

**ETNÓNIMOS SUR-PERUANOS
(HIPÓTESIS DE TRABAJO)**

**ETHNONYMS DU SUD DU PÉROU
(UNE HYPOTHÈSE DE TRAVAIL)**

**ETHNONYMS FROM THE SOUTHERN REGION OF PERU
(WORKING HYPOTHESIS)**

Enrique Ballón Aguirre
Institut Ferdinand de Saussure
Comité Scientifique

Resumen:

Una de las áreas léxicas no exploradas sistemáticamente es la de los etnónimos del castellano andino. Este artículo se propone examinar, mediante una hipótesis lexicológica, la conformación semántica de dichos etnónimos y mostrar, a modo de ejemplo, la presencia de sintagmas diglósicos (locuciones, sobrenombres, refranes) en el habla coloquial de las comunidades sureñas del país.

Résumé:

Certaines zones du lexique de l'espagnol parlé au Pérou n'ont pas été explorées systématiquement, par exemple, celle des ethnonymes. Dans cet article nous essayons de projeter une hypothèse lexicologique sur les ethnonymes et aussi sur les syntagmes diglossiques (locutions, surnoms,

proverbos) employés dans le parler quotidien des communautés des Andes du sud.

Abstract:

One of the lexical areas not explored systematically is that of the ethnonyms of Andean Spanish. This article intends to examine, through a lexicological hypothesis, the semantic conformation of those ethnonyms, and demonstrate, by way of example, the presence of diglossic syntagmas (expressions, nicknames, proverbs) in the colloquial speech of the southern communities of this country.

Palabras clave: etnonimia; lexicología; diglosia; castellano andino.

Mots clés: ethnonimie; lexicologie; diglossie; espagnol andin.

Key words: ethnonymy; Lexicology; diglossia; Andean Spanish.

Fecha de recepción: 28/02/2013

Fecha de aceptación: 04/04/2013

In honorem

Enrique Carrión Ordóñez

In memoriam

Miguel Ángel Ugarte Chamorro

No creo como González Prada —textualmente— que solo sea un problema económico. Porque eso sería negar el pigmento, los caracteres étnicos y somáticos. Por algo existen las razas. ¿Las razas existen o no existen? Si no existen no hay que ocuparse de ellas. Y llámese raza o cualquier otra cosa hay gente de color distinto y de caracteres morfológicos distintos. Psicológicos también. Creo que eso es lo que se llama raza. [...] Existen razas si hay hombres de caracteres psicológicos y morfoló-

gicos diferentes. En consecuencia: sí existe la raza y no se puede decir que sea un concepto económico o social.

Luis Alberto Sánchez*

“Cuidate, pues, m'hijito, de un indio platudo, de un criollo poderoso, de un negro hambriento y de un cholo titulado”**

Presentación

Tradicionalmente se considera a los repertorios lexicográficos de las lenguas y variaciones dialectales peruanas (vocabularios, léxicos, diccionarios, etc.) como puertas abiertas de par en par que brindan una mejor comprensión de la “cultura popular” viva de las comunidades implicadas. Se trata de lexicones sistematizados que contienen descripciones fonológicas y definiciones semánticamente controladas o de recopilaciones empíricas de vocablos, obra del entusiasmo y la buena voluntad de los aficionados y folcloristas, en cuyos “artículos definitorios” se suele incluir datos costumbristas, enciclopédicos, anecdóticos, documentales, así como versos, refranes, etc. Pese a su carácter heteróclito estos textos dan cuenta —en la medida de sus alcances— del patrimonio expresivo y comunicativo de dichas comunidades.

Ahora bien, esta amplia tarea compilatoria de vieja data, tiene graves limitaciones ideológicas. Esto se debe a que ciertas zonas del léxico peruano son recintos cuyos postigos están tapiados con piedra y lodo; constituyen verdaderos cotos intocables que, no obstante su evidente

* Respuesta a una entrevista de L. E. Tord (1978: 177-178). Por lo demás, Sánchez, obsediado contra la lingüística y los lingüistas, en la misma entrevista cuenta esta anécdota que hace caso omiso de los sistemas fonológicos humanos: “Yo tenía un amigo, gran amigo y poeta, Gilberto Owe. Un día me dijo: ‘¿Te has fijado cómo los lingüistas se desgañitan pensando en por qué en la sierra se habla con la boca tan apretada al contrario que en la costa y en el trópico?: es por el frío’, me decía. ‘Es un hecho’” (1978: 181).

** Este consejo, muy difundido entre las madres campesinas andinas del sur del Perú, admite ciertamente muchas variantes como la que consigna J. Flórez Aybar: “Una vez me dijo mi madre: ‘Cuidate de los indios con plata, de un blanco pobre y de un negro con poder’. Había rasgos de verdad en todo esto” (1988: 49).

uso masivo, muy rara vez son estudiados sistemáticamente, y cuando algún temerario se les acerca los tienta de lejos, como si solo se tratase de averiguar la temperatura de una ciénaga. Además de los menospreciados léxicos campesinos¹ o mineros, las diversas jergas y sobre todo las lexías “indecibles” de las jerigonzas diglósicas y replanas de los llamados “malvientes”, tenemos los etnónimos que apenas son citados aisladamente y, en la escritura de las ciencias sociales, comenzando por la lingüística, con eufemismos: por ejemplo, en vez de hablar de *cholo* o de *chacarero*, palabras allí consideradas “vulgares”, se emplea eufemísticamente *mestizo* y *campesino*, es decir, como veremos luego, se les sustituye por lo que en realidad son sus sememas lexicalizados.

En la hipótesis lexicológica que pasamos a formular trataremos de esbozar (sin pretensiones filológicas, onomásticas, morfológicas o semánticas exhaustivas) una muestra de los comportamientos lingüales del castellano surperuano sobre la etnonimia más usual en la zona. Los diagramas resultantes, advertimos desde ahora, serán estrictamente provisionales y así no propondrán ni una pauta ni, mucho menos, un modelo o paradigma analítico; porque, como bien se sabe, estos requieren de un doble despistaje, por una parte, teórico y metodológico; y, por la otra, del examen acucioso y contextualizado de un muestreo sintagmático suficientemente amplio, obtenido de un trabajo de campo idóneamente planificado, que no es un propósito perseguido en esta oportunidad. Nuestro *corpus de estudio y trabajo* se circunscribe, en esta ocasión, al habla coloquial del castellano surperuano. Ello contaría sobre todo a los escritos de ciencias sociales, en particular de historia, en los que se menciona dichos etnónimos pero dentro de los parámetros del español pandialectal. En efecto, como sabemos, los discursos de las ciencias sociales peruanas se redactan siguiendo la normatividad ideal del llamado “español general” y, a diferencia de la lingüística de corpus, la semiótica, la economía, la geografía o la demografía, carecen de, por lo menos, un metalenguaje sistemático de control nocional e incluso de métodos operatorios probados.

1 Cf. E. Ballón Aguirre, R. Cerrón-Palomino, E. Chambi Apaza (1992).

Sin embargo, en esos discursos —intencionalmente distanciados del castellano andino y amazónico— frecuentemente encontramos etnónimos manipulados con una suficiencia tal que les sirven para describir los datos obtenidos de las sociedades peruanas como si fuesen metatérminos propios de un tecnolecto *ad hoc*. Por ejemplo, hace buen tiempo que los sociólogos, los antropólogos, los historiadores y ciertamente los periodistas, se desviven por tasajear las sociedades peruanas en clasificaciones ontológicas, de *esencias etnonímicas* típicas, englobadoras y sectariamente separadas: “*los indios*”, “*los blancos*”, “*los aguarunas*”, “*los mestizos*”, “*los serranos*”, “*los campesinos*”, “*los costeños*”...². Pues bien, al citar también en esta breve exploración algunas muestras de dichos textos, nuestro propósito no es hacer una exploración sistemática del

- 2 L. A. Sánchez afirma: “Yo pienso que el problema del indio se ha tratado siempre, y se sigue tratando, literariamente. Inclusive los antropólogos. Hay un romanticismo indigenista evidente. Un romanticismo en el sentido de que el indio es una especie de raza superior solapada, acallada, vilipendiada, y que hay que reivindicar. Y yo creo que allí donde hay que hacer una reivindicación hay un ímpetu romántico, inexorablemente. Sea económico, sea social, sea como sea. Y el indio, cuando uno oye hablar a la Barrionuevo, por ejemplo, está frito. El indio resulta que es un ser, una especie de Odín que necesita su Walhala, que se lo niegan los blancos que lo meten en el averno. Eso es pues siglo XVI, puro Wamán Poma de Ayala. Es de un retraso lamentable. Cuando uno lee también a Lévano, por ejemplo, que es costeño, y es lo mismo, es la caricatura romántica del indigenismo de Mariátegui. En general casi todos están en lo mismo”, *apud*, L. E. Tord (1978: 177). Ello coincide con la negación de la unidad de las sociedades peruanas por Mario Vargas Llosa: “*Es conjugación de los elementos que forman la sociedad peruana, muy deseable sin duda, está lejos de ser confirmada por los hechos. Salvo en un sentido administrativo y simbólico —es decir, el más precario que cabe— ‘lo peruano’ no existe. Solo existen los peruanos, abanico de razas, culturas, lenguas, niveles de vida, usos y costumbres, más distintos que parecidos entre sí, cuyo denominador común se reduce, en la mayoría de los casos, a vivir en un mismo territorio y sometidos a una misma autoridad. Pero tampoco esto último es del todo cierto, pues ni siquiera las leyes a que en teoría la sociedad entera está sujeta rigen para todos los ciudadanos de la misma manera ni los problemas se comparten de modo que podría considerarse semejante, equitativo o aun aproximado [...]. Sin el ruido y la furia de otras teorías, la interpretación de Basadre del Perú como una sociedad que progresa de manera sistemática hacia la totalidad, aunque aceptada de boca para afuera por la mayoría de los peruanos y convertida en la versión oficial del Perú de hoy, resulta, todavía, en la práctica, ante la sociedad fragmentada y violenta de nuestros días, un hermoso designio, la predicación de un lejano ideal, más que una realidad contemporánea. Es decir, es aún una ficción histórica, a la que refutan otras, como la también hermosa, aunque llena de brasas y encono, que crearon los cuentos y novelas de Arguedas*” (1996: 210, 211).

empleo de los etnónimos peruanos en el español pandialectal de los “cientitas sociales”³ sino simplemente poner por caso ciertas menciones encontradas en sus libros.

Ya que aquí solo se trata de pergeñar una hipótesis lexicológica, el *corpus* se compone de etnónimos (sustantivos y/o adjetivos étnicos) susceptibles de expresar el “sentimiento linguocultural” de los informantes surperuanos representados por los lugareños de la ciudad de Arequipa, Moquegua y Tacna. De tal manera que si en un futuro *corpus de estudio y trabajo* mayor se incluyeran etnónimos provenientes de otras isoglosas léxicas del castellano del Perú, pueden o bien confirmar el análisis y sus conclusiones o bien hacerlo variar. Cualquiera que sea el caso, tales ampliaciones, al contextualizar los etnónimos aquí elegidos, sin duda servirán para confirmar o infirmar este escorzo inicial. Sea, empero, pertinente la ocasión para rendir mi homenaje y reconocimiento a dos lingüistas que se han ocupado directamente del léxico surandino, mis apreciados amigos y compañeros de cátedra en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos: Enrique Carrión Ordóñez y Miguel Ángel Ugarte Chamorro, a quienes dedico el esbozo exploratorio que sigue.

Corpus de estudio y trabajo

[...] la descripción de leyes que fue largo tiempo la condición necesaria de la científicidad, se subordina ahora al estudio sistemático de los usos efectivos.

F. Rastier*

Nuestro corpus de estudio y trabajo incluye los etnónimos que se encuentran en los sintagmas de los discursos cotidianos de los hablantes surperuanos recogidos en una breve encuesta. La característica común es que si estos sintagmas son considerados como enunciados, enuncian

3 O “cientitas sociales” como les dicen los redichos y bien hablados de las universidades limeñas.

* F. Rastier (2011: 49).

nombres y adjetivos que afectan a los seres humanos en su aspecto o su estado de cosas y por lo tanto no son proposiciones asertóricas simples sino proposiciones modales de *re* cuya función es señalar (*designatum*) al sujeto (*res*) del sintagma. Por ejemplo, decir de alguien que es un <indio> equivale a fijarlo en la idiosincrasia, la manera de ser de “hombre” indio (*res*). Se trata así de valores modales deónticos irrefragables (*deber-ser: obligare*) y aléticos existenciales (*deber-estar: necessarium*)⁴, lo que explica su fuerte carga ideológica y las reacciones que provoca cuando se les enuncia.

1. Etnónimos gentilicios

Categorías genéricas

Dimensión	Dominios	Campos semánticos	Taxemas	Semas genéricos	Sememas	Etnónimos gentilicios
//raza//	//autóctono//	//nativo//	//indígena//	//cobrizo//	'andino' 'amazónico'	<indio>
	//alógeno//	//foráneo//	//alienígena//	//albicante//	'caucáseo'	<blanco>
				//negroide//	'africano'	<negro>
				//amarillo//	'asiático'	<chino>*
				//rubio//	'ario'	<gringo>*
			//aceitunado//	'semita'	<turco>*	

4 En su *De modalibus*, Santo Tomás de Aquino escribe: “*Necesse*’ habet similitudinem cum signo *universali affirmativo quia quod necesse est semper est*”, apud G. Kalinowski (1976:12). Las modalidades de *re* (ablativo de singular de *res*: cosa material, objeto, ser/estar, hecho, circunstancia: *communis rerum natura* (Cicerón), la naturaleza común de las cosas) se oponen a las modalidades de *dicto* (verbo transitivo de *dico*: denominar, designar) por las que un adverbio puede ser separado del verbo correspondiente (atribución al acusativo y al infinitivo) y remplazado por una afirmación similar planteada antes de la proposición dada, por ejemplo, “es necesario que el hombre muera” o “que Aristóteles corra” (*Aristotelem correre*)

* Estos etnónimos gentilicios de uso corriente entre los castellanohablantes de la zona, no se registran en los tratados de los científicos sociales peruanos.

A fin de precisar las categorías genéricas indexadas por los semas genéricos específicos de los sememas incluidos en el parangón de los estereotipos semánticos, descartamos, por razones de economía descriptiva, los matices eufémicos (xenófilos) o disfémicos (xenófobos) del uso adjetival corriente de los etnónimos gentilicios⁵ y la polisemia que ciertamente ocurre en el habla cotidiana.

Hecha esta aclaración, como consta en el diagrama, la dimensión semántica que deductivamente agrupa la primera serie de etnónimos gentilicios es //raza//⁶. Bajo esta dimensión se encuentran las categorías genéricas indiciales marcadas por oposiciones binarias en cuanto a los dominios semánticos que distinguen el lugar de procedencia (//autóctono// vs. //alógeno//), los campos semánticos que diferencian la naturaleza del arraigo (//nativo// vs. //foráneo//) y los taxemas que precisan su identidad comunal (//indígena// vs. //alienígena//)⁷. Los semas genéricos inherentes que ordenan todas estas categorías, se actualizan en sus respectivos sememas según el grupo al que pertenecen, caracterizado ideológica y estereotipadamente por la apariencia física (su aspecto somático) y el

(*dicto*) en lugar de “el hombre muere necesariamente” o “Aristóteles corre” (*re*). Ambas modalidades de *re* y de *dicto* se oponen a las de contingencia (*contingens: quandoque est et quandoque non est*, cierta vez es y en otra no es), por ejemplo, “es posible que Aristóteles corra” (*Aristotelem currere possibile est*); cf. F. Nef (1976).

- 5 E. Benveniste estudia los radicales *gr. genos* y *lat. gens* como términos que “designan las unidades sociales” y expresan “una comunidad de nacimiento” (1969: 255-266).
- 6 U. Bitterli indica que el mérito de haber convertido en “científicamente utilizable” el concepto de raza, pertenece a I. Kant y, sobre todo, a F. Blumenbach quien “elaboró un concepto de raza flexible y de altos vuelos, acorde con las posibilidades del saber científico de la época y que no inducía ni daba pábulo a ideología racista alguna” (1982: 417-422). M. Alvar define, desde el punto de vista lexicográfico, la palabra *raza*: “*raza*, son los troncos bien definidos en un momento dado (blanco, cobrizo, negro), con independencia de que cada uno de ellos en ese momento dado pueda ser producto de otras mil mezclas” (1987: 25).
- 7 Respecto al vocablo *indígena*, comúnmente se tiende a pensar que en castellano *indígena* es un derivado de *indio*, pero esta es una falsa etimología. A diferencia de la voz *indio* que se formó a partir del nombre de la India, la voz *indígena* es un cultismo tomado del latín que significa ‘de allí’ y, por extensión, ‘primitivo habitante de un lugar, nativo’. Esta palabra está compuesta de *indi-* (una variante del prefijo latino *in-*) y la raíz indoeuropea *gen-* ‘parir’, ‘dar a luz’, que también se encuentra en otras palabras como *engendrar*, *gen* o *genealogía*.

pigmento medio de cada conglomerado (sobre todo color de la piel⁸, pelo y ojos: //cobrizo// vs. //albicante// vs. //negroide// vs. //amarillo// vs. //rubio// vs. //aceitunado//⁹, la forma de los párpados, la talla, la pilosidad (lampiños o barbados)¹⁰, la contextura de los miembros e incluso por la

-
- 8 En Brasil, en 1976, se publicó un programa oficial con la lista exhaustiva de los 136 colores de piel inventariados en la población de ese país.
- 9 Se trata de estereotipos perceptivos no respaldados biológicamente: ¿los 'asiáticos' tienen color /amarillo/? La gran mayoría de la población china y japonesa es de piel más blanca que la europea; ¿los 'arios' se definen por ser /rubios/? Los germanos, anglos o europeos del norte no se caracterizan precisamente por tener el pelo color "del oro y de la mies madura" (que recibiría, entonces, *grosso modo*, el adjetivo /amarillo pajizo/; recuérdese los célebres versos del soneto CLXVI de Góngora: "Mientras por competir con tu cabello / oro bruñido al sol relumbra en vano..."), sino que tiende a castaño o rojizo, como nota el diccionario. Napoleón era bajo de estatura, tenía ojos castaños y pelo negro; Federico II el Grande era aún más bajo, de pelo negro y ojos desorbitados; Hitler y gran parte de su gabinete y allegados arios tenían el pelo (y el bigotito copiado de Chaplin) negro... A. Quijano anota que "el color de la piel, la forma y el color de los cabellos, de los ojos, la forma y el tamaño de la nariz, etc., no tienen ninguna consecuencia en la estructura biológica de la persona, y ciertamente menos aún en sus capacidades históricas, las diferencias fenotípicas entre vencedores y vencidos han sido usadas como justificación de la producción de la categoría 'raza', aunque se trata, ante todo, de una elaboración de las relaciones de dominación como tales" (2000: 373). El mismo Quijano observa la diferencia con las sociedades que no tienen o no tuvieron relaciones de colonidad porque "no fueron colonias europeas, o de modo muy corto y muy parcial (Japón, Taiwan, China)" (2000: 375): allí la eurotipia no lleva connotaciones racistas pues el "'color' es, literalmente, un invento eurocéntrico en tanto que referencia 'natural' o biológica de 'raza' ya que nada tiene que hacer con la biología. Y, encima, el 'color' en la sociedad colonial/moderna no siempre ha sido el más importante de los elementos de racialización efectiva o de los proyectos de racialización, como en el caso de los 'arios' respecto de los demás 'blancos', incluidos los 'blancos' 'judíos', y más recientemente en los procesos de 'racialización' de las relaciones israelo-árabes. Estas son, si falta hiciera, eficientes demostraciones históricas del carácter estrictamente mítico-social de la relación entre 'color' y 'raza'" (2000: 379).
- 10 Guamán Poma, por ejemplo, asevera que si el individuo "tiene barbas de camarón cocido, que parecerá mestizo cholo mala casta, mulato, zambahigo. Y acá ningún yndio trayga barbas cino su natural. Y el dicho español cin barbas que pareserá puta vieja, cara de una máscara. Al español le honra las barbas y si tuviera cabellos como yndio, pareciera saluage, animal bruto" (1980: 734). Lavallé escribe que, en 1681, el oidor de Lima Diego Andrés Rocha "exponía que los indios eran de doble ascendencia judía e hispánica, y explicaba, apoyándose en Platón al que citaba a continuación, que el clima americano los había transformado hasta darles el aspecto que se les conoce"; luego Lavallé menciona el *Compendio historial del estado de los indios del Perú* de Lope de Atienza quien "escribía de manera perentoria que si los indios carecían de barbas, esto probaba que ya no tenían el atrevimiento, constancia y sabiduría que Dios había querido manifestar en la cara de su imagen terrenal y que diferenciaban al hombre de la mujer. En otros casos la impronta americana se reve-

emanación del olor corporal. M. Alvar cita a A. Humboldt quien señala: “los indios peruanos que en la oscuridad de la noche distinguen por su delicado olfato las diferentes razas, han formado tres voces para el olor del cuerpo del europeo, del indígena americano y del negro: llaman al primero *pezuña*, al segundo *poso* y al tercero *grajo*”; y también cita a C. Bayo (1912) quien, por lo visto, tenía ejercitada pituitaria:

