica Rodríguez Ostría, en la segunda mitad del siglo XVIII y con más intensidad en las primeras décadas de la república, las chicherías dejaron de ser solo indígenas y se convirtieron en componentes infaltables para la interacción social en el policromo escenario urbano. Uno más de esos espacios de confluencia: calles, mercados, plazas... chicherías. Pero desde la segunda mitad del siglo XIX, éstas últimas fueron poco a poco expulsadas de la plaza principal y relegadas cada vez más hacia la periferia de la ciudad y las zonas rurales. Entre los años 1878-1879 (años en los que se cree que la novela fue escrita) las élites gobernantes habían ganado espacios a costa de la cultura popular, habiendo desplazado a las chicherías lejos de los centros urbanos de una ciudad que buscaba europeizarse como parte de la modernización (Rodríguez Ostría 2011).

Tanto la chicha como las chicherías aludían a esos otros mestizo-cholos e indígenas, a los rasgos de la cultura popular que justamente se veían como obstáculo para la modernización: “Ocurre que la chichería, pese a acaparar el gusto de toda clase de ciudadanos, era un símbolo popular mestizo y tradicional, opuesto a los valores de los nuevos tiempos...” (Rodríguez Ostría 2011 59). Aguirre no pudo borrar la presencia de la chicha en su representación de lo mestizo popular, pero sí pudo hacerlo con las chicherías. En el momento en que escribió y salió publicada su novela, las chicherías estaban siendo hostigadas como símbolo del vicio y causa del atraso de la región. Ese carácter subversivo de las chicherías, el cual queda extirpado en *Juan de la Rosa*, está marcado por un momento en el que este espacio “...era también la presencia viviente de una cultura popular que subvertía el orden establecido en el único lugar donde podía hacerlo sin desafiar las furias de la autoridad estatal” (Rodríguez

Ostria 2011 222). No olvidemos que uno de los caudillos del levantamiento de mayo de 1809, el mulato Francisco Ríos, entró a la historia nacional saliendo de una chichería. No obstante y sobre todo, si bien las chicherías y la chicha constituían en lo urbano un símbolo de lo mestizo y cholo, en el espacio rural seguía ligado a lo indígena. Hablar de la chicha aislándola de su espacio de producción y consumo tanto económico como simbólico tiene el doble efecto de extirparle su dimensión subversiva y borrarle su ligazón con lo indígena.

Otro movimiento que hace la novela para desplazar lo indígena de lo popular es su apropiación del quechua. La construcción de lo popular en la novela suele borrar todo presente indígena situándolo en un pasado, y gracias a este desplazamiento da lugar a la apropiación de la herencia indígena ya sea a través de las bebidas como la chicha, las comidas y la misma naturaleza. La novela de esta forma reproduce la ya común estrategia de mitificar el pasado indígena y desprestigiar su presente permitiendo así construir una idea de nación que se vincula simbólicamente con el pasado precolombino. La posición de Aguirre no deja de ser ambivalente, sobre todo al considerar que como hombre de estado su posición fue de defensa y denuncia de cómo la república había continuado los abusos contra el indio iniciados con la llegada de los españoles. Como argumenta Sanjinés:

... la novela de Nataniel Aguirre, que rechaza abiertamente al indígena, retiene en la narración fragmentos de canciones y de íconos visuales que muestran que las manifestaciones culturales autóctonas se resisten a desaparecer. En efecto, la persistencia de lo indígena es, para mí, el aspecto más interesante de la ambigüedad de esta novela, de su naturaleza contradictoria. Si la imagen ideal que proyecta Fray Justo es la de la modernidad excluyente del pasado indígena, la novela se resiste, paradójicamente, a que el proyecto modernizador se deshaga de las formas culturales indígenas que el coronel Juan de la Rosa y Fray Justo, los narradores, evocan constantemente. (43)

