

La transgresión como forma específica de goce del mundo criollo¹

Gonzalo Portocarrero

Escribir para las personas y no para las instituciones
Alberto Flores Galindo

Con el ser criollo sucede algo paradójico pues despierta valoraciones totalmente opuestas. Es decir, la palabra “criollo” está cargada de ambivalencia, pues tan pronto significa algo apreciado y querido, como algo extraño y repudiable. En efecto, lo criollo se asocia con la alegría, el ingenio y el humor, resultando para muchos peruanos lo propio, lo entrañable, lo que nos identifica y lo que podemos asumir a “boca llena”. No obstante, para esos mismos peruanos lo criollo es también sinónimo de lo repudiable, lo abyecto, aquello que debe ser rechazado si uno quiere pasar por persona seria y respetada. Si de una música decimos que es “bien criolla” estamos significando que es muy nuestra, que expresa la autenticidad de lo que somos. Pero si de una acción decimos que es una “criollada” es que la estamos valorando como inmoral o, en todo caso, como improvisada y poco seria. Entonces la ambigüedad es consustancial al término y resulta que los criollos nos amamos y nos odiamos al mismo tiempo. La subjetividad criolla es pues frágil e insegura, se mueve entre una autocrítica despiadada y pesimista y una celebración efímera de los logros alcanzados.

Es claro que estas valoraciones resultan de un pasado colonial que está aún demasiado presente; de un conflicto que no termina de resolverse y en cuya raíz está el anudamiento entre la imposición colonial y la resistencia criolla. Sucede que si, por un lado, la metrópoli desvalorizó todo lo nativo, concibiéndolo como una copia de segunda clase, y consiguiendo

1 Quisiera agradecer a Santiago López Maguiña, Rocío Silva Santisteban, Víctor Vich y Marita Hamman porque esta ponencia recoge muchas de las ideas surgidas en nuestras conversaciones, siempre intensas, respetuosas y amenas. También quiero dejar testimonio de que sin el afecto y la comprensión de Patricia Ruiz Bravo y Elena Piazon este trabajo no existiría. Finalmente quiero agradecer el apoyo de mis colegas de la Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú: Felipe Portocarrero, Aldo Panfichi, Cynthia Sanborn, Carolina Trivelli y Cecilia Blondet. ✓

además que los propios nativos absorbieran esta imagen como fundamento de su ser; ocurre también, de otro lado, que ellos mismos lograron defenderse y preservar una autoestima en torno de la imagen de ser más gozadores, cariñosos y libres que los colonizadores. En realidad, la sociedad criolla se caracterizó por la transgresión del orden, por la “pendejada”, es decir, por el rechazo subterráneo de un sistema legal sentido como abusivo, ilegítimo y corrupto. En este rechazo se inscribe un goce, una excitación o una emoción, donde concurren el temor de ser atrapado y la esperanza de salir indemne, para finalmente resolverse en una vivencia de poder, de sentirse por encima, definitivamente superior a los otros.

Es claro que en una sociedad como la peruana, donde la ley pública no tiene prestigio, están dadas las condiciones para que la “desviación” deje de ser excepcional y se convierta en un comportamiento institucionalizado, en una regla. Entonces la corrupción y el abuso con los débiles se convierten en hechos “normales”, aceptados como naturales e inevitables. Se desarrolla así una tolerancia con la transgresión que socava el orden moral y dificulta cualquier empresa común, pues fragmenta la sociedad en grupos que dan la espalda a los valores y normas que supuestamente todos estamos obligados a acatar².

Es sintomático que la práctica de la transgresión haya comenzado por las mismas autoridades cuya función era hacer cumplir las leyes. La administración colonial, compuesta de españoles, tendió a ver en el Perú una suerte de botín que podía ser saqueado mediante el abuso y la extorsión, realizando ganancias ilícitas con la explotación de los indios y con el propio Tesoro Real. Con los años, el mal ejemplo cundió hacia todos los sectores sociales de manera que el abuso y la coima se “democratizaron”. La “pendejada” se popularizó y llegó incluso al migrante andino que en el nuevo medio urbano se acriolla o se aviva, y entonces ya es capaz de aprovecharse de los que son ahora lo que él antes fue.

Antes de continuar quiero dejar en claro que estoy lejos de satanizar la sociedad criolla y sus estrategias de humor y transgresión como formas de resistencia a un orden explotador e ilegítimo. No todo poder es justo y

2 La idea de que un grupo está unido ante todo por una cierta “complicidad” entre sus miembros, es decir, por una forma peculiar de transgresión del orden moral formalmente vigente, ha sido desarrollada por Žižek (1994). El desarrollo de esta idea es que un grupo se caracteriza ante todo por una manera de acceder al goce y que entre distintos grupos hay siempre una dimensión conflictiva en torno de quien goza más, o en torno de si el goce de los otros no es acaso el goce que nos falta. Este último punto se encuentra en Žižek 1997.

bueno, ni toda transgresión es negativa e inconducente, como tienden a pensar los conservadores. Aunque, de otro lado, tampoco es cierto que todo poder sea intrínsecamente negativo y que toda transgresión sea liberadora, como pensaría un revolucionario dogmático. Ahora bien, entre la tolerancia a la transgresión, propia de las sociedades latinoamericanas, y el gusto por prohibir tan característico de muchas sociedades desarrolladas, la elección no es ciertamente fácil. La transgresión dificulta el desarrollo, pero el gusto por prohibir drena a los sujetos su posibilidad de goce³. En todo caso, como peruano y criollo, aunque con ascendencia alemana, debo manifestar mi ambivalencia frente a la cultura criolla: el sentirme marcado por ella, disfrutar por su intermedio, pero también el sentirme frustrado por muchos de sus resultados.

Ahora bien, es claro que en el mundo criollo no se llega a sedimentar —ni en las conciencias, ni en las costumbres— un orden moral en el sentido de una coherencia informada por un ideal de sociedad. En la época colonial ese ideal de sociedad estaba orientado hacia la búsqueda de la gloria del Estado y de la Iglesia; el individuo, en cambio, tenía una importancia muy secundaria. El panorama que nos traza Durkheim de las sociedades tradicionales resulta relevante: “Lo que tenía valor a los ojos de todos eran las creencias colectivas, las aspiraciones colectivas, las tradiciones comunes y los símbolos que las expresaban. En estas condiciones, los individuos consentían espontáneamente y sin resistencia a someterse al instrumento por el cual se realizaban los fines que no les concernían directamente. Absorbido por la sociedad, el individuo, seguía dócilmente los impulsos de la misma y subordinaba su destino al destino del ser colectivo, sin que el sacrificio le costara; pues su destino particular no tenía a sus ojos el sentido y la gran importancia que le atribuimos nosotros en la actualidad” (Durkheim 1966: 56-57). La idea es que los “ideales morales que integran el núcleo de la unidad social” (Durkheim 1993: 12) están atravesados por una falla, por una resistencia que se oculta pero que socava el orden social. En términos gramscianos podríamos hablar de una hegemonía agrietada, no por una propuesta contrahegemónica, por un sentido común alternativo, sino por una actitud irónica, distante y descreída respecto a esos ideales morales

3 “La misma ley social que, como una especie de conjunto neutro de reglas, debe limitar nuestra autocreación estética y retirarnos una parte de goce en bien de la solidaridad, está desde siempre impregnada de un goce excedente, obsceno, patológico... la ley pública extrae su energía del mismo goce que le retira a ese sujeto, al actuar como agencia de prohibición...” (Zizek 2000a: 262).

llamados a dar sentido y orden a la sociedad. Tenemos entonces una brecha original entre la ley y las costumbres, brecha que se amplía o cierra según la legitimidad de aquellos que ejercen el poder.

En lo que sigue, quisiera desarrollar cuatro temas: a) la transgresión tiene antecedentes en la propia sociedad colonizadora; por un lado, en el debilitamiento del poder moral de la autoridad real y, por otro lado, en la propia religión católica y su actitud indulgente hacia la culpa. Aspectos que se patentizan en las figuras del pícaro y de don Juan. b) No obstante, en el mundo criollo, la transgresión se generaliza y se vuelve más radical. Lejos del poder de la metrópoli, los colonizadores realizan con muy pocas trabas sus fantasías y su ejemplo cunde en toda la sociedad criolla. c) Pero en ningún momento debemos olvidar la intensidad del sentimiento religioso en la sociedad colonial. Por ello debemos preguntarnos sobre el efecto de la transgresión en una subjetividad como la criolla tan tomada por las nociones de pecado, salvación y castigo eterno. d) Finalmente, quisiera explorar la continuidad entre el mundo colonial y el republicano, es decir, en qué medida el goce de la transgresión permanece como definiendo el modo de ser criollo. A continuación presentaré estos temas aunque no en el orden expuesto.