Las negras huelen a ruda,
 las zambas a chicharrón,
 las blancas a queso fresco,
 las cholitas a requesón. (1987: 83 n. 155)

Enseguida glosaremos brevemente los etnónimos gentilicios elegidos:

– <indio-a>

Los diccionarios del español general distinguen, ante todo, entre dos acepciones redactadas con variantes para el lema <indio>: natural de la India e indígena de América sin mezcla de otra raza. Además mencionan dos parasinónimos académicos en cuya composición interviene este etnónimo a fin de especificar, gracias a una neutralización morfológica (acronimia) reversible, la fijación exclusiva (y excluyente) de la segunda acepción: <amerindio>, aplicado comúnmente en los discursos de ciencias sociales, e <indoamericano>, usado constantemente en los discursos políticos, por ejemplo, en los de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA). Etimológicamente, <indio> no ha merecido mención alguna en el *Diccionario Crítico Etimológico* de Corominas y Pascual,

laba por su afeamiento [...] y, sobre todo, el color moreno de los indios, ya que entonces la tez blanca era sinónimo de belleza y los seres eran tanto más feos cuanto que su piel más oscura era” (1993: 53, 54). Por su parte, Concolorcorvo, citado por M. Morner, escribe en la década de 1770: “El indio no se distingue del español en la configuración del rostro, y así cuando se dedica a servir a alguno de los nuestros que le trate con claridad, la primera diligencia es enseñarle limpieza; esto es, que se laven la cara, se peinen y se corten las uñas, y aunque mantengan su propio traje, con aquella providencia y una camisita limpia... pasan por *ebolos*, que es lo mismo que tener mezcla de mestizo. Si su servicio es útil al español, ya le viste y calza, y a los dos meses es un mestizo en el nombre” (1974: 102).

pero el *Diccionario de Autoridades* (1732) lo incluye sin hacer el distinguo de las acepciones hecho por los diccionarios actuales: “el natural de la India, originario de aquellos Reinos, hijo de padres Indios” (este diccionario cita al Inca Garcilaso de la Vega: “la buena costumbre de visitarse las *indias* unas a otras, llevando sus labores consigo, la imitaron las Españolas en el Cozco”, *Comentarios Reales de los Incas*, part. 1, lib. 4, cap. 14). En cuanto a los historiadores, Porras Barrenechea menciona a “*los indios*”, por ejemplo, para expresarse de Atahualpa emplea dos veces un sintagma xenófobo que marca su *indiofobia*: “era ya bastante que un conquistador [Pizarro] exigiera pruebas y procesos judiciales para condenar a un enemigo, *indio por añadidura*” (1978: 23, 629) [cursivas nuestras], mientras que Del Busto Duthurburu, no se exime de referirse despectivamente de la “*indiada*” (1978: 228). Si bien enfocado en la lexicografía mexicana, la evolución y el cambio de las nociones sobre este etnónimo han sido prolijamente investigados por R. A. Reissner en *El indio y los diccionarios*, obra a la que nos remitimos. El *DRAE* trae como derivado de <indio> la voz <aindiado, da>, adjetivo cuyo significado es “que tiene el color y las facciones propias de los indios”. A. Pereira consigna <natural> como “originario de un lugar” y, lo hace notar Carrión, en referencia a “los blancos” y a “los indios” describe la fisonomía del <indio> arequipeño a fines de la Colonia, con las siguientes palabras: “[Dios al indio] creólo igual al hombre por su figura corpórea, y por su razón intelectual, pero no por la sentimental ó sensible. Es el animal mas indómito, y el menos agradecido. Quanto mas bien se le hace, vive mas desconfiado, mas descontento, y aborrece mas al bienechor, o cree otras veces que cüando se le beneficia mucho, es porque mucho mas se le debe. La hipocrecía es su natural mascara: finge una humildad que desconoce en su corazon, y que desmiente luego que puede valerse de sí mismo. Si por algun tiempo demuestra reconocer al Ser Supremo, y darle la adoración que vé dar á otros, y que se les enseña, al primer eclipse manifiesta su ninguna creencia: nunca cumple con ninguno de los preceptos que la Religión le impone. El Padre desconfia del hijo, y este de su Padre: la Esposa se complase del mal de su Consorte; y entre ellos mismos desconocen

los dulces lazos de la amistad en que solo los une el desorden y los vicios, á que sin freno se entregan. Saciados á poca costa sus brutos apetitos, aman la ociosidad, y huyen de todo trabajo, sin que haya aliciente, ni interes propio que á el le mueva, dexando de tomar aun los alimentos de primera necesidad para la vida, por no dedicar un poco de tiempo á adquirirlos con el trabajo. La porqueria y desnudez es en ellos una segunda naturaleza, y el aséo y la ropa les embaraza y repugnan, sin que estimulase á su limpieza haberles impuesto sus Incas pagasen tributo de los piojos, en tanta cantidad cüanta mayor fuese la abundancia de aquellos odiosos insectos. Son todos abundantes de pelo, y para peinarlo se laban la cabeza con orines, á cuyo fin lo van recogiendo en vacijas; á esta asquerosa costumbre atribuyo el haber tanto ciego entre estos naturales” ..., *apud* E. Carrión (1983: 402-404).

– ‹blanco-a›

El estereotipo (doxa fijada) de la *blancura* de la raza europea, tiene un viejo ejemplo. Aristóteles argumenta: “Desde luego, tú no eres blanco porque sea verdadero nuestro juicio de que tú eres blanco, sino, al contrario, porque tú eres blanco, nosotros decimos algo verdadero al afirmarlo” (*Metafísica*, IX, 10, 1051b, 6; cf. *Categorías*, 12, 14b 16 y sig.). Tarsky reformulará este silogismo, a su manera, en una muy repetida locución lógica: “*La nieve es blanca* es verdad si y solamente si la nieve es blanca”.

E. Carrión hace notar que en la *Noticia* de A. Pereira (1816), “una jerarquía decisiva es la raza: a la ‘gente *blanca* y decente’ [p. 417] se contraponen las castas ‘y otros mixtos’ [p. 377]: *negros* [ibíd.], *indios*, *cholos*, *pardos*, eufemismo que envuelve a *zambos* y *mulatos*; posiblemente se alude a raza con el término *prieto*” (1983:140). Pereira también usa ‹realbido› (o ‹realvido›) adj. blancuzco, que Carrión encuentra en las islas Canarias a fines del S. XIX con el significado de “hombre de color blanco mate” (1983: 313-314) (hoy en desuso en el sur del Perú). M. Alvar cita a A. de Humboldt en referencia al Perú: “Sucede frecuentemente que algunas familias en quienes se sospecha mezcla de sangre, piden a la audiencia una

declaración de que pertenecen a los blancos. Estas declaraciones no siempre van conformes con lo que dicen los sentidos. Se ven mulatos bien morenos, que han tenido la maña de *blanquearse*. Cuando el color de la piel es demasiado opuesto a la declaración social que se solicita, el demandante se contenta con una expresión algo problemática, concibiéndose la sentencia entonces así: *que se tenga por blanco*" (1987: 98) [cursivas del original].

Por su parte, J. de la Riva Agüero escribe: "Los puros blancos, sin ninguna excepción, tenemos en el Perú una mentalidad de mestizaje derivada del ambiente, de las tradiciones y de nuestra propia y reflexiva voluntad de asimilación"¹¹. Pero ya el poeta A. Hidalgo, su contemporáneo, trazó la etopeya y prosopopeya del mismo Riva Agüero; entre muchos otros rasgos, dijo en referencia al "historiador prócer": "tiene una cara de chola bonita, gordiflona, rosadota y lustrosa como zapato de charol" (1918: 95-102). En efecto, ¿cómo Riva Agüero prueba que él es un "puro blanco" ("los puros blancos [...] *tenemos* [...]")?, ¿cuál es la "mentalidad mestiza" en un país multiétnico, plurilingüe e intercultural?, ¿cómo se demuestra la "voluntad de asimilación" de los "puros blancos, *sin ninguna excepción*"? El sintagma "los puros blancos, sin ninguna excepción, tenemos" es propio de los discursos racistas militantes: el *nosotros*, al afirmar una identidad racial colectiva elitista, en nombre de la que el individuo de esa élite blanca proclama solo su "voluntad de asimilación" con "una mentalidad de mestizaje", repugna de facto tal *casta* mestiza (chola) a la que explícitamente *no* pertenece y a la que hace el "gran esfuerzo" ("voluntad") de asimilarse. Bien se sabe que este tipo de sintagmas abundan en *Mein Kampf* (*Mi lucha*) de Hitler. De hecho, para Riva Agüero, la raza *blanca* está íntimamente ligada en el Perú a los conquistadores españoles; él escribe: "ese gran Perú, país que resultará verdaderamente individualizado y considerable, ha de ser siempre de tradición y cultura españolas. Yo no veo provecho ni gloria en que nos empeñemos en ser, ni entonces ni hoy, meros mongoloides, ni en hablar quechua, todo lo cual aísla

11 *Apud* G. Portocarrero y P. Oliart (1989: 86).

y en el estado presente y futuro del mundo significaría debilidad y retraso [...]. Y en cuanto a esas nuestras primitivas civilizaciones americanas, de escritura tan incipiente, de abominables sacrificios humanos y de ritual prostitución masculina en los templos, no eran arquetipos muy dignos de admirarse; y menos aún el socialismo de los Incas, tan enemigo de toda libertad, tan deprimente y asfixiante. Prefiero mil veces a mis padres los conquistadores, heroicos en su individualismo desenfrenado, superhombres aunque fueran crueles y anárquicos¹². En cambio, M. González Prada afirma que para el Perú “todo blanco es, más o menos, un Pizarro, un Valverde o un Areche” (1981: 49). Este último enunciado contradice a G. Arciniegas quien —con optimismo iluso— piensa que “el blanco trasladado al Nuevo Mundo cambia los fundamentos de su vida, es un europeo quizá mejorado [*sic*] que adquiere una nueva conciencia de su libertad, un espíritu de independencia que me atrevo a llamar americano” (1980: 9). En Arciniegas se cumple la máxima: “un optimista no es más que un pesimista mal informado”.

— <negro-a>

Ciertamente, como en el resto del Perú, en el sur del país se usa la inversión silábica eufémica <grone>; e igualmente se llama al negro y mestizo de negro, <cutato> (mas no <cutambo>) o, en replana, <crolo> para referirse también eufemísticamente al negro. Para Pereira, dice Carrión, “la voz *esclavo* presupone la de *negro* por el entorno histórico social” (1983: 140). Nicomedes Santa Cruz trae algunos vocablos y sintagmas diglósicos que llama *replana*:

Mezcla de hispano caló
con dialectos africanos,
jerga de negros peruanos
fue la que antaño se habló.

12 Carta a L. A. Sánchez del 28 de junio de 1929, transcrita en L. A. Sánchez (1985: 107).

Son los siguientes: *Alto Combo* (cielo), *Alto Lirio* (Lima), *ánima* (todo ser), *ánima gurfia* (cuervo), *Bajo Lirio* (Abajo el Puente), *cáncamo fumantisio* (cigarro), *cantujar* (cantar), *chimba* (cabeza o nuca, gen.), *chimbero* (sombrero tarro o tongo, gen.), *chontana* (mujer andina, gen.), *chontriles* (gente indiana, gen.), *claro* (día), *coba-coba* (tarima), *feligrés* (sujeto), *ganchurime* (cuate), *ime-ime* (amigos fraternos), *jamar* (comer), *lanthagira* (aguardiente), *layos* (pesos), *maca de clisos* (no ver), *maquilao* (lo que está mal), *me aparro* (me acerco), *misioma* (yo), *palisio* (guitarra), *que breva acuca* (¿qué hora es?), *remia* (por arrima), *sornavirar* (dormir), *susioma* (tú o usted), *tabas* (pies, gen.), *tecla* (anciana, gen.), *tomba* (estómago), *traposo* (el que lleva ropa paisana), *turno* (noche) (1982: 434-435).

– <chino-a>

El *DRAE* asigna <chino> al natural de China, y añade que el vocablo <chino> proveniente del quechua *čina* (hembra, sirvienta) remite en América a las personas de ojos rasgados (por ejemplo, en México “la *china* poblana”); para el Perú “dicho de una persona: *aindiada*”, a lo que agrega el lema <chino cholo>: “descendiente de indio y negra, o de negro e india”. J. de Arona ya aludía al origen quechua de <china>, pero además de significar hembra y sirvienta indica “antes de eso, hembra de animales” (1975: II, XVII), acepción confirmada por R. Cerrón-Palomino (1994: 37). Álvarez Vita agrega para <chino> “mestizo de chino con cholo”, <chino claro> para el *chino cholo* de tez más clara y <chino prieto> para el *chino cholo* de tez más oscura que la del *chino claro* (1990: 193). Pero aclaremos que estos últimos etnónimos no son usuales en el sur del Perú.

– <gringo-a>

Corominas y Pascual —que también consideran los derivados <gringada> y <engringar>— sostienen que en los S. XVIII y XIX etimológicamente el etnónimo nacional <griego> “aparece deformado en *gringo*”; citan al lexicógrafo Terreros e indican respecto a <gringo> que a diferencia de la península donde lo común

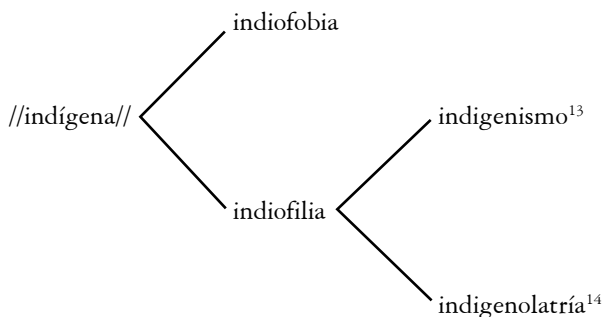
“fue aplicarlo solo al lenguaje [...], en toda América se generalizó la aplicación a las personas que hablaban un lenguaje incomprendible, aunque fuese romance” (1980: III, 211-212), incluso si en algunas partes, como México, solo designa a los norteamericanos. J. de Arona menciona a Tschudi para quien <gringo> “viene de *griego*, por haber siempre servido esta palabra en español para denotar lo indescifrable”, pero no apoya esta etimología confirmada por Corominas y Pascual: “dudamos mucho que sea corrupción de *griego*”. Asevera luego que “para nosotros *gringo* y *gringa*, con sus dos terminaciones, y aun por cariño *gringo* y *gringuita*, no es más que *inglés* e *inglesa*” y cita también a Terreros en referencia a <gringo>: “En Málaga apodan así a los extranjeros que hablan con acento y *señaladamente* a los *irlandeses*” (1975: I, 223, 224) [cursivas del original]. Álvarez Vita considera para <gringo> cuatro rasgos definitorios: a) extranjero, especialmente el de habla inglesa; b) en general todo el que habla una lengua que no sea la española; c) persona rubia y d) persona de tez blanca (1990: 259). Todos ellos coinciden, ciertamente, con los usos del habla surperuana.

– <turco>

En esta serie, <chino>, <gringo> y <turco> (menos frecuente, <turquestán>) son etnónimos gentilicios comunitarios, en el sentido de que en el sur del Perú remiten indistintamente a los naturales de varias naciones. Como en el resto del país, <chino> confunde en una misma denominación a los chinos, los coreanos y los japoneses (a Fujimori se le llama “el *chino*”, aunque es japonés). En el caso de <gringo>, este no discrimina entre los nacionales de los países del norte europeo e ingleses, irlandeses, norteamericanos, etc. Por su parte, <turco> alude sobre todo a los comerciantes provenientes de Turquía, pero igualmente a los árabes y judíos sin distinción alguna; por ejemplo, los “turcos” Nicoli que, efectivamente, son turcos y descendientes de turcos; los “turcos” Abugattas, Awapara, Heresi, Nájara, Lajara, etc. que, en realidad, son familias árabes; los “turcos” Lerner, Kilimajer o Zimmermann, que son familias judías, etc.

Los sememas que comúnmente se actualizan en los discursos que incluyen estos etnónimos, se suelen discriminar por las áreas del globo terráqueo que señalan su supuesto origen: ‘andino’ vs. ‘amazónico’; ‘caucáseo’ vs. ‘africano’ vs. ‘asiático’ vs. ‘ario’ vs. ‘semita’.

Finalmente, a título de referencia, cabe indicar que el etnónimo <indio> es predicado a partir de su taxema general //indígena//, siempre desde dos doxas transdiscursivas contradictorias. Ello da lugar a la siguiente distribución categorial que compendia los tratos etnonímicos eufémicos y disfémicos en el habla y escritura no solo surandinas de las sociedades peruanas:



- 13 J. Basadre consideraba que “el acontecimiento fundamental de la vida intelectual peruana en el S. XX es el crecimiento de la imagen del indio. El indigenismo era el convidado de piedra en el banquete del hispanismo”, *apud* L. E. Tord (1978: 194) mientras que J. Ossio describió el indigenismo como “anacrónica visión de un socialismo incaico” (1995: 161) y J. Matos opinaba: “El indigenismo, por ejemplo, ha servido para calificar interpretaciones del Perú y ha sido el tema básico de reivindicaciones nacionalistas que devenían y devienen en prejuicios, mitos y dogmas. Ha tenido vigencia, fuerza y significado como bandera frente a la negación de la influencia indígena, pero al continuar poniendo el énfasis en él, como problema sustantivo, se alimenta y fomenta una situación de colonialismo, de etnocentrismo indígena y de racismo, que impide utilizarlo dialécticamente y que olvida que es parte de un proceso histórico y de una realidad más amplia y compleja. Por otro lado, la tesis hispanista, antítesis de la anterior, aparece como la conservadora del sistema de poder y de dominación cultural y social” (1968: 38-39); cf. J. de la Riva Agüero et al. (2004), J. Tamayo (1981) y, especialmente, J. M. Arguedas (1985: 11-27).
L. Cardoza confiesa que “las raíces históricas existen, los derechos históricos existen: tratamos de construir una nación [...]. Por lo que he visto y leído para descifrar mi propia

En razón de la amplitud del tema en el habla cotidiana, pero sobre todo en los discursos escritos (literarios, ensayísticos, periodísticos, científico-sociales, etc.) referidos a la categoría taxémica //indígena//, en este esbozo no nos detendremos en su estudio.

historia, todos los indigenismos oficiales mantienen lo mismo, hacen cambios aparentes, nunca van y ni pueden ir a las raíces de la infamia como organismos de nuestros estados; es más, no quieren ir al fondo de las cosas [...]. No es grande mi creencia en filántropos, humanitaristas y piadosos y demás paños tibios, con sus lamentaciones y presuntos remordimientos expiatorios. Idealizar al indio y su cultura no es acompañarlo. No más añoranzas y enfrentemos el presente sin populismos utópicos. [Los indios] quieren conservar sus culturas comunitarias, su lengua, su tierra, de la cual suele surgir la lucha por su derecho a la ciencia y a la técnica; lucha para entregarse, todavía más, a proteger sus valores. Lucha por su autodeterminación [...]. En las literaturas localistas me molesta que el indio sea parte del paisaje como los guacamayos, las orquídeas, las mariposas, los pájaros" (1991: 18,19); cf. C. I. Degregori et al. (s.f.).