Vemos así que dentro de la novela se despliegan estrategias de apropiación de ciertos rasgos de la cultura indígena que excluyen a los indígenas como sujetos bolivianos. Son numerosos los pasajes en los cuales los mestizos aparecen arrogándose como legítimos preservadores del quechua –y de la herencia indígena metonímicamente–, ya que ellos la conservarían en su forma más pura, en contraposición al quechua hablado por los mismos indígenas que sería una forma degenerada por su contaminación con el español. El quechua, más allá de ser un medio de comunicación entre y con los indígenas, sirve a la vez como un elemento diferenciador con lo español, utilizado en la novela por los mestizos como el lenguaje de los sentimientos, de la sensibilidad. No olvidemos los yaravíes que Rosa, la madre de Juanito, le canta como canciones de cuna. Además, hay otra escena significativa en la que Clara, una de las mestizas de la novela, canta un Harauí del Ollanta, en el cual se preserva un verso transcrito en quechua. Esta escena le sirve al viejo soldado no sólo para compartir un momento trágico sino para representar una alteridad mestiza que a través de la apropiación del quechua, de la memoria indígena y de su intraducibilidad al castellano marca su separación y distancia con lo europeo-español. Así, la herencia indígena se constituye en uno de los rasgos constitutivos de la identidad mestiza, relegada al plano de lo emotivo y de la sensibilidad. Como afirma Sanjinés: “Al combinar tradiciones estéticas occidentales e indígenas, particularmente canciones y mitos que provenían de la cultura quechua, la novela es bastante más compleja que lo que en principio parece: un *bildungsroman* que cuenta la historia de la educación y formación de un niño, durante las luchas independentistas (1809-1825)” (41).

Paralelamente a la representación que en la novela se hace de lo popular frente a lo indígena también se define su relación con lo español. La novela da una importancia primordial

al papel de la letra y de las ideas europeas en la formación de la nación. Si lo indígena se relega al lado de lo emotivo, lo español-europeo define lo intelectual, las ideas. Aquí se establece una diferencia entre los mestizos letrados y los no letrados, entre los más próximos a las ideas europeas de la ilustración y los que están más próximos a las tradiciones populares; el mundo secular mestizo y los que viven una profunda religiosidad popular que en su heterogeneidad resulta incomprendible para los criollos; entre la clase dirigente y las masas plebeyas. Aguirre trata de disciplinar lo popular tratando de extirpar lo subversivo y de fijar límites y fronteras simbólicas. Lo popular como espacio donde las ideas ilustradas letradas se encuentran con la tradición oral, con las matrices culturales, la memoria indígena y las prácticas de los cholos-mestizos, es también el lugar de lucha por espacios económicos, sociales y simbólicos de los sectores sociales emergentes que buscan establecer su lugar en la construcción de lo nacional.

El disciplinamiento que Aguirre hace para contener la cara chola de lo mestizo, y por tanto para borrar lo indígena constitutivo de la cultura e identidad regional, logra parcialmente introducir un principio de diferencia entre un nuevo grupo dirigente (mestizos letrados, blancos y más próximos al modelo europeo-español) y las masas compuestas por mestizos-cholos e indígenas. Aguirre no sólo trata de borrar lo indígena y su participación en la construcción de lo nacional, sino también trata de homogeneizar la naturaleza heterogénea de lo mestizo-popular, extirpando su naturaleza subversiva pero no logrando borrar las matrices nativas de una cultura que es el centro reproductor material y simbólico de la región. La polisemia de la imagen hace que la representación de la muerte de Atahualpa no sea vista sólo como el signo de la derrota, sino también como el mito del Incari y por tanto de apelación de lo indígena que se resiste a ser borrado y que reaparece a través de lo popular. Al abrir las puertas de la historia a las masas

plebeyas no se puede borrar su cara chola e indígena. Todo esto es parte del esfuerzo que hace la novela por desplazar de lo mestizo sus raíces indígenas y al mismo tiempo distanciarse de lo criollo.

Conclusión

Tanto el modelo de ciudadano letrado propuesto por Aguirre como el proyecto modernizador que defiende no logran, como sugiere Sanjinés, deshacerse de las formas culturales indígenas que el coronel Juan de la Rosa y Fray Justo, los narradores, evocan constantemente. En este movimiento Aguirre construye en su novela un ideal mestizo que es occidental en sus valores e ideas, pero que al mismo tiempo está unido a lo popular a través de las matrices culturales urbano-rurales y de la sensibilidad nativa. Sin embargo, todo intento de construir una identidad mestiza entra en tensión con al menos dos puntos que quisimos resaltar. Por un lado, la novela de Aguirre si bien fue uno de los primeros intentos por construir una idea de nación, fue ante todo, como explica Sanjinés, producto de una mirada unidimensional que retuvo el punto de vista de las elites, pero que sin embargo no logró domesticar totalmente ni deshacerse de lo popular. Lo cholo-mestizo y lo indígena son presencias que emergen en la lectura a contrapelo del imaginario letrado y mestizo-criollo, y de esta forma subvierten el proyecto liberal modernizador de la novela. Por otro lado, la ambivalencia de la novela, la cual no logra cerrar del todo la presencia indígena ni la cholo-mestiza, tampoco es capaz de disciplinar, ni de “civilizar”, ni de blanquear el mundo popular. La disyunción, como dice Sanjinés, entre el proyecto ideológico de nación y la realidad material y simbólica que le sirve de referente, abre justamente un espacio en donde es posible someter a lo nacional a interpelaciones e interpretaciones que subviertan el ideal liberal modernizador.