Empezaré con el segundo punto, es decir, con la radicalización de la transgresión en el mundo criollo, para lo cual voy a basarme en el análisis de una tradición de Ricardo Palma, titulada "Una hostia sin consagrar"⁴. Con este análisis espero llegar a las siguientes conclusiones: en primer lugar, la transgresión implica la creación de una complicidad, de una comunidad que la aprueba y que goza con ella. Segundo, no obstante, la transgresión no implica un desafío a la ley pública y a los ideales morales que la fundamentan, no es subversiva, porque no es abierta ni ideológicamente argumentada. Por el contrario se suele justificar como una falta que debe lamentarse pero que por la misma realidad de las cosas resulta inevitable. Tercero, la reacción de la subjetividad criolla es compleja pues se anudan sentimientos de condena, indulgencia y hasta admiración ante el quebrantamiento de la ley. Y por último, la transgresión es naturalizada como un hecho irremediable frente al cual es muy poco lo que se puede hacer.

La tradición retrata la manera como los virreyes aceptaban pero, al mismo tiempo, incumplían las reales cédulas venidas desde España. Esta situación típica se ilustra con la presentación de un caso concreto, donde la transgresión produce, a costa de los "pobres indios", pingües ganancias

4 De ahora en adelante citaré a Palma 1952.

para el virrey y sus allegados. Palma describe la situación en los siguientes términos: “Después de dar cuenta de la cédula en el Real Acuerdo⁵ (el virrey) poníase sobre sus puntales, cogía el papel o pergamino que la con-tenía, lo besaba, si en antojo le venía, y luego, elevándolo a la altura de la cabeza, decía con voz robusta: acato y no cumpro” (Palma 1952: 624). La real cédula pasaba a ser considerada como “letra muerta o papel para hacer pajaritas”. En realidad, Palma relata un elaborado ritual de invalidación de la ley. La autoridad del rey es respetada y hasta venerada, pero igual se la desconoce en su voluntad. La expresión acato y no cumpro es indudablemente paradójica pues se termina negando lo que en principio se afirma. El mismo ritual imaginado por Palma es muy significativo pues el virrey se empina y besa la orden real, reafirmando su fidelidad al rey, pero desautoriza su voluntad. Así la traición a la voluntad real se dramatiza y se encubre como un acto de veneración. La hipocresía no puede ser mayor. Eso de empinarse y alzar la real cédula, como queriendo decir que la voluntad del rey está muy por arriba, además del hecho de besar el papel, tiene indudablemente ribetes sacrílegos pues en verdad el ceremonial desacraliza la ley y profana la voluntad real, usando gestos y símbolos asociados a su pleno reconocimiento. El virrey se coloca por encima del rey, le enmienda la plana, pues demuestra que en la sociedad colonial es él quien consagra o valida la ley aunque no tenga la autoridad para ello. En este sentido es muy significativo que “a esas reales células, acatadas y no cumplidas, fue a lo que los limeños llamaron hostias sin consagrar, expresión que, francamente, me parece felicísima” (p. 624).

En la sociedad colonial nadie debe hacer política. Todos, desde el virrey hasta el pueblo, debían limitarse a cumplir su papel, haciendo cada uno lo que le correspondía según la legislación respectiva. Hacer política es salirse de su lugar, irrogarse funciones que exceden la propia competencia, en función de cosechar algún tipo de beneficio; transgredir la institucionalidad formal. Y el problema es que en la sociedad colonial todos hacen política. De ahí entonces el conflicto y el desorden. “Esto de hacer política es cosa rancia en nuestro Perú... En tiempo del coloniaje hacían política los seriores oidores de la Real Audiencia, como quien dijera los ministros de Estado, y ora amarraban al virrey y lo empaquetaban hecho un fardo, como sucedió con Don Blasco Núñez de Vela, o lo chismeaban con la corona... Hacían

5 El Real Acuerdo, en la época a la que se refiere la tradición, estaba conformado “por un regente, ocho oidores, cuatro alcaldes de corte y dos fiscales”, es decir, la elite del Estado colonial (Palma 1952: 623).

política los obispos y su cabildo para dominar al virrey en las cuestiones de ceremonial y patronato; y los frailes para obtener la preponderancia de su convento sobre los otros... y los doctores de la real y pontificia Universidad para acrecentar el prestigio del capelo verde o del capelo morado; y los comerciantes para contrabandear a sus anchas; y hasta el pacífico pueblo por darse aires de importancia, mezclándose en lo que no le va ni le viene conveniencia” (Palma 1952: 624).

El desgobierno está asociado a la política entendida como resistencia a la institucionalidad formal. Palma presume que si las leyes se cumplieran y cada quien desempeñara el papel que le toca, no habría conflicto y viviríamos en el mejor de los mundos. No obstante el hecho de que esta presunción no se prolongue en una urgencia moralizadora, aclara el hecho de que se trata de una “lágrima de cocodrilo”, de un lamento que pretende reafirmar una buena conciencia, aunque tenga que reconciliarse con una realidad irremediable: la transgresión generalizada es una realidad en el mundo criollo y ella es fuente de una serie de goces que, aun siendo ilícitos, refuerzan la ley en tanto sirven como válvulas de escape a un descontento social que no puede ser reprimido por la debilidad del poder central. Es decir, después de todo, la pugna de cada uno por salirse de su lugar no hace más que reforzar el orden colonial. En efecto, la transgresión no implica una voluntad de ruptura, una subversión cristalizada en una alternativa a la ley vigente⁶. No obstante, ella permite un funcionamiento sin sobresaltos del orden social⁷.

6 La diferencia entre transgresión y subversión es elaborada por Zizek (2000b: cap. V). Para Lacan el goce implícito en la transgresión estriba en que por su intermedio el sujeto se certifica de su potencia. “Conocemos entonces el goce de la transgresión. ¿Pero en qué consiste? ¿Va de suyo que pisotear las leyes sagradas, que también pueden ser profundamente cuestionadas por la conciencia del sujeto, desencadena por sí mismo no sé qué goce? Sin duda, vemos operar constantemente en los sujetos esa curiosa actitud, que se puede articular como la puesta a prueba de una suerte sin rostro, como un riesgo en que el sujeto, al habérselas ingeniado con él, encuentra luego como garantizada su potencia. ¿La ley desafiada, no desempeña aquí el papel de medio, de sendero trazado para acceder a ese riesgo?...” (Lacan 1991: 236).

7 Las condiciones de equilibrio de una sociedad jerárquica son formalizadas por Jean Piaget de la siguiente manera: “... conservará su equilibrio si los que tienen los derechos, que son los que imponen las obligaciones, son al mismo tiempo fuente de valores morales (existe respeto hacia los superiores); si, por otra parte, la jerarquía social sirve de ocasión para una constante valorización de los inferiores...; y finalmente si la distribución de las riquezas permanece paralela al orden jerárquico y permite a los gran-des ‘mantener su rango’, sin que el pueblo conozca la miseria” (1983: 161). Respecto a

En principio Palma justifica la transgresión y la política por lo inadecuado de la legislación colonial. En efecto, estando tan lejos el soberano y su Consejo de Indias, ignorando la realidad del país, “no era posible que acertaran en todas sus disposiciones para el gobierno de estos pueblos. Así venían a veces algunas reales cédulas de todo punto disparatadas o cuyo cumplimiento podía acarrear serias perturbaciones y amarrar un tiberio de mil demonios” (1952: 624).

No obstante, el ejemplo con que la tradición ilustra el desacato de la ley se refiere a “una real cédula poniendo trabas al abuso de los corregidores que comerciaban con los indios, vendiéndoles artículos por el quintuplo de su precio efectivo”. De ser promulgada de inmediato esta ley “las auto-ridades iban a sufrir pérdidas macuquinas, peligro del que podían salvarse si el virrey se allanaba a retardar por pocos meses la ejecución del mandato regio. Pero eso de hacer la olla gorda a los corregidores gratis et amore, no le hacía pizca de gracia a su excelencia. Amat no quiso parecerse al sastre del campillo, que cosía de balde y además ponía el hilo, pues el bendito señor virrey no puso mano en cosa de la que no sacara óptima cosecha de relucientes peluconas”. Finalmente, la real cédula permaneció cinco meses en la categoría de hostia sin consagrar, tiempo suficiente para que se realizara el abuso sobre los “pobres indios”, con las respectivas ganancias de los corregidores y la comisión del virrey. La tradición acaba con los siguientes versos:

En las felices regiones
Donde pasó este suceso
Abunda mucho el queso
... Y mucho más los
ratones.

