

# LA ESPECTACULARIZACIÓN DE LA COLONIA Y FUNDACIÓN DE LA IDENTIDAD REPUBLICANA EN LAS *TRADICIONES PERUANAS* DE RICARDO PALMA

*Luz Ángela Martínez*  
Universidad de Chile

Quizá como ninguna otra, la literatura latinoamericana surge estrechamente relacionada con las necesidades de reconocer el mundo<sup>1</sup> y de fundar la conciencia<sup>2</sup>. A su vez, y, a partir de lo anterior, con la práctica letrada que consigna en el tiempo el proceso en que se desenvuelven dichos imperativos y las formas sociales que adquieren: el discurso histórico<sup>3</sup>. Esta matriz genética determina que el tratamiento literario del mundo, de la conciencia

<sup>1</sup> El discurso literario en su calidad de mapa de una protogramática, producido con el fin de crear puentes que hagan posible el encuentro entre la conciencia y la naturaleza, es decir, que hagan posible la operación por la cual el hombre transmuta la naturaleza en mundo (Vico...), fue actualizado por los descubridores y cronistas (Colón, Oviedo, etc.) para establecer los vínculos que permitieran el contacto entre la naturaleza incógnita del llamado “Nuevo Mundo” y la razón renacentista-imperial del “Viejo Mundo”. Si bien, en estricto rigor, ellas no forman parte del canon de la literatura latinoamericana, la constante recurrencia y apropiación de esas textualidades (Alvaro Mutis, Carpentier, Posse, Jorge Guzmán, entre muchos otros) valida una incorporación donde el fenómeno del reconocimiento del mundo americano aparece como una necesidad constante, solo parcial y epocalmente satisfecha.

<sup>2</sup> Gran parte de la investigación de los hispanistas (Mabel Moraña, Juan José Arrom, Ángel Rama, por ejemplo) se ha abocado a la distinción de los elementos fundantes de una protoconciencia criolla en autores tales como sor Juana Inés de la Cruz, Carlos Sigüenza y Góngora y el Inca Gracilazo, entre otros. En este reconocimiento, Juan José Arrom no excluye del examen los elementos desestabilizadores de la conciencia conquistadora que van apareciendo en textualidades de demanda dirigidas al centro del imperio. Desde entonces hasta nuestros días no estará ausente del desarrollo de nuestras letras la constante indagación y resituación de la conciencia del sujeto americano frente al poder y la realidad.

<sup>3</sup> La cercanía del discurso literario y el discurso histórico en Latinoamérica es tal, que en no pocos momentos parece una lucha cuerpo a cuerpo. Ejemplo último de lo anterior es el

y de la historia, una y otra vez reconfigurados según los programas escriturales históricos, haya contribuido a diseñar propositivamente el campo siempre móvil y en permanente esclarecimiento de nuestra identidad cultural<sup>4</sup>. De tal modo, inmersa en este juego de proyecciones e implicancias, gran parte de nuestra literatura por un lado participa activamente en la elaboración discursiva de la historia del continente, y por otro, alimenta el proceso de construcción de la identidad nacional<sup>5</sup>.

Las obras literarias que con más vigor intervienen en el proceso de formación y fijación de la identidad, entienden que “el pasado como memoria colectiva o costumbre de ser” y el pasado hecho historia, son estructuras discursivas que se organizan bajo distintos parámetros y en obediencia a diversos intereses. Con esta racionalidad, se apropian de textos orales y escritos donde circula el discurso de la historia y sobre la historia, para articularlos e interpretarlos en nuevos órdenes textuales regidos más por el espíritu intranquilo de la cuestión nacional-identitaria que por la sistematicidad de la ciencia. En cuanto obras, estos textos se reconocen como la representación de un momento que aspira a la visibilidad<sup>6</sup> y a la generación de campos mixtos<sup>7</sup> dentro de un proceso sometido a inquietante

---

vigor contradiscursivo que tomó la literatura testimonial de los años 70 en todo el continente. De una extensa lista, basta con mencionar los trabajos de Elena Poniatowska, Rigoberta Menchú, Eduardo Galeano. Toda la novela testimonial –como aquella que trabaja con los hechos históricos en distintos grados de ficcionalidad– aporta nuevos datos y visiones excluidos por el discurso central y que son indispensables en el momento de comprender los procesos en los que los reconocemos identidades nacionales e historia común.

<sup>4</sup> Por “identidad” entendemos ese proyecto siempre utópico que aspira a reunir en un lugar reconocidamente común la multiplicidad de actores y factores diversos y antagonicos existentes en nuestras sociedades.

<sup>5</sup> Las obras que contribuyen a este proceso están, por supuesto, engarzadas en una intrincada orfebrería de poderes e intereses que no solo configuran el espectro social, sino que además, particularmente modelan la producción de la obra. La situación del intelectual criollo y posteriormente latinoamericano en los procesos políticos de nuestras sociedades, ha sido y será todavía ampliamente emplazada por los distintos actores del proceso señalado.

<sup>6</sup> Debemos entender que la inclusión de un texto histórico en una textualidad de orden literario cuya disposición de la realidad obedece a leyes inmanentes, busca espectacularizar algunas de las prácticas políticas, sociales y culturales que configuraron “el mundo de algún entonces”.

<sup>7</sup> Interesa consignar dos cosas pertinentes al génesis y desarrollo de nuestra literatura. La primera de ellas, que para dar cuenta de la realidad del “Nuevo Mundo”, la letra tuvo que reinventarse en géneros híbridos, ilegítimos si se quiere, pero, paradójicamente, fundantes

y polémica apertura tanto hacia el pasado como hacia el futuro: en ello radica su conciencia espectacular, su vocación política y su acción crítica.

Particularidad de las obras literarias que incorporan el discurso histórico, es la de complicar la división tajante entre ciencia y arte: en esa frontera, permeable y compleja, tutelada a la vez por las leyes inmanentes de un mundo posible y por otras que alcanzan tal calidad en una comprobación externa, instalan la cuestión de la identidad. Se particularizan también por proponer a la cultura un campo textual donde la imaginación literaria reordena los parámetros por los cuales una comunidad se reconoce a sí misma, a pesar de las variaciones y colapsos sufridos en el tiempo. Es a partir de esta potencia configuradora y de la puesta en función de un sistema de apropiaciones, rechazos y continuidades discursivas con textos historiográficos o de otra índole, que el ejercicio literario sitúa en los circuitos sociales una propuesta de identidad nacional. Sin embargo, el sistema de apropiación, común a otras áreas de la cultura, se diferencia en el campo literario porque su lenguaje se sustenta en un prerrequisito estético y en un dispositivo ficcional que no solo modeliza el mundo, sino que, además, lo proponen como monumento o espectáculo, montado programáticamente siguiendo la afirmación aristotélica que proclama la superioridad de la poesía sobre la historia: sea cual sea el sector político al cual adhiera ideológicamente la obra, siempre va a entregar la imagen de “un deber ser” identitario hacia el cual debería tender la comunidad. Ya inserto el ideal de nación, de identidad o de sujeto histórico en el circuito social, establecerá negociaciones y alianzas o entrará en pugna con aquellos ideológicamente antagónicos proclamados por otros discursos oficiales o no. Así, pues, una obra literaria de las características señaladas, revela claramente su voluntad de incidir en el ámbito sociocultural, constituyéndose en su metáfora<sup>8</sup>.

---

de linaje. La segunda, que la voluntad histórica de dar fiel cuenta de lo objetivamente real ha tenido que asentar uno de sus pies en el campo fabuloso de la literatura; esto es, en esa zona profusa en encantamientos de donde surgen los posibles del mundo, o como lo enuncia la teoría literaria actual, los mundos posibles. Respecto de la reinención del género, nos estamos refiriendo a “La relación de Indias”, textualidades en las que, así como asistimos al surgimiento de una nueva naturaleza y culturas hasta entonces inéditas, presenciamos la caducidad de los modelos historiográficos de Occidente.

<sup>8</sup> La relación metáfora-realidad la tomamos de Paul Ricoeur (*La metáfora viva*. Traduc. Graziella Baravalle. Buenos Aires: Megalópolis, 1977).

Si bien la relación literatura, identidad y discurso histórico es permanente en América Latina, se intensifica y expone más visiblemente su entramado en aquellos momentos en que el desarrollo político llama a una (re)fundación de la patria o la nación<sup>9</sup>. En nuestra historia, el proceso republicano es, por excelencia, ese momento, y en la historia literaria, las *Tradiciones Peruanas* de Ricardo Palma, una de las obras en que mejor se puede observar la construcción discursiva de la identidad republicana-criolla.

### FILIACIÓN IDEOLÓGICA DE LA IDENTIDAD EN LAS TRADICIONES

Consecuentemente con el espíritu abierto, paródico y jánico de las *Tradiciones*, las apreciaciones críticas sobre ellas han emanado desde distintos proyectos políticos y opuestas concepciones de la identidad, no solo peruana, sino continental. Para unos, de comunión conservadora, las *Tradiciones* de Palma revelan el encanto de épocas pasadas y se abocan a la recuperación de una “arcadía colonial” en pugna con las miserias de la vida republicana<sup>10</sup>. Para otros, liberales opuestos a las formas y creencias del antiguo régimen, por el mismo tratamiento de la Colonia, las *Tradiciones* adolecen de un “pasadismo” enemigo acérrimo del florecimiento de la patria liberal y liberada. Con la proclama “¡Los viejos a la tumba; los jóvenes a la

<sup>9</sup> En estos momentos paralelamente se produce en los discursos literarios una agitación que busca la identidad de ideales, fines y estéticas con el discurso político o, por el contrario, su total negación. Monumentos de este proceso son, por ejemplo, las Bibliotecas Nacionales e Institutos de la Lengua, cuya fundación acompaña a la de la República. El proceso de tradición y ruptura implícito en los programas literarios va a seguir muy de cerca la vicisitud política, y el sistema editorial no queda ajeno a la contingencia.

<sup>10</sup> Respecto de la generación del “mito colonial”, José Miguel Oviedo señala lo siguiente: “La relación de Palma con la colonia es ambigua, porque la imagen que ofrece de ella es *cortesana* y *complaciente* (...) Los testimonios de viajeros, la mitificación popular, el mismo desengaño republicano, habían contribuido a hacer de la colonia una realidad legendaria aun antes de que Palma fijase esa imagen arcádica en sus *Tradiciones*”. (Ricardo Palma, *Cien Tradiciones Peruanas*. Prólogo, Selección, Cronología de José Miguel Oviedo. Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1997). La “relación ambigua” se explica según Oviedo en un ánimo regresivo de la pequeña burguesía y en una experiencia de aspiración frustrada en la república.

obra!”, Manuel González-Prada, por ejemplo, declara la guerra a la obra de Palma<sup>11</sup>.

Al margen de la pertinencia de las posturas, no está de más señalar que lo discutido por ellas es una filiación ideológica de la identidad en unas textualidades de amplísima recepción tanto en el Perú como en el continente. No obstante las resoluciones parciales que ha tenido el conflicto concitado por la obra palmiana, ella sigue proponiendo relecturas llegado el momento de internarse regresivamente en el laberinto de la identidad nacional y latinoamericana<sup>12</sup>. Ahora bien, si la motivación de tal empresa es la de revisar en las *Tradiciones* los motivos y mecanismos escriturales por los que han sido recepcionadas como discursos literarios fundacionales de identidad nacional, debe asociar a su interpretación las proposiciones acerca de la historia, el programa del autor y su circunstancia productiva. Comenzaremos por este último punto.