- 14 Fuera de los muy conocidos escritos del P. Bartolomé de las Casas, por ejemplo cuando dice sobre los indios sudamericanos: "Todas estas universas e infinitas gentes crió Dios los más simples, sin maldades ni dobleces. Obedientes, fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos a quienes sirven. Son sumisos, pacientes, pacíficos y virtuosos. No son pendencieros, rencorosos o vengativos. Además son más delicados que príncipes y mueren fácilmente a causa del trabajo o enfermedades. Son también gentes paupérrimas, que no poseen ni quieren poseer bienes temporales. Seguramente que estas gentes serían las más bienaventuradas del mundo si solamente conocieran al verdadero Dios", *apud* L. Hanke (1959: 33). A modo de muestra, R. Bustamante Cisneros escribía en 1918: "el problema indígena, que entraña en su aspecto actual el más doloroso y trascendental de nuestros problemas, es el problema máximo porque se ramifica con todos los órdenes de la vida nacional"; y en el mismo año J. A. Encinas anotaba: "El indio es factor primordial en el desenvolvimiento económico del país, difícil de remplazarlo", incluso J. de la Riva Agüero escribió: "La suerte del Perú es inseparable de la del indio: se hunde o se redime con él, pero no le es dable abandonarlo sin suicidarse [...]; soldados ágiles, sobrios, sufridos, de increíble resistencia para las marchas más penosas, en extremo obedientes y disciplinados, de iniciativa nula pero muy buenos para acciones de conjunto, de frío valor vitalista"; U. García comentaba: "Porque el indio (el ayllu) tiene raigambre con la naturaleza que le circunda, es como árbol que en ella hunde sus raíces para erguirse y dar frutos; positivamente es más que árbol, por su interacción y trabajo sobre la tierra productora; es en realidad conciencia social y verdad histórica que se inicia con los APUS que son los hombres y seres simbólicos, como valores estéticos de la naturaleza andina, en aquella autora del indigenismo, que dio carácter original a la cultura y mejor aún, a la superestructura", etc., *apud* L. E. Tord (1978: 56-57, 58, 59, 60-61, 87-88).

2. Etnónimos gentilicios

Categorías genéricas

Dimensión	Dominios	Campos semánticos	Taxemas	Semas genéricas	Sememas	Etnónimos gentilicios
//grupo étnico//	//regnicola//	//homogéneo//	//emparejado//	//parigual//	'castizo'	◁criollo▷
	//oriundo//	//heterogéneo//	//híbrido//	//cruzado//	'mestizo'	◁cholo▷ ◁mulato▷ ◁zambo▷ ◁moreno▷

Notemos que a diferencia de la dimensión //raza// que preside el parangón del primer conjunto de etnónimos gentilicios, este esquema procede desde la dimensión //grupo étnico// connacional¹⁵ que termina

15 Para M. Alvar se trata de *casta*: “Los híbridos que resultan del cruce de razas o de éstas con los híbridos de los diferentes cruces [...]. Los cruces entre seres de distintos colores no son, como tantas veces se ha dicho, consecuencia de la conquista, sino resultado de la colonización” (1987: 25). En 1904, González Prada escribía: “El verdadero tirano de la masa, el que se vale de unos indios para esquilmar y oprimir a los otros es el *encastado*, comprendiéndose en esta palabra tanto al cholo de la sierra o mestizo como al mulato y al zambo de la costa. En el Perú vemos una superposición étnica: excluyendo a los europeos y al cortísimo número de blancos nacionales o criollos, la población se divide en dos fracciones muy desiguales por la cantidad, los *encastados* o dominadores y los indígenas o dominados” (1981: 36) [cursivas del original]. Con este criterio comulga R. Bustamante al sostener que en la sociedad peruana actual, considerada como una hénada, “pervive aún la mentalidad de casta” (1986: 109).

En cambio, para J. L. Bustamante y Rivero *casta* y *clan* se confunden nocionalmente: “El grupículo feudal que representa en el Perú la supervivencia anacrónica de los conceptos de oligarquía y privilegio, de gobierno de casta, de posición o de fortuna. El ‘clan’ es eso: una forma local de oligarquía [...]. El ‘clan’, en el sentido en que aquí uso el vocablo, el conjunto de aquellos hombres engraidos y ensimismados que, a lo largo de muchos lustros, estuvieron habituados a regir el destino político y la economía de mi Patria en función de sus propios intereses y al amparo de un apellido o de una ubicación poderosa en el mundo

por reunir cinco etnónimos gentilicios, los sustantivos y adjetivos *criollo* y *cholo*¹⁶, *mulato*, *zambo* y *moreno*. Los dominios implicados por el //grupo étnico// connacional, diferencian, de un lado, a los habitantes peruanos de ascendencia étnica hispana colectiva (//regnicola//)¹⁷ y, del otro, a los peruanos de ascendencia étnica originaria (//oriundo//). A su turno, los campos semánticos restringen estos dominios por su clase de integración, ora si el campo semántico comprende el mismo género étnico (//homogéneo//) ora si se trata de un género étnico distinto (//heterogéneo//). En cuanto a los taxemas, ellos se distinguen por el tipo de vínculo entre los miembros de cada uno de dichos géneros étnicos, o bien uniforme (//emparejados//) o bien combinado (//híbridos//). Los semas genéricos inherentes que indexan esas cuatro categorías proceden por la simetría del linaje étnico (//pariguales//) o la mezcla de linajes étnicos (//cruzados//). Ellos corresponden a sus sememas-matrices ideológica y

de las finanzas o del patronazgo de tierras. Capitalistas y hacendados que prosperaron a base del ejercicio, directo o indirecto, de la función pública; y que, en mérito a la influencia de las altas prebendas, erigidas en una especie de patrimonio hereditario, consolidaron la solvencia de su hacienda particular o ensancharon prodigiosamente el ámbito de sus negocios, infiltrándose incluso en el mecanismo oficial de la administración del Estado. Gentes con 'espíritu de clan', de psicología cerrada y ególatra vinculadas en el parentesco de la vanidad y del negocio, apretadas en la defensa de la hucha y de la caja fuerte", *apud* E. Yepes (1978: 11-12 n *).

- 16 Riva Agüero apunta al respecto: "Criollo significa el blanco o negro nacido en Indias y no mezclado; los mezclados son los mestizos" (1960: II, 219) y en otro lugar afirma que "como las uniones entre blancos e indios abundaron desde el principio, una de las mayores razones de disminuir la población indígena en la costa, fue el mucho mestizaje" (1968: 376). Flores Galindo escribe, en cambio, lo siguiente: "Aunque podemos suponer que en el Perú la mayoría de sus habitantes son mestizos, nadie se reconoce en el encuentro entre las dos civilizaciones —la andina y la occidental— y, por el contrario, la mezcla sigue teniendo la misma connotación negativa que en el siglo XVI: entonces mestizo era un insulto, sinónimo de 'perro', equivalente de *cholo*, que a su vez sustituía a sirviente" (1999: 63). Todavía en 1994, Vargas Llosa se refiere a un "mestisaje [*sic*] que, en verdad, significa la absorción de la cultura más débil y arcaica por la más poderosa y moderna, es decir —en todos los casos— la occidental" (1994: 15). Se trata, pues, para Colombrés, de "lo deseado por todos aquellos que aspiran a vernos convertidos en occidentales de segunda mano, haciendo una mala apología de las malas copias" (1989: 15), y para Arciniegas: "El color apenas sirve para rebajar la posición. Si el blanco americano es de segunda clase, con un poquito de color es de tercera" (1980: 168).
- 17 A *regnicola*, que lexicográficamente remite a los habitantes de un país en general, se oponen *íncola*, habitante del lugar de que se trata, *alicola*, habitante del cielo o *cavernicola*, mas no *oleícola* ni *agrícola* que son adjetivos derivados de nombres terminados en *-cultor* o *-cultura*.

estereotipadamente marcados por la legitimidad y la ilegitimidad racial: sea genuino ('castizo': en la colonia se decía de él "cuasi limpio de origen" por ser hijo de blanco con gente blanca) que se lexicaliza en <criollo>¹⁸

- 18 El <criollo> es definido por Pereira, poco antes de la independencia (1816), como "hijo de padres europeos, nacido en América". El mismo autor escribe lo siguiente sobre el *criollo* arequipeño: "Nace el Criollo en medio de la mayor opulencia y lujo: su juventud es contemplada, y no solo se mira como por no necesario el inclinarle al estudio de las ciencias, al conocimiento de su verdadera riqueza si no se mira á menos hacerles aprender las bellas artes. El juego de naipes, dádos y otros, es el primer libro que aprenden. El lujo no tiene limites: se gasta sin saber cuánta es la entrada. A la ociosidad de siguen de tropel todos los vicios. Casado este joven, le es odioso entender en la economía de su casa, cuyo ejercicio ignora: haciendo de la noche dia la pasa en la casa del juego perdiendo, no ya solo el caudal que heredó de sus padres, el dote de su esposa, si no las prendas mismas que á esta la adornan, quien si se resiste es maltratada: el amor que les debía unir á sus mujeres, lo tienen en el juego, y así éllas viven mártires. La educación de sus hijos es consiguiente á la que ellos tuvieron, y al desorden en que ellos viven. Caudal de padres nunca llega á nietos. A la vista pues, de esto tan general en la America, toda joven prefiere al Europeo, y todo padre lo busca para su hija, presindiendo muchas veces de su linaje, atendiendo como deben, á su conducta, que siendo buena, es la mexor y verdadera nobleza", *apud* E. Carrión (1983: 218, 375-376).

Riva Agüero piensa que en "el criollismo, la raza española degeneró en sus caracteres [debido] a la influencia del clima y a la prolongada convivencia con razas inferiores", *apud* R. Bustamante (1986: 108). Según Corominas y Pascual, *criollo* es una adaptación del portugués *crioulo* (derivado de *criar*), esclavo que nace en casa de su señor (1980: II, 243-245). Alvar, que sigue este criterio pero omite la fuente filológica original, afirma que *criollo* significaba "esclavo criado en casa" (1987: 79) y asigna al Perú las siguientes acepciones de *criollo*: 1. Cruce de europeo con mestizo; 2. Mulato; 3. Mestizo, descendiente de blanco y amarillo (1987: 113). Lavallé señala que la palabra *criollo*, con el significado de hijo de españoles nacidos en América y aparecida en Guatemala en 1563, pasó al Perú en 1567 (carta de Lope García de Castro al presidente del Consejo de Indias del 4 de abril de 1567), mientras que *indiano* designaba "de manera indistinta a aquellos que habían nacido en Indias (los criollos) como a los españoles que sólo habían pasado a América para probar fortuna y volvían a su patria chica". Esa palabra *criollo* sucedió a *bijos del reino*, *bijos de la tierra* e *bijos de esta tierra* que, según el mismo Lavallé, eran "fórmulas parafrásticas para designar a los españoles nacidos en el Nuevo Mundo [...], palabras entonces también utilizadas a veces para designar a los mestizos y que, aludiendo sencillamente al origen geográfico, se podían considerar como neutrales y desprovistos de segundas intenciones de cualquier tipo"; pero luego cita el vocablo *criollanos* encontrado en un documento cuzqueño de 1560 como origen de la palabra *criollo* y cuyo significado (*criollanos*: "esclavos negros nacidos en Indias para diferenciarlos de aquellos que llegaban directamente de África, los bozales") es confirmado en dos citas del Inca Garcilaso de la Vega y otras tres de H. de Ramoso (1993: 15-16, 16-17, 19-20, 41). Sin embargo, "aun cuando, de manera evidente, los criollos eran de puro origen europeo, los chapetones y gachupines consideraban que, de todos modos, el hecho de que ya desde su nacimiento los españoles de Indias fuesen amamantados y criados por sirvientas indias o negras constituía vínculos tan fuertes como

sea adulterado: ‘mestizo’¹⁹, que se concreta en ‘cholo’ (hijo de *blanco* e *india* o *indio* y *blanca*)²⁰, ‘mulato’ (hijo de *blanco* y *negra* o *negro* y *blanca*)²¹,

los de la misma sangre. Esas mujeres a quienes los entregaban les transmitían, según se decía, *defectos* y *costumbres perversas* propios de los vencidos de la Conquista. Mezclaban su naturaleza con la de los jóvenes criollos a los que, de alguna manera, bastardeaban”; pero además, según el testimonio del oidor de Lima Diego Andrés Rocha, los criollos se degradaban por su contacto con los naturales: “Retirados a la sierra y comiendo mote y las demás chucherías de que usan los indios, vuelven tostados que parecen indios” (1993: 48, 57) [subrayado en el original]. En una décima, Nicomedes Santa Cruz trae el aumentativo *criollazo* (1982: 427).

- 19 El *DRAE* consigna como derivado ‘mestizar’ que define “mezclar las castas por el ayuntamiento o cópula de individuos que no pertenecen a una misma”. No es usual en el sur del Perú. J. de Espinosa Medrano trae el sintagma “bestia mestiza” (2005: 184) y L. J. Cisneros cita a Peñalver: “que viene de diferentes especies”, “que nace de padre y madre de diferente cualidad, país, color, religión” (ibíd.). El epíteto *mestizo*, dice M. Alvar, “aplíquese con especialidad al hijo de blanco e india” y luego añade que “*mestizo* era el fruto de cualquier mezcla, o el producto de cualquier marginación” (ibíd.); véase también sus criterios sobre el indio y el mestizaje: M. Alvar (1996: 85-87).
- 20 El *DRAE* considera que ‘cholo’ es un mestizo de sangre europea e indígena y “dicho de un indio: que adopta los usos occidentales”. A. Pereira define a ‘cholo’ como “mestizo o indio aculturado” y registra para la zona de Arequipa el lema ‘jenízaro’, como adjetivo que califica al hijo de padres de distinta nación, *apud* E. Carrión (1983: 230, 260-261). Hoy ‘jenízaro’ está en desuso. J. de Arona ya mencionaba el *Vocabulario* del padre Bertonio que incluye la entrada “*chbulu*: Mestizo, aunque ya casi no usa deste vocablo para esto” (1975: I, 171); por su parte, Alvar (siguiendo a Lenz y Friederici) destaca el origen aimara *chbulu* del epíteto *cholo* (1987: 78, 130); cf. J. Álvarez (1990: 214).
- 21 Para el sufijo *-ato* que en español general se emplea para formar los nombres de las crías de ciertos animales (por ejemplo *ballenato*), Carrión infiere que “originalmente connotaba ‘animados no adultos: *mulato*” (1983: 151). Pereira incluye la voz ‘mulato’ como adjetivo que significa “negroide, moreno” y lo identifica con ‘zambo’, “persona con mezcla de negro”. Carrión glosa lo siguiente: “La identificación con *zambo* que hace Pereira es inexacta, pero posiblemente simplificadora” (1983: 282); más adelante dice que “Pereira lo hace equivalente de *mulato*, posiblemente entendiendo con esta voz al ‘moreno oscuro” (1983: 346). Spalding menciona, por su parte, a Juan de Solórzano, el jurista del S. XVII, que describió al mulato como “esta mezcla [por] más fea, y extraordinaria... que le comparan a la naturaleza del mulo” (1974: 161), indios y mulatos que para L. Brenna (1785) eran verdaderos abortos de la especie humana. En cuanto a ‘pardo’ definido por Pereira como “amulado, mulato, dicese de los que muestran ascendencia negra” (1983: 291) y ‘prieto-a’, “negro oscuro” referido a personas (1983: 303), actualmente se hallan en desuso en el sur del Perú, a diferencia de la plena vigencia de este último vocablo (‘prieto-a’) al menos en México y el sur de los Estados Unidos; cf. *supra* nota 11.

«zambo» (o «sambo»)²² y «moreno»²³.

G. Portocarrero constata que hoy el *criollo* —como también el *cholo*— procura distanciarse y eliminar lo *indio*; escribe lo siguiente:

la discriminación sigue pero ya no es reconocida. Se supone, en cambio, que todos los peruanos son iguales. En realidad este postulado es una ficción de efectos ambivalentes. De un lado abre un camino para la ciudadanía y la movilidad social. Del otro, sin embargo, invita a un etnocidio pues todos los peruanos son convocados a rechazar vigorosamente sus raíces indígenas como sinónimo de lo abyecto y lo arcaico. Lo absolutamente repudiable. Bajo el amparo de esta propuesta el mundo criollo [y cholo] abjura de todo lo indígena que hay en él. Se define colocándose a espaldas de los Andes y la historia. Peor es la situación en el mundo andino pues sus habitantes son solo válidos como material humano que busca redimirse de la contaminación asquerosa que es precisamente lo indígena (2007: 22).

En el sur del Perú, «criollo» es una palabra solo empleada en contadas ocasiones y entre el estamento profesional o socioeconómico pudiente²⁴, mientras que «cholo»²⁵ (como «mulato» y «zambo») es de dominio popular y

22 Pereira anota respecto a las “obras” de los “manufactores y artistas de Arequipa”, lo siguiente: “Egercen las Indios, ó Sambos, quienes solo aspiran a tener con que pasar el día, y como tengan para beber, y una mala ropa con que taparse, están contentos. Estas gentes jamas acostumbran poner un remiendo á sus vestidos, prefiriendo el andar andrajosos. No se encuentra en ellos honor, verdad, ni vergüenza. Es muy raro el que no toma adelantado, quando no el todo, la mitad de lo que vale su trabajo, sin cuyo uso se verifican la obra; siendo el mayor trabajo de Arequipa el haber de tratar con oficiales”, *apud* E. Carrión (1983: 376 n. á).

23 Álvarez Vita dice que «moreno» es un eufemismo para referirse a las personas de raza negra (1990: 358), pero tanto *zambo* como *moreno* se usan en el área surperuana, además y preferentemente, para calificar eufémicamente, el primero, a las personas de pelo ensortijado y, el segundo, a las personas de piel algo oscura o quemada por el sol pero no necesariamente a las de raza negra.

24 Por ejemplo, un vocal de la Corte Superior de Arequipa, luego presidente de esa misma corte judicial y alcalde de la ciudad, era apodado, por sus dotes de agudeza, bonhomía, popularidad y buen trato, con un compuesto oracional: “el Divino Criollo”.