El queso son, desde luego, los indios y el resultado de su trabajo, mientras que los ratones son todos los que se aprovechan de la servidumbre indígena. Para sintetizar: en la subjetividad de Palma, que es expresión (re) creadora del mundo criollo, podemos identificar un conjunto sintomático de actitudes. En principio, la autoridad se acata pero simultáneamente se justifica el incumplimiento de sus normas. La corrupción es apenas criticada y la sinvergüence ría del virrey es presentada sin indignación, con simpatía, como algo natural, que no requiere mayores explicaciones, que no

este modelo de equilibrio, la sociedad criolla colonial presenta una serie de peculiaridades, como el descrédito de los superiores y el maltrato a los inferiores.

debe despertar sorpresa. Los indios son compadecidos pero no hay una solidaridad efectiva con ellos.

Así, desde el prisma indulgente del humor de Palma, la corrupción aparece como algo comprensible y natural. Es como si entre líneas se dijera al lector: “tú también harías lo mismo si estuvieras en su lugar”. Es decir, el humor y la indulgencia moral se apoyan mutuamente para convocar la complicidad del lector. Los criollos son todos los que hubieran actuado como Amat y sus favoritos. Entonces no es solo que la transgresión propia produce goce sino que también el conocer la ajena redonda en otro goce: el de constatar que todos estamos en el fango, o en todo caso ahí estaríamos de tener la oportunidad. La desmistificación del virrey abre la licencia a cualquier desaguisado propio. No hay autoridad, el mal ejemplo cunde. “Abunda mucho el queso... Y mucho más los ratones”. La ilegitimidad de la autoridad y la debilidad del poder minan el orden moral.

La transgresión es el sacarle la vuelta a una legislación pública que no se acaba de tomar en serio y cuyas sanciones tampoco se temen demasiado. Ahora bien, el caso concreto que presenta la tradición podría cifrarse en los siguientes términos: la burocracia colonial se alía con los criollos para que ellos puedan proseguir explotando a los indios pese a las disposiciones de la corona. Es sabido que bajo la república estas actitudes continuaron y hasta se acentuaron; siguiendo con Palma, “... hacía política... cualquier presidencillo republicano a quien el Congreso manda leyes a granel, y él les va plantando un cúmplase tamañazo y luego las tira bajo un mueble, sin hacer más caso de ellas que del zancarrón de Mahoma”. La transgresión permanece como forma de goce. “Aquí está un patriota abnegado de esos que dan el ala para comerse la pechuga” (Palma 1952: 847). Estando por dejar el cargo el Virrey Amat, aparecieron unas pintas en la pared de palacio, que decían: “Ju, ju, ju, se te acabó el Perú”; Palma recoge la tradición de que el mismo virrey contestó con la expresión “Ji, ji, ji, cinco millones me llevo de aquí”.

Pero la transgresión no estaba limitada a la burocracia colonial y a los comerciantes. En las Tradiciones peruanas abundan los ejemplos de incumplimiento de las leyes en todo nivel social. En “La conspiración de la saya y el manto”, cuenta Palma la eficaz resistencia de las mujeres a la pretensión de las autoridades, civiles y eclesiásticas, de prohibir el uso del vestido tradicional limeño. En realidad la saya y el manto permitían exhibir “protuberancias tan irresistibles y apetitosas que, a cumplir todo lo que ellas prometían, tengo para mí que las huríes de Mahoma no servirían para descalzarlas el zapato”. Además “la pícara saya y manto tenían la oculta

virtud de avivar el ingenio de las hembras... pues una limeña se parecía a otra, como dos gotas de rocío o como dos violetas...". Entonces bajo el amparo del provocativo anonimato menudeaban las "travesuras y agudezas". Un concilio incluso pretendió excomulgar a las mujeres que usaran este vestido.

Decía Freud que donde hay una prohibición hay un deseo. Y aquí el deseo es el de preservar la libertad para el coqueteo⁸. La resistencia a esa iniciativa fue protagonizada por las mujeres que para hacer sentir su oposición desatendían sus hogares con el resultado de la anarquía doméstica: "las mujeres descuidaban el arreglo de la casa ... el puchero estaba soso ... los chicos no encontraban madre que los envolviese ... los maridos iban con los calcetines rotos". La prótesta fue encabezada por la misma mujer del virrey. Entonces el concilio decidió postergar tan conflictiva decisión. "Cues-tión aplazada, cuestión ganada —pensaron las limeñas—, y cantaron victoria, y el orden volvió al hogar" (Palma 1952: 161). En realidad la resistencia exitosa de las mujeres equivale a institucionalizar la transgresión, a quebrar la voluntad moralizadora de curas y autoridades. Finalmente, la costumbre se impone sobre la pretensión de los legisladores y las mujeres logran preservar la autonomía que les permitía jugar con el deseo masculino.

Otra de las muchas tradiciones donde se refiere la inoperancia de la ley para reglamentar las costumbres es "Los aguadores de Lima". El gremio de los aguadores estaba formado exclusivamente por negros libertos, los que, como obligación por el privilegio de acarrear y vender el agua, estaban forzados a matar a los perros sin collar y, además, a baldear las plazas y plazuelas de Lima. La desvergüenza de su vocabulario era su marca distintiva. "Cuando desapareció el gobierno virreinal y vino la república con sus farolerías de igualdad democrática, el gremio de los aguadores se convirtió en potencia política para los actos eleccionarios. El alcalde (de los aguadores) se convirtió en personaje mimado por los caudillos. El que contaba con el gremio tenía asegurado el triunfo en las elecciones parroquiales de la capital de la República ... Y garrote en mano, daga o puñal al cinto, en medio de espantosa gritería y a carrera abierta, se lanzaban los doscientos negros aguadores sobre los ocupantes de la plazuela (donde estaban las mesas de votación) que tras de ligerísima resistencia y de un par de cabezas rotas, ponían pies en polvorosa. ¡Victoria por los aguadores y por el gobierno!" (Palma 1952: 384). La incipiente república aparece como aun -

8 Sobre la importancia de la saya y el manto y las posibilidades que ofrecían para las mujeres, ver Denegri 1996.

más precaria en su capacidad de hacer cumplir el orden y la moralidad pública. Si el ideal moral del Estado republicano es “liberar las personalidades individuales”⁹, la república en el Perú estuvo aun más lejos que el Estado colonial en cumplir sus fines, pues la legalidad y la autoridad fueron aun más débiles. La democracia y los derechos de las personas fueron “letra muerta” o “papel mojado”, como decía Palma de la legislación virreinal y republicana. Así pues, contraviniendo toda la legislación, los caudillos o magnates que contrataban a los aguadores lograban hacerse de los votos y las representaciones parlamentarias en disputa.

Tenemos entonces tres ejemplos de transgresión. En todos estos casos las costumbres implican el desconocimiento del orden moral que idealmente debería regular la socialidad. Y no hay escándalo o indignación. Es como si en el mundo criollo nadie se sintiera con capacidad de tirar la primera piedra, pues [todos, cada uno a su manera, practican la transgresión, y encuentran en ella la afirmación de su potencia como individuos.] La tolerancia a la transgresión permite el goce de saberse “un vivo”, alguien dispuesto a sacar ventaja de las oportunidades que ofrece la vida, sin —aparentemente— mayor preocupación.

Desde el punto de vista sociológico esta situación tiene que ver con la ilegitimidad de la autoridad colonial¹⁰ y con la debilidad del Estado para

9 Para hacer realidad la individuación, que es la función esencial del Estado democrático, es necesario, según Durkheim, evitar dos extremos, ambos dañinos a esa función esencial. El primero sería la formación de grupos secundarios que gocen de una autonomía suficiente para que cada uno de ellos se convierta en una especie de pequeña sociedad... Pues entonces cada una de estas se comporta respecto de las otras casi como si estuviera sola “... Una sociedad formada por clanes yuxtapuestos, de ciudades o lugares más o menos independientes... será casi tan opresiva de toda individualidad como si estuviera formada por un solo clan, por una sola ciudad, por una sola corporación”. De otro lado, sin embargo, “... la fuerza colectiva que es el Estado, para ser liberadora del individuo tiene necesidad de contrapeso, debe ser contenida por otras fuerzas colectivas... Y es de este conflicto de fuerzas sociales que nacen las libertades individuales” (Durkheim 1966: 62-63).

