



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DEL PERÚ

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ESCUELA DE POSGRADO

MAESTRÍA DE LINGÜÍSTICA

¡QUÉ TAL RAZA! ANÁLISIS LEXICOGRÁFICO
DE NEGRO, INDIÓ Y CHOLO EN JUAN DE ARONA

TESIS PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE MAGÍSTER EN LINGÜÍSTICA

VERÓNICA ANAYA RAMÍREZ

ASESOR:

DR. CARLOS GARATEA GRAU

JURADO:

DRA. VIRGINIA ZAVALA CISNEROS
DR. CARLOS GARATEA GRAU
MG. LUIS ANDRADE CIUDAD

LIMA - 2010



A mi hijo Diego, mi máxima creación; y a Eduardo, mi esposo, mi compañero, mi amigo y consejero; mis dos grandes amores, por su paciencia y comprensión en los momentos de ausencia.
Simplemente gracias.

1. INTRODUCCIÓN

El Diccionario de Peruanismos publicado en 1884 por Pedro Paz Soldán y Unanue, cuyo seudónimo es Juan de Arona, es una obra clásica para la literatura, en especial para la lexicografía peruana pues es el primer documento de este tipo que reúne vocablos típicos del Perú y de América, consignando sus significados, así como aquellos derivados del quechua o los que fueron inventados por los criollos, entre otros.

Este documento surge en medio de un movimiento cultural e intelectual muy grande como producto no solo del largo interés de su autor por temas filológicos y lexicográficos, sino de la toma de conciencia de su pertenencia a una tradición lexicográfica “que se inicia en Hispanoamérica en la segunda mitad del siglo XIX y que dará pie al desarrollo posterior de la lexicografía” (Huisa, 2003:88). Esto porque además del suyo, en Latinoamérica están los diccionarios publicados por Rufino José Cuervo, *Apuntaciones críticas sobre el lenguaje bogotano* -1876 - (Acosta, 2004:4), y Zorobabel Rodríguez, *Diccionario de chilenismos* -1875- (Haensch, 1994:47), que generaron un intenso debate en torno a los conceptos de “provincialismo”, “americanismos” y los demás *-ismos*, como chilenismo, peruanismo, cubanismo, etcétera.

Este debate se enmarca dentro de un periodo posterior a las guerras de independencia, en el que primaba la preocupación por el estado del idioma español, en especial, el español americano, en cuanto al mantenimiento de su *pureza* o simplemente por su capacidad de responder a necesidades comunicativas específicas de sus usuarios.

Guillermo Guitarte¹ define tres periodos “actitudinales respecto de las ideas lingüísticas sobre la relación entre el español de América y el de la península, sobre las tres épocas históricas que se han sucedido en el continente: unidad en la colonia, divergencia en la independencia y poco después de ella, y convergencia en el periodo contemporáneo” (Huisa, 2003:10). Esto quiere decir que muchas propuestas se han movido entre un periodo de unidad, en el que el español de América y el de la península se hallaban indisolublemente unidos; separados y diferentes en la independencia, debido a la necesidad de los nuevos estados de autoafirmación y de la búsqueda de la propia identidad propiciando el privilegio de lo propio y diferente de cada nueva nación americana; y relacionados, en la actualidad, en la búsqueda de un español “total” que integre ambas formas expresivas.

Desde esta perspectiva, Arona se ubicaría en la convergencia, pues considera que solo busca “la unidad del idioma español, para este objeto enteramente humano y que encierra altas miras de confraternidad, nos contentamos con que cualquiera provincia ó cualquier español de España, escritor, nos acompañe ó haya acompañado tal cual vez en el uso de nuestros provincialismos” (Arona, 1884:XX, XXI). Así, no solo muestra una preocupación por el estado de la lengua en esta parte del continente, sino también, por registrar las variantes de significado presentes en el español de América frente al español peninsular.