25 A. Pereira incluye en su *Noticia* (1816) la entrada «cholo» que ha sido filológicamente comentada por E. Carrión (1983: 230-231). Juan de Arona trae en su *Diccionario* el siguiente artículo racista: “*Cholo*.- Una de las muchas castas que infestan el Perú; es el resultado del

de uso constante, fenómeno que según J. Fried se extiende a todo el territorio nacional: “no es ni el indio ni el mestizo sino el cholo quien mejor representa simbólicamente el Perú en la actualidad”²⁶. Efectivamente, cuando en un conocido escrito de 1939 José María Arguedas habló de “mistura” (1985:35-38) en referencia a los acoplamientos lingüales de las sociedades peruanas, este gran novelista y ensayista andino se refirió al mestizaje como uno de los componentes de esa cohesión social. Sin embargo, ya pasada la primera década del siglo XXI, en los discursos antropológicos, históricos y

cruzamiento entre el blanco y el indio. El *cholo* es tan peculiar a la costa, como el *indio* a la Sierra; y aunque uno y otro se suelen encontrar en una y otra, no están allí más que de paso, suspirando por alzar el vuelo; el *indio* por volverse a sus *punas* y a su *llama*, y el *cholo* por bajar a la costa, a ser diputado, magistrado o presidente de la República [...]. Es pues un grandísimo error creer que con decir *cholo* está designado el pueblo peruano, como lo están en México y Chile cuando se dice el *lépero* y el *roto*. El *cholo* aquí no es más que un *individuo* del pueblo, o de la sociedad, o de la política.

El negro, el chino, el zambo, el *cholo*, el blanco,
y toda la revuelta *chamuchina*
puede trepar al sol de un solo tranco
y dictar reglamentos... ide cocina!

Si de ello te pavoneas,
descaminado no vas
¡oh *cholo*! porque amarillo
es el color nacional.

Poesías Peruanas

¿Qué diré en fin de las enormes colas
de cada largo femenino traje
con que las negras y las sucias *cholitas*
tres varas desalojan ellas solas,
y no pagan derecho de *colaje*?

J. de A. (“Las Aceras”) (1975: I,170-171).

- 26 *Apud* E. Mayer (1979: 97). A. Quijano cita a J. J. y A. de Ulloa (*Noticias secretas de América*), J. Varallanos (*El cholo en el Perú*) y J. C. Muelle (*Seminario de Antropología*), anotando que según J. Sologuren (*Formas de tratamiento en el Perú*) en su uso cotidiano por las sociedades peruanas, la palabra *cholo* “de manera especial se refiere despectivamente a los mestizos de condición social no privilegiada” (1980: 57). E. Mayer repite la acepción ya recogida por L. Bertoni: “es un término insultante” que “significa perro” (1979: 104); también lo hace A. Flores (1984: 173, 1999: 63). C. Arróspide acota una distinción importante: “Hay mestizos cultos pero no ‘cultura mestiza’; hay artistas mestizos pero no ‘arte mestizo’” (1979: 438); G. Portocarrero la extiende a los cholos al decir que “hay muchos cholos pero no hay una cultura chola o un grupo cholo” (2007: 375).

sociológicos de las zonas andina y amazónica, la extensión significativa de la palabra *cholo* que en las sociedades peruanas actualiza el etnónimo usual del semema ‘mestizo’, se ha ampliado de tal modo que hoy se le emplea nada menos que para referirse a la “naturaleza étnica” o denominador común de la “peruanidad”. Tal es el caso de los historiadores M. Curatola y F. Silva Santisteban quienes forjaron el metatérmino *choledad* para denominar de manera compendiada —mediante el sufijo *-dad*— el modo de ser o cualidad general (*ethos*) de esa supuesta pancomunidad mestiza peruana. Ellos escriben, nada menos, que “el Perú profundo de Basadre ha aflorado en la *choledad*, entendida como denominador común de la peruanidad, como reivindicación del trasfondo autóctono del Perú y como real posibilidad de desarrollo frente a los desafíos de la modernidad” (1994: VI). Así, para las ciencias sociales peruanas actuales, al haber dejado de ser un *grupo amortiguador* (cojín sociocultural) entre indios y blancos (W. Mangin, E. Mayer) y, gracias a su llamada “voluntad de desclasamiento”, *la choledad (cholificación/cholizaje) ha inundado prácticamente todas las instituciones públicas y privadas*, lo que explicaría la cáustica y xenófoba (a más de desesperada) exclamación de P. de Osma: “¡La desgracia de este país es que se está llenando de cholos!”²⁷. En efecto, para los científicos sociales que observan las sociedades peruanas, son los miembros de los estratos pudientes, culturales, políticos, religiosos, etc., quienes para hacer olvidar su estigma social buscan denodadamente acceder —cueste lo que costare (dinero, meritocracia, amigismo, sobonería, malpráctica profesional, etc.)— a cualquier élite marginadora que les permita tomar distancia de la choledad generalizada y, desde luego, de “los indios”. J. Cotler encuentra que para el cholo peruano del siglo XX “el indio es el animal que más se parece al hombre” (1968: 167). Vargas Vega anota, por su parte, que “hemos abandonado el mestizaje ‘adecentado’ para encontrarnos con una cholificación cobriza que mastica y transforma nuestra pretendida latinidad” (1979: 369)²⁸, confirmando así, a su manera,

27 *Apud* R. Vargas Vega (1979: 368). Ya en 1961 J. Fried pensaba que el estamento cholo, “que se expande de manera impresionante”, podría convertirse en el más sensitivo, potencialmente, a los nuevos y poderosos cambios que van cobrando ímpetu en el Perú”, *apud* E. Mayer (1979: 96-97); ello, según Quijano, fue anticipado por “la literatura peruana, especialmente la narrativa, [en la que] los cholos aparecen como poseedores de un grado notable de auto-identificación como grupo aparte (Alegría, Arguedas, Sueldo Guevara, Ribeyro)” (1980: 68).

28 De ahí que para la generalidad de los científicos sociales que de una u otra manera apoyan la opinión de Vargas Vega, la mejor muestra sea la *cholificación* que ha copado

el vaticinio de J. M. Arguedas que ya en 1939 auguraba —con extraordinario acierto— que en materia de lengua el “ansia de dominar el castellano llevará al mestizo hasta la posesión entera del idioma”, con lo cual previó que el llamado “castellano peruano” es obra incuestionable de la *chbolificación* del español transnacional²⁹.

De tal manera, las ciencias sociales peruanas nos instruyen que el rendido culto y aprovechamiento personal de las instituciones peruanas por el emergente estamento cholo durante los siglos XIX y XX, es actualmente, en el siglo XXI, *absoluto*; con ello, nos dicen, los individuos componentes de dicho estamento pretenden —a como dé lugar— que “se olvide su estatus adscrito para hacer valer el estatus que son capaces de adquirir”³⁰.

absolutamente los centros de poder institucional político, judicial, religioso, universitario, etc.; cf. W. P. Magin (1964), A. Flores (1999: 52-53).

- 29 Un rasgo capital de la *chbolificación* es, según A. Quijano, la “ideología educativa” fundada en la alfabetización *con y desde* el castellano (1980: 93). Ello fue, de hecho, previsto por J. de la Riva Agüero en su función de director de la corporación que dirige la “lexicografía de Estado”; en su momento, él prescribió: “La Academia Correspondiente que dirijo, [es la] mantenedora y guardiana de las maternas tradiciones idiomáticas y literarias de la magna, generosa, perdurable Hispanidad” (1960: I, 143).
- 30 A. Quijano (1980: 116). En ello habría tenido activa participación el Ejército; según Macera “los militares peruanos son responsables de haber alentado y formado a la burocracia civil más insolente y abusiva que ha conocido la historia peruana” (1983: 99). M. de la Cadena ha hecho, por su lado, un amplio estudio de casos en esta materia, especialmente en el cap. 4 de su obra: “Insolent Mestizas and Respeto. The Redefinition of Mestizaje” (2000: 177-230). No es extraño que, en ese ambiente, los descendientes de los blancos criollos pudientes exclamaran en 1984, cuando se acentuó el ascenso indetenible de la *chboledad*: “¡Viva el cholocausto!”, *apud* G. Portocarrero (2007: 120). J. Cotler escribió al respecto: “El cholo se caracteriza por su situación incongruente: por su origen social y el prestigio que dimana de su ocupación, se acerca al indígena; pero en términos de sus ingresos, del tipo y la independencia ocupacional que tiene frente al mestizo, se aleja de estos grupos étnicosociales. Por otro lado su grupo de referencia es ambiguo en tanto mantiene rasgos indígenas y ha adoptado algunos mestizos, otorgándoles a todos ellos un nuevo contenido aún no definido. Si bien el cholo se asienta sobre sus propias bases locales y el trabajo agrícola, alterna con ocupaciones que impliquen movilidad residencial ya que estas le proporcionan medios para obtener mayores ingresos y descubrir nuevas oportunidades, despreocupándose por el carácter sacro de la agricultura, de las relaciones de solidaridad comunal, lo que determina el aflojamiento de las relaciones con la familia extensa, típica de la estructura familiar indígena [...]. La creciente importancia política que el sector cholo ha ido adquiriendo en el área “tomando la iniciativa política como representantes de la masa indígena rural *con miras a dominar las clases superiores*”, le ha conferido una situación de prestigio a los ojos de ciertos sectores de la clase baja mestiza, que favorecería el desarrollo

En efecto, según P. Macera, por la *cholibificación* los individuos se vuelven “conservadores que nada tienen que conservar: ni apellido, ni dinero, ni hacienda, ni tiendas, ni automóviles; gente que debería tener el orgullo de haber sido desposeídos pero que, por el contrario, se apartan de su clase de origen y reniegan de ella, para trepar desesperadamente la pirámide social” (1977: I, XIX). El conocido exorcismo del decimista Nicomedes Santa Cruz (1925-1992), que sin duda glosa el consejo de nuestro segundo epígrafe, sacó a la intemperie ese arribismo y desidentificación mancomunados del racismo cotidiano:

No me den cholo que mande,
no me den blanco sin plata,
no me den negro elegante,
ni mujer hermosa, beata.

Esa fingida humildad
con que el serrano obedece
al punto desaparece
si le dan autoridad.

Exige puntualidad,
apura al chico y al grande;
no hay mirada que lo ablande
ni sudor que lo doblegue.

Aunque la hambruna me llegue,
no me den cholo que mande.

El rico venido a menos
llamado aquí ‘blanco pobre’
es un tipo sin un cobre
que finge bolsillos llenos.

de una “presión tendiente a la amalgamación *de la clase media para abajo y la clase chola para arriba*” (1968: 192, 193) [cursivas nuestras]. Véase la estratificación social antropológica entre criollo, mestizo, cholo e indio en W. P. Magin (1964).

Odia los bienes ajenos
porque el ayuno lo mata.
Al fin estira la pata
recordando sus blasones.

Si me han de mandar patronos,
no me den blanco sin plata.

El negro, futre palé,
a su raza desestima,
se echa lo que gana encima
y se luce en el 'café'.

Francamente, yo no sé,
a qué viene tal desplante:
si no usa desodorante
ni le dura limpio el cuello,
así, con falso resuello,
no me den negro elegante.

No me den hombre que llore,
ni me den mujer que jure,
no me den chino que cure,
ni médico que enamore.

Soltera que descolore,
ni casada siempre en bata;
cura que dé serenata
ni estudiante con 'bluyín'.
Ni fea con camarín,
ni mujer hermosa, beata.

¡Pero, por lo que Dios más quiera,
no me den cholo que mande!

No se trata, pues, únicamente de ese rasgo que Vargas Llosa atribuye a las que llama “huachaferías de clase media”: “tratar de *cholo* (en sentido peyorativo o no) al prójimo” (1983). Para las ciencias sociales de hoy, el estamento cholo dominante *representa su propio interés como si fuera el interés común de todos los miembros de las sociedades peruanas*. Esta formación social controladora, autojustificando su propia ubicación social³¹ a través de su órgano político que es el gobierno nacional, como lo previó K. Marx, “está obligada a dar a sus pensamientos la forma de la universalidad, es decir, a representarlos como los únicos razonables, los únicos válidos universalmente” (1968: 77), uno de cuyos medios, escribe J. Ossio, es forzar a “los nativos” “a participar dentro de los valores del conjunto nacional bajo la bandera del progreso siguiendo un estilo muy semejante al que desarrollaron los extirpadores de idolatrías cuando impusieron el cristianismo a las masas indígenas [...]. La legislación peruana es, en realidad, un espejo fiel de esta actitud desdeñosa hacia los pueblos indígenas” (1995: 201, 203).

Es de notar, por otra parte, que la categorización léxica supeditada a los criterios normativos de los diccionarios oficiales del idioma, asume como “evidente” la paridad o equivalencia del volumen semántico abstractamente considerado entre, por ejemplo, las acepciones de los lemas <mestizo> y “cholo”, pudiendo llegar a considerar esos lemas (y normarlos asépticamente), asignándoles una supuesta sinonimia, como nociones intercambiables en el habla y la lengua de las localidades donde dichos lemas —en tanto lexías— se hallan vigentes³². Entonces se sigue la normatividad académica instaurada por el *DRAE* (2001) que incluye las siguientes entradas imbricadas parafrásticamente:

31 Cf. R. Bustamante (1986: 128).

32 La enseñanza de la microlingüística frasal y la “norma culta” léxica (ambas se toman a sí mismas como “las únicas razonables, las únicas válidas universalmente”), suelen hacer tabla rasa entre la gramática descriptiva (que trabaja los enunciados realizados en el uso oral) y la gramática normativa (que determina las frases aceptables sobre todo en lengua escrita), a más de la descontextualización para determinar el contenido de las lexías. A este respecto, F. Rastier apuntaba no hace mucho: “Es sorprendente que se haya puesto en práctica una lingüística sin corpus, en que los ejemplos forjados y sin contexto servían —o casi servían— de dominio empírico” (2012: 100 n. 5).

mestizo, za. adj. Dicho de una persona: nacida de padre y madre de raza diferente, en especial de hombre blanco e india, o de indio y mujer blanca. U. t. c. s.

cholo, la. adj. *Am.* Mestizo de sangre europea e indígena.

No obstante el diferente fraseo de cada una de estas entradas, el rasgo semántico de distinción entre esos lemas solo concierne a la localización de su uso: como consta, se confiere *mestizo* al “español general”, mientras que *cholo* es circunscrito al uso americano (“*Am.*”), independientemente de su empleo oral o escrito.

Ya en nuestro medio, J. A. Salas García, además de sostener el origen mochica del etnónimo <cholo> con el significado de ‘muchacho-a’, encuentra una razón sociolingüística para esta imbricación léxica:

El rápido mestizaje de los pobladores de la costa peruana explicaría que sea un sinónimo de ‘mestizo’. La cantidad de derivados que *cholo* ha producido en el Perú nos habla del origen peruano del término. Su difusión fuera de las fronteras del Perú, no es ninguna novedad. Muchas palabras oriundas del Perú forman parte del castellano estándar y algunas voces de origen mochica en más de un caso han abandonado las fronteras del Perú, como lo atestigua el propio *DRAE* (2008: 35-36).

Tales elucubraciones son un equívoco patente, pues ante todo Salas García arrastra, con devota unción lugareña, la conjetura de Fernando de la Carrera (1644), del clérigo González de la Rosa (1841-1912) y Middendorf (1892) que no paran mientes en el temprano trayecto de difusión de <cholo> con el significado ‘muchacho-a’ desde la Península. De este modo, Salas García aplica inopinadamente ese significado como si fuese la acepción original del mochica *cʰolu*³³. Esta copia inveterada

33 Salas García construye un andamio con simples conjeturas fonético-fonológicas y gramémicas anudadas por analogías indemostradas: “probablemente *cʰ* haya sido una coarticulación oclusiva dental palatizada. Sea como fuere, el hecho de comprobar, diacrónicamente que *cʰ* pasó a ser *ch* en numerosos casos nos permite relacionar formalmente *cʰolu* con *cholo*. El cambio de timbre de la vocal final es, fácilmente, explicable por la ausencia de *u*

demuestra, una vez más, cómo la repetición de un tratadista a otro sin averiguación ni crítica solvente termina por consolidar un cliché como “verdad” consensuada. J. Corominas y J. A. Pascual incluyeron hace mucho la voz <cholo> en el artículo de <chulo>, lema este último cuyo significado es:

“que se comporta graciosa pero desvergonzadamente”, “individuo del pueblo bajo, que se distingue por cierta afectación y guapeza en el traje y en la manera de producirse”, antigua voz jergal, que en germanía del Siglo de Oro significaba “muchacho (en general)”, procedente del it. *ciullo* (‘niño’), aféresis de *fanciullo* íd., que a su vez es diminutivo de *fante* (lat. *infans*, *-ntis* íd.). Baist, después de indicar la posibilidad de un parentesco con el hispanoamericano *cholo* (‘mestizo’), se inclina por admitir un origen gitano, con razón rechazado posteriormente por Tagliavini. Pensaría quizá Blaist en el git. *chulló* (‘gordo’) (que no parece ser antigua voz gitana, sino tomada del romance) o más bien en la etimología gitana de Dozy a que me refiero en nota; sea como quiera, basta recordar para rechazar esta posibilidad, que no hay todavía gitanismos en la germanía clásica. *Nota.* (cholo). Es voz usada en el Perú, Chile, Bolivia y Río de la Plata, pero también en Costa Rica y quizá en otras partes. El origen no es claro, pero desde luego ha de ser americano. Suele admitirse procedencia aimara, pero Bertonio reconoce que era en su tiempo (1612) palabra poco usada en este idioma, y Garcilaso el Inca, que como mestizo peruano sabía perfectamente el quichua y no debía ignorar del todo las cosas aimaraes y del Alto Perú, afirma que era voz traía de las Antillas. Quizá sea así, en vista del empleo en Costa Rica, adonde no llegan casi nunca las voces peruanas. Sea como quiera, *cholo* tiene siempre *o*; el testimonio de *chulo* (‘mestizo’) referente a la Alta California, que cita Friederici, figurando en un texto escrito en inglés (1846) es sospechoso de reproducir el vocalismo

en final de palabra en el castellano patrimonial. A partir de la modificación de *u* en *o*, se produjo un proceso de gramaticalización; de modo tal que un préstamo carente de género, adquirió tal accidente gramatical. De tal guisa que junto con *cholo* se empezó a usar la voz *chola* como producto de la gramaticalización” (2008: 33-34). Para el contenido, Salas García sostiene que *chola* no es monosémico sino polisémico, pues “se produce un doblete. En la forma poseída del nombre, Middendorf (1892: 58) da *choj*, ‘muchacho’, mientras que la forma no poseída ofrece *cholu*, pero con el significado de ‘indio’” (íbid.). Esta incompatibilidad semémica queda sin descripción ni explicación categorial: se trata, en todo caso, de una polisemia de acepciones divergentes (‘muchacho’/‘indio’), pues no entran en concurrencia ni en los mismos discursos ni en los mismos géneros textuales.

español imperfectamente, y en cuanto a la forma aimara *chulu*, claro está que no prueba nada puesto que estos idiomas aborígenes no distinguen fonológicamente la *u* de la *o*. Luego *cholo* no nos explicaría el cast. *chulo* desde el punto de vista fonético. Y no hablemos de las dificultades semánticas (1980: II, 406).

Además, la pareja léxica del castellano andino <cholo>-<mestizo> no es siquiera parasinónima³⁴; al contrario, como veremos más adelante, ambos términos poseen *usos* sociolectalmente diferenciados.

Asimismo, la imbricación intuitiva e impresionista entre el “rápido mestizaje de los pobladores de la costa peruana” y la peregrina aleación sinónima <cholo> ≈ <mestizo>, es un *quid pro quo* obvio pues confunde una conjetura —la etimología mochica de <cholo>, tan desechable para explicar el significado vigente de <cholo> en castellano como las que proclaman su origen vasco, gitano o californiano— y un supuesto fenómeno de homonimia³⁵ con un fenómeno de derivación y extensión semántica diacrónica: ‘muchacho-a’ → ‘mestizo-a de sangre europea e indígena’. Por último, siendo los argumentos chovinistas doxológicos *per se*, son lingüísticamente inválidos.