10 La ilegitimidad de la autoridad colonial tiene que ver con la corrupción de los virreyes y demás funcionarios y también con los cuestionamientos que, desde un inicio, formularan criollos e indígenas sobre el derecho de la corona para irrogarse la posesión de las Indias. Margarita Suárez nos dice: “La administración española en América era lenta, precaria y corrupta. La llegada de un nuevo virrey debería renovar constantemente los pactos y arreglos con los colonos criollos, cuyos intereses no coincidían usualmente ni con las pretensiones metropolitanas ni con las pretensiones de lucro del virrey y sus allegados. No existiendo un ejército regular que pudiese controlar por la fuerza la oposi-

sancionar los delitos. Incluso podríamos ir más lejos y preguntarnos cómo pudo la corona española mantener virreinos tan alejados de la metrópoli, administrados por elites corruptas que carecían, además, de una fuerza militar propia. Una respuesta persuasiva e interesante ha sido elaborada por Boaventura de Sousa Santos. Para este autor, el barroco es una forma “excéntrica de modernidad”, propia del sur del norte, de la Europa mediterránea. “Su excentricidad deriva, en gran medida, del hecho de que ocurrió en países y momentos históricos en los cuales el centro del poder era débil y trataba de ocultar su debilidad por medio de dramatizar una socialidad conformista”. Se trataba de legitimar al poder por medio de rituales (fiestas civiles y religiosas) y del arte, todo ello elaborado y grandioso, para deslumbrar la sensibilidad estética de la gente, ocultando la falta de un poder efectivo y la decadencia del Estado para regular la sociedad. Entonces, en la vida cotidiana, el barroco implica una apuesta por consolidar el poder real mediante la tolerancia a la transgresión y a la excentricidad, tratando de incorporarlas, neutralizando su capacidad subversiva. “La subjetividad barroca usa la suspensión del orden en su propia ventaja. La suspensión del orden, sin embargo, no significa sólo la suspensión de los cánones, implica también la suspensión de las formas. La subjetividad barroca tiene una relación muy especial con las formas. La geometría de la subjetividad barroca no es euclidiana sino fractal”. Es en este ambiente de desorden creativo que se desarrolla el mestizaje. “El mestizaje opera a través de la creación de nuevas formas de constelaciones de significado, que son realmente irreconocibles o blasfemas, desde la perspectiva de sus fragmentos constitutivos. El mestizaje reside en la destrucción de la lógica que regula la formación de cada uno de sus fragmentos, y en la construcción de una nueva lógica. América Latina ha provisto un suelo particularmente fértil para el mestizaje...” (de Sousa Santos 1995: 499-506).

La historiadora María Emma Mannarelli piensa que puede hablarse para la época colonial de un “pacto patriarcal”, “... mediante el cual el poder público le ofrece al poder doméstico, en particular al masculino, un

ción interna, el gobierno virreinal difícilmente se hubiera podido sostener por mucho tiempo sin el otorgamiento de privilegios, y sin el apoyo y consenso de la elite de poder local...” (2001: 279). En este punto resulta muy pertinente el concepto de “estado patrimonialista” acuñado por Max Weber. Se trata de un Estado débilmente centralizado donde proliferan los privilegios y los fueros de manera que toda acción colectiva se vuelve problemática. El privilegio implica una excepción, una prerrogativa que favorece a un linaje o individuo o corporación (ver Weber 1984: 810).

amplio margen de acción, y lo deja actuar sin intervenir en sus formas de dominación dentro de la casa. De esta forma el Estado no desarrolla ni se le exigen mecanismos de fiscalización ciudadana. Con esta lógica se fortalecen los poderes personales y se atrofian las funciones democráticas de las instituciones. Los funcionarios pueden seguir portándose de manera patrimonial frente a los bienes públicos y haciendo uso personal de sus cargos... Y la dominación personal dentro de la estructura doméstica no responde a los designios públicos sino a los propios intereses patriarcales” (Mannarelli 2001: 204). A la luz de esta situación no deben sorprender las altas tasas de ilegitimidad, así como la práctica institucionalización de la relación sexual entre amos y criadas¹¹. Otra vez la transgresión hecha costumbre. El espacio doméstico está totalmente privatizado; no hay ley pública que valga¹²

La severidad y el sadismo no aparecen con mucha frecuencia en las tradiciones de Palma. En todo caso están vinculadas con el trato hacia los indígenas o los niños. Se podría ilustrar esta situación con el análisis de otra tradición. Se trata de “Tras la tragedia, el sainete”, tradición que relata el trato que el maestro de escuela, don Bonifacio, daba a sus pupilos. “Gastaba látigo especial para cada día de la semana, lo que constituía un verdadero lujo. El del Lunes llamábase Terremoto, el del Martes Sacasuertes, el del Miércoles San Pascual Bailón, el del Jueves Cascaduro, el del viernes Bizcochuelo, el del Sábado San Martín... Desde la víspera del cumpleaños del Magister, los muchachos le pedían las seis disciplinas ... le devolvían los cotidianos instrumentos de suplicio, adornados con cintas y cascabeles”. En muy pocas oportunidades dejaba el dómine de prodigar castigos y golpes. “Cuando reinaba la mayor de las composturas entre los escolares... cuando el silencio era tan profundo que el volar de una mosca se hubiera tomado por el ruido de una tempestad, saltaba Don Bonifacio con esta pregunta: ¿Quién se ha reído? No he sido yo, se apresuraban a contestar temblorosos los alumnos. Pues alguno ha sido ¿No quieren confesar? ¡Hágase la voluntad de Dios! tendremos juicio... Y Don Bonifacio cerraba puer-tas y ventanas de la sala y a obscuras empezaba a dar, hasta quedar rendi-

11 Norma Fuller, en un texto aún inédito sobre las paternidades en el Perú, recoge la vigencia de la práctica del “gateo”, especialmente en Iquitos: los señores o sus hijos se deslizan en la noche al cuarto de las sirvientas en el entendido de que los favores sexuales son parte implícita del contrato de trabajo.

12 Ver mi ensayo “La dominación total” que da cuenta de la situación de las empleadas domésticas en el Cusco contemporáneo (Portocarrero 1993).

do por la fatiga, látigo sin misericordia. Los muchachos se escondían bajo las mesas, se echaban encima los tinteros, volcaban sillas y bancos, y gritaban como energúmenos”. El relato termina cuando en un arrebatado de entusiasmo don Bonifacio castiga a los leones de bronce de una fuente. Entonces es recluido en el sanatorio para enfermos mentales. La tradición devela que tras la severidad y rectitud se oculta un goce por castigar, un impulso sádico, que representa una forma de demencia antes que una virtud pedagógica. Palma insinúa que la actitud sádica del maestro lograba una respuesta masoquista de los estudiantes, que engalanaban los chicotes y que, no cuesta trabajo imaginarlo, aunque no lo diga Palma, debían pensar que Bizcochuelo pegaba bien rico (1952: 875).

En esta tradición es claro cómo Palma se burla de don Bonifacio y del sistema que representa, desnudando su trasfondo sádico. No obstante el goce de dañar, la crueldad, son también una transgresión. De hecho, el aula puede ser apreciada como una metáfora del orden colonial, donde Bonifacio representa la autoridad colonial o criolla y los niños, la población negra e indígena. Entonces la transgresión no solo está en el subordinado que ignora la ley, sino también en la autoridad que goza con el sufrimiento y humillación de los que están bajo su mando.

Pero si tomamos las Tradiciones peruanas como un mosaico de la vida social del virreinato y la república del XIX, es obvio que la transgresión aparece mucho más ligada al incumplimiento de la ley por parte de quienes deberían acatarla, que aquella ligada al sadismo y la crueldad de quienes ejercen el poder. Es claro que las Tradiciones peruanas no pretenden ser un tratado de historia o sociología, es decir, un texto inspirado por los ideales de objetividad y precisión. Más bien se encuentra en Palma un afán por crear comunidad, por acercar a la gente, desmistificando a algunos, reivindicando a otros, sintiéndose igual a todos; imaginando un mundo simpático y casi feliz, quieto y sin grandes catástrofes. Un mundo que se deshilvana en pequeñas historias que Palma considera como piedras de la historia nacional, como él dice en el Preludio Obligado a sus Tradiciones de 1879:

Tertulios son míos virrey y arzobispo;
de reo y verdugo compinche soy yo;
si el cuerpo me pide jarana, me achispo
con monjas severas con damas de pro.

Yo soy infatigable trabajador. Hacino
las piedras para que otro levante arco
triumfal.