## EL INTELLECTUAL CRIOLLO-REPUBLICANO

En el prólogo a *Cien Tradiciones Peruanas*, José Miguel Oviedo señala que cronológicamente Palma pertenece a la llamada “segunda generación romántica” de América hispana<sup>13</sup>. Allí mismo afirma que la obra palmiana

<sup>11</sup> En *Páginas libres* (Lima: Editorial PTCM, 1946), González-Prada consigna lo siguiente respecto de la propuesta de identidad nacional de Palma: “¡Quién escribe hoy desea vivir mañana, debe pertenecer al día, a la hora, al momento en que maneja la pluma! Si un autor sale de su tiempo, ha de ser para adivinar las cosas futuras, no para desenterrar ideas y palabras muertas. Arcaísmo implica retroceso: a escritor arcaico, pensador retrógrado”.

<sup>12</sup> Trabajos como los de Julio Ortega, Aníbal González, Roy L. Tañer, Fernando Unzueta, entre otros, ya han iniciado una relectura de la obra de Palma (en Ricardo Palma *Tradiciones Peruanas*, Edición Crítica Julio Ortega, Flor María Rodríguez-Arenas, Coordinadores. Madrid: Editorial Universitaria, Colección Archivos, 1997. También las Jornadas “Lecturas Actuales de Ricardo Palma”, realizadas por la Universidad Ricardo Palma. Lima, febrero, 2000).

<sup>13</sup> Al respecto, Palma declara lo siguiente: “Tocóme pertenecer al pequeño grupo literario del Perú, después de su independencia. Nacidos bajo la sombra del pabellón de la República, cumplíamos romper con el amaneramiento de los escritores de la época del coloniaje, y nos lanzamos audazmente a la empresa. Y, soldados de una nueva y ardorosa generación, los revolucionarios bohemios de 1848 a 1860 luchamos con fe, y el éxito no fue desdeñoso para con nosotros” (*La bohemia de mi tiempo*, en: *Tradiciones peruanas completas*, 5ª ed., Madrid: Aguilar, 1964).

es un ejemplo veraz del carácter ecléctico del romanticismo peruano, en la medida en que asimila patrones del costumbrismo hispánico y ardientes, aunque vacuos, gestos liberales. Lo cierto es que la obra de Palma no solo asimila patrones formales del orden cultural a derogar en la República, además mantiene un apego al uso castizo del idioma, enfáticamente defendido por el mismo Palma y ampliamente discutido por la crítica. Según la corriente que Oviedo engrosa, el uso conservador del idioma, la marcada preferencia por ciertos motivos y momentos mal avenidos con el proyecto liberal, revelan la inconsistencia ideológica e indecisión política de Palma. Estas apreciaciones requieren, sin embargo, un examen.

El “eclecticismo romántico” de Palma, más allá de una “asimilación trasnochada”<sup>14</sup>, evidencia una característica con la que surge el intelectual criollo en el siglo XVII y que se filtra con una modulación y marca propia en la República: su constitución jánica, bifronte y bilingüe, cruzada por los espíritus contrarios del régimen imperial, sus ideales y estéticas, y por la inquietud de la diferencia, su anhelo independentista y estéticas enmascaradamente iconoclastas. En verdad, la doble vinculación ideológica de Palma, evidente en la espectacularización de proyectos sociales enemigos que realiza en las *Tradiciones*, muestra la pervivencia e irresolución del conflicto del intelectual colonial-criollo en las primeras experiencias republicanas de nuestro continente.

Mabel Moraña refiere el conflicto de la siguiente manera:

“La inserción del letrado en la dinámica político-social de la Colonia está marcada por una dualidad irreductible. Es el brazo ideológico del Poder y, al mismo tiempo, su combatiente más tenaz y beligerante. Apoyado en la legitimidad que le confiere la metrópolis ocupa, sin embargo, la periferia asediada del sujeto colonial, ejerciendo su marginalidad a veces como una condena inevitable a la subalternidad y el retardo cultural con respecto a los centros europeos, a veces como un privilegio epistemológico fundado justamente en la excentricidad y el peculiarismo que corresponde a su

<sup>14</sup> El joven Palma perteneció al grupo romántico “los bohemios”. Poetas mediocres, según Oviedo, que resolvieron su filiación e inconsistencia en gestos vacuos con ciertos ribetes escandalosos. Palma da una visión del grupo en *La bohemia de mi tiempo*.

condición de sujeto emergente, que va descubriendo progresivamente su papel en la historia”<sup>15</sup>.

En tono marcadamente descalificador, que acalla la verdadera dimensión y raigambre del problema, George W. Umphrey y Carlos García-Prada, muy a su pesar, no se equivocan al subrayar el conflicto del intelectual republicano-criollo que Palma encarna y que está en la base de la República:

“Ricardo Palma era un mestizo representativo del siglo diecinueve, vale decir, un *americano* nuevo, inestable, en vía de formación: un espíritu sin orientación clara, precisa, definida, que se hallaba atraído por valores y realidades opuestas de fuerza para él irresistible...”<sup>16</sup>

Oviedo adhiere a esta opinión:

“Pero su crítica (de la Colonia) nunca es tajante, nunca nos deja la impresión de tender entre él, liberal, y la colonia un abismo de rechazo insalvable”<sup>17</sup>.

Las anteriores consideraciones nos llevan a preguntarnos qué significa ser un “americano nuevo” en el ámbito de la República y si es viable demandar “insalvables abismos” ideológicos entre el sujeto colonial y el primer sujeto republicano. Independientemente de la validez de las proposiciones críticas sobre Palma y de los cuestionamientos que provocan, queda claro que encuentran su fundamento en la creencia de que “lo americano” tiene sus raíces y surge a partir de las guerras de independencia y que, terminadas éstas, queda abolida de la conciencia la matriz colonial y con ella la racionalidad que genera el proceso independentista<sup>18</sup>. Desde esta perspectiva

<sup>15</sup> Mabel Moraña, *Viaje al silencio. Exploraciones del discurso barroco*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

<sup>16</sup> En Ricardo Palma, *Cien Tradiciones Peruanas*. Prólogo, selección, cronología de José Miguel Oviedo. Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1997.

<sup>17</sup> Oviedo, *op. cit.*, p. XXXVI.

<sup>18</sup> Palma señala claramente la idea contraria en una de sus tradiciones: “La época del coloniaje, fecunda en acontecimientos que de una manera providencial fueron preparando el día de la independencia del Nuevo Mundo, es un venero poco explotado aún por las inteligencias americanas” (*Un virrey y un arzobispo. Tradiciones Peruanas, segunda serie*, 1874).

cercenadora, una conciencia común, de por sí fragmentada, suma zonas latentes y oscuras, ilegibles para la unidad identitaria e inabordables para la sintaxis del discurso histórico. En este sentido, la obra bipolar de Palma incomoda, concita sospechas, mantiene viva la evidencia de un origen esquizoide de la identidad.

Al examinar comparativamente la situación productiva del intelectual colonial y la del republicano, por supuesto no estamos intentando una trasposición que ignore todas las mediaciones existentes entre los siglos XVI, XVII y el XIX. Si bien en el naciente proceso de afirmación de la identidad diferenciada, los escritores barrocos-criollos se debatían directamente entre la imantación del poder peninsular y el sentir de la propia diferencia, el criollo-republicano, con otra distancia, busca la afirmación nacional teniendo como referente la lucha intestina que fue para el intelectual colonial visualizarse como “El otro, el mismo”: si los barrocos-criollos en su siglo no logran discernir en su sangre, en su lengua ni en su escritura las fronteras ciertas desde donde se miran claros y distintos, definitivamente otros, el godo y el indio, desde la independencia y su importante mediación, el criollo-republicano es incapaz de extirpar de los tres términos señalados al godo, al indio y al barroco. Precisamente por eso, la pregunta identitaria de Palma fija su mirada en la sociedad colonial-barroca sin poder evitar re-espectacularizar su conflicto ni eludir sus dispositivos en el acto fundacional republicano.

Nuevamente atraemos la opinión de W. Umphrey y Carlos García-Prada que, en su visión negativa de Palma, iluminan la situación del intelectual americano de todos los tiempos, incluyendo al actual, y sus formas posmodernas de ordenar fronteras respecto del poder, definir lugares en la estructura social y formas de circulación del conocimiento:

“(Palma) Quería una síntesis que no comprendía bien, y que en él actuaba de continuo. Era americano y procedía del pueblo, pero se doblegaba ante el prestigio de la aristocracia española, peninsular o americana. Se intitulaba ‘liberal’ y hacía campañas anticlericales, pero lisonjeaba a las clases conservadoras, y simpatizaba aún con los carlistas de España; se condolía de los pobres y los humildes, pero pelechaba con los poderosos y se enorgullecía de los honores que le conferían a cambio de sus zalemas literarias; amaba el orden, la limpieza y el primor, pero se ‘perecía’ por lo abigarrado y por lo sucio si le parecían pintorescos y divertidos; cultivaba el idioma con esmeros de académico pero lo ‘matizaba’ de vulgarismos, si ello le daba sabor a sus travesuras y picardías”.

## EL BILINGÜISMO

El análisis del intelectual criollo-republicano, tan bilingüe como el barroco-colonial, no puede dejar de lado la cuestión del habla y de la Lengua largamente discutida por la crítica. Tampoco puede dejar de preguntarse en qué idioma internaliza Palma el espectáculo Colonial, en qué idioma se ríe de él y con él, y todavía lo padece: en el del Siglo de Oro han verificado los estudiosos de su obra. Ahora bien, hoy día, cuando hacemos referencia al idioma, estamos apuntando a gramáticas y protogramáticas mentales. Precisamente a los mapas configuradores de la conciencia con que el ser humano imagina, crea y comprende el mundo a partir del seguimiento de la norma idiomática y de la desviación imaginativa de esa norma.