Aparte de estos desatinos, si se tratase de describir la *logósfera* u orbe de valores semánticos que, en principio, preside el habla coloquial de los locutores de *una* isoglosa castellana andina, por ejemplo, la surperuana³⁶, se constataría de inmediato, como lo hemos hecho en nuestra breve encuesta exploratoria³⁷, que allí obran —cosa de esperarse, pues toda predicación es una evaluación y las calificaciones entre los grupos y los individuos siguen un patrón eufémico o disfémico doxológico transdiscursivo similar— valores semánticos altamente estereotipados en

34 Es bien sabido que no existen sinónimos en lengua: se trata de un espejismo léxico, pues los supuestos “vocablos sinónimos” no son intercambiables o sustituibles paradigmáticamente en *todos* los contextos sintagmáticos.

35 Salas García elucubra la homonimia de <cholo> con la acepción ‘perro’, tomando únicamente como testimonio la muy conocida cita de Garcilaso de la Vega respecto a su procedencia barloventera.

36 J. Álvarez Vita circunscribe esta isoglosa como Andes Meridionales (1990: 24).

37 Agradezco a mi hermano Francisco Ballón Aguirre por su amable y puntual colaboración.

forma de clichés tan “naturalizados” que terminan por constituirse en “verdades consensuadas”, comunitariamente compartidas. Las mismas que no tienen nada que ver con la normativa censuradora dictada por la Real Academia Española³⁸ para el “español general” que, como constata F. Rastier, “continúa siendo un artefacto tal vez ilusorio de los lingüistas” (2011:198). Sea lo que fuere, ello demuestra, una vez más, que los signos en lengua no tienen ningún contenido intrínseco a priori permanente y por ello constituyen, de manera irrefragable, parangones semánticos no solo sociolectalmente sino idiolectalmente consagrados —y hasta necrotizados— por su uso muy frecuente en cada localidad considerada.

En consecuencia, pese al uso vigente pero diferenciado de ambas palabras en el habla coloquial de la comunidad surperuana, en los discursos orales se emplea a diario —y casi de modo exclusivo— *cholo*. De hecho, como en el caso de los vocablos *campesino* o *aldeano*, de un lado, y *chacarero*, del otro, el llamado “sentimiento lingual” de esos hablantes dicta el empleo de *mestizo* solo para las ocasiones de interlocución que exigen un nivel de “uso elevado”, es decir, en ocasiones especiales, más sofisticadas; por ejemplo, cuando se requiere una autoconsciencia de la propia habla o, por tabú, se cambia de registro comunicativo, como sucede en la escritura eufemística de los diarios de la región, la televisión o en los discursos públicos (escolares, religiosos, políticos, etc.) donde automáticamente se censura y suprime el empleo de la palabra *cholo* en aras a las “buenas maneras”, es decir, de lo decible y lo escribible para esa comunidad. La autoconsciencia suele ser provocada si, dado el caso, alguien ajeno a la comunidad surperuana pregunta “¿qué significa *cholo*?” y el hablante responde “es un *mestizo* o

38 E. Benveniste establece que “las funciones específicamente normativas” entre los romanos eran propias del *ensor* y expresan su autoridad diciendo *censeo*: “afirmar con autoridad una verdad (que hace ley)”: “El *ensor* es un magistrado, pero el verbo *censeo* significa nada menos que ‘estimar, juzgar, enunciar una opinión’; mientras que el *census* es una operación técnica: estimación de la fortuna y clasificación de los ciudadanos” (1969: 143-144). De allí que se suele clasificar a los hispanohablantes en hablantes de primera clase: los que obedecen a la “norma culta”; de segunda clase: los que de hecho hablan sin superegos ni disfueros o aspavientos de “bien hablar” y “bien escribir”; de tercera clase: los que viviendo en sociedades multiétnicas, plurilingües e interculturales, como las peruanas, asumen a plenitud el estado de diglosia que comparten en sus respectivas comunidades.

sea alguien que es hijo de un blanco y una india”, y si la oportunidad lo requiere (dependiendo de la posición social de los hablantes) agregará “es un insulto”. Es fácil suponer que en el habla coloquial del sur del Perú, la situación contraria es improbable y, sobre todo, artificial: por ejemplo, sería difícil que para describir la significación de *mestizo* alguien dijera “es un *cholo*, o sea el hijo de un blanco y una india”; simplemente diría “es el hijo de un blanco y una india”. Por ello la función semántica del vocablo *mestizo* no es ahí, como probablemente tampoco en el conjunto de isoglosas de las sociedades peruanas, la de una lexía más sino la de un *semema lexicalizado*³⁹. Este fenómeno de eufemismo y diferenciación entre niveles del habla alcanza a los estudios de ciencias sociales (incluso de lingüística) del país en los que educadamente (i. e. con pudibundez y mojigatería) se habla de mestizo y mestizaje (como de *campesino* o *aldeano*) en vez de *cholo* y *cholificación* o *cholzaje* (y *chacarero*) palabras que, dijimos, son consideradas chabacanas, de “baja estofa”. De lo expuesto es fácil inferir cuán inútil es el estudio de las sociedades peruanas desde nuestras disciplinas sociales sin pensar en los límites de los “estados de lengua” poliglósicos en los distintos estratos sociales y lapsos del tiempo histórico.

Por ello, <cholo> dio lugar, en cuanto grupo léxico asociativo, a la vigencia de muy numerosos derivados léxicos por transformación etimológica del radical formal y semántico; estos constituyen lo que Francisco Mostajo llama “cholismos”. Como sucede en otras localidades del territorio peruano, estos “cholismos” surperuanos contienen rasgos ora eufémicos (mejorativos: mixofilia)⁴⁰ ora disfémicos (peyorativos: mixofobia) resultantes de la fijación y de la erosión de los sintagmas diglósicos que les otorgan su sentido ya que, a la inversa de las trasno-

39 Ello comprueba el hecho de que, según F. Rastier, “si la noción de acepción es útil, se re-define de manera probabilista: dado un discurso, un género, incluso un autor, tal acepción es privilegiada por defecto y permanece como tal mientras el contexto no la contradiga” (2011: 147).

40 Emilio Romero, por ejemplo, da el siguiente testimonio: “En ese libro [*Perú por los senderos de América*] también hablo del *cholo* que no es un concepto despectivo sino muchas veces todo lo contrario. Cuando se habla de ‘cholita mía’ o ‘cholito mío’ es claro que no es despectivo sino lo contrario”, *apud* L. E. Tord (1978: 187). Últimamente el *Proyecto Papeo* (CIDE-PUCP) ha puesto en circulación en Lima un restaurante ambulatorio llamado Combi Cholita.

chadas creencias frasales, *sus reglas de formación se obtienen de las normas discursivas inveteradas del habla de la isoglosa castellana surperuana*, como se verá enseguida.

Desde un enfoque sincrónico, entre los más usuales encontramos los siguientes:

acholado-a: adjetivación con prefijo *a-* (hacer o hacerse semejante) y sufijo de participio *-ado-a* (apariciencia de *cholo-a*): se dice de la persona que tiene aspecto de *cholo*; en cambio, el *pisco acholado* es un pisco que combina varias uvas o tipos de aguardiente.

acholar: prefijo *a-* (convertir en...) y verbalización de *cholo* en infinitivo *-ar*: acción de apocar a alguien.

barbichola: adjetivo calificativo diglósico anglocastellano que resulta de la amalgama entre el primer segmento del inglés *Barbie-Girl* (denominación de una conocida muñeca estilizada) y *chola*; se aplica a un homosexual o a un travestido que presume de su persona con afectación.

chicho: acrónimo (acortamiento sintagmático) resultante de la unión de las primeras sílabas de *chino* y *cholo*; nombra al hijo que resulta de ese cruce racial en sintagmas como “anda como *chicho*”, “es una cara de *chicho*”, etc.⁴¹

cholada: adjetivo despreciativo derivado por el sufijo *-ada* (presencia de...): casta, grupo o multitud de *cholos*⁴².

cholazo: por el sufijo *-azo*, indica un aumentativo mejorativo (“es un *cholazo* a carta cabal”) o peyorativo (“es un *cholazo* de lo peor”)⁴³.

41 El femenino «chicha», homónimo de la bebida tradicional, no tiene vigencia. En el caso de «chicho», es obvio que se trata de la formación de un etnónimo por motivos o *fuerzas fisiológicas* (sinestésicas) propia del habla surandina. En cambio, como hemos visto, el *DRAE* considera para Perú el paralexema de neutralización morfológica unida por guion «chino-cholo»: “Dicho de una persona descendiente de indio y negra, o de negro e india”; *ibíd.* Álvarez Vita (1990: 193).

42 *Apud* J. Cotler (1968: 178).

43 En el *Diccionario* de Juan de Arona se encuentra la siguiente mención a la lexía *cholazo*: “Sin duda por exageración democrática, los primeros puestos de nuestro escenario político han estado ocupados con frecuencia por *cholazos* de tomo y lomo” (1975: I, 171). Este aumentativo es mencionado por César Vallejo en su pieza de teatro *Colacho Hermano o Presidentes de América*, cf. E. Ballón Aguirre (1988: 429).

cholear: verbo de primera conjugación usado para nombrar la acción que alguien realiza cuando califica de *cholo* a un individuo o grupo. Mientras *cholo* se encuentra documentado desde el siglo XVI, el vocablo *cholear* se registra por lo menos desde 1813 como “palabra deshonesta”, cf. A. Flores (1984: 172, 203 n. 76)⁴⁴.

cholerío-a: el sufijo *-erío* señala, en este caso, la sustantivación del adjetivo *cholo* e indica un conjunto o grupo de *cholos*. A diferencia de otras palabras cultas provenientes del latín que contienen el sufijo *-erio* (*magisterio*, *hemisferio*, etc.), <cholerío> es de origen popular y opuestamente a lo que señala M. A. Ugarte (1990: 149), es una palabra de uso corriente.

cholero-a: el sufijo de derivación *-ero* marca aquí un hábito o costumbre (*bistolero*, *camionero*, *prostibulero*, etc.) y así remite a alguien que frecuenta a los *cholos* y/o *cholas*.

44 Se dice erróneamente que la práctica de *cholear* se limita a los escolares de las escuelas públicas. Es, en realidad, una costumbre muy generalizada e incluso se hace mucho más efectiva en las rivalidades de las élites en el poder donde, apunta G. Portocarrero, “muchos en las clases medias y altas ‘cholean’ a los de abajo aun cuando sean más oscuros que quienes desprecian” (1993: 182), para concluir que “solo los que están muy abajo no tienen a quién ‘cholear’” (2007: 24), es decir, fijarle el estatuto de paria. Además, <cholear> en calidad de “cholismo” no debe ser asimilado o confundido con el verbo <cholear> incluido en el *DRAE* que también registra el uso peyorativo de la palabra: “*cholear*. (de *cholo*). tr. Perú. Tratar a alguien despectivamente”. Por lo menos en el sur del Perú, con los incontables usos discursivos de <cholear> sucede lo que con el verbo <chingar> —otra “palabra deshonestá”— en el habla de México.

Macera señala y explica bien el hecho de que la actual facción pudiente *chola* en el poder, intenta sacudirse de ese su atributo definitorio que la tipifica, aplicándosele precisamente a quienes carecen de ese poder: “Yo creo que el éxito y carisma de Velasco —declara Macera en una entrevista— es haberle dado al pueblo por primera vez la evidencia de que el miedo podía ser transferido a otra clase social. Por primera vez los ricos y los poderosos del país tuvieron miedo, aunque después regresaran con más insolencia, como he dicho yo en un reportaje, a *cholear*. Pero por lo menos hubo unos años en que tuvieron miedo, y esto el pueblo le sigue agradeciendo a Velasco. Además un miedo sin dignidad, miedo en que la derecha no quiso vencer y que resolvió cobardemente”. Su entrevistador J. M. Salcedo le pregunta enseguida: “¿Se puede decir que han regresado a *cholear*...? ¿Significa que para estos grupos no ha pasado nada durante estos años?”. Macera responde: “Yo creo que tienen un síndrome borbónico: no han aprendido nada ni han olvidado nada [...]. Me parece que el componente de dirigencia en la clase alta peruana es uno de los más bajos [del continente] y en cambio el componente de dominación es uno de los más altos” (1983: 236-237) [cursivas nuestras].

choleta: por el sufijo diminutivo *-eta* (*camioneta, furgoneta, reformeta*, etc.), designa cualquier tela de algodón corriente⁴⁵. Esta significación suele extenderse por analogía para adjetivar a una mujer despreciable, “de baja estofa”⁴⁶.

cholíbiris: paralexema derivado formado por lexías compuestas acortadas, la base *cholo* y un apócope de *biribís*: persona que trata de ocultar su origen *cholo*⁴⁷.

cholificación/cholizaje: por el elemento terminal *-ficación* y el sufijo *-aje*, se trata de nombres de acción y conjunto que denominan la conversión de un individuo o de un grupo social originalmente no *cholo* en *cholo*. En cierta manera coincide con una de las acepciones que Álvarez Vita trae para la entrada <cholo>: “Persona de baja extracción que se incorpora a una clase superior” (1990: 201), aunque en el habla coloquial surperuana <cholificación> y <cholizaje> también comprenden, en contrario, a los individuos o grupos que se considera de alta “extracción” social ya transformados o que tienden a mudarse en *cholos*, como lo confirma la primera cita del historiador Riva Agüero en la nota 14⁴⁸.

cholíficino-a: por el sufijo *-ino*, es un calificativo tanto de identidad como de servicio; de ahí que se aplique a quien ejerce ocupaciones presumiblemente atribuidas al *cholo* o *chola*⁴⁹.

cholitranca: paralexema formado por las lexías compuestas no separadas *cholo* y *tranca*, borrachera; significa *cholo* que suele emborracharse (“el herrero *cholitranca*”).

45 Álvarez Vita restringe esta noción: “Tela de algodón que los sastres suelen emplear para forro o en el interior de los bolsillos” (1990: 200).

46 Recordemos que la locución “de baja estofa” alude a un tejido o tela de mala calidad con dibujos y colores llamativos (≈ huachafos).

47 En el *Diccionario* de Álvarez Vita el lema es <cholíbilis> (1990: 200). Una variante relativamente usual en Arequipa es el eufemismo <choliberto>.

48 Notemos que M. Alvar –inspirado por el *DRAE* que, hemos visto, define al *cholo* como “indio que adopta los usos occidentales”– definía al *cholo* “dícese del indio civilizado”, y citaba a Alcedo (1789): “indio pequeño que tiene cultura, se ha criado entre los europeos y habla castellano” (1987: 128-134).

49 Se trata de las actividades u ocupaciones ciudadanas menospreciadas tales como sirviente-a, alarife, mecánico, secretario de juzgado, leguleyo o tinterillo, placero, cargador, dependiente de tienda, etc.

- cholocracia:** el sufijo *-cracia* indica aquí, en lugar de gobierno *cholo*, la dominación de ese estrato social sobre los demás grupos sociales⁵⁰.
- choloiras:** se atribuye al patrón o hijo del patrón que se aficiona de su sirvienta *chola* (“x es un *choloiras* incorregible”)⁵¹.
- chololo:** adjetivo de trato afectuoso (“*chololo* arequipeño”)⁵² formado con el agregado del terminal *-lo* bajo el grupo de palabras como *chirimbolo*.
- chontano-a:** epíteto despectivo en que el sufijo *-ano*, como en *serrano*, remarca la naturaleza o condición de *cholo*⁵³.
- chontril:** paralexema calificativo constituido por la base *cholo* y el apócope *tril* de *trilero*, tahúr: *cholo* tramposo⁵⁴.
- matachola:** paralexema de neutralización morfológica con *matar*⁵⁵ y *chola*; nombra una media rellena de harina con que los niños y adolescentes se golpean jugando; se usa especialmente durante los festejos carnavalescos.
- matacholo/huacaycholo:** paralexema de neutralización morfológica entre *matar* y *cholo*; califica a cualquier bebida de alto contenido alcohólico.
- recholería:** el prefijo *-re* intensificador y, como en el caso de *cholero*, el sufijo *-ería* señala ahora la sustantivación del adjetivo *cholo* indicando así una concurrencia asidua de *cholos*⁵⁶.
- supercholo:** mediante el prefijo *-super*, común al español general, este “cholismo”, difundido por obra de una historieta cómica de la década de los años sesenta del siglo XX (“Suplemento Dominical” del diario *El Comercio*), se aplica al *cholo* con cualidades

50 En este caso estamos frente a la formación de un etnónimo por las llamadas *fuerzas sociales* que, aquí, interrelacionan la lengua popular y la lengua “educada”.

51 En la encuesta hemos encontrado metátesis silábicas del mismo vocablo: *choroilas* en vez de *choloiras*.

52 J. Álvarez Vita consigna la triplicación del terminal *-lo* en la voz <cholololo> que asigna como general para el territorio peruano.

53 Registrado también por Nicomedes Santa Cruz (1982: 434).

54 Nicomedes Santa Cruz atestigua que en el habla negra del Perú (“jerga de negros peruanos”) *chontriles* significa “la gente indiana” (1982: 434).

55 *Mata-* cumple la misma función de neutralización morfológica en otros paralexemas como *matalascallando*.

56 Ya registrado por J. M. Blanco, *apud* M. A. Ugarte (1990: 149, 166).

eximias en cualquier actividad. No es de extrañar que el diario *El Comercio* haya difundido las aventuras —bastante estúpidas— del “Supercholo” ya que uno de los tutores ideológicos de ese periódico, Riva Agüero, llamaba “superhombres” a sus “padres”, los conquistadores españoles (cf. *supra* nota 10).

Con estos ejemplos de derivados léxicos (“cholismos”) por transformación etimológica del radical formal y semántico de <cholo>, se muestra bien la distinción entre las semias de las lexías y las semias de los morfemas, en este caso, tanto del morfema inicial *cho-* como de la lexía <cholo>. De todo ello se puede deducir concluyentemente que siendo esa lexía una unidad de discurso (unidad cuyo sentido es determinado por sus contextos discursivos preferenciales, en razón de los fenómenos de difusión semántica), su semema ‘mestizo’ comporta el sema genérico //cruzado//. En cambio, perteneciendo el morfema al orden de la lengua donde el problema de su referencia no se plantea, ya que su significación es determinable solo con un análisis sémico por contextos controlados, el morfema es semánticamente subdeterminado. Siendo, entonces, el morfema *cho-* semánticamente subdeterminado, no presupone necesariamente un sema genérico: por ejemplo, ningún sema genérico es común a *cho-* entre <cho-lo> (‘mestizo’), <cho-colate> (‘bebida’; ‘tableta’), <cho-rizo> (‘embutido’), <cho-ro> (‘molusco’; ‘ladrón’), etc. Esta última observación es capital para describir e interpretar la morfología de las lexías diglósicas “inintendibles” de la lengua coloquial y de la escritura igualmente diglósica andina.

Digresión

Por ejemplo, a título comparativo, preguntémosnos, cómo *sin controlar sus contextos* se puede determinar la legibilidad (cada sintagma es gramatical e interpretable, es decir, es estructurado y dotado de sentido) o ilegibilidad (sintagmas fuera del sistema)⁵⁷ de los morfemas de *tipití* en esta trova popular española:

57 Es de recordar en este punto la querrela sobre la “gramaticalidad” y especialmente sobre frases *non meaningful* como “*Colorless green ideas sleep furiously*” forjada por N. Chomsky en *Syntactic Structures* (La Haya, 1957), la larga observación de R. Jakobson (1963: 197-206),

La infanta doña Eulalia
se tapaba el tipití con una dalia
y la infanta doña Isabel
se tapaba el tipití con un clavel.
¡Vaya con las infantas,
el mal uso que hacen de las plantas!