Este estado de cosas en el ámbito lingüístico, en lo social y político se enmarca en un lapso de tiempo que se inicia con la Independencia, en 1821 y llega hasta el término de la Guerra del Pacífico, cuyo resultado fue desastroso para el Perú, en 1883. Periodo

¹ Citado por Huisa.

este, lleno de pugnas políticas, décadas plagadas de gobiernos militares y caudillos que no lograron integrar al país, sino que más bien ampliaron las diferencias: “la costa y una élite criolla minoritaria, la sierra repartida entre diversos grupos de poder y dos tercios de la población – mayormente indígena –excluida de los beneficios de la República (la esclavitud se prolongó hasta 1854 y la contribución indígena fue abolida recién en 1855)” (Paredes, 2008:2).

Pese a lo conflictivo del periodo, se entró en una etapa de una pseudo estabilización política y económica, que permitió la “construcción del estado nacional y [la] formación de la oligarquía peruana que se mantuvo en el poder hasta fines de la década de 1960” (Oliart, 1993:1). Asimismo, en este intervalo se establecieron normas y se expusieron las principales ideas que buscaban delimitar a la nueva nación. Muchos de los autores hacían explícita la necesidad, y casi obligación, de definir y determinar las características de sus habitantes y del país en general (Oliart, 1993:2) y qué mejor que aprovechar los escasos libros y la prensa para hacerlo. Dentro de esta perspectiva, Arona, a pesar del empleo del metalenguaje propio de la materia que lo convoca, en muchas de las entradas del *Diccionario* usa su discurso como una herramienta invaluable en el proceso de construcción de las identidades puesto que la sociedad y el lenguaje se constituyen recíprocamente, debido a que aun cuando las relaciones de poder sean discursivas, y el lenguaje permita su propia visualización, también el lenguaje contribuye a construir tanto a la sociedad como a la cultura (Fairclough y Wodak, 2005:390). Esta mutua influencia entre lenguaje y sociedad en el proceso de construcción de ambas es la que revela las formas de concebirse y de concebir a los otros en un tiempo y momento determinados.

En este sentido, con este trabajo se pretende describir y analizar los estereotipos que Arona construye del hombre indio, cholo y negro en las diferentes definiciones que plantea a lo largo de su *Diccionario*, así como evidenciar las actitudes racistas a través de la determinación de los elementos valorativos presentes y aquellos que sirven de base para la construcción del estereotipo de cada uno de los grupos sociales presentados y para establecer las diferencias entre *Unos* y *Otros*. Con todo ello, se pretende establecer y evidenciar las interrelaciones entre la particular práctica lexicográfica de Arona y los procesos de racialización peruano del siglo XIX.

Tanto su significado social como el lingüístico – lexicográfico hacen de este *Diccionario* un importante objeto de análisis de los estereotipos raciales predominantes en el pensamiento intelectual de la segunda mitad del siglo XIX. Tómese en cuenta que la *raza* como ideología que consagra lo establecido es un constructo social que va adquiriendo connotaciones diferentes según los tiempos, es decir, que se asume una posición de acuerdo a cómo cambian las relaciones sociales y las económicas, así como las correlaciones de poder establecidas entre los grupos.

No obstante, en el desarrollo de las definiciones, las digresiones de carácter personal tienen un papel importante ya que Arona “no sacrifica ... sus intereses literarios o periodísticos, que se muestran, no en la concepción que del español americano tiene, sino en la manera en que presenta la información lexicográfica” (Huisa, 2003:98), debido a que muchas de ellas están cargadas de datos anecdóticos, testimonios, comparaciones, ironías, además de los propios significados, lo que, según su propia expresión, beneficia al lector, aunque alerta sobre la necesidad de tener cautela en las aproximaciones para no caer en especulaciones producto de estas disertaciones.

Es así como se verá que las ideas que se fundamentan en el “determinismo geográfico” o en la “racialización de la geografía”, en el “racismo científico” o en aspectos culturales como “decencia”, con ciertas variaciones, son los ejes en función de los cuales se construye al indio y al cholo, como elementos casi paralelos, lo que no sucede con el negro, como se verá en el análisis, para quien se tiene reservada fundamentalmente la clasificación en función al fenotipo o el aspecto biológico.