Consecuentemente, si aceptamos que Palma es un hombre de su tiempo, es decir, un criollo-republicano, no podría desconcertarnos que busque sus palabras y su orden sintáctico en ese idioma barroco-colonial, “vehementemente castizo” de los inicios de nuestra conciencia diferenciada. No obstante, esta afirmación no puede pasar por alto que ese idioma, al ser hablado por el sujeto colonial y posteriormente por el sujeto republicano, adquiere las múltiples modulaciones impuestas por los usos y la realidad americana<sup>19</sup>. Así lo ve Juan Varela, citado por José Miguel Oviedo: “la amalgama de voces españolas y americanas” que constituye la rica fuente lingüística de la *Tradición* de Palma, fue tomada “alternativamente de la boca del vulgo, de la gente que bulle en los mercados y tabernas, y de los libros y demás escritos antiguos de los siglos XVI y XVII”. Es precisamente el nódulo constituido por la norma castiza, entendida como Lengua desde el punto de vista de Saussure, y el uso o habla americana lo que interesa en la obra republicana de Palma. Entiendo que ese nódulo lingüístico, cuyas partes sumadas no nos entregan la imagen de la totalidad, constituye la lengua barroca americana; esa lengua-estética “originalmente” peninsular que en nuestra boca fue hablada en otros tonos, espejeada con otros sabores, colores, afanes, furias y proyecciones, en fin, esa lengua que ofreció otro mundo al mundo y que, creo, debemos reconocer como la Madre Bifronte que hasta el día de hoy no cesamos de hablar. Sin embargo, el

<sup>19</sup> La misma realidad que impuso el tópico del silencio a la retórica y al logos renacentista y que posteriormente mantuvo una larga lucha con la Real Academia de la Lengua para que incluyera términos capaces de nombrarla.

reconocimiento de los hijos a la madre no debe velar un hecho que afectó al intelectual en la Colonia, a Palma en la República y nos afecta todavía a nosotros en este tiempo que instala en el pretérito a la modernidad. La Madre Bifronte que nos dio a luz como sujetos diferenciados, pero no ajenos, tanto del poder conquistador como de nuestras raíces indígenas autóctonas, también nos otorgó la ambivalencia ideológica, la dualidad cultural e, incluso, el binarismo discursivo. Nos hizo en definitiva los escribanos ambidiestros que narran de atrás para delante y de adelante para atrás el mundo: pecado de lengua es el que se le debe imputar a Palma, más que “conservadurismo academicista”.

Ahora bien, el bifrontismo palmiano que hemos venido desarrollando requiere todavía un examen. Conocido es que los estudios tradicionales sobre el Barroco han señalado que éste es un estilo esencialmente constituido por la contradicción, por elementos nunca conciliados, pero sí experimentados con angustia y pasión en la obra de arte. Consecuentemente con lo anterior, se ha observado que los elementos en pugna en la obra del intelectual colonial están directamente relacionados con la adhesión estética, cultural y política al imperio y, por otra, con el surgimiento de una conciencia diferenciada que, imbuida en esta misma estética, desde los márgenes étnicos y sociales, socava el ideal imperial<sup>20</sup>. Cabe, entonces, preguntarse cuál es el sistema de contradicciones que hacen de la obra de Palma la heredera republicana de ese conflicto en el Perú. ¿Entre cuáles territorios polares transita esta escritura y en qué frontera se sitúa para enunciar la identidad nacional? A propósito de la cuestión de la lengua, el trabajo de Alberto Escobar ilumina el problema<sup>21</sup>:

“Por ende, si estudiamos el estilo de las Tradiciones no hay modo de soslayar esa otra línea del quehacer palmista, dispersa, pero significativa en su mundo novelesco. Al rechazar la intransigencia

<sup>20</sup> Al examen del problema, los actuales estudios coloniales han incorporado la noción de “pliegue” de Gilles Deleuze (*El pliegue*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1989). Esta lectura visualiza una serie de operaciones de avances y retrocesos, de pliegues y repliegues estratégicos realizados por el intelectual colonial en el proceso de diferenciación.

<sup>21</sup> “Tensión, Lenguaje y Estructura: Las *Tradiciones Peruanas*”, en Ricardo Palma, *Tradiciones Peruanas*. Edición crítica. Julio Ortega, Flor María Rodríguez-Arenas. Madrid: Editorial Universitaria, 1997.

purista y aceptar los límites que imponen el uso popular y el literario, Palma asume dos actitudes que tienen realidad material en su prosa. No obstante su aparente sencillez, esta relación es el esquema de toda la complejidad espiritual y literaria que adquiere forma en las *Tradiciones Peruanas*. Ahí refluyen diluidas las antinomias: a) “tradición y “renovación”: el efecto por las voces con solera castiza y el neologismo, el tono arcaizante y la invención estilística<sup>22</sup>; b) el “impulso popular y el “influjo cultural conservado por la literatura”: su gusto por giros populares; los refranes y la realización de una voluntad de estilo; c) el “paradigma de la oralidad” y su “versión literaria”; d) la presencia del “factor hispánico” y la “impronta nacional y americanista”; e) la “rebeldía romántica” y la formulación de la “ejemplaridad” idiomática; f) la evocación “colonial” y la ambición “republicana”; g) el espíritu “democrático” y el principio de “selección cualitativa”, por citar sólo las más destacadas opciones en contienda”.

Más allá de las temáticas y del tratamiento de ellas, evidentemente el interés de la obra de Palma radica en entregar una escritura donde podemos leer el mapa del conflicto de la conciencia republicana y rastrear su origen.

## HISTORIA Y APROPIACIÓN DEL DISCURSO HISTÓRICO

La comprensión de la Historia como un constructo discursivo obediente a factores e intereses siempre por emplazar y definir, ya es manejada por Palma en su momento:

“La Historia que desfigura, que omite o que aprecia sólo los hechos que convienen o como convienen; la Historia que se ajusta al espíritu de escuela o bandería, no merece el nombre de tal. Menos estrechos y peligrosos son los límites de la *Tradicción*. A ella, sobre una pequeña base de verdad, le es lícito edificar un castillo. El tradicionista tiene que ser poeta y soñador. El historiador es hombre de raciocinio y de las prosaicas realidades”<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> En el ejercicio cultural, esta antinomia se concretó en la larga disputa de Palma con la Real Academia Española por la evolución del idioma impulsada por nuevos términos y usos.

<sup>23</sup> “*Prólogo*”, en Clorinda Matto de Turner, *Tradiciones Cuzqueñas*. Cuzco, 1954.

Tres elementos interesan en la declaración de Palma. Primero, la sospecha sobre la objetividad de la Historia dada su capacidad o inclinación a desfigurar los hechos en virtud de una filiación ideológica. Segundo, la superioridad aristotélica del poeta frente al historiador y su diferente aproximación a la realidad y a los hechos: si al historiador compete la consignación prosaica de los sucesos, al tradicionista compete atrapar el espíritu que los causó. Tercero, la denuncia explícita de un discurso que construye en el tiempo la identidad oficial de la Nación.

Frente a la pretensión de veracidad de la Ciencia Histórica, Palma propone lo siguiente: “La *Tradicción* no es precisamente historia, sino relato popular, y ya se sabe que para mentiroso el pueblo. Las mías han caído en gracia, no porque encarnen mucha verdad, sino porque revelan el espíritu y la expresión popular”<sup>24</sup>.

Si la Historia está sujeta a la sospecha, la *tradicción* tampoco posee la verdad y más bien se vincula a la mentira; es decir, a un constructo discursivo que no se certifica, pero sí se valida, en este caso, en el espíritu popular. Frente a la Historia, la *Tradicción* se presenta, entonces, como una desviación escritural de marcado carácter híbrido, fragmentario, paródico, burlesco y espejeante que entroniza y desentroniza el discurso político e histórico<sup>25</sup>, y que busca la coincidencia con un sentir. Siguiendo este objetivo, trabaja el material histórico como un material más, sometido, al igual que otros, a la generación estética de “un mundo”. Por ejemplo, para examinar la administración de justicia en la Colonia y denunciar la tortura<sup>26</sup>, en *La Procesión de ánimas de San Agustín*, Palma convoca una serie de documentos históricos cuya veracidad se pone en duda, pero que son atraídos para generar un sustrato verosímil sobre el que se erige la voz popular: por encima del documento histórico, a esta voz autorizada se pliega la del narrador en calidad de testigo:

<sup>24</sup> Ricardo Palma, *Epistolario*. Lima: Editorial Cultura Antártica, 1949.

<sup>25</sup> Bajtin, Mijail, “Carnaval y Literatura. Sobre la teoría de la novela y la cultura de la risa”. En *Revista de la cultura de occidente*, vol. 23, número 129, 1971.

<sup>26</sup> “...pero en aquellos tiempos la justicia disponía de un recurso con cuya aplicación resultaba criminal cualquier papamoscas. Después de un cuarto de rueda que le hizo crujir los huesos, se declaró *Cominito* convicto y confeso de un delito que, como sabemos, no soñó en cometer. La tortura es argumento al que pocos tienen el coraje de resistir”. *Cien Tradiciones Peruanas...* p. 275. La voluntad de denuncia de Palma lo llevó a escribir los *Anales de la Inquisición en Lima* (1863).

“No hay limeño que en su infancia no haya oído hablar de la procesión de ánimas de San Agustín. Recuerdo que antes que tuviésemos alumbrado de gas no había hija de Eva que se aventurase a pasar, dada la media noche, por esa plazuela sin persignarse previamente, temerosa de un encuentro con las ciudadanas del purgatorio.

Ni Calancha ni su continuador, el padre Torres, hablan en la *Crónica Agustiniana* de esa procesión, y eso que se refieren a cosas todavía más estupendas. Sin embargo, en el *Suelo de Arequipa convertido en cielo* se relata del alcalde ordinario don Juan de Cárdenas algo muy parecido a lo que voy a contar.

A falta, pues, de fuente más auténtica, ahí va la tradición, tal como me la contó una vieja muy entendida con historias de duendes y almas en pena.

Alcalde del crimen por los años 1697 era don Alfonso Arias de Segura...”

La relación polar constituida por Historia/Tradición, con todo lo que ella implica respecto de la cuestión identitaria, no permite que esté ausente del programa de Palma la preocupación pedagógica:

“Resultado de mis lucubraciones sobre la mejor manera de popularizar los sucesos históricos, fue la convicción íntima de que más que el hecho mismo, debía el escritor dar importancia a la forma, que este es el Credo del Tío Antón. La forma ha de ser ligera y regocijada como unas castañuelas, y cuando el relato le sepa a poco al lector, se habrá conseguido avivar su curiosidad, obligándolo a buscar en concienzudos libros de historia lo poco o mucho que anhela conocer, como complementario de la dedada de miel que, con una narración rápida y más o menos humorística, le diéramos a saborear (...). Tal fue el origen de mis *Tradiciones*, y bien haya la hora en que, impulsado por un sentimiento de americanismo, me eché a discurrir sobre la forma, entre artística y palabrera, que aquellas convenía. Bien haya, repito, la hora que me vino en mientes el platear píldoras, y dárselas a tragar al pueblo, sin andarme en chupaderitos ni con escrúpulos de monja boba. Algo, y aún algo, de mentira, y tal o cual dosis de verdad, muchísimo de esmero y pulimento en el lenguaje, y cata la receta para escribir *Tradiciones*”<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> Carta en *Tradiciones peruanas*. Quinta serie. Lima: Imprenta del Universo de Carlos Prince, 1883.

Ahora bien, del enfrentamiento Historia/Tradición, o relato histórico oficial/mentira popular, realizado por Palma, surge una cuestión significativa: la identidad nacional es el resultado verosímil de un relato con mayor o menor raigambre en la conciencia de la comunidad. Esta afirmación nos coloca ante un interrogante ¿Dónde se asienta la verosimilitud de la identidad en la obra de Palma?