Rebuscador de archivos, forrado en pergamino,
¿desdeñará mis piedras la historia nacional?

No obstante es claro que a Palma se le puede reprochar la felicidad excesiva del conjunto de sus estampas. Haber subrayado la complicidad de todos en el mundo criollo para desoír la autoridad real y más tarde la republicana, sin haber dado importancia a la crueldad contra negros e indios¹³

Sea como fuere, Palma produjo una imagen amable de la colonia y de los primeros tiempos de la república; imagen en cuya entraña palpita el deseo de integración y proximidad, deseo que lleva al olvido de la violencia y del racismo. En todo caso, al dar por supuesta la igualdad de todos, la obra de Palma imagina y crea un espacio de diálogo y de integración, donde el entendimiento es natural, pues “quien no tiene de inca tiene de mandinga”. Frase que —paradójicamente— ha servido para ocultar el racismo.

La fortuna crítica de la obra de Palma ha sido muy diversa. Sin embargo ha entrado al canon literario nacional, y sus tradiciones figuran en todos los textos escolares como pruebas de la vocación nacional y democrática del Perú. En este sentido es cierto que el conservadurismo se apropió de la figura de Palma, insistiendo en una lectura que subrayaba la integración feliz entre lo español, lo indígena y lo negro. Como dijo Haya de la Torre, en un juicio recogido tanto por Luis Alberto Sánchez (1981: t. III, p. 97 y ss) como por José Carlos Mariátegui, “entre Palma que se burlaba y Prada que azotaba, los hijos de ese pasado y de aquellas castas doblemente zaheridas prefirieron el alfilerazo al látigo” (Mariátegui 1965: 179-180). Por su lado, Mariátegui ensaya el siguiente juicio: “Las Tradiciones de Palma tienen, política y socialmente, una filiación democrática. Palma interpreta al medio pelo. Su burla roe risueñamente el prestigio del Virreinato y el de la aristocracia. Traduce el malcontento zumbón del demos criollo. La sátira de las tradiciones no cala muy hondo ni golpea muy fuerte; pero, precisamente por esto se identifica con el humor de un demos blando, sensual y azucarado. Lima no podía producir otra literatura. Las Tradiciones agotan sus posibilidades. A veces se exceden a sí mismas... El demos criollo

13 El programa de Palma frente al mundo indígena está en “Justicias y escuelas”, texto un tanto excéntrico respecto al conjunto de las *Tradiciones*, porque se trata de un diagnóstico de la situación del indígena que se prolonga en un manifiesto sobre qué hacer con ella. Lo que se necesitaría, según Palma, es extender la educación y moralizar el poder judicial.

o, mejor, limeño carecía de consistencia y originalidad. De cuando en cuando lo sacudía la clarinada retórica de algún caudillo incipiente. Mas pasado el espasmo caía de nuevo en su muelle indolencia. Toda su inquietud, toda su rebeldía, se resolvían en el chiste, la murmuración y el epigrama” (*Ibíd.*).

Por su parte, Alberto Flores Galindo —desde una investigación sobre el virreinato de fines del XVIII, donde se remarca tanto la violencia contra la “plebe” y el mundo indígena, como el individualismo y la atomización social— reprocha a Palma el reprimir la realidad de la violencia y del racismo, es decir, los antagonismos sociales implícitos en la esclavitud de los negros y la servidumbre de los indígenas (Flores Galindo 1986). Quizá por ello es que podemos considerar a Palma como el ideólogo del mundo criollo, pues su visión de una comunidad definida a partir del rechazo o desmistificación de la autoridad viene a hermanar a criollos, mestizos y negros, aunque deje casi totalmente fuera a los indígenas¹⁴. De otro lado, Francesca Denegri ha subrayado cómo las Tradiciones se construyeron sobre la base del retiro de Palma de la política, retiro motivado por el desencanto. De ahí que su literatura rescate temas considerados femeninos como la pequeña anécdota y la vida cotidiana, todo ello partiendo del deseo de Palma de entroncar la república en la tradición colonial (Denegri 1996).

La Lima virreinal es una ciudad marcada en profundidad por el catolicismo. El censo de Gil de Taboada, hacia 1790, identifica una población total de 61,471 almas conformada de la siguiente manera¹⁵:

- Seglares	47,796
- Religiosos	3,287
- En instituciones	1,544
- Esclavos	8,744

Así, el 5% de la población de Lima estaba compuesta por curas y monjas. Si esta proporción se mantuviera hoy día, tendría que haber 350,000 religiosos entre los siete millones de habitantes de Lima. Los indicadores de la presencia permanente de la religión podrían además multiplicarse si citá-

14 Lejos de ser una característica particular de Palma, esta es una actitud que comparte con toda su generación: “...en el horizonte de comprensión republicano los indios tuvieron menos lugar. Para el funcionario colonial, el indio era un hecho... para el funcionario republicano el indio no podía dejar de ser una paradoja desesperante... Los indios fueron expulsados del orden racional, casi como expulsados de la historia, al menos en el campo de las percepciones (Nugent)” (Castillo 2000: 166-167).

15 Datos tomados Günther y Lohmann Villena (1992: 143).

ramos el número de iglesias, procesiones y cultos característicos de la sociedad virreinal. No obstante, lo que me interesa razonar aquí es la coexistencia entre transgresión y religiosidad. ¿Cómo una sociedad tan devota, con una masiva presencia de la Iglesia, puede ser al mismo tiempo tan sensual e indulgente?¹⁶ Es un hecho que la religión no funciona como un freno eficaz a la transgresión. Muchos de los comportamientos cotidianos son moralmente condenables, entonces ¿cómo entender una subjetividad colectiva donde cohabitan, tan próximos, el crimen y la santidad?

Una sugerente respuesta la encontramos en el análisis de otra tradición de Palma, “El Nazareno”, significativamente subtitulada “De cómo el cordero vistió piel de lobo”. Se trata de la historia del capitán de arcabuceros don Diego de Arellano “mozo de gentil apostura, alegre como unas castañuelas, decidior como un romance de Quevedo y acaudalado como un usurero de hogaño. Hizo en Italia sus primeras armas, logrando, amén de la reputación de valiente, que él tenía en mucho, el grado de capitán, que estimaba en no poco” (Palma 1952: 642). Pese a la “soberbia acogida” que en un inicio encontró en Lima, poco a poco la mejor sociedad le vuelve la espalda. “La misma conducta de Don Diego daba pábulo a la chismografía porque todas las noches los espléndidos salones de su casa eran teatro de las más escandalosas orgías... diose perdidamente al trato de mujerzuelas y gente de mal vivir...”. No obstante nadie habla mal de él en público pues todos le tienen miedo. “Estando un domingo en el portal con varios cama-radas de vicio, acertó a pasar una dama, notable por su hermosura y reca-to. Oyendo Don Diego que los otros mancebos hablaban de ella con respe-

16 Ver al respecto el parágrafo “La vida ancha” de la citada obra de Günther y Lohmann Villena (1992). Allí el autor da cuenta de la importancia de la prostitución, el juego y el alcoholismo en la población limeña. Asimismo refiere la consternación de los limeños de fines del XVIII “por los numerosos hurtos que se perpetraban, ingresando los ladrones impunemente en el interior de las viviendas y desnudando en la calle a los transeúntes desprevenidos. En las tiendas céntricas se habían practicado horados; por la noche no se podía pasar por los contornos del convento de la Concepción sin correr el riesgo de ser atracado, y las calles de San Jacinto, Bravo, Mestas, San Bartolomé y Pampilla habían caído por completo en poder de los malhechores; en el arrabal de San Lázaro andaban enmascarados que asaltaban a los humildes indios labradores... y el toque de queda no se respetaba... toda vez que ‘gente ínfima’ seguía deambulando por las vías públicas” (Günther y Lohmann Villena 1992: 150). Pero por otro lado, en ninguna ciudad del nuevo mundo llegó a reunirse una pléyade de santos como ocurrió en Lima en el siglo XVII: San Toribio de Mogrovejo (m. 1606), San Francisco Solano (m. 1610), Santa Rosa de Lima (m. 1617), San Martín de Porras (m. 1639), San Juan Masías (m. 1645) (*Ibid.*, p. 97).

to, se sintió picado y apostó que antes de un mes sería dueño de ese tesoro de virtudes. Desde ese día consagrose a obsequiar a la dama y ...una noche después de haber invitado a sus amigos a una orgía, los condujo hasta su dormitorio en que se hallaba una mujer ¡Mentecatos que creéis en la virtud! —les dijo—. Esa mujer iba hoy a pertenecerme. Pues bien: yo no gusto de gazmoñas, y la cedo al que quiera tomarla. Por corrompidos que fueran aquellos calaveras no pudieron reprimir un gesto de horror y salieron de la habitación. Pocas horas después había en Lima un escándalo más. La deshonra de una mujer hermosa es una victoria para las que envidian su belleza. La desventurada después de buscar vengador en su hermano que fue muerto por don Diego, tuvo que esconder sus lágrimas y su vergüenza entre las rejas de un claustro” (p. 643).