Finalmente, cabe precisar que el desarrollo de este trabajo se justifica porque vincula dos áreas de la Lingüística: la lexicografía que se entiende como una metodología de definición, pero que en el presente estudio sirve específicamente como marco de referencia general para entender lo que es un diccionario y las consideraciones de base que se deben tener en cuenta en el artículo lexicográfico; la semántica, en cuanto empleo de estereotipos; y la sociolingüística, en tanto que explora el vínculo entre las dimensiones social e individual de una definición que, en principio, debe ajustarse a ciertos criterios objetivos y transparentes.

2. METODOLOGÍA

Se ha seleccionado el *Diccionario de peruanismos* de Juan de Arona porque se trata del primer diccionario peruano, y en segundo término, porque es obra de uno de los pioneros de la lexicografía del país, quien tomó como base su conocimiento del idioma, es decir, sus estudios en lexicografía, filología y otros (Núñez, 1968:14), para desarrollar este documento, durante más de 20 años de trabajo.

Para el análisis, en principio se tomaron en cuenta conceptos propios de la Lexicografía para definir brevemente la actitud que asume el lexicógrafo en el desarrollo de los artículos lexicográficos y para considerar que la definición lexicográfica, “y con ella el diccionario en su conjunto, revelan su naturaleza cultural: ambos son productos de la reflexión sobre la lengua, que se gesta en la sociedad, y que obedece a una lenta y larga selección de experiencias del mundo manifiestas con palabras” (Lara, 1997:205) . En el ámbito de la Semántica, esto se vincula con el concepto de estereotipo, que corresponde a la definición de las propiedades del objeto, en cuanto a la descripción de cómo son, pero que responden a una concepción social de los mismos y que no necesariamente son *típicas* de aquellos. En el campo de la Sociolingüística, resultan básicos los conceptos de Ideología, en cuanto fundamento para ahondar en las concepciones de *raza* y *racismo*, como guía para extraer aquello que no resulta evidente.

Teniendo como fundamento estos conceptos, se tomó el *Diccionario de Peruanismos*, y se hizo una lectura minuciosa y desprejuiciada de todo el documento, en busca de

aquellas entradas léxicas o artículos lexicográficos que, con la finalidad de definir cosas u objetos, aluden, por ejemplo a indios, cholos, negros u otros, con una orientación ideológica determinada. Esto para conocer efectivamente, qué personajes se hallan referidos en el *Diccionario*.

Una vez obtenido el corpus este se organizó de manera alfabética, en función a las entradas léxicas extraídas; sin embargo, al ser esto poco útil, se aprovechó para identificar a los sujetos sociales presentes según la cantidad de menciones. Así, se determinó que habían diversos personajes sociales: negros, indios, cholos, chinos, criollos, mujeres, etc., de los cuales se seleccionó a “negro”, “indio” y “cholo” por ser los más mencionados. Además, “cholo” se incluye dentro de indio debido a que se lo concibe como la mezcla de este con el blanco, lo que lo hace aún más interesante. Aparte de ello, hay autores como Pardo que han despreciado “toda expresión estética y política que pueda tener un cariz popular” (Méndez, 2000:29) y en este caso, todos conforman lo popular frente a la élite en la que se ubica Arona.

Aún así, esta primera clasificación resultaba muy gruesa porque sólo establecía los sujetos o grupos a elegir, pero no alcanzaba a arrojar elementos recurrentes que nos permitieran seleccionar criterios para reconocer los elementos que se usaban en la definición de estos sujetos. Por ello, con fines pedagógicos se eligió como uno de los criterios de organización el de las características intrínsecas, que implica observar los aspectos físicos que para Arona son más resaltantes en cada tipo social, sobre todo, la apariencia que “junto con la cultura y la clase son los tres fundamentos del repertorio subjetivo de las identidades” (Portocarrero, 1992: 189). Asimismo, se desarrollan las formas de hablar, el folclore de cada grupo, así como la ubicación geográfica cuya base

es el concepto de “racialización de la geografía” (De la Cadena, 2004: 18), es decir, la clasificación de los sujetos en función a su hábitat: su ambiente.