Por un lado, nos sale al encuentro una respuesta borgiana para tal pregunta: en los archivos, en los libros, en la enciclopedia, en los papeles empolvados y ocultos en los laberintos de las bibliotecas de los que solo Palma y Borges pueden dar fe de su existencia. Así queda consignado en la *Tradición Sobre el "Quijote" en América*, dedicada a don Miguel de Unamuno, ése, a quien también se le difuminaron los límites convencionalmente ciertos entre la realidad y la literatura. Desde luego, no es para nada intrascendente que esos dos magníficos animales de papel, Palma y Borges, esos descomunales bibliotecarios, hayan partido, descifrando e inventando rutas, superando y suplantando pérdidas e incendios, tras la huella de la obra de Cervantes. Como veremos más adelante en el caso de Palma, tampoco es un hecho menor para la pregunta identitaria, que haya intentado la refundación de la nacionalidad en la heterotopía<sup>28</sup> de la biblioteca y sus múltiples palimpsestos<sup>29</sup>.

Por otro lado, tal como veremos en las *Croniquillas de mi abuela*, el verosímil identitario se sustenta, construye y emana de la indagación y explicitación de frases, refranes o relatos utilizados por la comunidad como fórmulas de intercambio encifradas que cada sujeto actualizará según su competencia: para Palma el "relato del habla" comunitario es un documento que "certifica" el verosímil de identidad.

Ahora bien, por separado, ninguno de los dos puntales señalados completan finalmente el verosímil identitario en la obra de Palma, pues este es

<sup>28</sup> Foucault, Michel, "Utopías y Heterotopías". En Revista *Licantropía* N° 3. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad de Chile, 1994. Traducción de Constanza Martínez.

<sup>29</sup> En *Sobre el Quijote...* documento y biblioteca se confunden de la misma manera en que se confunden país y biblioteca. Por otra parte, la fundación de Nación se hace extensiva a la fundación de la biblioteca: "(...) Cuando la destrucción de la Biblioteca de Lima por los chilenos, en 1881, desapareció el ejemplar que poseía el Perú, y que perteneció a la librería de los jesuitas, la cual sirvió de base a la Nacional, fundada por el general San Martín en 1821".

más bien el resultado del tránsito entre uno y otro de su entreveramiento, contaminación, remitencia dentro de un único texto, cuyos polos son la Colonia y la República. *El Justicia Mayor de Laycacota (Crónica de la época del decimonono virrey del Perú*<sup>30</sup>), nos ofrece un buen ejemplo:

“(...)

Mientras las muchachas se entretenían en hilar, la madre contaba al hijo, por la milésima vez, la tradición de su familia. Esta no es un secreto, y bien puedo darla a conocer a mis lectores, que la hallarán relatada con extensos y curiosos pormenores en el importante libro que, con el título *Anales del Cuzco*, publicó mi ilustrado amigo y compañero de Congreso don Pío Benigno Mesa”.

En este texto en el que convergen relato popular (oralidad) y documento histórico (escritura), se discute y desmiente el origen prehispánico de su argumento dramático escrito en quechua<sup>31</sup>; además, se exhibe una imagen desordenada y violenta de la Colonia, donde grupos sociales formados por castellanos, andaluces, gallegos, vizcaínos, criollos, indígenas, virreyes y jesuitas se ven envueltos en hechos de sangre.

Otro ejemplo en *Los duendes del Cuzco (Crónica que trata de cómo el virrey poeta entendía la justicia)*<sup>32</sup>:

“Esta Tradición no tiene otra fuente de autoridad que el relato del pueblo. Todos la conocen en el Cuzco tal como hoy la presente. Ningún cronista hace mención de ella, y sólo en un manuscrito de rápidas apuntes, que abarca desde la época del virrey marqués de Salinas hasta la del duque de la Palata, encuentro las siguientes líneas...”

Finalmente, respecto de la cuestión de la verosimilitud identitaria en la obra de Palma, interesa destacar un hecho de las “series” que se establecen al interior de las *Tradiciones*: su reelaboración a través del tiempo, y más

<sup>30</sup> En Ricardo Palma, *Tradiciones Peruanas*. Edición Crítica Julio Ortega, Flor María Rodríguez-Arenas, Coordinadores. Madrid: Editorial Universitaria, Colección Archivos, 1997.

<sup>31</sup> Ver nota 33.

<sup>32</sup> En Ricardo Palma, *Tradiciones Peruanas*, p. 56.

que del tiempo, del ejercicio de la escritura. Estas “series” de matriz barroca no despliegan una organización jerárquica en que la primera pueda considerarse a cabalidad el original de las que le siguen. Muy por el contrario, ellas se proponen en los empáticos y libres términos de la versión cuya perfectibilidad usurpa el lustre de lo modélico a los primeros textos o pre-textos. De esta manera, Palma no propone la verdad unidireccional y unifocal de la realidad o del pasado. Propone la verosimilitud: ese entramado entre lengua y cognición que nos permite aprehender y transmitir la realidad. Así, de versión a versión que no se niegan entre sí, la libertad de elegir queda en manos del lector, también de establecer jerarquías o no, fluctuaciones y distancias. Por ejemplo, un caso de interés por las implicaciones espejeantes que presenta, lo conforman *Consolación* de 1851 y *Oderay o La muerte en un beso* de 1852. Otro caso, el de *Inferum el hechicero* (1854), *Apuntes históricos. Sobre el conde de Superunda* (1860) y *Un virrey y un arzobispo* (1874).

#### TRADUCCIÓN, MEMORIA Y FUNDACIÓN

En todas las propuestas anteriormente reseñadas despunta un elemento poco trabajado por la crítica al analizar la situación productiva de Palma: al igual que el intelectual de la Colonia, incluso que el primer cronista del “descubrimiento”, Palma se propone como un “traductor” que permite, regula y modela la circulación del conocimiento entre estratos sociales distantes. Como productor cultural, habita esa frontera en que los diferentes sectores sociales y saberes “hablan distintos idiomas”, se enfrentan y negocian: letrado y bilingüe entre el pueblo y la aristocracia, entre el saber del pasado y la ignorancia del presente, entre el conocimiento de la ciencia (Lengua o Historia) y el popular (habla o relato), Palma construye un género mixto y mestizo respecto del discurso histórico y “multilingüe” respecto de la estructura social que conjuga “la mentira del pueblo” y la “objetividad documental” de la Historia para enunciar la identidad nacional. De hecho, no son pocas las *Tradiciones* en que hace gala de su capacidad para actualizar distintos registros socioculturales y temporales del idioma: ellos vienen desde el latín, pasan por el castellano del Siglo de Oro y el de sus tabernas y mercados, hasta llegar a la racionalidad de la lengua republicana criolla. La tradición *Jhoán de la Coba*, narrada en el español del siglo XIV y en el del siglo XIX, y que analizaremos más adelante, ofrece un magnífico ejemplo.

Ahora bien, hemos visto que el proyecto escritural de Palma nace tan íntimamente ligado a la historia como a la cuestión de la identidad nacional. En el proyecto Letra-Nación, el rescate de la memoria es fundamental:

“Sea por la indolencia de los gobiernos en la conservación de los archivos o por descuido de nuestros antepasados en no consignar los hechos, es innegable que hoy sería muy difícil escribir una historia cabal de la época de los virreyes. Los tiempos primitivos del imperio de los Incas, tras los que está la huella sangrienta de la conquista, han llegado hasta nosotros con fabulosos e inverosímiles colores. Parece que igual suerte espera a los tres siglos de dominación histórica” (*Un virrey y un arzobispo*).

Aquí hay un claro pronunciamiento que tendrá significativa relación con el “pasadismo” imputado a Palma y su constante espectacularización de la Colonia: descontada por falta de registro la herencia incásica<sup>33</sup>, la identidad nacional peruana de las *Tradiciones* tiene su origen en la Colonia. Por ejemplo, en *Croniquillas de mi abuela*, esa identidad está íntimamente relacionada con la Lima de los tiempos del virrey Abascal. Además, se inserta, única y exclusivamente, en el ámbito latino conformado por España, Italia y Portugal dentro del marco de la religión católica:

“(…) oí de la boca de mi abuela, que era de lo más limeño que tuvo Lima en los tiempos de Abascal...

<sup>33</sup> En *El Justicia Mayor de Laycacota*, ya mencionada, Palma refiere la falta de registro de la siguiente manera: “Sobre este argumento, el cura de Tinta, don Antonio Valdés, escribió por los años de 1780 un drama en lengua quechua, el cual se representó en presencia del rebelde Inca Tupac-Amaru. Tschundi, Markham, Nadal, Barranca y muchos americanista se empeñaron en sostener que el drama *Ollanta* había sido compuesto en los tiempos incásicos, y que era, por consiguiente, un monumento literario anterior a la conquista. Traducidos en verso por un poeta peruano, Constantino Carrasco, publicó el autor de estas *Tradiciones* un ligero juicio crítico, en el que se atrevió a apuntar (alegando muy al correr de la pluma varias razones en apoyo de su opinión) que *Ollanta* era ni más ni menos que comedia española, de las de capa y espada, escrita en voces quechuas; y que, aunque lo diga Garcilaso, que no pocos embustes estampó en los *Comentarios reales*, los antiguos peruanos estuvieron muy lejos de cultivar la literatura dramática (...) Pero en 1881 el literato argentino don Bartolomé Mitre, en serio y extenso estudio, con gran acopio de pruebas y con sesuda argumentación, puso en transparencia la filiación, genuinamente española, del drama *Ollanta*, en su forma, en su fondo y hasta en sus elementos lingüísticos”.

Para mi abuela no había más santos merecedores de santidad y dignos de que a pie juntillas se creyese en sus milagros que los santos españoles, portugueses e italianos. Los de otra nacionalidad eran para ella santos hechizos, apócrifos o falsificados”.

La “limeñidad”, íntimamente relacionada con el habla y como hilo conductor que viene desde Abascal y más allá, entroniza en la época de las guerras de independencia y es elemento fundamental de la cultura republicana, tal y como lo muestra *La carta de “La Libertadora”*:

“Los limeños que por los años de 1825 a 1826 oyeron cantar en la catedral, entre la Epístola y el Evangelio a guisa de antifona:

De ti viene todo  
Lo bueno, Señor;  
Nos diste a Bolívar  
*Gloria a ti, gran Dios.*

Transmitieron a sus hijas, limeñas de los tiempos de mi mocedad, una frase que, según ellas, tenía mucho entripado y nada de *cuodlibeto*. Esta frase era: *la carta de la Libertadora*”<sup>34</sup>.

Aquí nuevamente se recurre a la frase encifrada –*entripada*– e íntimamente relacionada con la memoria que el traductor-cronista va a decodificar. También se entreveran el documento histórico propiamente tal y el relato popular que la sociedad ha hecho de ese documento: existencias paralelas del mismo objeto lingüístico unificadas por la competencia del traductor social.

Aunque algunos textos –los menos– asumen el tema incásico (*Palla-Huarcuna; Oderay o la muerte en un beso*), lo hacen con un tratamiento más cercano a la leyenda romántica que a la *Tradicón* y siempre desde la evidencia del coloniaje mestizo (*Los tesoros de Catalina Huanca*). Ciertamente, fijar desde la República temprana el origen o inicio de la identidad en la Colonia, es un acierto que refrendarán posteriormente los estudios culturales hasta nuestros días. Veamos el tratamiento del tema incásico:

<sup>34</sup> *Cien Tradiciones...* p. 376.

*Los tesoros de Catalina Huanca:*

Catalina Huanca, como generalmente es llamada la protagonista de esta leyenda (...)