De las conocidas *jitanjáforas* del colombiano Mariano Brull:

Filiflama alabe cundre
ala alalúnea alífera
alveolea jitanjáfora
liris salumba salífera.

O incluso las incongruencias semánticas que resultan de la discordancia paradójal (oxímorónica) entre las lexías-sujeto y lexías-predicado en

a) *Altazor* del chileno Vicente Huidobro:

Al horitaña de la montazonte
La violondrina y el goloncelo
Descolgada esta mañana de la lunala
Se acerca a todo galope
Ya viene la golongrina
Ya viene la golonfina
Ya viene la golontrina
Ya viene la goloncima [...]

b) *Trilce* (poema V, estrofa 2) del peruano César Vallejo:

A ver. Aquello sea sin ser más.
A ver. No trascienda hacia fuera
y piense en son de no ser escuchado,
y crome y no sea visto
y no glise en el gran colapso.

la respuesta del mismo Chomsky en *World XVII* (1961: 219-239) y la intervención de N. Ruwet en su *Introduction à la grammaire générative* (Paris: Plon, 1967).

- c) *Rayuela* (fragmento 68) del argentino Julio Cortázar:
 “Apenas él le amalaba el noema, a ella se le agolpaba el clésimo y caían en hidromurias, en salvajes ambonios, en sustalos exasperantes. Cada vez que él procuraba relamar las incopelusas, se enredaba en un grimado quejumbroso y tenía que envolunarse de cara al nóvalo, sintiendo cómo poco a poco las arnillas se espumajaban, se iban apeltronando, reduplicmiendo, hasta quedar tendido como el trimalciato de ergomanina al que se le han dejado caer unas filulas de cariaconcia. Y sin embargo era apenas el principio, porque en un momento dado ella se tordulaba los hurgalios, consintiendo en que él aproximara suavemente sus orfelunios. Apenas se entreplumaban, algo como un ulocordio los encrestoriaba, los extra-yuxtaba y paramovía, de pronto era el clinón, la esterfurosa convulcante de las mátricas, la jadehollante embocapluvia del orgumio, los esproemios del merpasmo en una sobrehumítica agopausa. ¡Evohé! ¡Evohé! Volpasados en la cresta del murelio, se sentían balparamar, perlinos y márulos. Temblaba el troc, se vencían las marioplumas, y todo se resolviraba en un profundo pínice, en niolamas de argutendidas gasas, en carinias casi crueles que los ordopenaban hasta el límite de las gunfias”.
- d) *Tres tristes tigres* del cubano Guillermo Cabrera Infante:
 “Ruidos sordos. A ruidos sordos ganancia de pecadores. A oídos revueltos cuña de palabras necias. No hay peor sordo que del mismo palo. Cría cuervos y te sacarán astillas. De tal palo tal colmillo [...]. Hay quien ve la paja en el ojo del culo ajeno y no ve la verga en el propio...”.
- e) *La queja de Juan José* (estrofas iniciales) del puertorriqueño Fortunato Vizcarrondo:
 Bengo ‘onde ujté, seño jué,
 a desitle la beddá
 asecca de mi mujé
 que ya no la puó aguantá.

Ella me obliga, señor,
 a que baye a trabajá,
 sabiendo, mejó que yo,
 que no se incuentra a hasé na.

A modo de apéndice, cabe agregar ahora que también se consideran “cholismos” surandinos los etnónimos que actualizan en su semia la indexación al semema ‘mestizo-a’ de <cholo>, por ejemplo, <sacra> que califica a un *cholo* de aspecto feo o desagradable⁵⁸ o <kirko> (en la grafía de Pereira, <quirco>) que remite a un *cholo* borracho (“el afilador está *kirko*”). Ugarte hace provenir este último del quechua *kquircu*, tieso (1990: 149), pero Carrión ofrece su origen en el quechua *kirku*, resecao. J. M. Blanco incluye, por su parte, la misma entrada definida como “lo duro o tieso; se dice al que es indomable y tiene mal genio” y Carrión aprovecha para citar los *Arequipeñismos* de M. A. Ugarte para quien, en ese entonces (1942), la palabra designaba el cabello rebelde, erizado que “se aplica a las personas que tienen el cabello indócil y el genio rebelde”, acepción igualmente hoy vigente pero como *kiskas*.

Nos queda por plantear, al menos esquemáticamente, la evolución diacrónica de las lexicalizaciones del semema ‘mestizo’ en el castellano andino, desde su emergencia en el siglo XVI hasta la actualidad. Observemos ante todo que el etnónimo <cholo> no es un término sino una lexía (en discurso) o un lema (en un lexicón) pues no contiene un concepto: su noción, hemos visto, es el semema ‘mestizo’. En ese sentido, este semema por su carácter nocional no es una definición de <cholo> sino que se trata de una simple configuración semántica recurrente en ocurrencias léxicas (lexías) que han variado notablemente a partir de su eclosión en los siglos coloniales donde, por ejemplo, se encontraba el semema ‘mestizo’ en la semia de diversos etnónimos coocurrentes

58 L. Bertoni en su *Vocabulario aimara* trae la entrada <sakhra> con el significado ‘flaco’ (1984: 305).

en esa etapa emergente como, por ejemplo, *cholo*, *lunarejo*, *jenízaro*⁵⁹, *trasalbo*, *cuatralbo*, *cuarterón*, *quinterón*, *requinterón* etc., etnónimos todos que lexicalizaban dicho semema —ciertamente con variantes de sus respectivos semas específicos inherentes—⁶⁰ pero, como a todos consta, salvo *cholo* hoy tales vocablos han desaparecido como por ensalmo en el habla coloquial. En cambio, los textos de ciencias sociales que se refieren a los usos etnonímicos coloniales, especialmente los de lexicografía, suelen mencionarlos. La décima *Desde la negra retinta* de Nicomedes Santa Cruz conserva, por ejemplo, el etnónimo *cuarterón* a partir del dicho tradicional “en el Perú el que no tiene de inga, tiene de mandinga”:

Desde la negra retinta
al cuarterón de mulato
cada cual, según su pinta
exige distinto trato

I

Al que de inga no le toque
le tocará de mandinga

-
- 59 M. Alvar indica que *lunarejo* significaba en los años coloniales “hijo de español e india, mestizo”, es decir, un claro parasinónimo de *cholo* (1987) y, como hemos citado, A. Pereira registra para la zona de Arequipa *jenízaro*, hijo de padres de distinta nación, *apud* E. Carrión (1983: 230, 260-261).
- 60 Mencionamos únicamente el ‘mestizaje’ con la noción ‘hijo o hija de blanco e indio o india’ sin hacer referencia a las otras manifestaciones del ‘mestizaje’ colonial peruano y mexicano (especialmente entre individuos de las razas blanca y negra) que dio lugar a muy numerosas lexicalizaciones, por ejemplo, *mulato* hijo de español y negra, *chino*, hijo de morisco ayuntado con española, *cuarterón* en tanto que hijo de español y mulata, *quinterón* en su acepción de hijo de blanco y tercerona negra, *requinterón* como hijo de español y quinte-rona de mulato, *morisco*: hijo de española y mulato, *injerto*, *mestizo real*, *sacalagua* (mulato de la costa que tiene piel clara, cabello castaño y ensortijado, ojos claros, pero facciones de ascendencia africana), *tentenelaire* (hijo de calpamulato con cmbuja), *noteentiendo* (descendiente de *tentenelaire* y mulata), *salatrás* (hijo de negra y tercerona; cruce de negro y cuarterona), *lobo* (hijo de salatrás con mulata), *gíbaro* (hijo de lobo con china), *albarazado* (hijo de gíbaro con mulata), *cambujo* (hijo de albarazado con negra), *zambaigo* (hijo de cambujo con india), *calpamulato* (hijo de zambaigo con loba), *tornatrás* (hijo de notentiendo con india), etc.; cf. R. A. Reissner (1983: 21).

todo es la misma jeringa
con diferente bitoque
algún fulano que enfoque
su genealogía extinta,
de ascendencia cuarta o quinta
por ramajes paralelos
hallará entre sus abuelos
desde la negra retinta.

II

Hallará al negro bozal
que convivió con su amita
naciendo de aquella cita
su “ilustre” tronco ancestral
dicha hija natural
—a fines del virreinato—
sostuvo concubinato
con un hidalgo andaluz,
así vino a dar a luz
al cuarterón de mulato.

III

El mulato cuarterón
presume de su linaje
pero niega el mestizaje
de abuelos color carbón:
busca al tío chapetón
y al negro le hace una finta
aunque su piel es distinta
no envidia ni sus cabellos;
se apartan —aún entre ellos—
cada cual según su pinta.

IV

En cuanto a lo que me toca,
 de ser como soy me alegro:
 ojos pardos, cutis negro,
 rizo el pelo y gruesa boca
 el ser así no me apoca
 ni me vuelve mentecato
 sólo una cosa combato:
 iracismo negroide! ¡ No!
 ... aunque un zambo como yo
 exige distinto trato...

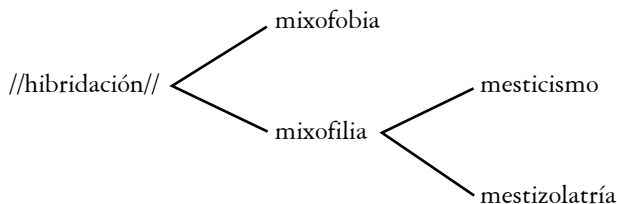
De todos esos etnónimos enumerados, decíamos, en el habla coloquial solo resta estabilizado *cholo* que al menos durante los siglos XIX a XXI proliferó en un extenso número de derivaciones etnonímicas concurrentes ajustadas según las necesidades expresivas de cada comunidad andina (para el sur del Perú hemos contabilizado 23: *acholado-a*, *acholar*, *barbichola*, *chicho*, *cholada*, *cholazo*, etc.). Partiendo del presupuesto de que las aleaciones léxicas están destinadas a amalgamar ideas o entidades⁶¹, se ligan en un mismo formante (por ejemplo, una lexía) lexemas que portan sememas separados e incluso encontrados de algún modo, por ejemplo, en la lexía compuesta *barbichola* los sememas ‘preciosura’ y ‘mestizo(a)’, en *matacholo* los sememas ‘asesinar’ y ‘mestizo’, en *matachola* los sememas ‘diversión’ y ‘mestiza’, en *cholitranca* los sememas ‘mestizo’ y ‘ebriedad’, etc.⁶²

Con el fin de resumir este fenómeno léxico, proponemos el siguiente diagrama:

61 Cf. F. Rastier (2011: 212).

62 Se trata de un procedimiento de abreviación neológica e incluso del agregado o de la simple elisión de una letra comparable, por ejemplo, a la usada en Estados Unidos por los fervientes extremistas republicanos del *Tea Party* que llaman *demorats* (*demoratas*) a los miembros del partido demócrata. Además, en el sur de ese país (Texas, Arizona, California) es corriente el vocablo *cholino* para referirse a los miembros de las pandillas criminales.

Como se ve en este esquema, la herencia semántica de los etnónimos emergentes y vigentes en la etapa colonial, se ha modificado diacrónicamente gracias a la evolución morfológica de los etnónimos derivados de *cholo* y sus correlatos semánticos hoy concurrentes. Finalmente, tanto en el habla ordinaria como en las ciencias sociales peruanas, se plantea, a la par del etnónimo <indio>, la categorización implícita de <cholo> (y la llamada *choledad*) partiendo del taxema general //hibridación//:



Estas oposiciones categoriales que fundan la discursivización general del etnónimo gentilicio <cholo>, invocan un amplio muestreo que no es el caso tratar aquí⁶³.

63 Para dar una breve idea de los testimonios coloniales, fuera de los escritos del Inca Garcilaso de la Vega donde, como todos sabemos, el semema lexicalizado 'mestizo' tiene valor eufémico (xenófilo), mientras en el de Guamán Poma es disfémico (xenófobo), lo cual lleva a Vargas Llosa a motejarlo anacrónicamente de "racista". En efecto, Vargas Llosa se pregunta sobre Guamán Poma: "Pero ¿qué es el racismo sino, precisamente, la absurda idea de que mientras se preserve impoluta, libre de mezclas que la degraden, una comunidad étnica alcanzará su máxima potencia creadora y su superioridad sobre las otras?" (1996: 246). No es de extrañar este *quid pro quo* en quien precisamente tacha a los indios andinos de "subespecie indígena".

M. Alvar trae numerosas fuentes documentales antiguas en que se le considera disfémico, como fruto de la lascivia —G. Pérez de Hita: "Villano, vil y de bajos pensamientos, *mestizo*, infame y mal nacido, indigno"; Gutiérrez de Santa Clara: "Eran de baja ralea y de oscuro linaje, por ser *mestizos*"; J. A. del Busto: "Hubo otro hijo de Pedro de Alconchel llamado Juan, tenido en Francisca, 'india de la tierra' [...]. El niño creció en Mala y llegó a mozo contaminado de los defectos propios de los mestizos de ese tiempo"; "todos los mestizos secundaban a Arias Maldonado, pero alguno debió ser poco discreto cuando descubrió la conjuración. [Arias Maldonado] fracasó en su intento y con él fracasó la primera rebelión mestiza del Perú" (1969: 26, 66, 67)— y aplicado también a los animales (cf. *supra* nota 31), por ejemplo, L. Fernández en 1515:

Oh hi de puta *mestizo*,
hijo de cabra y de erizo.

3. Etnónimos locativos

Categorías genéricas

Dimensión	Dominio	Campo semántico	Taxema	Semas genéricos	Sememas	Etnónimos locativos
//espacio//	//geografía//	//enclaves//	//provinciano//	//chacarero//	'sierra'	<serrano>
				//agreste//	'selva'	<selvático>
				//avivado//	'costa'	<costeño>
				//temperamental//	'arequipeño'	<mistiano>
				//rústico//	'arequipeño'	<characato>

Los cinco etnónimos locativos que aparecen en el diagrama, se resuelven doxológicamente al designar a los coterráneos e íncolas diferenciados por los asentamientos territoriales que ocupan. Las regiones del territorio peruano actualizadas por los tres primeros sememas —'sierra', 'selva' (o 'montaña') y 'costa'— provienen, en consecuencia, de la manera habitual de dividir ese territorio en los discursos de la comunidad que emplea el castellano surperuano. Esa distribución ciertamente no coincide con las distinciones del relieve territorial propias de la disciplina geográfica: chala o costa, yunga o quebrada, suni o jalca, puna o altiplano, janca o cordillera y omagua o selva baja.

El campo semántico organiza estos etnónimos locativos por //enclaves//, pero se rige por el taxema que designa un grupo humano

Dice además que en la colonia “constituían la tercera clase de la sociedad, tras los peninsulares y criollos, antes de los negros” e indios: que “también se vio en el mestizo la posibilidad de mejorar la condición social del indio; de ahí que mestizo se vea en un peldaño más alto de dignidad” y “los mestizos visten a la española” (1983: 161-167).

En cuanto a B. Lavallé, este transcribe un párrafo de la carta del lic. Monzón de la Real Audiencia de Lima fechada el 26 de febrero de 1567 que alude a los “mestizos y mulatos” y otro de la carta del gobernador Lope García de Castro del 12 de noviembre del mismo año, que igualmente menciona a los “mestizos y mulatos”, así como uno del oidor Cuenca que en 1567 refiere “sus temores ante la eventualidad de una alianza fundada sobre los rencores de criollos, mestizos y mulatos” (1993: 18, 29).

de características particulares, el de los //provincianos// de esas zonas. De tal manera que el semema 'sierra' del etnónimo locativo <serrano> indexa sus categorías genéricas englobantes mediante el sema genérico inherente //chacarero// (o //labriego// en el español pandialectal), opuesto a los otros dos semas funcionalmente semejantes, //agreste// correspondiente al etnónimo locativo <selvático> y //avivado// atribuido en los discursos coloquiales al etnónimo <costeño>. En cambio, aparte de los gentilicios locativos simples tales como <moqueguano> o <tacneño>, cuyo semema común es 'oriundez', los gentilicios locativos <arequipense> o <arequipeño>⁶⁴, muy usuales como *sememas lexicalizados*, conciernen a topónimos de la zona, sea a la elevación del terreno más representativa, el volcán Misti → <mistiano>, sea a una circunscripción político-administrativa: el distrito Characato admitido como forma adjetivada <characato> ("es un *characato* convicto y confeso") o con los sufijos de naturaleza *-eño* → <characateño> y culto *-ense* → <characatense> (originario de Characato). En estos casos se produce un trastrueco semémico por el cambio de la función gramatical: al sustituirse la función nominal del topónimo por la adjetival del gentilicio locativo, tanto el semema 'volcán' del primero como 'distrito' del segundo son virtualizados y en su lugar el semema simple 'arequipeño' es actualizado pero, como se ve en el diagrama, el sema genérico inherente //temperamental// de este semema ("al *mistiano* le cayó la nevada")⁶⁵ en el primero, se distingue de //rústico// que tipifica el segundo. Pese a dicho rasgo diferencial, tanto //temperamental// como //rústico// comparten la indexación de las mismas categorías genéricas.

4. Etnónimos denostativos

[...] esa clase social a la que la división de los hombres ha bautizado entre nosotros con sonoros y numerosos nombres: la plebe, la gente rústica, la chusma, la gente baja, los mozos, las mestizas, los chutos, las de polleras,

64 Véase al respecto las entradas de A. Pereira reproducidas por E. Carrión (1983: 193-194).

65 La muy conocida locución "caerle la nevada" a alguien, refiere a un *mistiano* de talante momentáneo caprichoso, enfurruñado o de mal carácter. Se infiere por analogía metafórica del casquete de nieve que esporádicamente ostenta el volcán Misti. Sobre el sufijo de derivación *-ano* que marca el adjetivo de naturaleza, Carrión observa que se trata de un radical (nominalizador étnico de base sustantiva) que, en este caso, es *misti* (1983: 151).

los cholos, los chutíferos, los indiacos, los indios con leva, términos muy próximos al *popolino* italiano, al *common people* inglés, al *vulgo* castellano o a la *plebécula* de Horacio.

Efraín Morote Best*

Categorías genéricas

Dimensión	Dominio	Campo semántico	Taxema	Semas genéricas	Sememas	Etnónimos denostativos
//idiosincracia//	//indole//	//agravios//	//dicterios//	//arrogante//	'prepotente'	«misti»
				//indócil//	'joven'	«macta»*
				//tipejo//	'despreciable'	«chuto»*
				//astroso//	'apocado'	«indiaco»*
				//tartajoso//	'entrevesado'	«motoso»*
				//arisco//	'montaraz'	«chuncho»*
				//mordicante//	'comensal'	«cascahueso»*
				//pituco//	'citadino'	«cala»*
				//deficiente//	'campesino'	«lonco»*
//torpe//	'inhábil'	«camanejo»*				

* Los etnónimos denostativos «macta», «chuto», «chuncho», «indiaco», «cascahueso», «cala», «lonco» y «camanejo» no se registran por lo común en los textos de las disciplinas sociales peruanas; en cambio, como era de esperarse, «misti» aparece esporádicamente en los textos de sociología o antropología, mientras que «motoso» es ampliamente mencionado en los textos de lexicografía⁶⁶.