Para poder determinar estos elementos y efectuar el análisis que permitirá dilucidar los elementos valorativos empleados para construir los estereotipos y determinar las líneas guía de la actitud racista, se emplearon cuatro principios del Análisis Crítico del Discurso (ACD), que si bien corresponden a un campo muy distinto, posibilitan en su base identificar aquellos aspectos que son útiles para el examen y que se hallan ocultos en un discurso.

Si bien la vocación de Arona no es el costumbrismo, recoge muchas técnicas como la sátira, la exageración, que “servía para revelar los rasgos esenciales de los tipos sociales en estudio” o la tipificación, que en palabras de María Watson, estudiosa del costumbrismo en el Perú, “el tipo es un individuo de la sociedad que representa una clase a la cual convienen costumbres propias que de ningún modo pertenecen a otra alguna” (1980:46).

En suma, el hecho de ser el *Diccionario de peruanismos* el primer diccionario peruano y pionero en el trabajo lexicográfico del país es la razón para escogerlo como objeto de análisis. Para ello, se consideraron conceptos propios de la Lexicografía como el de definición o el de la actitud del lexicógrafo; de la Semántica, como el de estereotipo; y de la Sociolingüística como ideología, raza y racismo. En cuanto a la construcción del corpus, se siguieron varios pasos hasta alcanzar unos criterios de organización determinados que permitieran efectuar el examen deseado. El ACD fue muy útil para definir con mayor claridad las líneas guía de la actitud racista presente a lo largo de

todo el *Diccionario*, pero fundamentalmente en los sujetos seleccionados: negro, indio y cholo, aunque en el estudio estas variables no se han puesto de manifiesto de manera expresa para no desvirtuar el desarrollo del tema. Todo lo señalado reseña el trabajo seguido para obtener los criterios que plasman el estereotipo y la actitud racista hacia cada sujeto social plasmado por Arona en el mencionado documento.



3. DE LA DEFINICIÓN AL RACISMO EN LOS DICCIONARIOS

La lexicografía es considerada como una metodología (Lara, 1997:17) pues facilita los instrumentos para la elaboración del diccionario, que viene a ser el resultado de la puesta en práctica de los métodos interpretados por los hombres y de los vocablos manejados. Hoy, quien tiene a su cargo el desarrollo de esta actividad es el lexicógrafo que, con su arte, determina la forma del texto final. En esta ejecución también influye su formación lingüística, de manera particular, así como su trabajo, además de su sensibilidad a los fenómenos de significación. Sin embargo, no siempre fue así, ya que durante la segunda mitad del siglo XIX, la lexicografía como disciplina y como actividad, en algunos casos, era menos rigurosa y estaba más orientada a la presentación y descripción de variantes autónomas del español de España aunque no independientes de él, pero cuyos significados en las nuevas regiones eran comunes y diferentes de los peninsulares.

En el caso particular del *Diccionario de peruanismos* de Pedro Paz Soldán y Unanue, conocido como Juan de Arona, su elaboración se ha dado en un momento en que en Hispanoamérica, posterior a las luchas por la Independencia y la conformación de las Repúblicas, los intelectuales de la época mostraban una profunda preocupación por el estado de la lengua española, es decir, por su “desmembramiento paulatino” (Huisa, 2003: 95), pese a lo cual elaboraron compilaciones de voces de sus propios países, influidos quizás por “el romanticismo europeo” (Huisa, 2003:73) que generó el interés por lo folclórico de los pueblos, que incluye las peculiaridades de la variedad del idioma empleado.

Cabe resaltar aquí la aclaración que formula Arona en el sentido de que, los términos que incluye en su *Diccionario* no son provincialismos porque hacía buen tiempo que Latinoamérica había dejado de pertenecer a los europeos, y, por ende, ser provincia española, lo que demuestra una clara posición frente a los otrora conquistadores.