El hecho interesante es que don Diego, simultáneamente, se ocultaba bajo la figura del Nazareno, la persona más querida por los pobres y los necesitados. En efecto, sin que nadie lo supiera, don Diego formaba parte de la Cofradía de los Nazarenos quienes, vestidos con una larga túnica morada y capucha del mismo color, salían todos los viernes para realizar caridades, ayudando a los necesitados. “Todo aquél que sufría esperaba la noche del viernes. El Nazareno parecía multiplicarse, y nunca era aguardado en vano. Siempre tenía un alivio para la miseria, un consuelo para el dolor”. Cuando muere don Diego, prematuramente, acuden a su servicio los pobres interesados en unas limosnas que habrían de repartirse como la última de sus voluntades, pero antes de ellos el sacerdote oficiante estaba encomendado de leer una carta, donde don Diego decía “¡Rogad por mí! Yo he sido el Nazareno”. Los asistentes, hasta ese momento indiferentes, desbordan en lágrimas de aflicción y gratitud... Ahí termina la historia.

El obrar más desprendido y la transgresión ilimitada se confunden así en la misma persona. Don Diego se afana en demostrar que el orden moral sólo detiene a aquellos que no se atreven a vivir a plenitud. Estamos ante un don Juan, gozador y libertino; pero don Diego oculta otra cara, una faz nocturna, que según Palma es la fundamental: la de un santo, la de alguien que no guarda nada para sí. El mismo subtítulo de la tradición, “De cómo el cordero vistió la piel del lobo”, sugiere que para Palma don Diego se salvó, pues su inmoralidad era un ropaje que no llegaba a comprometer su ser más profundo. Lo que está fuera de duda es que el Nazareno compensa los viernes en la noche las licencias que don Diego se otorga el resto de la semana. La mezcla de libertinaje y religiosidad es propia de la Lima criolla, pero en don Diego la fricción resulta extrema. Aquellos que lo conocían, lo odiaban o le temían, pero, paradójicamente, él mismo era intensamente

venerado aunque nadie supiera que era la misma persona. Curiosa inversión de un relato característico: en la clásica novela de Stevenson, El Dr. Jekyll es el personaje moral y diurno, mientras que Mr. Hyde transgrede y goza en las noches. En la narración victoriana de Stevenson la transgresión es nocturna y el goce que libera da vergüenza y se esconde tras una desabrida cotidianeidad diurna, y en el caso del relato criollo de Palma, la transgresión gozosa se exhibe impunemente y la moralidad se oculta en la noche tratando de reparar los estragos que provoca públicamente.

Lacan tiene una hipótesis sugerente que puede ayudarnos a comprender la economía libidinal de don Diego. La idea es que la culpa está en la aceptación de un modelo o ideal del yo que viene a traicionar el deseo fundamental de la persona. Entonces el libertino, el hombre gozador, que sin embargo ha recibido un mandato de santidad, siente culpa no por su libertinaje sino por aceptar la imposición de ser santo y rechazar o mediatizar su deseo¹⁷ Desde esta perspectiva, resultaría que don Diego es un vividor que está solamente interesado en su propio goce, pero, de todas maneras, ha internalizado un ideal religioso que lo culpabiliza y fragmenta. La culpa por traicionar su deseo, por no ser un gozador coherente, se paga bajo la forma de buenas obras. Como es lógico, con esta imposición el Nazareno se deshace en poco tiempo de la inmensa fortuna de don Diego. Cuanto mayor fuera la transgresión de don Diego, tanto mayor tendría que ser el desprendimiento de el Nazareno. Mediante su caridad rinde tributo a la figura de santo, al ideal que cuestiona su goce. La santidad es entonces una imposición social que en cierta medida lo controla pero que él logra evadir renunciando a su fortuna, comprando su buena conciencia.

La figura de don Diego arroja alguna luz sobre la subjetividad criolla, sobre la conflictividad y el desgarró que la constituyen y la descentran. La pulsión transgresiva y sensual es limitada por un ideal de santidad. Esta limitación significa la traición del deseo y trae como consecuencia un sentimiento de culpa que exige reparación y castigo. Entonces la subjetividad criolla se ve presa de un dilema: podía, por un lado, encontrar en el camino de la renuncia, del autoflagelamiento, un goce retorcido y tortuoso que la

17 Lacan interpretado por Slavoj Žižek: "...la culpa materializada en la presión ejercida sobre el sujeto sobre el super-yo no es tan directa como puede parecer, la culpa no es causada por el fracaso de la emulación del ideal del yo, sino la culpa más fundamental de aceptar el ideal del yo (el rol simbólico socialmente determinado) como el ideal para ser seguido en primer lugar y por tanto traicionando el deseo más fundamental de uno..." (Žižek 2000b: 268).

remunerase; es el camino del mártir y de la mística, de la multiplicación de las disciplinas y el eventual éxtasis. Pero, por otro lado, la realización del deseo y el encuentro con el goce reducían la fuerza del ideal de santidad. Esta segunda opción fue mucho más importante y, en todo caso, la culpa que podía haber se reparaba mediante buenas obras. El sujeto criollo no frena su deseo o, en todo caso, encuentra en el ejercicio de la caridad¹⁸ la legitimidad necesaria para seguir viviendo el guión de una vida sin mayores frenos. En la subjetividad de don Diego, por ejemplo, se escenifica el deseo de goce pero también la fricción entre esta expectativa y la ley moral. En forma menos extrema la misma situación está presente en la subjetividad criolla, quizá sobre todo en la de los hombres blancos y ricos. De allí el desconuelo, ya que en efecto ser blanco, varón y rico era casi como estar invitado a ser Dios. Ninguna autoridad civil recorta el propio deseo, y la indulgencia moral siempre se puede comprar ... Entonces el camino del mal se abre ancho y deleitoso. Y no es fácil resistirlo¹⁹.

En realidad, la figura de don Diego está inspirada en el célebre mito de Don Juan. La obra de teatro *El burlador de Sevilla y convidado de piedra* fue escrita por Tirso de Molina hacia 1616. Don Juan Tenorio es por supuesto un conquistador compulsivo: no termina de seducir a una mujer cuando ya está pensando en hacer lo propio con la siguiente. Sus juramentos de matrimonio y amor eterno avasallan toda resistencia de manera que Don Juan se sale con la suya. No solo busca el placer sexual sino también

18 Todo lo que ahora se llamaría “política social”, la atención a los pobres, enfermos, huérfanos y moribundos, estaba protagonizado entonces por la Iglesia, sobre la base de cuantiosos legados y donaciones de laicos. Estas donaciones servían para financiar el propio funcionamiento de la Iglesia. Sobre la importancia de las capellanías como forma de financiamiento de las obras de bien y los cultos religiosos, ver Burga 1989. Sobre los legados a los pobres en los testamentos de los ricos, ver Portocarrero Suárez 1992.

19 Al venir a América los españoles cometieron crueldades sin término: violaciones masivas, torturas, asesinatos, robos. Se vive la fantasía de ser dios y los indígenas no llegan a ser reconocidos como seres humanos. Entonces nada está prohibido. Curiosamente la fantasía de los españoles empata con la de los indígenas que sospechaban que los invasores eran dioses. He trabajado el tema en “Castigo sin culpa y culpa sin castigo” (Portocarrero 1993). Sobre los límites de la transgresión, Lacan tiene una reflexión que es muy pertinente para el presente caso. “¿Frente a qué retrocedemos? Frente al atentar contra la imagen del otro, porque es la imagen sobre la cual nos hemos formado como yo. Aquí reside la potencia convincente del altruismo. También la potencia uniformizante de cierta ley de igualdad, la que se formula en la noción de voluntad general” (Lacan 1991: 236).

la envidia de los demás, por ser él quien hace lo que todos desean pero no se atreven. Retado por el padre de una de sus agraviadas consigue ganar el duelo y dar muerte al presunto vengador. Es inclusive tanto el atrevimiento de Don Juan que insulta y humilla a la estatua del padre ofendido, mesándole las barbas y añadiendo: “Aquesta noche a cenar/ os aguardo en mi posada”. No sucede gran cosa en esta primera cita, el convidado de piedra despierta temor entre los parroquianos pero Don Juan no se amilana. Antes de irse, la estatua invita a Don Juan a cenar en el cementerio, en su tumba. Don Juan acude porque “temer muertos/ es más villano temor” y “porque se admire y se espante/ Sevilla de mi valor”. Un coro fantasmal se escucha a lo lejos

Adviertan los que de Dios
 Juzgan los castigos tarde
 Que no hay plazo que no
 Llegue Ni deuda que no se
 pague.