Doña Catalina pasaba cuatro meses del año en su casa solariega de San Jerónimo, y al regresar a Lima lo hacía en una litera de plata y escoltada por trescientos indios. Por supuesto que en todos los villorrios y caseríos del tránsito era esperada con grandes festejos. Los naturales del país la trataban con las consideraciones debidas a una reina o dama de mucho cascabel, y aun los españoles le tributaban respetuoso homenaje.

Verdad es que la codicia de los conquistadores estaba interesada en tratar con deferencia a la cacica, que, anualmente, al regresar de su paseo a la sierra, traía a Lima (¡y no es chirigota!) cincuenta acémilas cargadas de oro y plata”<sup>35</sup>.

En esta última tradición cabe resaltar dos elementos: a) la imagen de dama colonial que proyecta la protagonista de origen indígena, y b) la equidistancia que mantiene la voz narrativa respecto de los elementos indígena y español. Evidentemente la voz del narrador no se identifica con ninguno de los dos términos<sup>36</sup>.

## INSCRIPCIÓN DE LA NACIÓN E IDENTIDAD NACIONAL

Para examinar la consolidación de la identidad nacional en la obra de Palma, resultan sumamente productivas dos orientaciones de los actuales estudios culturales sobre identidad y Nación. La primera de ellas, de Homi Bhabha, indica que los orígenes narrativos de la Nación se pierden en la lejanía de los mitos. La segunda, de Anthony D. Smith, es la recreación arqueológica de la Nación<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> En Ricardo Palma. *Cien Tradiciones Peruanas*. Prólogo, selección, cronología de José Miguel Oviedo. Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1997.

<sup>36</sup> En este sentido, es interesante tener en cuenta que Palma era un ilegítimo más de los muchos que poblaron la Colonia y cimentaron la República. En la partida de bautizo se identifica a los padres como *pardos*.

<sup>37</sup> Tanto el artículo de Baba “Narrando la Nación”, como el de Smith “¿Gastronomía o geología? El rol del nacionalismo en la reconstrucción de las Naciones” se encuentran en Alvaro Fernández Bravo (compilador), *La invención de la Nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*.

Las *Tradiciones* de Palma ponen plenamente en operación las anteriores orientaciones. En este sentido, las opiniones sostenidas por Oviedo y otros críticos en las que se señala negativamente que “Palma debió sentir el enorme peso y vigencia de esa fijación del pasado colonial en la imaginación de su pueblo: decidió radicar allí su edad ideal. Evocar lisonjera y frívolamente la colonia en la Lima de entonces, donde las huellas y los hábitos de la dominación española estaban muy vivos y constituían rasgos sustanciales de su fisonomía, era, como diría Palma, dar ‘en la yema del gusto’”<sup>38</sup>, se trasladan de polo valorativo<sup>39</sup> y nos entregan una huella para recorrer las *Tradiciones*, pero con un sentido contrario al del crítico. Precisamente, son esos “rasgos sustanciales de su fisonomía” y la plasmación del *mito de la colonia* en la retórica republicana, los que hacen de la obra de Palma una literatura de origen y constitución nacional. Por otra parte, discutir la apropiación arqueológica de textos orales y escritos, historiográficos, de refranes, leyendas, costumbres, etc, que realiza Palma, sería abundar sobre lo dicho hasta el cansancio. Basta con consignar lo declarado por el autor en reiteradas ocasiones: “...mi índole literaria dada a rebuscar antiguallas de los días del Coloniaje”<sup>40</sup>.

En relación con la búsqueda arqueológica de la identidad nacional, más allá de los bemoles políticos<sup>41</sup>, no se ha examinado con detenimiento la labor de bibliotecario de Palma. Es nombrado en 1883 por el presidente

<sup>38</sup> En Ricardo Palma, *Cien Tradiciones Peruanas*. Prólogo, selección, cronología de José Miguel Oviedo. Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1997.

<sup>39</sup> Para Oviedo, la exploración de la Colonia realizada por Palma obedece a un “ánimo regresivo de la burguesía peruana” que ve frustradas sus aspiraciones en ámbito republicano y manifiesta actitudes de resentimiento y escepticismo.

<sup>40</sup> Carta a Vicente Riva Palacio, de septiembre 25, 1885, en Ricardo Palma, *Epistolario*. Lima: Editorial Cultura Antártica, 1949.

<sup>41</sup> Los motivos por los cuales finalmente Palma deja el cargo de Director de la Biblioteca Nacional obedecen a contiendas ideológicas representadas en el campo político. Manuel González Prada, su sucesor, como se sabe, fue también su atacante más radical. Alrededor de los dos intelectuales se organiza y divide la sociedad limeña; posteriores episodios de desagravios y contraataques, concernientes todos a la institución de la Biblioteca, enmarcan una disputa directamente relacionada con la fijación de la identidad nacional. Independientemente de la buena fe y objetividad con que haya sido elaborado, una indagación que no pierda de vista el verdadero problema de fondo no debe desatender el informe de *Nota personal sobre la Biblioteca Nacional de Lima*, donde González Prada critica la gestión de Palma y denuncia su “manejo poco técnico y excesivamente personal”.

Iglesias para reconstruir la Biblioteca de Lima destruida por el ejército chileno y por veintiocho años y medio fue el director de la posterior Biblioteca Nacional<sup>42</sup>. De esta manera, Palma, conocido como el bibliotecario mendigo<sup>43</sup> porque recurre a todas sus amistades en el extranjero para el acopio gratuito de libros, no solo construye la identidad nacional en sus textos, además reconstruye la textualidad, el *logos*, que esa Nación va a leer y que la constituye en una identidad letrada: doble escripturalidad material y simbólica de la Nación, que alcanza su punto más alto en la lucha de Palma porque la Real Academia Española<sup>44</sup> reconozca e incorpore términos peruanos<sup>45</sup>. La voluntad del intelectual criollo-republicano en este ámbito es, pues, escripturar en el idioma la diferencia de una identidad, sin dejar de debatirse entre las razones mestizas y contaminadas del habla y la amurallada legalización del idioma. Pensar, entonces, hoy día que la pugna entre casticismo y la renovación del idioma en la obra palmiana solo trasluce las aspiraciones sociales de un “burgués lisonjero”, no solo es reducir a la miopía uno de los intentos de constitución de identidad nacional más interesantes que se ha dado en la historia de nuestras letras, sino, además, velar la problemática que arrastra el intelectual latinoamericano hasta nuestros días.

En la Tradición *Fray Juan Sin Miedo* se hace evidente el entramado entre relato popular-documento, institución cultural y literatura de donde emerge el *Illo tempore* mítico hacia adonde va la voz del narrador para recoger los elementos con que inscribe simbólicamente la identidad nacional:

“Tentado estuve de llamar a esta tradición cuento de viejas, pues más arrugada que una pasa fue la mujer a quien en mi infancia oí el

<sup>42</sup> Recordemos que en *Sobre el “Quijote” en América* se narra cómo la Biblioteca de Lima pasa a ser la Biblioteca Nacional.

<sup>43</sup> Carta a Riva Palacio, 20 de septiembre de 1884: “Hace ocho meses que escribí a mis amigos Guillermo Prieto y Pedro Santacilia, rogándoles para que influyeran para que literatos mejicanos como Ud., Altamirano, Rosas Moreno, Cuenca, Acuña, Sierra, Peza, Peón y Contreras y otros, favoreciesen con el obsequio de sus libros a la Biblioteca de mi cargo”.

<sup>44</sup> En 1878 es designado socio correspondiente de la Real Academia Española.

<sup>45</sup> En 1892, Palma asiste a las celebraciones del cuarto centenario del descubrimiento de América y sostiene infructuosamente sus “reclamos”. En 1896 publica *Neologismos y americanismos*.

relato. Pero registrando manuscritos en la Biblioteca Nacional, encontré uno titulado *Crónica de la Religión Agustina en esta provincia del Perú desde 1657 hasta 1721, por fray Teodoro Vázquez*, donde está largamente narrada la tradición. El libro del padre Vázquez es continuación de los cronistas Calancha y Torres, y hay en esa obra noticias curiosísimas que dan luz sobre muchos acontecimientos notables de la época colonial. ¡Lástima es que tal libro permanezca inédito!”

Unos párrafos más adelante, luego de aludir al Cid, se narra la costumbre funeraria en Lima de 1640. Relacionada con el rito funerario viene la explicación de una palabra y de un oficio del que no tenemos otra noticia, ni ninguna certeza de que se haya realizado en otro lugar de la América española. Con la explicitación, Palma inscribe en la lengua una particularidad de la Colonia peruana y recuerda a la racionalidad republicana las zonas oscuras de una identidad compuesta por no pocos territorios colindantes y yuxtapuestos.

Antes de continuar digamos lo que en muchos pueblos del Perú se conocía por *despenador*. Era el de éste un oficio como otro cualquiera, y ejerciase con muy buenos emolumentos en esta forma:

Cuando el curandero del lugar desahuciaba a un enfermo o estaba éste aparejado para el viaje, los parientes, deseando evitarle una larga y dolorosa agonía, llamaban al *despenador* de la comarca. Era el sujeto, por lo general, un indio de feo y siniestro aspecto, que habitaba casi siempre en el monte o en alguna cueva de cerros. Recibía previamente dos o cuatro pesos, según los teneres del moribundo, sentábase sobre el pecho de éste, cogíale la cabeza, e introduciéndole la uña que traía descomunally crecida, en la *hoya* del pescuezo, lo estrangulaba y libraba de penas en menos de un periquete”.

Después de narrar el inverosímil combate entre un cadáver y un lego por una cama, el texto cierra con la atracción de elementos culturales que certifican lo narrado:

“Agrega la tradición que *Juan Sin Miedo* cambió este nombre por el de *Juan del Susto*; y si no miente, que mentir no puede, el ilustre cronista padre Vázquez, definidor del convento, lector de la Universidad pontificia, regente mayor, visitador de libros y librerías, y fraile, en fin, de más campanilla que mula madrina, alcanzó nuestro lego a morir en olor de santidad, que tengo para mí ha de ser algo así como olor a rosas y verbena inglesa”.

Si aplicamos la idea de Nación de Bhabha a las *Tradiciones*, tenemos que el territorio narrativo, político, cultural y lingüístico hacia donde Palma va a buscar los fundamentos de la identidad nacional está constituido por los siguientes elementos: a) el estamento sociopolítico de la Colonia y su estructura de poder organizada en fuertes centros desplazados desde la figura del rey hasta sus dobles degradados en las colonias: virreyes, obispos, gobernadores, alcaldes, encomenderos, etc.; b) el sistema estético del barroco, que aporta el lenguaje, el decorado y la sintaxis de la celebración pública sacra o profana, y todas las formas de representación con que se enuncia o imagina la naciente idea de identidad diferenciada; c) un espacio cultural que emerge de la intersección entre el sistema de poder, las tensiones de una sociedad altamente convulsionada y la estética mencionada.

## ESPECTACULARIZACIÓN Y CONSTITUCIÓN DEL MITO

¿Cómo recupera Palma desde la República el inicial proceso de conformación de la identidad en el territorio recién descrito? A nuestro entender, por un barroco procedimiento de espectacularización de la Colonia, que procedemos a explicitar.