Sin embargo, Arona no solo estableció la *identidad* de nuestras palabras, *peruanas*, pues creó el término “peruanismo” con lo que pretendió mostrar un trabajo diferencial, sino que cumplió una labor lexicológica, ya que exteriorizó los cambios de significado entre España y el Perú. Como lexicógrafo, sus definiciones no transmiten su simple experiencia individual de un acontecimiento o de un hecho aislado, sino que más bien se ponen de manifiesto y se sostienen en una tradición de corte verbal, en una lengua dada y en una cultura determinada, por lo tanto, se sustenta en la propia sociedad (Lara, 1997:111). Por ende, pese a que muchas de sus elaboraciones son heterogéneas pues incluyen apreciaciones personales así como “artículos sobre términos de la lengua objeto” (Carrión, 1983: 148), el *Diccionario de Peruanismos* es el resultado de la lectura que hace su autor de las valoraciones, formas de pensar y sentir de su época, que solo han sido plasmadas a través de su pluma, pero cuya base es eminentemente social.

Si bien es el lexicógrafo el que elabora las definiciones que se incluyen en un diccionario, su autoría no se da a título personal, por lo que existe la imperiosa necesidad de ser capaz “de distanciarse, de extrañarse o de enajenarse de los significados que espontáneamente le ofrece su memoria léxica, para poder dar lugar a

una objetivación del significado y a un discurso crítico en la construcción de la definición” (Lara, 2004:8), lo que es todo un problema que involucra un análisis semántico previo a obtener lo que hoy se conoce como el artículo lexicográfico.

El artículo lexicográfico es un acto verbal de naturaleza escrita que contiene en sí mismo un sentido social que se halla dentro de “una red de actos socialmente instituidos” (Lara, 1990:33), como los actos de pregunta y respuesta, en el que el primero implica el interés por conocer el significado de una palabra, en tanto que el segundo, se enmarca dentro de los contenidos contemplados en el diccionario que intentan satisfacer el cuestionamiento de un hablante y/o de todo aquel que acude a él. Con ello, queda claro que el lenguaje empleado en la construcción de las definiciones se vincula a una cultura y a determinadas condiciones históricas.

Sin embargo, Arona en su *Diccionario*, no desarrolla una actividad lexicográfica en estricto, por lo que no se le puede juzgar como tal, debido a que no es muy riguroso en el ordenamiento de las entradas ni en la elaboración de las mismas dado que muchas de ellas incluyen testimonios, anécdotas, comentarios sobre situaciones particulares del momento, y demás elementos que están lejos de la pretendida objetividad que debe tener un lexicógrafo para la elaboración de un diccionario. Estas acepciones más bien, forman parte de un conjunto de descripciones de ciertos significados y de objetos específicos vistos desde el particular punto de vista de Arona, que hace uso de un lenguaje determinado para delinear las características de los sujetos sociales de su época.

Se debe recordar, asimismo, que la transmisión sistemática de la lengua y de los significados es un proceso inconsciente, vinculado a determinadas situaciones de aprendizaje, en tanto que lo consciente está en el código que se aprende y se requiere para usarla, pues la lengua es la que permite crear los conocimientos, dado que la adquisición de cada palabra ha quedado ligada a múltiples situaciones de aprendizaje que componen su “aura significativa” (Lara,2004:107), respecto del significado que tiene para la memoria histórica de la lengua, compartida por los miembros de la comunidad lingüística. Sobre la base de ello, se puede afirmar que la construcción de los sujetos sociales no solo corresponde a una visión individual, sino que sus formas expresivas se vinculan a las maneras de percibir el entorno por parte del grupo social al que pertenecía Arona.

En este estado de cosas, resulta interesante definir el concepto de estereotipo presentado por Luis Fernando Lara¹ quien precisa que es el significado socialmente forjado en una realidad semántica determinada, de tal suerte que este se convierte en el resultado de la experiencia de la comunidad en su relación con el mundo que lo rodea. Lo que hace el lexicógrafo, en este sentido, es recoger e interpretar esta red de significados ubicados en un contexto que conforman una especie de plan o mapa de acepciones, en donde el propio estereotipo se termina de consolidar o especificar y las acepciones adquieren un orden y un sentido.