En esta segunda cita la estatua le pide a Don Juan darle la mano, al momento de hacerlo este siente el fuego de la justicia divina e implora por confesión. Y la estatua responde “No hay lugar/ ya acuerdas tarde... Esta es justicia de Dios/ quien tal hace/ que tal pague”. Don Juan está perdido, su fe en un arrepentimiento de última hora que lo salve de la condena eterna no tiene asidero.

El análisis de Ian Watt es muy sugerente: Don Juan disfruta con sus engaños y burlas, “da por sentado que todos los demás comparten su escisión interior entre las actitudes privadas y las actividades públicas... Don Juan parece estar comprometido de manera más temeraria que todos los demás en una guerra callada pero virtualmente universal contra las normas sociales ... Disfruta lo indecible con los triunfos de su egoísmo ... Está comprometido por completo con lo inmediato, con el presente ... tiene la confianza de que los problemas del castigo divino y las penas del infierno pueden aplazarse al menos en un futuro previsible ... ”. El propósito de Tirso de Molina, dice Watt, “es obligar a su público a encarar una serie de conclusiones correctivas a raíz del castigo inmisericorde que dios impone al alma de Don Juan”. Tal vez Tirso tuviera muy poca fe en los legisladores del Estado y de la Iglesia, y por eso fió la esperanza a una serie de medios sobrenaturales. El mundo laico era impotente a la hora de sostener la ley moral; sus agentes eran demasiado corruptos; sin embargo la Iglesia y su Dios podrían ocasionalmente recordar a los hombres cuáles eran sus deberes (Watt 1999):

101-130)²⁰. Don Juan es pues un individuo desenfrenado del orden moral que actúa las fantasías de los hombres de su época: no siente temor porque es joven, noble y rico y piensa que siempre habrá un tiempo para arrepentirse, pues lejos está el día del juicio que “tan largo me lo fijáis”. En realidad Watt considera a la figura de Don Juan como sintomática de una época de decadencia política y moral, donde no hay autoridad capaz de poner coto a sus excesos, porque todas están comprometidas en inmoralidades semejantes.

El mito de Don Juan fue reelaborado por el romanticismo. En el siglo XIX, en 1844, en la versión de Zorrilla, Don Juan se salva. Cuando todo parece perdido, una de sus víctimas, doña Inés, surge de su tumba para implorar clemencia por el alma de quien la engañó pero a quien sigue amando. “Dios todopoderoso en vos creo” exclama Don Juan, y antes de expirar dice: “El Dios de don Juan es el Dios de la misericordia”.

Es desde luego muy interesante comparar al criollo don Diego con los Don Juanes de Tirso y de Zorrilla. Las buenas obras permiten la continuidad de la transgresión: don Diego se dará sus gustos pero será finalmente salvado. La indulgencia de Palma hace pensar que no debería haber almas en el infierno²¹. Para el Don Juan de Tirso de Molina no hay sanción en esta tierra, él no compromete su deseo y su búsqueda de placer, finalmente, sin embargo, recibe la condena eterna. La severidad moral de Tirso es mucho más drástica que la de Palma. Por último, para el Don Juan de Zorrilla, la salvación viene del amor incondicional de una de sus víctimas, hecho que le permite un arrepentimiento sincero. El amor femenino lo redime y lo transforma; lo ennoblece y lo aparta de la perdición. Zorrilla exalta el heroísmo y la potencia de ese amor femenino que persiste pese a todos los desengaños y que, finalmente, después de la demorada espera, encuentra su satisfacción. En todo caso es claro que las buenas obras son para Palma lo que es el “amor puro” para Zorrilla, formas de evitar el castigo en el otro mundo, pues en este no hay mucho que temer ya que la justicia no funciona, menos aún con los poderosos.

20 Las citas de la obra de Tirso de Molina han sido tomadas de este mismo libro.

21 Esta indulgencia es característica del mundo criollo. En su tradición “Los caballeros de la capa”, que trata sobre el asesinato de Francisco Pizarro, Palma imagina que el viejo conquistador, pese a lo mortal de su herida, tiene aún tiempo de trazar una cruz con su sangre en el suelo y besarla como signo de arrepentimiento. Está implícita la idea de que Pizarro se salvó.

Desde el establecimiento de la colonia, el mundo criollo aparece para la corona española como una realidad indeseable. Los criollos son súbditos de dudosa fidelidad que compiten por el excedente producido por los indios. Gente díscola y engreída por el exceso de regalo y la abundante servidumbre indígena. Personas sin cultura, ni voluntad. Estos estereotipos implican el ejercicio de una violencia simbólica: la identidad criolla nace a la defensiva como degenerada y sospechosa, bastarda. Según La valle (1993), los criollos lograron resistir en parte estas valoraciones. Se enorgullecieron de lo moderno de sus ciudades y de la riqueza de sus tierras y minas. No obstante, su deseo de reconocimiento y legitimidad pasaba por negar cualquier vínculo con lo indígena. El ideal era ser puro, huir de la mezcla. Pero la fantasía de ser Dios, el goce ilimitado, lo que María Emma Mannarelli llama sugerentemente “la casa abierta”, vincula a los criollos con los indios y los negros. Y el resultado es el mestizaje que en principio nadie quería.

En cualquier forma, la ley oficial nunca llegó a calar demasiado hondo en las costumbres. La resistencia y la transgresión se generalizaron de manera que el orden legal quedó separado por una brecha del orden real. La informalidad de las reglas no escritas es lo que predomina. El texto escrito no puede normar la costumbre. La realidad surge de la negociación entre la ley y las prácticas transgresivas; negociación efectuada en un contexto de autoridades con legitimidad precaria, hecho que debilita aun más la ley, pues los que se encargan de hacerla cumplir son los primeros en mediatizarla en su propio beneficio.

Con la secularización, el panorama se agrava, pues los ideales morales de santidad se debilitan. Lo mismo ocurre con la presencia de la Iglesia en la vida cotidiana. La modernidad no logra fundamentar una moral laica que reemplace a la debilitada autoridad de la religión. Al eclipse de la moral del bien común —moral en la que se supone que el individuo debe subordinarse a los fines de la sociedad—, no sigue la afirmación de una ética individualista, al estilo de Kant²². Entonces, en la subjetividad criolla, el conflicto ya no es tan intenso, ni son tan necesarias las buenas obras. La

22 En la sociedad colonial, los fines de la sociedad son la gloria del rey y de la Iglesia, en cuanto medio para la salvación de las almas. En la república, el fin de la sociedad debería ser la promoción del individuo. La república implica una ética marcada por el autocontrol y la democracia, la internalización del imperativo categórico kantiano: comportarse siempre de manera que el principio que informa la propia conducta pueda ser considerado un principio universal.

La transgresión se institucionaliza en todos los niveles de la sociedad. En un trabajo reciente, Elizabeth Acha afirma que “hablando en general, las personas esperan que todo policía sea deshonesto. Como las dos caras de la misma moneda, la coima y la corrupción son hechos cotidianos” (Acha 2001: 47).

La realidad del mundo criollo aparece entonces como una anomalía, como desorden y desgobierno, como copia fallada del original metropolitano. Se la condena pero no se la conoce o, en todo caso, se cree conocerla nombrándola como caótica, indolente, inculta, sin ideales, puramente sensualizada. Y es que no se llega a conceptualizar los procedimientos criollos; es decir, la (des)articulación entre los procedimientos formales y los sobreentendidos no escritos, pero por todos conocidos²³ Frente al colonizador, el criollo se avergüenza de su mundo y trata de compensar con una hospitalidad, a veces desmedida, su mancha original, que es la de no ser como el colonizador, la de estar contaminado por lo nativo. Pero debajo de esta vergüenza palpita un leve orgullo, el sentirse más libre, pues se está acostumbrado a que las reglas deben servir a los hombres y no a la inversa. Además resulta que el extranjero se “acriolla” con relativa facilidad.