Este conflicto no fue inventado por la novela, tal como indica Sanjinés; por el contrario, respondió a hechos concretos de la realidad social cuando todos estos elementos propios de una cultura popular local tratan de ser leídos en clave nacional. Todo intento de universalización impone necesariamente un tipo de violencia. Ciertamente la novela de Aguirre plantea una lectura de lo nacional pero muchos de los problemas del proyecto de nación que se propone a través de *Juan de la Rosa* no sólo están determinados por su carácter ideológico, sino también porque sus propias lecturas de una realidad local en términos nacionales se sustentan en una representación regional de lo popular y de lo mestizo que al ser construidos desde arriba, unidireccionalmente, no lograron dar respuestas a las contradicciones que la nación arrastraba desde la colonia. Es justamente esta incapacidad de la novela, así como su ambivalencia frente a lo indígena y lo cholo-mestizo, lo que hace que su lectura en términos de proyecto nacional resulte ambigua, y en este sentido permita abrir un espacio para otras lecturas que hagan posible pensar lo nacional justamente desde lo popular. Leer la novela de Aguirre desde los vacíos y exclusiones que se hacen en la representación de lo popular permite repensar otras formas de imaginar lo nacional y lo local como un conflicto irresuelto entre modernidad y colonialidad.

Obras citadas

- Aguirre, Nataniel. *Juan de la Rosa. Memorias de un soldado de la independencia*. La Paz: Plural, 2010.
- García, Gustavo. "Introducción". *Juan de la Rosa. Memorias de un soldado de la independencia*. La Paz: Plural, 2010. (11-49)
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo, 1990.
- Gotkowitz, Laura. "¡No hay hombres!: Género, nación y las Heroínas de la Coronilla de Cochabamba (1885-1926)". Rossana Barragán, Dora Cajías & Seemin Quayum eds. *El Siglo XIX. Bolivia y América Latina*. La Paz- Bolivia: La Muela del Diablo editores, 1997.

- Klein, Herbert. *A Concise History of Bolivia*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- Romero, Luis Alberto. "Los sectores populares urbanos como sujetos históricos". Leandro Gutiérrez y Luis Romero eds. *Sectores populares, cultura y política. Buenos Aires en la entreguerra*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
- Martín Barbero, Jesús. *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México: Gustavo Gili S.A, 1987.
- Censo general de la Población de la República de Bolivia*. Según el empadronamiento de 1 de Septiembre de 1900. Oficina Nacional de Inmigración, Estadística y Propaganda Geográfica. Cochabamba- Bolivia: Editorial Canelas S.A., 1973.
- Paz Soldán, Alba. *Una articulación simbólica de lo nacional: Juan de la Rosa de Nataniel Aguirre*. Ph.D. Dissertation, University of Pittsburgh, 1986.
- Rodríguez Ostría, Gustavo. *Morir matando. Poder, guerra e insurrección en Cochabamba 1781-1812*. Santa Cruz de la Sierra: Editorial El País, 2012.
- *Maíz, chicha y modernidad: telones y entretelones del desarrollo urbano de Cochabamba (siglos XIX y XX)*. Santa Cruz de la Sierra: Editorial El País, 2011.
- *Región & nación: la construcción de Cochabamba, 1825-1952*. Bolivia: Honorable Concejo Municipal de Cochabamba, 2003.
- *De la colonia a la globalización: historia de la industria cochabambina, siglos XVIII – XX*. Cochabamba: Cámara Departamental de Industria, 1998.
- *Sociedad oligárquica, chicha y cultura popular: ensayo histórico sobre la identidad regional*. Cochabamba: Editorial Serrano, 1990.
- Sanjinés, Javier. *El espejismo del mestizaje*. La Paz: PIEB, 2005.