Sabido es que la teatralidad de los estamentos y dinámicas sociales, la espectacularización de ellos y su enmascaramiento carnavalizado, constituyen el carácter proteico de la cosmovisión barroca. En nuestra Colonia el recurso típicamente barroco del teatro dentro del teatro alcanzó grados de magnificación dramática directamente proporcionales al control ejercido sobre los grupos sociales. En ese escenario férreamente custodiado, sucedió uno de los fenómenos menos deseables para la institución del poder: el surgimiento de una “otredad” formalmente diestra en el manejo de los mecanismos, estéticas y lenguajes de dominación, pero como identidad, esencialmente conflictiva y peligrosa. Ahora, bien, el marco epistemológico bipolar que hizo de nuestra Colonia uno de los escenarios de mayor espectacularización de un estamento social determina que, por un lado, en la celebración pública, la intelectualidad criolla realizara la afirmación del poder, y por otro, en el territorio simbólico de la literatura, a través del juego de la carnalización barroca, consumara la parodización del mismo. Considero este proceso, que transformó al poder en su opuesto peligroso y de donde habría de surgir la identidad protonacional criolla, el primer momento especular a donde recurre Palma en búsqueda de los elementos con los que pretende refundar la identidad nacional de la República.

De este modo, y como si la naciente identidad criolla-republicana requiriera para su afirmación releer en la fisura de su origen, Palma establece en sus *Tradiciones* las coordenadas paródicas exactas para su segunda espectacularización. En función de ello esgrime cuatro instrumentos íntimamente relacionados: Primero, al igual que la intelectualidad criolla de siglos anteriores, exhibe un manejo insuperable del idioma que le permite enseñorearse del mapa mental del que es heredero para manipular sus contenidos. Segundo, espectaculariza el lenguaje mismo mediante una “frasescena” a partir de la cual no solo se vivifica el mundo de la Colonia sino que, además, se ilumina y denuncia el mundo de la República. Tercero, establece en las *Tradiciones* la distancia libre y familiar que Bajtín postula como una de las categorías fundamentales con que la visión carnavalesca del mundo anula las estructuras jerárquicas. Cuarto, establece la ironía como dispositivo del montaje especular.

Para ejemplificar lo anterior, veamos cómo funcionan las *Croniquillas de mi Abuela*.

Nada más cercano, familiar, que nuestra abuela, y nada menos alcurnioso que la palabra “croniquillas” frente a la Ciencia Histórica escrita con mayúsculas. La dedicatoria de esta tradición se mantiene también en el ámbito familiar: va dirigida a su hija Renée. A manera de epígrafe continúa una oración escrita en un castellano de “otro tiempo” que no corresponde al habla ni de la abuela, ni del nieto y menos al de la bisnieta, y cuya inserción anacrónica desconcierta en tono y contenido respecto de lo que viene. Ahora bien, esta especie de oración-epígrafe en tono de eucaristía no se cierra en sí misma, sino que forma parte de la narración, donde entra en choque y en juego un tanto burlón con el tono de las frases del refranero de las que se va a narrar su origen:

*“En el nome del Padre que fizo toda cosa,  
e de Don Jesucristo, fijo de la Gloriosa;  
en el nome bendito del Rey Omnipotent,  
e que es fin e comienzo de toda creatura;  
en el nome bendito del Rey Omnipotent,  
que fizo sol e luna nascer en el Orient,*

voy a contarte, Renée mía, el origen de dos frases que entre otras muchas (como la de *a San Juan se le puede pedir todo menos camisa*) oí de boca de mi abuela, que era de lo más limeño que tuvo Lima en los tiempos de Abascal, frases a las que yo di la importancia que se da a una charada y que a fuerza de ojear y hojear cronicones de convento he alcanzado a descifrar”.

Como vemos, en estos párrafos aparecen varios elementos significativos de la escritura palmiana. En primer lugar está la exhibición del manejo del mapa temporal del idioma y de la destreza idiomática del traductor capaz de poner en contacto el nivel popular del refranero con el castellano de “otro tiempo” y del ámbito sacro, como también el “documento oral” (la frase) con el documento escrito (los cronicones de convento). En segundo lugar, el establecimiento de la veracidad de lo que se va a contar en “*El nome del Padre*”, para luego realizar con ironía la validación identitaria en lo limeño (la abuela) de la Lima colonial. Tercero, el origen de la frase como origen de la identidad y su transmisión “descifrada” por la voz narrativa en el relato: de la abuela al nieto y del nieto a la bisnieta. Cuarto, el montaje de una escena de época a partir del desciframiento de una frase. En definitiva, en la apertura de esta tradición lo que se le dice a Renée es que se le va a contar una frase con una fórmula que recuerda al Darío de “Margarita, te voy a contar un cuento” (“A Margarita Debayle”, *Azul*, 1888). Nosotros, lectores de hoy, influidos por las teorías de la autorreferencialidad del lenguaje y de la obra literaria, ante tal sugerencia nos preguntamos ¿cómo, en el marco de una narración, el lenguaje encuentra su origen dentro de sí mismo? Fácil, nos responde Palma, es cuestión de conjuntar la narración de la abuela, el enmascaramiento de la voz y el cronicón de convento; es decir, narración, “disfraz lingüístico” y más narración. Y a partir de ello, como si se corrieran las cortinas de un escenario, se abre la época en que gobernó el excelentísimo virrey Conde de Lemos, compadre del lego Panchito, negro retinto y humilde, pero milagroso cocinero. Demás está señalar que el ámbito libre y familiar desde donde se levanta la narración culmina con la anulación de la distancia jerárquica de los dos personajes, los que, en función de la estructura social de la Colonia, ocupaban lugares muy distantes:

“... y el excelentísimo representante del monarca de España e Indias hablaba siempre con fruición de su santo compadre el padre Panchito, al que diz que consultaba en casos graves de gobierno.

No faltaban quienes murmurasen de la familiaridad con que su excelencia trataba a un negro con un jeme de jeta...”

En esta “croniquilla” la voluntad desjerarquizadora de la escritura de Palma no se contenta con hacer de las suyas en el orden social; además, sirviéndose del motivo del viaje acomete contra el orden divino: primero, anula la infranqueable distancia que lo separa del orden terrestre, sin dejar

de anotar la obligatoria parada en el purgatorio de la que, parece, no se libran en su viaje al cielo ni siquiera los olorosos a santidad; segundo, sugiere que aun con Dios es posible negociar la rebaja de penas y castigos. Este guiño burlón, por supuesto, está dirigido al tiempo histórico del propio Palma. En todo caso, si retomamos los postulados de Bajtin, resulta que en el viaje efectuado entre la dimensión del “más allá” y el mundo prosaico, se realiza la reunión de lo sagrado y lo profano, de lo alto y lo bajo, de lo sublime y lo insignificante; es decir, con el viaje y las posibles componendas celestiales supuestas por el cronista, se cumple otra de las categorías del carnaval, la profanación:

“(…)

Tal fue el origen del penitente ascetismo del último. Lamentamos que el cronista no hubiera averiguado también si allá, en el otro barrio, entraron en componendas para perdonar o rebajar los meses del castigo”.

Vemos entonces que, de la República a la Colonia, de la Colonia al Reino de Dios y de ahí de nuevo a la República, en poco más de dos páginas, Palma ha instalado el juego de espejos deformantes con que, según Bajtin, la percepción carnavalesca del mundo nos entrega una *imagen excéntrica* de la realidad.

Para otorgarle origen a la segunda frase, “*El traquido de la Capitana*”, enunciada por la abuela a propósito de un “notición político”, busca otro escenario y otros personajes. Se trata de Francisco Camacho, quien con solo venir desde España a estas nuevas tierras, deja de ser un truhán sentenciado a la horca, para convertirse en postulante a santo. Independientemente de la metamorfosis que lo anterior supone, interesa observar aquí cómo a partir de la consignación de fechas que van en cuenta regresiva desde 1629 hasta 1568, se abren distintos momentos de la vida colonial. A 1568, con eclipse de sol, corresponde la funesta llegada de los “búhos ignacianos” al Perú. A 1585, la desastrosa persecución marítima del pirata Eduardo Davies, producto de la ineptitud de los tres almirantes españoles “que estuvieron siempre durante la campaña naval en perpetuo antagonismo”, y la posterior explosión, “por descuido o malicia”, de una de las naves con más de cien tripulantes a bordo. En cuanto a la percepción de mundo que el relato entrega, Palma deja las cosas bien establecidas: la dudosa adquisición de un postulante a santo, cuya mayor gracia era figonear en la vida privada de las personas y enterarse con antelación de las noticias, frente a catástrofes

de tales proporciones, no hace, por supuesto, que los lectores republicanos de su tiempo perciban con colores idílicos la administración pública en tiempos del virreinato. También se muestra la imagen de una sociedad asediada por el peligro de la piratería, malamente guiada hacia el disparate por virreyes incapaces, que solo consigue resolver las tensiones de su precariedad en la fiesta pública:

“Así, sólo el siete de septiembre; esto es, a los sesenta días, vino a recibirse en Lima la noticia del combate y de la dispersión de los piratas.

El Cabildo dispuso celebrar la nueva el día siguiente, que era festividad de la Virgen, con árboles de fuego, toros embolados, banquetes, misas de gracias, cucañas, lidia de gallos, luminarias, danza de pallas y de africanos, amén de otros festejos populares”.

El análisis de las *Croniquillas de mi abuela* nos sirve para develar la espectacularización del lenguaje y la Colonia, afirmada anteriormente como uno de los rasgos más interesantes de la construcción de la identidad en la escritura de Palma. Ahora resta observar cómo funciona la tramoya de la puesta en escena. Aquí, la voluntad expresa del narrador es la de contar como una frase entra en el circuito de intercambio lingüístico de una comunidad, pero lo que en verdad se busca es atraer un momento histórico del cual solo quedó la frase: en este caso, una frase es un mundo, una época, un documento, el escenario donde revive, con toda su densidad, el pasado propio. Más allá de la utilización que hace Palma de la Frase-Mundo, interesa también el hecho de que, para contar el origen de la frase, el narrador crea un cuento, es decir, otro constructo tan lingüístico como la frase misma; así, con una conciencia cuya actualidad sorprende, a partir del lenguaje se crea más lenguaje. Ahora bien, el talento de Palma no se contenta con elevar exponencialmente la elaboración lingüística, sino que, además, sirviéndose de otras narraciones, le crea anclajes fabulosos en el pasado histórico, haciendo, a su vez, que el pretérito “aparezca” con todos sus matices en el escenario del lenguaje. Solo un bibliotecario, observador de esa comunidad y esos diálogos que crean en secreto y a nuestras espaldas los libros, puede lograr aquello.

En la misma línea de las *Croniquillas...* está *Traslado a Judas (Cuento disparatado de la tía Catita)*. Si bien en esta tradición se trata de descifrar otra frase proveniente de la Colonia, en un juego de espejos enfrentados, el mundo a iluminar no es el de esa época, sino el de la República: en este

caso, la perspectiva de mundo de la frase colonial nos entrega una visión del funcionamiento republicano. Pareciera ser que para Palma, Colonia y República son solo dos puntos de un mismo mundo entre los que existen caminos y miradas de ida y vuelta.