En el Perú de los últimos decenios se ha venido dando en las ciudades, especialmente en Lima, el encuentro entre andinos y criollos. La globalización cultural es el vector en torno del que se produce el nuevo mestizaje. Las identidades no se confunden pero tampoco están separadas; es como una gradiente de colores donde no hay fronteras precisas, pero donde las diferencias son muy visibles en los extremos, entre, por ejemplo, los “auquénidos” y “los pitucos de Miraflores”, para hacer referencia al lenguaje de hoy. La propuesta original del mundo criollo hacia los indígenas era “un olvido a cambio de una promesa”. Tendrían que romper con su tradición para acceder al reconocimiento y a la ciudadanía. La propuesta fue aceptada con entusiasmo, tal como lo señala Carlos Iván Degregori Generaciones de peruanos rehicieron sus identidades. No obstante, la tradición resiste más de lo aparente, se encubre y reaparece en muchos fragmentos que transforman la ciudad criolla, como ha sido indicado por Alberto Flores Galindo. Pese a todo hay un aspecto en el cual el primado de

23 Una anécdota reveladora de esta situación se produjo al responder el señor Porti-llo Campell, jefe de la ONPE de Fujimori, las objeciones sobre los cambios imprevistos de cifras en las votaciones preferenciales para los representantes al congreso. Como blandiendo una verdad de perogrullo, contestó a los periodistas: “Oigan, ¿no saben acaso que estamos en el Perú?”

la tradición criolla es indudable: el migrante tiene que acriollarse, avivarse, no ser un tonto. El aprendizaje pasa por desempeñar el papel de “cholito”, es decir por ser maltratado, estafado, golpeado. Entonces se aprende la viveza criolla, pues como decía Zavalita, el personaje de Vargas Llosa en *Conversación en la Catedral*, en este país, “a quien no jode, lo joden” .

El mundo criollo fue menoscabado en su autoestima por la metrópoli. El criollo era el equivalente de un bastardo. Alguien no deseado y con menos derechos. Ahora bien, el culto a la transgresión, la felicitación por la “pendejada” es la respuesta a la bastardía. Es decir, frente al fantasma de saberse no querido y de ser alguien de segunda categoría, el mundo criollo acentuó la distorsión del orden simbólico-moral del mundo ibérico. La tolerancia a la transgresión implica un debilitamiento general de la autoridad y de la credibilidad de los valores en los que se fundamenta el orden social. Para muchos, se abre entonces la perspectiva de radicalizar la transgresión, es decir, el “achoramiento”, que significa el exilio en bandas, pandillas o mafias, en grupos que perciben en la transgresión la única manera de salir adelante y que no se detienen ante la posibilidad de dañar al otro. Entonces habría que preguntarse cómo sería posible una reforma del carácter criollo que sin desnaturalizarlo lo haga más crítico de la transgresión, más disciplinado sin perder su flexibilidad y su capacidad de goce. Creo que parte de la respuesta pasa por tratar de reforzar la autoestima, es decir, dejar de lado el fantasma, ese que nos hace sentir que hemos sido tan maltratados y que somos tan poco que la transgresión resulta una legítima defensa.

Mientras tanto, sin embargo, seguimos siendo un país postcolonial pues, como dice Gayatri Spivak (citado por Stein 2001), la condición postcolonial es el resultado del fracaso de la descolonización. No haber podido tomar conciencia de la singularidad de nuestro ser, estar aún atrapados en el rechazo del deseo de la corona española, deseo de que el criollo no exista, de que no sea nada. Atrapados en el sentido de que no aceptamos ese deseo pero tampoco podemos liberarnos de él. Ese deseo funciona como una voz que nos repite, como consolándonos, que somos tan poco y que es tan nuestro el fracaso. Voz que dificulta que asimilemos nuestros logros y que reivindicemos el valor que nos corresponde por el simple hecho de ser seres humanos. De manera que el mundo criollo peruano sigue aún definido por el Otro colonizador. El original y sus sucesores. Entonces el desafío es cómo lograr la descolonización en un contexto globalizado, teniendo en cuenta que la única manera de subvertir el colonialismo, de exorcisar el fantasma que nos asedia, es ponernos en contacto con la creatividad de nuestro deseo. Transformar el goce de la transgresión

en el placer de la elección inteligente. Avanzados en este camino ya no sostendremos con lo criollo una relación ambigua donde se confunden el orgullo y el rechazo. Autocrítica transformadora sí, pero no estéril flagelación²⁴.

24 Ver al respecto el artículo de Rocío Silva Santisteban, donde concluye que en el poema de Blanca Varela, *Valses*, se vislumbra una nueva actitud hacia la tradición criolla “un juego poético que busca desenmascarar la falsedad de lo criollo, pero la afectividad de lo criollo se cuela entre los significantes... el conflicto no se resuelve pero se siente, honesta y reconciliadamente, desde adentro” (1999).

Bibliografía

- Acha, Elizabeth (2001). "The Peruvian State and the Nature of the Police Forces". Tesis presentada para el grado doctoral en filosofía, The London School of Economics and Political Science.
- Burga, Manuel (1989). *El nacimiento de una utopía, muerte y resurrección de los Incas*. Lima: Ed. IAA.
- Castillo, Daniel del (2000). "Un deseo de historia (Notas sobre intelectuales y nacionalismo criollo en el siglo XIX a partir de la Revista de Lima 1859-1863)", en Henríquez, N. (comp.). *El hechizo de las imágenes*. Lima: Pontificia Uni-versidad Católica del Perú.
- Denegri, Francesca (1996). *El abanico y la cigarrera*. IEP-Flora Tristán eds.
- de Sousa Santos, B. (1995). *Toward a New Common Sense (Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition)*. Routledge.
- Durkheim, E. (1993). *Escritos selectos*. Selección e introducción de Anthony Giddens. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión.
- (1966). *Lecciones de sociología*. Buenos Aires: Ed. Schapire.
- Flores Galindo, Alberto (1986). *Aristocracia y plebe*. Lima: Ed. Mosca Azul.
- Günther, J. y G. Lohmann Villena (1992). *Lima*. Madrid: Col. Mapfre.
- Lacan, J. (1991). *La ética del psicoanálisis* (texto establecido por J.A. Miller). Buenos Aires: Ed. Paidós.
- Lavalle, B. (1993). *Las promesas ambiguas. Criollismo colonial en los Andes*. Lima: Ed. Instituto Riva Agüero.
- Mannarelli, María Emma (2001). "Sexualidad y cultura pública. Los poderes domésticos y el desarrollo de la ciudadanía", en López Maguiña, Santiago; Gonzalo Portocarrero, Rocío Silva Santisteban y Víctor Vich (eds.). *Estudios culturales: discursos, poderes, pulsiones*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Mariátegui, José Carlos (1965). "El proceso de la literatura", en *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. 11ª ed. Biblioteca Amauta.
- Palma, Ricardo (1952). *Las tradiciones peruanas completas*. Madrid: Ed. Aguilar.
- Piaget, Jean (1983). *Estudios sociológicos*. Ed. Barcelona: Ariel.
- Portocarrero, Gonzalo (1993). "La dominación total", en *Racismo y mestizaje*. Lima: Ed. Sur.
- Portocarrero Suárez, Felipe (1992). *Religión, riqueza, familia y muerte en la elite económica. Perú 1900-1950*. Lima: CIUP- Consorcio de Investigación Económica.
- Sánchez, Luis Alberto (1981). *La literatura peruana, derrotero para una historia cultural del Perú*.

- Silva Santisteban, Rocío (1999). "Muchachita ingenua: sobre la resemantización del Vals en la obra de Blanca Varela", en *Márgenes*. N° 16. Lima.
- Stein, William (2001). "Lo post-étnico y la persistencia de la diferencia", en López Maguiña, Santiago; Gonzalo Portocarrero, Rocío Silva Santisteban y Víctor Vich (eds.). *Estudios culturales: discursos, poderes, pulsiones*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Suárez, Margarita (2001). "El Estado virreinal", en *Historia de la Cultura Peruana I*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Zizek, Slavoj (2000a). *Mirando el sesgo*. Buenos Aires: Ed. Paidós.
- (2000b). *The Ticklish Subject. The Absent Center of Political Ontology*. Londres: Ed. Verso.
- (1997). "Love thy Neighbour? No, Thanks!", en *The Plague of Fantasies*. Londres: Ed. Verso.
- (1994). "Superego by Default", en *The Metastases of Enjoyment*. Londres: Ed. Verso.
- Watt, I. (1999). *Mitos del individualismo moderno*. Cambridge University Press.
- Weber, M. (1984). *Economía y sociedad*. México: FCE.