El temperamento peculiar (los hábitos culturales del sujeto colectivo) que corresponde a la dimensión //idiosincracia//, rige semánti-

66 Cf. R. Cerrón-Palomino (2003: 37-64; 81-106).

camente los diez etnónimos denostativos considerados en esta tabla. Al discursivizarse en el habla castellana surandina, ellos remiten siempre a un solo dominio, la manera de ser (*//índole//*) de la persona recriminada. El campo semántico correspondiente marca la naturaleza ofensiva de esa manera de ser (*//agravios//*) y, a su vez, el taxema señala el carácter injurioso o insultante del vituperio (*//dicterios//*). Los sememas pertenecientes a esta serie se disponen, por su lado, de la siguiente manera: el semema ‘prepotente’ se actualiza en el etnónimo <misti>⁶⁷ e indexa, mediante su sema genérico inherente *//arrogante//*, las categorías clasemáticas que comparte con los demás sememas. Efectivamente, los sememas ‘mestizo’ y ‘hombre blanco’ que le otorgan los diccionarios quechuas o de peruanismos al vocablo <misti>, son resemantizados con el semema ‘prepotente’ que es el propio del castellano surperuano y su sema genérico inherente *//arbitrario//* que así indexan las categorías genéricas descritas. Gracias a su semema ‘prepotente’, <misti> es susceptible de apostrofar denostativamente a cholos, criollos o calas en general (incluyendo los extranjeros) en los discursos que aluden diversos dominios como *//gobierno//*, *//economía//*, *//tenencia de la tierra//*, *//educación//*, etc.

El etnónimo <macta> ya fue registrado por J. M. Blanco (1837) para referirse al <indio> joven; de hecho, M. A. Ugarte indica que proviene del quechua y aimara *makhta*, muchacho (1990: 148). Por lo tanto, ‘joven’, semema de <macta>, indexa las mismas categorías y así por su sema genérico inherente *//indócil//* remite preferentemente, pero no exclusivamente, a dominios tales como *//comportamiento//*, *//modales//*, *//costumbres//*, etc. de los muchachos⁶⁸. En cuanto a <chuto>, que actualiza el semema ‘despreciable’, lo hace merced al sema genérico inherente *//tipejo//*. El *DRAE* trae, al respecto, el siguiente artículo definitorio: “<chuto, ta>. (Del aim. *ch'utu*, [de labios] gruesos).

67 Por ejemplo, H. Castro Pozo habla del “*misti* o gamonal”, *apud* L. E. Tord (1978: 74).

68 R. Cerrón-Palomino registra para ‘joven’ lemas dobles, para varón *warma* (“niño o niña de cinco a diez años de edad”, var. *wamra*), *wayna* (“joven; amante, enamorado”) y para mujer *warma*, *sipas* (“muchacha; joven casadera”) (1994: 71, 82, 118). L. Bertonio incluye para el aimara *makhta*, *makhita* (“muchacho de catorce años”; “muchacho de diez a quince años más o menos”) y *memilla*, *kakbo* (“muchacha”, “muchacha de diez a doce años. Si es mayor, *Tabuaco*”; var. *mimilla*; y “muchacha de catorce años”) (1984: 313; 212, 222).

adj. *Perú*. Dicho de una persona: tosca (| | inculta). U. t. c. s. | | 2. m. despect. *Perú*. Indio de la puna”, pero en el castellano del sur del Perú, el etnónimo denostativo <chuto> suele ser indexado en una muy amplia gama de dominios compartida con las demás series de dominios a los que se remiten los etnónimos gentilicios, pudiendo llegar a sustituirlos a manera de parasinónimo pero con esta carga semántica fuertemente peyorativa. Por ejemplo, cuando se recrimina ora a un grupo ora a una familia de *chutos* como “chuños de a libra”⁶⁹. Su derivado <chutífero> es igualmente muy usual; por el sufijo *-fero* significa la calidad o identidad de <chuto> (“es un *chutífero* de mala muerte”).

Ahora bien, en la cita de Morote Best del epígrafe, se incluye la voz <indiacio> que todavía se encuentra en pleno uso en el habla surperuana. Este etnónimo se compone con el sufijo *-iaco* que, agregado al nombre *indio*, calca peyorativamente los adjetivos cultos derivados de nombres (*card-iaco*, *monoman-iaco*). De esta manera, el semema de <indiacio> es ‘apocado’ y en este el sema genérico inherente es //astroso//. <Motoso> actualiza, por su parte, el semema ‘enrevesado’ —que convoca ‘jerigonza’— y su sema genérico inherente //tartajoso//; de este modo, <motoso> apunta en propio, siempre denostativamente, a los dominios //incompetencia lingual// e //impericia escritural// de la dimensión //comunicación linguocultural//. Unos versos motosos muy conocidos, dan una idea del trayecto migratorio que sigue un *chuto* arribista en su ascenso hacia el *hanan pacha*, el Congreso nacional⁷⁰:

Cozco me nace,
Arequepa me crea
e Lema m’enseña
la poletequea.

69 F. Rastier remarca el principio saussureano del *valor en contexto*, según el cual “el contenido de un signo no es un concepto universal, sino un significado relativo a una lengua, incluso a un texto y a un corpus” (2011: 30).

70 Este trayecto ha sido inmejorablemente descrito por César Vallejo en su gran farsa *Colacho Hermanos o Presidentes de América*.

En cuanto a <chuncho>, es un etnónimo que virtualiza el semema ‘amazónico’ de su matriz quechua (*ch'unchu*) para actualizar, en su lugar, el semema ‘montaráz’ y destacar el sema genérico inherente //arisco// que igualmente indexa las categorías genéricas descritas⁷¹. Entre las “Expresiones familiares” de J. M. Blanco (1837) se encuentra <cascar> con el significado “roer el hueso”, palabra que M. A. Ugarte dice provenir del quechua *k'achbay*, roer (1990: 141)⁷². De allí deriva <cascahueso>: por lo común un arequipeño se autocalifica *cascahueso* a modo de mofa eufémica (“soy un *cascahueso* de corazón”) y lo actualiza en la locución comparativa muy difundida: “arequipeño cascahueso, limeño mazamorrero”. En la entrada <masamorrero> [*sic*], de los *Peruanismos* de Arona, se dice: “Apodo de los limeños, *limeño mazamorrero*, en los otros pueblos de la República [...]. O se alude a una desmedida afición al plato nacional llamado *masamorra*, afición que, a decir verdad, yo nunca he notado, o a un carácter blando como la *masamorra*” (1975: II, XXII-XXIII). De ahí que el semema compartido ‘comensalía’ en la mencionada locución, actualice el sema específico inherente //raer// (de *cascahueso*) frente a //deglutir// (de *mazamorrero*)⁷³. Esa última locución fijada ha sustituido a la vieja locución fuereña referida al territorio de Arequipa como “la tierra de Mocontullo”, entendiendo <mocontullo> a partir del quechua *muquntullu*, ‘hueso de la rodilla’. El mismo Blanco consigna <mocontullo>, “la rodilla de la pierna de la vaca”⁷⁴ y J. de Arona trae en <mocontullo> el siguiente comentario: “La *tierra de Mocontullo* se suele llamar a Arequipa, sea refiriéndose al gran uso culinario del hueso llamado *mocontullo* en todas las cocinas de

71 A. Pereira conserva el lema <chuncho> que ha sido glosado por E. Carrión (1983: 232-233).

R. Cerrón-Palomino dice de *ch'unchu* “nativo de la selva. Por extensión, salvaje” (1994: 41).

72 Cerrón-Palomino transcribe *k'achbay*; cita igualmente con ese significado los lemas *k'utkay* ~ *k'uchkay* (1994: 48, 132).

73 En lengua, es decir, fuera de discurso, las entidades nombradas <cascahueso> y <mazamorrero> son lemas unívocos (o términos) cuyas semias indexan las siguientes categorías genéricas: el sema genérico inherente del primero es //cocina (regional) arequipeña// y el del segundo //cocina (regional) limeña//; ambos semas genéricos inherentes indexan al taxema //elaboración doméstica//, al campo semántico //gastronomía// (o //artes culinarias//), al dominio //alimentación andina// (subdominio: //terrestre//) y a la dimensión //subsistencia//.

74 *Apud* M. A. Ugarte (1990: 156).

la ciudad del Misti, sea el mismo carácter sustancioso, fuerte y lleno de tuétano de los ribereños del Chili” (1975: II, XXIV).

El siguiente etnónimo denostativo <cala> (<cala, qala>⁷⁵), es empleado por los chacareros para señalar a los ciudadanos por su modo de habla y lugar de proveniencia; no obstante, en el habla de la ciudad de Arequipa indexa el sema genérico inherente //pituco//, peruanismo relativamente equivalente al español peninsular //petimetre// o //dandi//. Aparte de ello, el etnónimo <cala>⁷⁶ es polisémico pues en Arequipa, además de designar a los ciudadanos, se aplica al perro de origen peruano <viringo> (conocido también como *perro chino*) caracterizado por carecer de pelo (“perro *cala*” \simeq sin pelo, liso como una piedra) y así comparte con el resto del castellano andino la calificación de una persona desnuda, es decir, como préstamo directo del quechua *q’ala* (desnudo, pelado)⁷⁷ pero que desde el punto de vista del castellano andino resulta un apócope del peruanismo *calato*⁷⁸. Por lo tanto, estas acepciones actualizadas en los sememas ‘citadino’ vs ‘perro peruano’ vs ‘desnudo’, al no participar de un mismo sema genérico inherente, remiten a distintos taxemas: //alienígenas//, //animales domésticos// y //nudismo//, respectivamente.

75 Bertonio trae los lemas aimaras *cala* ‘piedra’ de donde deriva *cala pburca*, “piedra calentada al fuego, con que cuecen carne y otras cosas”, *cala pburcca* “cosa cocida así” y *cala pburcatba* “cocer así echando en la olla las piedras calientes donde está la carne” (1984: 32, 33). González Holguín consigna la entrada *ccalapurca*, o *pari rucru*, “el guisado cocido con piedra ardiendo” (1952: 60) y Cerrón-Palomino, quien advierte que “*qala* y *pari*” son “de cuño eminentemente aimara”, discute ampliamente estos vocablos y su trasferencia como préstamos léxicos al castellano andino (2008: 141-151); cf. E. Ballón Aguirre (2009a: 159-161).

76 A no confundir con la flor del mismo nombre muy común en la zona, la *cala*, del lat. *calla*, caracterizada por su gran corola blanca.

77 Puesto que *cala* es empleado también como apodo para designar a alguien con cara pequeña y aspecto de ave, es probable que en tal caso se trate de un traslazo con *kalla kalla* ‘periquito’ y ‘pájaro’. Cf. L. Bertonio (1984: 45).

78 M. Hildebrandt sostiene que el terminal *-to* de *calato* “es un verdadero enigma” (1969: 69). Cabe observar, sin embargo que, de hecho, *-to* no es un morfema léxico sino gramémico porque su función no es significar algo sino distinguir entre los géneros masculino *-to* y femenino *-ta*, bajo el patrón léxico *canasto* | *canasta*, *jabato* | *jabata*, etc. (este no es el caso de, por ejemplo, *contrato* | *contrata* donde la oposición *-to*, *-ta* es tanto gramémica como léxica).

En sentido opuesto, los ciudadanos emplean <lonco> para referirse a los campesinos por su manera de hablar //deficiente// en comparación con el habla de la ciudad, y remarcar así su procedencia rural. Es bien conocido, por lo demás, que este etnónimo ha dado lugar —eufémicamente— a una muy vasta caracterización de expresiones folclóricas como los “cantares *loncos*” o la literatura (prosa y verso) popular que no solo incluye palabras del habla campesina y ciudadana arequipeña sino sintagmas pronunciados con un tono particular de entonación prosódica que tipifican el modo de habla *lonca*.

De otro lado, <camanejo> es un gentilicio formalmente derivado del etnónimo locativo que nombra la provincia de Camaná⁷⁹, pero ahora, como etnónimo denostativo, asume la función adjetival y automáticamente virtualiza el semema ‘originario de Camaná’ para en su lugar actualizar el semema ‘inhabil’ y, en él, el sema genérico inherente //torpe// que ordena las categorías genéricas comunes a los demás etnónimos denostativos.

E. Carrión trae el dicho (“frase tradicional”) recogido por R. Palma “soy camanejo y no cejo” y agrega, con acierto: “En Arequipa, por rivalidad lugareña, ha tomado notas negativas” (1983: 209). En efecto, <camanejo> suele remitir hoy a alguien que comete desaciertos de cualquier orden (“ino seas *camanejo!*”) y en los chascarrillos designa al sujeto víctima de la broma, de manera semejante al papel de los gallegos en la comunidad hispanohablante (los “chistes de gallegos”). De hecho, A. Pereira ya daba el siguiente testimonio: “Se contempla á la gente de Camaná en su inteligencia y producciones como á los Gallegos en España” e incluye la “Proclama que un Chusco de Arequipa dió á luz en boca de los Camanéjos, tenidos en este Reyno como en España los Gallegos”, texto que, según Carrión, “se supone producido por un arriero” (1983: 140, 414, 428).

* * *

79 E. Carrión glosa ampliamente el “sentido del término *provincial*” en la *Noticia* de A. Pereira (1983: 137-138).

¿Solo los indios sufren y no los cholos y hasta los blancos?

César Vallejo*

[...] la verdadera diferencia entre las lenguas no reside en lo que pueden o no pueden expresar sino en lo que los locutores deben o no deben transmitir.

Roman Jakobson**

Nuestra breve excursión hipotética por los predios de la etnonimia surperuana, muestra la urgencia de explorar integralmente los etnónimos usuales en el castellano hablado y escrito en los Andes y la Amazonía desde el punto de vista de la lexicología diglósica y la semántica interpretativa. Pienso que de esta manera se logrará superar la hipótesis de trabajo presentada, gracias a su contraste con el resto de usos orales y escritos, o bien sociolectales regionales o bien pandialectales de los castellanos andinos y amazónicos peruanos, todavía aherrojados en el S. XXI por la lingüística frasal y la lexicografía finiseculares ya irrevocablemente rebasadas —a la par— por la lingüística de corpus y la filología hermenéutica actuales. Entre los lingüistas peruanos, todavía no se tiene conciencia que *todo uso modifica y configura potencialmente la lengua*; la única condición es que dicho uso sea lexicalizable y gramaticalizable⁸⁰. En efecto, únicamente los morfemas gramémicos (o gramemas) pertenecen al sistema o paradigma de la lengua castellana andina; desde los morfemas lexémicos (o lexemas) hasta las palabras (o lexías) y entradas (o lemas), son formaciones discursivas pues pertenecen, de suyo, a ese fenómeno central de discurso que es la sintagmática y sus normas (no reglas).

Es posible que mediante el estudio de, por ejemplo, los etnónimos, sea factible restituir las normas lingüísticas en vigor en el habla del castellano surperuano. Puesto que son etnónimos confirmados, las teorías de dichas normas no los pueden decretar “inaceptables”: ellos son *plenamente*

* C. Vallejo (1973: 145).

** R. Jakobson (1963: 201).

80 Cf. R. Barthes (2011: 105).

vigentes, cosa que ocurre con todos los sintagmas diglósicos del habla de las sociedades peruanas. Si en lexicología la regla de oro que determina la existencia de una palabra es que haya un hablante que la use y un interlocutor que la entienda, las normas del “español general” y de la “norma culta” son irrealistas para coercer las normas diglósicas de las sociedades multiétnicas, plurilingües e interculturales como las peruanas⁸¹. Sin duda, en los días que corren, ante la afirmación de la categorización morfosintáctica, del sólido correlato sintaxis/semántica (que confirma la hipótesis hjelmsleviana según la cual la sintaxis depende del estudio del contenido lingüístico) y de las correlaciones fuertes de la semiosis entre regularidades de la expresión y regularidades del contenido, han quedado inutilizables las teorías formalistas sobre la autonomía de la sintaxis y las especulaciones lexicográficas no sustentadas en etnotaxonomías de orden lexicológico. Incluso el llamado “sistema de la lengua española”, advierte F. Rastier, “se basa en el prejuicio de que la lengua permanece idéntica a sí misma en todos los textos y todas las situaciones de comunicación”. En este punto “la sensibilidad a las variaciones diacrónicas es importante, tanto más que a diferencia de las reglas lingüísticas, cuya diacronía se mide a escala del siglo, la rapidez de las normas de discurso, de género y de estilo es evidentemente más rápida y se mide a escala de la década [...]. De hecho, la representación de la interlocución parece doquiera discriminante de manera crucial”, de tal manera que “la lingüística ‘de la lengua’ y la ‘del habla’ se encuentran unidas por el espacio de las normas” (2011: 72, 91 n. 1, 97, 98).

Dado que los corpus obtenidos del uso lingual no suelen ser homogéneos (el tipo de investigación que constituye el corpus determina su homogeneidad), los siguientes sintagmas del habla coloquial surperuana son una pequeña muestra de que los conocimientos vehiculados por el habla no residen en las palabras sino en los discursos sociolectalmente contextualizados⁸². A pesar de su posible incompre-

81 Se trata, según M. Vargas Llosa, de “la lengua recia de Castilla que los Andes dulcificaron” (2010: 6).

82 Como advierte Rastier: “El contexto es *constituyente* y no simplemente determinante: él no modifica los signos ya dados sino que permite instituirlos como signos”, pues las aferencias prevalecen sobre las inherencias; “ningún conocimiento es independiente de una tarea. Ya que toda práctica define su régimen de pertinencia, es a una *praxología* (y no a una

sión para un castellano hablante foráneo, tales sintagmas son perfectamente inteligibles en la comunicación cotidiana de esa comunidad por estar allí discursiva, temporal y espacialmente contextualizados, lo que de inmediato contradice el sectarismo lingüístico entre el “bien hablar” y el “habla incorrecta”⁸³:

- “Andando nomá pa’t ras”.
- “Aura puena”.
- “Aura sí vas a ver mañana”.
- “¡A ver mira tu ojo!”.
- “Bien este..., no sé cómo es este”.
- “Bien preocupado estoy, pero qué me importa”.
- “Caserai, está bien frío tu helado, mi’a destemplao el diente”.
- “Cinco minutos de trancadera y uno pierde una hora”.
- “Coro, coro, corre que se está quemando el agua”.
- “El aumento de tu lente ha disminuido, ¿no?”.
- “El caballo, tayta, sia aventau pa’bajo”.
- “El cadáver responde al nombre de Jacinto”.
- “En Arequipa el ciudadano medio es bajito”.
- “Endenantito nomá me l’ encontré en la tienda”.
- “¡Es un chancroso inútil!”.
- “¡Es un cholo pata calá!” / “¡Es un cholo pata rajá!”.
- “En un minuto se pasa la hora”.
- “¡No hables: escucha pee el minuto de silencio!”.
- “¡Ese es un cutre borrao de viruelas que l’uan curtiu nomá!”.
- “Está bien mal”.

ontología) que le toca determinar cuáles son las ‘informaciones clave’ en los textos y los corpus [...]. Puesto que las palabras resultan de las fijaciones y de las reducciones de los sintagmas, son una especie menor de pasajes, y como todos los otros pasajes, es imposible interpretarlas sin re-contextualización” (2011: 242, 223-224, 227).

83 Rastier previó oportunamente que para el habla y la escritura diglósica, “la variedad de los puntos de vista de los interlocutores y de los regímenes de pertinencia propios para sus tareas, les prohíbe satisfacerse con una norma única que después de todo es arbitraria; además, la ausencia de contradicción es un postulado absoluto de las ontologías, de conformidad con las leyes de identidad, de no-contradicción y de tercio excluido que fundan la concepción logicista del mundo” (2011: 222).