Interesa observar en el inicio del texto un mecanismo ampliamente utilizado por Palma para ficcionalizar un auditorio inexistente: a la manera de la representación que desconoce los límites del escenario para incorporar al espectador, la tradición apela constantemente al lector para hacerlo partícipe de la memoria común que ahí se narra:

“Que no hay causa mala que no deje resquicio para defensa, es lo que querían probar las viejas con la frase: “Traslado a Judas”. Ahora oigan ustedes el cuentecito: fíjense en lo sustancioso de él y no paren mientes en pormenores; que en punto de anacronismos, es la narradora anacronismo con faldas.

Mucho orden en las filas, que la tía *Catita* tiene la palabra. Atención, y mano al botón. *Ande la rueda y coz con ella.*

Han de saber ustedes, angelitos de Dios,...

Como vemos, esta tradición surge también para explicar una frase del refranero y, como en otras, a partir de ella se crea un cuento. Interesa resaltar aquí varias cosas: primero, que la voz narrativa se traviste en la tía *Catita*, personaje que, a su vez, es el alter ego de la abuela de las *Croniquillas*...; segundo, en este cuento, además del estamento político, se parodia uno de los pasajes más dramáticos del Evangelio: la traición y entrega de Cristo; tercero, el trastrocamiento de mundos y tiempo.

En la distancia familiar carnavalesca, la tía *Catita* describe a los niños la faz y figura del que va a ser el tristemente célebre Judas Iscariote. Lo novedoso de la narración no consiste tanto en la divertida fealdad del personaje, sino en la total desarticulación del tiempo y del espacio. Judas nace, al parecer, en Lima, y en el tiempo sin transcurso de “aquel entonces de entonces” en el que habita, vivificándolo, la voz de la narradora. Ya aquí tenemos ese “mundo al revés” del carnaval, porque ni Judas es limeño como afirma la tía *Catita*, ni los hechos sacros atraídos se suceden en el tiempo indicado por la narración:

“En la parroquia donde lo acristianaron púsole el cura Judas por nombre, correspondiéndole el apellido de Iscariote, que, si no estoy mal informado, hijo debió de ser de algún *bachiche* pulpero.

Travieso salió el nene, y a los ocho años era el primer mataperro de su barrio. A esa edad ya tenía hecha su reputación como ladrón de gallinas”.

Explícitamente, un texto bíblico parodiado es la cifra de “setenta veces siete” con que Nuestro Señor nos manda a perdonar a quienes nos ofenden. La tradición consigna la misma cifra cabalística para señalar la cantidad de licor ingerida por el *gringo*, capitán de barco que traslada al joven Judas, quien en ese entonces está más cercano a la imagen del Lazarillo de Tormes que a la del fatídico evangelista. En este punto, se cumple la traición profana de Judas y con ello se anuncia la que más adelante, amplificada en el ámbito de lo sacro, va a cometer con Jesucristo. También se inicia la introducción de términos americanos que alejan aún más el relato de su versión original y sacra, para vincularlo con la forma particular del “humor limeño”.

Tras la burla de las órdenes de extradición en manos de la policía parisina y la posterior llegada de Judas a Galilea, en un acto de magnificación paródica, la tradición instala el contexto político republicano:

“Allí, haciéndose el santito y el que no ha roto un plato, se presentó al Señor, y muy compungido le rogó que lo admitiese entre sus discípulos. Bien sabía el pícaro que a buena sombra se arrimaba para verse libre de persecuciones de la Policía y requisitorias del juez, que los apóstoles eran como los diputados en lo de gozar de inmunidad”.

Con un humor que no está sujeto a la contingencia del momento, porque los hechos atraídos parecieran obedecer a una especie de “universales” sostenidos por las clases políticas latinoamericanas de todos los tiempos, Palma ironiza maravillosamente el funcionamiento de la República.

“Poquito a poco fue el hipocritazo ganándole la voluntad al Señor, y tanto que lo nombró limosnero del apostolado. A peores manos no podía haber ido a parar el caudal de los pobres.

Era por entonces no sé si prefecto, intendente o gobernador de Jerusalén un caballero medio bobo, llamado don Poncio Pilatos el catalán, sujeto al que manejaban como un zarandillo un tal Anás y un tal Caifás, que eran dos bribones que se perdían de vista. Estos, envidiosos de las virtudes y popularidad del Señor, a quien no eran dignos de descalzar una sandalia, iban y venían con chismes y más

chismes donde Pilatos; y le contaban esto, y lo otro, y lo de más allá, y que el Nazareno había dado proclama revolucionaria incitando al pueblo para echar abajo al gobierno. Pero Pilatos que para hacer una alcaldada tenía escrúpulos de Marigargajo, les contestó: Compadritos, la ley me ata las manos para tocar ni un pelo de la túnica del ciudadano Jesús. Mucha andrómina es el latinajo aquel del *habea corpus*. Consigan ustedes de Sanedrín (que así llamaban los judíos al Congreso) que declare la patria en peligro y eche al huesero las garantías individuales, y entonces dense una vueltecita por acá y hablaremos.

Anás y Caifás no dejaron eje por mover, y armados ya de *extraordinarias*, le hurgaron con ellas la nariz al gobernante, quien estornudó *ipso facto* un mandamiento de prisión. Librenos Dios de estornudos tales *per omnia saecula saeculorum*. Amén que con amén se sube al Edén”.

Y así es, Judas se libra de toda culpa con un con amén, igual que en la República quedan sin sanción los desfalcos, componendas y traiciones. Aquí relato sacro y consagración de la patria pierden su jerarquía, devienen a farsa de carnaval por acción de la risa y del espejeo irónico de una frase acuñada en la Colonia.

No alargaremos el análisis de *La sandalia de Santo Tomás* repitiendo las categorías del carnaval, pero sí señalamos que le son igualmente válidas. Lo que nos interesa resaltar aquí son los procedimientos utilizados por Palma para cuestionar las voces autorizadas del cronista y del estamento religioso. Ahora bien, lo que no está de más señalar es que el humor, la parodia verosimilizada por la fecha histórica, por el documento y por la atracción de otras voces con autoridad, alcanza en esta tradición uno de sus momentos más brillantes.

Con una apelación directa al lector, la tradición abre aportando datos y objetos de culto con que crónicas, historiadores y religiosos sostienen un suceso inverosímil: la venida de Santo Tomás a las tierras del Nuevo Mundo. De este modo y en el tono antidogmático de “ni quito ni pongo, ni niego ni cedo”, al interior del texto, Palma genera un conflicto entre lo que se afirma y el género tradicionalmente autorizado para refrendar y transmitir la verdad de los hechos. El género es, por lo tanto, desfalcado, en la medida en que tal conflicto rompe el pacto de lectura por el cual aceptamos que lo consignado en un documento del circuito histórico transmite objetiva y verazmente el relato de hechos ciertamente acaecidos:

“Si ustedes se echan a leer crónicas e historiadores brasileiros, no podrán dejar de creer a pie juntillas que Santo Tomás recorrió la América del Sur predicando el evangelio. Tan auténticos son los datos y documentos en que se apoyan esos caballeros, que no hay flanco por donde meterles el diente.

En Ceara, en San Luis de Maranhao, en Pernambuco y en otras provincias del vecino imperio existen variadas pruebas de la visita apostólica.

Al que esto suscribe le enseñaron en Belén del Pará una piedra, tenida en suma veneración, sobre la cual piedra se había parado el discípulo de Cristo. Si fue o no cierto, es averiguación en la que no quiero meterme, que Dios no me creó para juez instructor de procesos.

La constatación del suceso continúa en el Perú:

(...)

Los peruleros no podíamos quedarnos atrás en lo de la evangélica visita. ¡Pues no faltaba otra cosa sino que, hallándose Santo Tomás de tertulia por la vecindad, no hubiera hecho asco o andado con melindres para venir a soltar una cana por esta su casa del Perú!

En Calango, a dieciséis leguas de Lima y cerca de Mala, existe sobre una ladera una piedra blanca y muy lisa y bruñida. Yo no la he visto; pero quien la vio y la palpó me lo ha contado. Notábase en ella, y alrededor, caracteres griegos y hebreos. El padre Calancha dice, en su *Cónica Agustina*, que en 1615 examinó él esta peña, y que diez años más tarde el licenciado Duarte Fernández, recorriendo la diócesis por encargo del arzobispo don Gonzalo de Ocampo, mandó destruir los caracteres, porque los indios idólatras les daban significación diabólica. ¡Digo, que es lástima y grande!”

En este texto, el talento de Palma establece la distancia entre Historia y Tradición, cuestiona la categoría de verdad sustentada, tanto por el relato histórico profano, como por el sacro y ficcionaliza un público en tertulia que espontáneamente, sin requerir guiños, interviene la narración. Transcribo la intervención del lector y la notable respuesta del tradicionalista:

“—Pero, señor tradicionalista, ¿por dónde vino, desde Galicia a Lima, Santo Tomas?

—Eso, ¿qué sé yo? Vayan al cielo a preguntárselo a él. Sería por globo aerostático, a nado o *pedibus andando*. Lo que yo afirmo, y

conmigo escritores de copete, así sagrados como profanos, es que su merced estuvo por estos trigos y san se acabó, no hay que gerundiarle el alma con preguntas impertinentes”.

Ahora bien, ¿sería lógico pensar que nuestro bibliotecario, concededor de antiguallas y documentos rarísimos, justamente en esta ocasión, le diera por inventar una fábula disparatada? Eso pensaríamos si no recordamos la crisis que se produjo en la teología católica a raíz del descubrimiento de América y la exploración de la China. Aunque la narración se resuelve en la fiesta barroca de milagros y procesiones, lo referido por Palma constituyó un gran problema para la fe católica, para la validación de la Conquista y posterior razón para la Independencia<sup>46</sup>.

En la tradición *Johán de la Coba. Antaño e Hogaño*, nos interesa visualizar dos elementos que vinculan la escritura de Palma con el Barroco europeo y con el Barroco de Indias: el doble en la relación original/copia, y el travestismo escritural.

Juan de la Cueva, fue un tesorero de la archicofradía de la Virgen de la O que en 1634, tras un desfalco estrepitoso, se fuga de Lima hacia Lisboa. Una historia nada novedosa que, en palabras de Palma, sucede *antaño e hogaño*<sup>47</sup>. Lo interesante de observar aquí es el proceso que se le sigue por casi dos siglos y medio (1635-1880) al fugado Juan.

Resulta que la causa criminal se cursa en ausencia del culpable. Para ello, el Cabildo dispuso que se creara “un muñeco o figurón de trapo, con

<sup>46</sup> Ver Paz Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las Trampas de la fe*, p. 58.

“...En América millones de hombres habían sido sustraídos durante mil quinientos años a la gracia del bautismo. Las nuevas tierras y los nuevos hombres ponían en entredicho un versículo del Evangelio en que Cristo resucitado se aparece a los Apóstoles y les ordena ir por *todo* el mundo y predicar la doctrina a *todas* las criaturas (San Marcos, XVI,15). Las soluciones dadas a este enigma... fueron numerosas e ingeniosas. Los franciscanos adoptaron la doctrina de Joaquín de Flora sobre la interpretación espiritual o alegórica del Evangelio. Otros teólogos, entre ellos la mayoría de los jesuitas, sostuvieron que en las creencias antiguas de los indios ya había vislumbres de la verdadera fe, sea por gracia natural o porque el Evangelio había sido predicado en América antes de la llegada de los españoles, y los indios aún conservaban memorias confusas de la doctrina. En el siglo XVII se extendió y afirmó esta última creencia. Era una opinión, como se vio más tarde en el alegato de fray Servando Teresa de Mier a favor de la independencia, que implícitamente minaba el principal fundamento de la dominación española en América: la evangelización”.