- “Está lloviendo harto, pero no mucho”.
- “Está noche partimos a las dos de la mañana”.
- “Estoy caliente con este frío”.
- “¡Hace rato recién me dices!”.
- “La gallina está tocta”⁸⁴.
- “Los que bajan en la esquina, pueden aprovechar”.
- “Los que quieren irse de mi partido, bienvenidos”.
- “Mal que mal estamos bien”.
- “Mañana voy a venir a tu casa”.
- “¡Mecachis, esta sopa está tica!”⁸⁵.
- “Me había quedado encerrado afuera”.
- “Me he comido media sandía entera”.
- “¡Mezcla pura es pue!”.
- “No seas tan así... cómo eres”.
- “Por qué eres tan... ¿cómo se llama?”.
- “¡Qué burro ese perro!”.
- “¡Qué conchudinis eres! ¿No se te antojan alfandoques⁸⁶ y una pianola con vista al mar?”.
- “¿Qué día era anoche?”.
- “¿Qué joven es tu viejo, ¿no?”.
- “¡Quihaces ai’fuera mocosos, dentra pa’dentro!”.
- “Reeeecto vas a doblar la esquina”.
- “Se quedó calatayud por botarate”.
- “¿Será... no será?, ¿cómo será pue, no?”.
- “Se vende *shop* en jarra”.
- “Siempre viene a veces”.
- “Si sale oscuro... clárito ha de ser”.
- “¡Tayta, la mula cotimbeya!”.
- “¡Todavía hay una pregunta que está en cuestión...!”.
- “Tu guagua chiquita está bien grande”.

84 Del quechua *tuqtuy*, empollar.

85 En quechua sureño, indica R. Cerrón-Palomino, *tika* es adobe, molde o pieza moldeada (1994: 74). En el castellano surperuano *tica* designa más bien los grumos o cuajarones de grasa en una sopa fría.

86 *Alfandoque*: dulce arequipeño de origen árabe (un tipo de melcocha).

- “Un día me he farreado tres días”.
- “¡Uta, sin motivo... bien motivado estás!”.
- “Vacío está, harta gente no ha venido”.
- “Velay, ¡qué coro pa’jedeque⁸⁷ el hijo de la Juana!”.
- “Voy a subir”.
- “Yo sabía cocinar estito pe, pero aura nimiacuerdo”.

Se suma a todo ello los incontables apodos (expresiones orales de una identidad y de una relación particular al mundo) que ora sustituyen con ventaja los nombres propios por nombres comunes, por ejemplo, “mortadela”, “chomba”, “perfidia”, “perlita”, “quelonio”, “guallata”, “timpusca”⁸⁸, “la cumparsita”⁸⁹, “el inmortal”⁹⁰. Ora son paralexemas adjetivales (*sinapsias retóricas* o *catacrexis*: “lágrima de burro”⁹¹, “chupón de piraña”⁹², “foco de chichería”⁹³, “angelón de cementerio”, “barril con patas”, “cochero de Drácula”, “candado de granero”⁹⁴, “gusano de molle”⁹⁵, “chuño con llátan”⁹⁶, “papel de empanada”⁹⁷; *lexías compuestas*: “atajapollos”, “esquivabaldosas”; *compuestos oracionales*: “calamar en su tinta”⁹⁸, “el-Señor-de-la-Caña”⁹⁹; *paralogismos*: “tamal sin pita”¹⁰⁰,

87 Del ing. *headache*: “dolor de cabeza”, “jaqueca”.

88 Persona algo cetrina y de pelo ensortijado.

89 Porque siendo vieja todavía la tocan.

90 Se aplica a una persona que por una lesión o parálisis congénita no puede doblar una rodilla: es “inmortal” porque no puede “estirar la pata”.

91 Sujeto de rostro alargado, adusto y aspecto triste o cariacontecido perenne.

92 Aprovechado pecuniario y traidor que actúa con desparpajo o indolencia.

93 Describe a un sujeto gordo, de piel blanca y con pecas en la cara.

94 Mofletudo o carrilludo.

95 Muchacho de tez manchada (“caroso”) con pelo puntiagudo generalmente rojizo (kiskas). Nuestro molle fue transplantado a México en los primeros años de la Colonia y allí fue llamado *pirul*, formante que deja traslucir su origen peruano.

96 Persona inculca que se da de ilustrada.

97 Alguien muy sudoroso.

98 Sujeto de aspecto desagradable y sucio.

99 Es el nombre de una imagen de Cristo sentado, coronado de espinas y con una caña en las manos. Es venerada en un santuario del barrio Antiquilla (Arequipa) y se aplica a un marido sumiso (“saco largo”) casado con una mujer alta y delgada.

100 Obeso.

“cachos finos”¹⁰¹, “huirio chuma”¹⁰², “puente roto”¹⁰³, “Cristo pobre”, “gallo hervido”¹⁰⁴, “ajo confitado”¹⁰⁵) y también las *locuciones fijadas*¹⁰⁶ en forma de dichos, refranes, consejas, máximas, etc. de la región que podemos clasificar en:

1. Readaptación de formas tradicionales. Por ejemplo:
 - a) “A palabras necias, oídos sordos” (España) o “a palabras de borracho, oídos de mostrador” (México). En el sur del Perú da: “a palabras basura, oídos de escoba”.
 - b) “El que nace para martillo, del cielo le caen los clavos” (pandialectal) se modifica en: “el que nace pa’tamal, del cielo le caen las pancas”.
 - c) “Haz bien y no mires a quien” (pandialectal). Se modifica en “hazlo bien y no mires con quien”, etc.
2. Transformación en refranes y frases coloquiales que en la sociedad surandina encuentran sus correspondientes equivalencias culteranas:
 - a) “El que a buen árbol se arrima, buena sombra le cobija” → “quien a ubérrima conífera se adosa, óptima umbría le entolda”.
 - b) “Al mal paso, darle prisa” → “al andar maltrecho, implicarle premura”.
 - c) “Quien con niños se acuesta, mojado amanece” → “quien con infantes pernocta, excrementado alborea”, etc.
3. Configuración de locuciones originales que se encuentran en otras comunidades del territorio nacional como
 - a) “Burro que piensa bota la carga”.

101 Marido que es o ha sido engañado por su mujer.

102 Insulso, soso.

103 Insocial, nadie lo pasa.

104 Esmirriado.

105 Persona artera pero de maneras y lenguaje refinados. Esta es una muestra de migración de los apelativos: el mismo mote se registra desde antiguo en Madrid, por ejemplo, Rodrigo Vázquez de Arce, el último presidente de Castilla del reinado de Felipe II, retratado por el Greco, llevaba el remoquete “ajo confitado”.

106 M. A. Ugarte observaba razonablemente que la denominación *locución fija* no era correcta y él prefería *locución fijada* (comunicación personal).

- b) “Guagua que no llora no mama”.
- c) “A las campanas de [San] Francisco responden las de [Santa] Teresa y a las de [Santo] Domingo las de [Santa] Marta”.
- d) “Solo quien ha comido ajo puede darnos una palabra de aliento”.
- e) “Unos se casan por la iglesia, otros por idiotas”, etc.

A fin de hacer avanzar el llamado “horario del conocimiento” en estas materias, toca a los jóvenes lingüistas peruanos advertidos aprovechar el gran esfuerzo de sus colegas sanmarquinos predecesores quienes, gracias a su deontología y sindéresis profesional y a partir de un aplicado trabajo de campo y un análisis textual riguroso, supieron sentar las sólidas bases de un saber que hoy reclama ser aprovechado por los actuales paradigmas cognitivos de nuestra disciplina.

BIBLIOGRAFÍA

- ADOUM, J. E. "El proceso de emancipación no ha concluido...". En: H. Dieterich (coord. / ed.) (1991) 257-261.
- ALVAR, M. *Léxico del mestizaje en Hispanoamérica*. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1987.
- _____. *Los otros cronistas de Indias*. Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1996.
- ÁLVAREZ VITA, J. *Diccionario de peruanismos*. Lima, Librería Studium Ediciones, 1990.
- ARCINIEGAS, G. *América en Europa*. Bogotá, Plaza & Janes, 1980.
- ARGUEDAS, J. M. *Indios, mestizos y señores*. Lima, Editorial Horizonte, 1985.
- ARONA, J. de (P. Paz Soldán). *Diccionario de peruanismos I y II*. Lima, Ediciones Peisa, 1975.
- ARRÓSPIDE, C. "El arte como expresión de nuestra identidad nacional". En: Arróspide, C. *et al.* (1979) 427-468.
- ARRÓSPIDE, C. *et al.* *Perú: identidad nacional*. Lima, CEDEP, 1979.
- BALLÓN AGUIRRE, E. "El efecto ideológico en el teatro de Vallejo". *Cuadernos Hispanoamericanos* 454-455 (1988) 423-448.
- _____. "Los enredos léxicos de las lenguas peruanas". En: *Revista Andina* 48 (2009a) 147-184.
- _____. "La dentera multilingüe e intercultural en las sociedades andinas (conflictos de lengua, habla y escritura)". En: *Revista Andina* 49 (2009b) 135-164.

- BALLÓN AGUIRRE, E. y CERRÓN-PALOMINO, R. (eds.). *Diglosia linguo-literaria y educación en el Perú. Homenaje a Alberto Escobar*. Lima, CONCYTEC, GTZ, 1990.
- BALLÓN AGUIRRE, E.; CERRÓN-PALOMINO, R. y CHAMBI APAZA, E. *Vocabulario razonado de la actividad agraria andina. Terminología quechua*. Cuzco, CERA Bartolomé de las Casas, 1992.
- BARTHES, R. *Sarrasine de Balzac. Séminaire à l'École Pratique des Hautes Études (1967-1968 et 1968-1969)*. Paris, Éditions du Seuil, 2011.
- BENVENISTE, E. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. Economie, parenté, société*. Paris, Les Editions de Minuit, 1969.
- BERTONIO, L. *Vocabulario de la lengua aymara*. Cochabamba, CERES, IFEA, MUSEF, 1984 [1612].
- BITTERLI, U. *Los "salvajes" y los "civilizados". El encuentro de Europa y Ultramar*. México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- BUSTAMANTE, R. "Raza e identidad social positiva y negativa en Lima". En: F. R. LEÓN (ed.) (1986) 107-130.
- BUSTO DUTHURBURU, J. A. del. *El Capitán, el Trompeta y otros Hombres de Caballería*. Lima, Editorial Universitaria, 1969.
- _____. *Francisco Pizarro-el Marqués Gobernador*. Lima, Librería Studium Editores, 1978.
- _____. *Francisco Pizarro y Trujillo de Extremadura*. Lima, Librería Studium Editores, 1983.
- CADENA, M. de la. *Indigenous Mestizos. The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham & London: Duke University Press, 2000.
- CARDOZA, L. "Los indios de Guatemala". En: H. Dieterlich (coord./edit.) (1991) 13-22.

- CARRIÓN, E. *La lengua en un texto de la Ilustración. Edición y estudio filológico de la Noticia de Arequipa de Antonio Pereira y Ruiz*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983.
- CERRÓN-PALOMINO, R. *Quechua sureño. Diccionario unificado*. Lima, Biblioteca Nacional del Perú, 1994.
- _____. *Castellano andino. Aspectos sociolingüísticos, pedagógicos y gramaticales*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit, 2003.
- _____. *Voces del Ande. Ensayos sobre onomástica andina*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008.
- COLOMBRÉS, A. "Prólogo", en A. Colombrés (coord.) (1989) 9-38.
- _____. (coord.). *1492-1992. A los 500 años del choque de dos mundos. Balance y perspectiva*. Buenos Aires-Quito, Ediciones del Sol-CEHASS, 1989.
- COROMINAS, J. y PASCUAL, J. A. *Diccionario crítico-etimológico castellano e hispánico*. Madrid, Editorial Gredos S. A., 1980.
- COTLER, J. "La mecánica de la dominación interna y del cambio social en el Perú". En: J. MATOS *et al.* (1968) 153-197.
- CURATOLA, M. y SILVA-SANTISTEBAN, F. "Presentación". En: M. CURATOLA y F. SILVA-SANTISTEBAN (eds.) (1994) V-IX.
- _____. *Historia y cultura del Perú*. Lima, Universidad de Lima-Museo de la Nación, 1994.
- DEGREGORI, C. I.; VALDERRAMA, M.; ALFAJEME, A.; y FRANCKE, M. *Indigenismo, clases sociales y problema nacional*. Lima, Centro Latinoamericano de Trabajo Social, s.f.

- DIETERICH, H. (coord./edit.). *1492-1992, la interminable Conquista: Emancipación e identidad de América Latina*. Honduras, Editorial Guaymuras, 1991.
- ESPINOSA MEDRANO, J. *Apologético a favor de Don Luis de Góngora*. Lima, Universidad de San Martín de Porres, 2005.
- FLÓREZ AYBAR, J. "Respuesta a una encuesta". En: R. MONTOYA y L. E. LÓPEZ (eds.) (1988) 47-50.
- FLORES GALINDO, A. *Aristocracia y plebe. Lima, 1760-1830*. Lima, Mosca Azul Editores, 1984.
- _____. *La tradición autoritaria. Violencia y democracia en el Perú*. Lima, Sur Casa de Estudios del Socialismo-APRODEH, 1999.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1989).
- GONZÁLEZ PRADA, M. "Nuestros indios". En: J. TAMAYO (ant.) (1981) 30-49.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, F. *El primer nueva corónica y buen gobierno* II. México, Siglo XXI Editores S. A., 1980.
- HANKE, L. *La lucha española por la justicia en la conquista de América*. Madrid, Aguilar, 1959.
- HIDALGO, A. *Hombres y bestias (bocetos críticos)*. Arequipa, Tipografía Artística, 1918.
- HILDEBRANDT, M. *Peruanismos*. Lima, Francisco Moncloa Editores, 1969.
- JAKOBSON, R. *Essais de linguistique générale*. Paris, Les Éditions de minuit, 1963.

- KALINOWSKI, Georges. "Un aperçu élémentaire des modalités déontiques". *Langages* 43 (1976) 10-18.
- LAVALLÉ, B. *Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva-Agüero, 1993.
- LEÓN, F. R. (ed.) *Psicología y realidad peruana. El aporte objetivo*. Lima, Mosca Azul Editores, 1986.
- MACERA, P. *Trabajos de historia*, vols. I, II y III. Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1977.
- _____. *Las furias y las penas*. Lima, Mosca Azul Editores, 1983.
- MAGIN, W. P. "Clubes de provincianos en Lima". En: L. E. VALCÁRCEL *et al.* (1964) 298-305.
- MAYER, E. "Consideraciones sobre lo indígena". En: C. ARRÓSPIDE *et al.* (1979) 79-108.
- MARX, K. *L'idéologie allemande*. Paris, Éditions Sociales, 1968.
- MATOS, J. "Idea y diagnóstico del Perú. El pluralismo de situaciones sociales y culturales". En: J. Matos *et al.* (1968) 9-55.
- MATOS, J.; SALAZAR BONDY, A.; ESCOBAR, A.; BRAVO, J.; y ESCOBAR, J. *Perú problema*. Lima, Francisco Moncloa Editores S. A., 1968.
- MAYER, E. "Consideraciones sobre lo indígena". En: C. ARRÓSPIDE *et al.* (1979) 79-108.
- MONTOYA, R. y LÓPEZ, L. E. (eds.). *¿Quiénes somos? El tema de la identidad en el Altiplano*. Lima, Mosca Azul Editores-Universidad Nacional del Altiplano, 1988.

- MORNER, M. *Estado, razas y cambio social en la Hispanoamérica colonial*. México, SEP/SETENTAS, 1974.
- MOROTE BEST, E. *Elementos de Folklore (definición, contenido, procedimiento)*. Cuzco, Universidad Nacional del Cuzco, 1950.
- NEF, Frédéric. “*De dicto, de re, formule de Barcan et sémantique des mondes possibles*”. *Langages* 43 (1976) 28-38.
- OSSIO, J. M. *Las paradojas del Perú oficial*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1994.
- _____. *Los indios del Perú*. Quito, Ed. MAPFRE-Ediciones Abya Yala, 1995.
- PORRAS BARRENECHEA, R. *Pizarro*. Lima, Editorial Pizarro S. A., 1978.
- PORTOCARRERO, G. *Racismo y mestizaje*. Lima, Sur, 1993.
- _____. *Racismo y mestizaje y otros ensayos*. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2007.
- PORTOCARRERO, G. y OLIART, P. *El Perú desde la escuela*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1989.
- QUIJANO, A. *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima, Mosca Azul Editores, 1980.
- _____. “Colonialidad del poder y clasificación social”. En: *Journal of World-Systems Research*, VI, 2, Summer/Fall 2000, 342-386.
- RASTIER, F. *La mesure et le grain. Sémantique de corpus*. Paris, Honoré Champion, 2011.
- _____. *Artes y ciencias del texto*. Traducción de Enrique Ballón Aguirre. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva S. L., 2012.

- REISSNER, R. A. *El indio en los diccionarios. Exégesis léxica de un estereotipo*. México, Instituto Nacional Indigenista, 1983.
- RIVA-AGÜERO, J. de la. *Afirmación del Perú*. Tomo I: *El Perú en su historia*. Tomo II: *Fragmentos de un ideario*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1960.
- _____. *Obras completas VI. Estudios de historia peruana. La conquista y el virreinato*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1968.
- RIVA-AGÜERO, J. de la *et al.* *Ensayos sobre el indigenismo*. Callao, Municipalidad Provincial del Callao, 2004.
- SALAS GARCÍA, J. A. "Peruanismos de origen mochica". En: *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua* 45 (2008) 31-58.
- SÁNCHEZ, L. A. *Conservador no; reaccionario sí. Notas sobre la vida, obra y proyecciones de don José de la Riva Agüero y Osma, Marqués de Montealegre y Aulestia (26-II-1885 – 25-VI-1994) seguidas de su correspondencia con el autor*. Lima, Mosca Azul Editores, 1985.
- SANTA CRUZ, N. *La décima en el Perú*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1982.
- SPALDING, K. *De indio a campesino: cambios en la estructura social del Perú colonial*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1974.
- TAMAYO, J. (ant.) *El pensamiento indigenista*. Lima, Francisco CAMPODÓNICO F. (edit.), Mosca Azul Editores, 1981.
- TORD, L. E. *El Indio en los ensayistas peruanos 1848-1948*. Lima, Editoriales Unidas S. A., 1978.
- UGARTE, M. A. "Las Expresiones familiares de Arequipa del padre José María Blanco (1837)". En: E. BALLÓN AGUIRRE y R. CERRÓN-PALOMINO (eds.) (1990) 137-167.

VALCÁRCEL, L. E. *et al. Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1964.

VALLEJO, C. *El arte y la revolución*. Lima, Mosca Azul Editores, 1973.

VARGAS LLOSA, M. “Un champancito, hermanito”. En: *El Comercio*, Lima, 28 de agosto de 1983.

_____. “El precio de ser moderno”. En: J. M. OSSIO (1994) 13-18.

_____. *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

_____. *Elogio de la lectura y la ficción*. Discurso del Premio Nóbel. Madrid, *El País*. Clasesdeperiodismo.com. Sec. Herramientas. 7 de diciembre (2010).

VARGAS VEGA, R. “Educación e identidad nacional”. En: C. ARRÓSPIDE *et al.* (1979) 365-377.

YEPES, E. “Historia y sociedad en el Perú del siglo XX. I” (folleto). Lima, Universidad Nacional Agraria La Molina (Taller de Estudios Andinos), 1978.

Correspondencia:

Enrique Ballón Aguirre

Miembro de número del Comité Scientifique de l’Institut Ferdinand de Saussure (París-Ginebra).

Correo electrónico: eballon@asu.edu