<sup>47</sup> La segunda parte del título es, nuevamente, una crítica que vincula a la Colonia y a la República.

joroba doble, antiparras de cáscara de chirimoya y un plátano por nariz”, y para su escarnio, se exhibe montado en un jumento enclenque en cuantas fiestas y farsas públicas se realizan en Lima. Aunque el episodio merece un estudio desde los planteamientos de Huizinga sobre las prácticas medievales que incorporó nuestra Colonia, aquí, por razones obvias, nos limitamos solo a señalarlo.

La singularidad del caso es que quien recibe el castigo público es el muñeco y no la persona de Juan. Surge, entonces, en una escritura republicana una de las problemáticas más importantes respecto de la comprensión del “Ser” planteada por el Barroco: ella es la suplantación del original por la copia, en la que la copia se erige en un referente absoluto y hace del original un elemento dispensable e, incluso, invisible; tal y como sucede en este episodio, en que para la percepción social, inserta en la fiesta barroca colonial, el muñeco ha cobrado más realidad que Juan mismo:

“Siguióse causa criminal al ausente y, mientras ella se sentenciaba, dispuso el Cabildo que un muñeco o figurón de trapo, con joroba doble, antiparras de cáscara de chirimoya y un plátano por nariz, montado sobre un jumento enclenque, se exhibiera, representando al de la Cueva, en las procesiones de Corpus y Cuasimodo, paseo de alcaldes, volatines del Tajamar de los Alguaciles, maronas de Matienzo y demás farsas públicas y recreos populares, permitiéndose a los concurrentes hacer mofa e irrisión de su nombre, dirigirle injurias y hasta llamarlo hijo de... cabra. Los muchachos formaban el cortejo del muñeco, cantando coplas que empiezan así:

Juan de la Coba,  
*Coscoroba*<sup>48</sup>,  
 Niño bonito  
 Con platanito...”

Este singular juicio, además de entrar en la tradición, deja su marca en el plano de la ciudad. No dejan de llamar la atención los cruces entre Colonia y República creados por los nombres populares de calles y plazas:

<sup>48</sup> Consigna la edición anotada de Oviedo: *coscoroba*, expresión humorística formada por la unión del verbo *coscorear* (americanismo por “conseguir algo astutamente”) y el sustantivo *joroba*.

“Una de las avenidas que conducen a la plaza Bolívar es conocida hoy mismo por el pueblo con el nombre de *Juan de la Coba*, y en ella existe la casa que habitó el banquero”.

El otro elemento que queremos resaltar en esta tradición es el travestismo escritural del narrador. De partida, el nombre del personaje que da título al texto está enunciado en un registro lingüístico distinto del nombre mismo; es así como vamos de Jhoan de la Coba a Juan de la Cueva. Con esto queremos señalar el establecimiento inicial de un doble registro con que el narrador va a contar, en una misma tradición y escritura, dos historias paralelas: la del vil muñeco-copia y la de Juan, quien, finalmente, aparece como un hombre débil, incapaz de negar cualquier cosa a todo aquel que demandaba algo a su generosa condición.

No contento con el montaje del anterior “juego de dobles”, el narrador decide travestir su voz misma, pasando del habla del siglo XIX a la *fabla* del castellano del siglo XIV. De esta manera, sin que la sorpresa y el desconcierto mermen respecto de la lengua y de lo narrado, los lectores nos encontramos con un narrador con dos “hablas” entre las que media un espacio en blanco que contiene la friolera de cinco siglos, amén del descubrimiento del resto de los territorios y culturas del mundo:

“Hagamos un punto, que para introito explicatorio basta con lo dicho. Ahora ahí va la tradición que, por diferenciar, se nos antoja escribir en *fabla* o castellano del siglo XIV:

## I

Corónicas añejas e tradiciones gravedosas, que a lueñes eras soben, fablan con scriptura de verdat e sin falagüero afeite, que en aquesta villa dicha entonce real e tres vegadas corobnada cibdat de los Reyes del Pirú...”

En esta *fabla* el narrador realiza la crítica a su sociedad republicana:

“Catad como entonces al malo, en justicia asaz justa, ordenanza estaba daba. E catad como hogaño así non se face; mas si contrariamente jactancia se face de aviesos manejos e de fechorías asaz insibdiosas.

Antaño, a la culpa seguía el castigo. Hogaño, al ardido, cuando en harto furta, el premio le surge, e halagos, saludos e cortesánias le piomban encima”.

Innumerables interrogantes surgen a propósito de las relaciones que se establecen entre un texto de esta índole y el contexto republicano. A ellas habrá que contestar en posteriores estudios; por ahora, tentativamente, nos atrevemos a adelantar que el travestismo idiomático de Palma aquí tiene que ver con la espectacularización del idioma y de la “situación de mundo” que conlleva. En esta hipótesis incluyo los numerosos recursos al latín, el desciframiento de frases y voces de la tradición.

No quisiera cerrar este trabajo sin referirme a *Tras la tragedia, el sainete*. En este texto, digno de un análisis desde los aportes de Michel Foucault sobre la vigilancia, la educación y el castigo, Palma realiza una crítica feroz al sistema educacional arrastrado desde la Colonia y sobre el cual se está edificando la República. Para ello testimonia el sadismo del señor Bonifacio:

“Cuando reinaba la mayor compostura entre los escolares, y se felicitaban en sus adentros de poder salir ese día con las posaderas sin verdugones; 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, señor maestro –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 puertas y ventanas de la sala y a oscuras empezaba a dar, hasta quedar rendido de fatiga, látigo sin misericordia. Los muchachos se escondían bajo las mesas, se echaban encima tinteros, volcaban sillas y bancos, y gritaban como energúmenos...

(...)

Pero todavía en los tiempos de la otra República, es decir, de la teórica, y a pesar de la ley que prohíbe en las escuelas el uso y abuso del jarabe de cuero, alcanzamos en Lima un profesor de latinidad...”

En esta *Tradicción*, Palma reitera la descripción de los mecanismos que, como en *Jhoan de la Coba*, la sociedad colonial-barroca implementó para desviar el castigo hacia un “doble” sobre el cual sí se puede ejercer libremente. Para ello se establece la relación *amito aristocrático/negrito esclavo hermano de leche*, en donde el segundo es el “doble” castigado. Tampoco se deja de denunciar el sistema económico que hace del maltrato

educacional una transacción equivalente a las acciones de la Bolsa, cuyo aval es irónicamente nada más y nada menos que el Estado:

“En algunas escuelas protegidas por la nobleza de Lima los condesitos y marquesitos gozaban de un privilegio curioso. Todos concurrían acompañados de un negrito de su misma edad, hermano de leche del *amito*, el cual era el editor responsable de las culpas de su aristocrático dueño. ¿No sabía el niño la lección? Pues el negrito aguantaba la azotaina, y santas pascuas. En otras escuelas, el maestro acostumbraba los sábados dar a los alumnos, en premio de su buena conducta o aplicación, unas cedulillas impresas, conocidas con el nombre de *parco-tibi*, y que eran ni más ni menos que vales al portador para libertarlo de seis azotes. Así, cuando un muchacho delinquía y el dómine le condenaba al rincón, con decir: “Señor maestro, tengo *parco-tibi*, alcanzaba la absolución plenaria. Por nada de este mundo percedero habría dejado el dómine de respetar el *parco-tibi*. Proceder de otra manera habría sido desprestigiar el papel del Estado.

Estos vales al portador se cotizaban como cualquier papel de Bolsa, tenía altas y bajas. Cuando el maestro había hecho larga emisión de ellos, los chicos beneficiados vendían a los no favorecidos un *parco-tibi* por medio real de plata, y a fin de semana llegaba una cedulilla a valer un real. El precio tenía que estar en armonía con la demanda y escasez del papel circulante en plaza”.

A lo anterior y como instrumento pedagógico, se suma la ejecución pública, la fiesta macabra que transita “aleccionadoramente” desde la Edad Media hasta los días finales de nuestra Colonia:

“Era costumbre de la época que asistieran los dómines con sus escolares, siempre que se realizaba alguno de esos sangrientos episodios.... El espectáculo era gratis, y nuestros antepasados creían conveniente y moralizador familiarizar con él a la infancia”.

Entre los asistentes, es decir, entre los “aleccionados”, se encuentran los futuros generales, senadores, magistrados y dirigentes de la actual República, niños entonces que entienden que el “espejo” hacia donde deben mirar es el cómico y seráfico sacerdote Espejo que preside el acto y no hacia la ejecución misma:

“Don Bonifacio, con más de ochenta muchachos, algunos de los cuales son hoy generales, senadores y magistrados de la República,

fue de los primeros en colocarse desde las once de la mañana bajo los arcos del Portal de Botoneros, próximos al patíbulo. Cuando a la una del día aparecieron el verdugo *Pancho Sales*, negro de gigantesca estatura, la víctima, arrogante mocetón de treinta años, y el auxiliar padre Espejo, empezó don Bonifacio a arengar a sus discípulos, a guisa de los grandes capitanes de batalla.

—¡Muchachos! Mírense en ese espejo, les gritaba.

Y los obedientes chicos, imaginándose que el dómine se refería al padre Espejo, se volvían ojos para contemplar al seráfico sacerdote, diciéndose: ‘¿Qué tendrá de nuevo su reverencia para que nos lo recomiende el maestro?’”

No obstante el guiño esperanzador que el juego de equívocos de la mirada desvía desde las prácticas pedagógicas de la Colonia hacia las de la República, el maestro desquiciado comienza a flagelar a todos los ciudadanos asistentes al evento en medio de gritos que anunciaban “¡toro!” e insubordinación, hasta terminar latigando a los leones de bronce que adornan una soberbia fuente de Lima. Metáfora sobrecogedora, sin duda, pero de donde no está ausente el sello del humor de Palma, tampoco la espectacularización carnavalesca e irónica que hace de la Colonia el elemento fundante del Estado y la educación republicana.

#### RESUMEN / ABSTRACT

Este trabajo presenta una lectura actual de algunas de las *Tradiciones* del escritor peruano Ricardo Palma. En los textos seleccionados se buscan las marcas y mecanismos textuales que denuncian la pervivencia de la cosmovisión barroca-colonial en una escritura republicana a la que atañe de manera significativa la refundación de la nacionalidad. Finalmente, se reviven algunas de las coincidencias escriturales con el neobarroco actual.

*This work proposes a contemporary re-reading of some of the Tradiciones by the Peruvian writer Ricardo Palma. In the texts chosen, textual marks and mechanisms are identified as revealing the survival of the colonial baroque cosmic vision in a republican writing significantly connected to the refoundation of nationality. Finally, some of the stylistic coincidences with contemporary neobaroque are brought into focus.*