De otro lado, Ideología es “una [...] de las formas básicas de cognición social que definen la identidad de un grupo y, por consiguiente, los sentimientos subjetivos de la identidad social (pertinencia) de sus miembros” (Van Dijk, 2003:28), es decir, que no

¹ Para mayores precisiones sobre esta teoría, el lector debe remitirse a los textos elaborados por Luis Fernando Lara “Dimensiones de la lexicografía” (1990), “Ensayos de teoría semántica: lengua natural y lenguajes científicos” (2001) y “De la Definición Lexicográfica” (2004), donde se hace una amplia presentación y desarrollo de la teoría propuesta.

solo es una forma de autorepresentación, sino que también sintetiza las creencias de un colectivo determinado. Así, la ideología funcionaría como un elemento que permite definir una posición dentro de la estructura social y plantear la diferencia frente a otros grupos, siendo usado el lenguaje como un medio de comunicación, que emplea elementos de carácter general, para reconocer su pertenencia y establecer una identidad grupal: actividades, posición, recursos, valores, es decir, un conjunto de actitudes específicas sobre determinados temas de interés social.

Tanto ideología como estereotipo son conceptos que están vinculados, aun cuando el primero es más complejo que el segundo, dado que aquel se basa en los sentimientos subjetivos de identidad grupal y está orientado por ciertos intereses: poder, dominación sobre otros grupos, e incorpora la exageración de ciertas características, en tanto que el de estereotipo es más general, pues es producto de la relación de la comunidad con el mundo que lo rodea. De este modo, la subjetividad envuelve fuertemente e, incluso, puede distorsionar a la objetividad.

En ese sentido, el *Diccionario de Peruanismos* no solo alberga las consideraciones filológicas, etimológicas, semánticas, etc. de un vocablo, además de los estereotipos propios de una época, sino también las actitudes, opiniones, creencias, etc. de su autor y, por ende, de un grupo, sobre los otros grupos, marcando una división dual entre un *Nosotros* y un *Ellos*, evidenciada por el discurso.

Por ello, el Análisis Crítico del Discurso (ACD) como herramienta metodológica “propone investigar de forma crítica la desigualdad social tal como viene expresada, señalada, construida, legitimada, etcétera, por los usos del lenguaje (es decir, en el

discurso)” (Wodak, 2003:19). Y pese a que Arona en el *Diccionario de Peruanismos* no tuvo reparo alguno en manifestar de manera abierta sus ideas racistas respecto de los *Otros*, en consonancia con el estilo imperante antes de 1900 (Portocarrero, 2007:373), el ACD permitirá dilucidar lo que está oculto en cada uno de los sujetos sociales que plantea. En tal sentido, los principios que serán útiles en este análisis son los siguientes: (Van Dijk, 2003:58)

- a. Poner énfasis en Nuestros aspectos positivos: destacar las virtudes y lo mejor que tiene el grupo de referencia.
- b. Poner énfasis en Sus aspectos negativos: resaltar lo peor o peyorativo de los *Otros*.
- c. Quitar énfasis de Nuestros aspectos negativos: minimizar los defectos o lo peor del grupo de referencia.
- d. Quitar énfasis de Sus aspectos positivos: minimizar las cualidades y los aspectos positivos de los *Otros*.

Para alcanzar el objetivo señalado en el párrafo anterior se necesita primero trazar algunas líneas de pensamiento sobre los conceptos de *raza* y *racismo*. En cuanto a *raza* es preciso señalar, en primer término, que frente a la postura del sector académico, incluida la UNESCO (Van Dijk, 2003a:218), que afirma de manera categórica que las razas no existen, es necesario manifestar que “el hecho de que se considere socialmente que las razas existen, hace que existan” (Callirgos, 1993:49) y que “*no son las razas las que crean el racismo, sino es a la inversa: el racismo construye las razas*” (Manrique, 1999:12). Incluso, se afirma que con la llegada de los conquistadores europeos a América se generó un nuevo patrón de poder que reconfiguró la identidad (Quijano, 2000:202), por medio de la cual, por un lado, hay una polarización entre conquistados y

conquistadores, y, por otro, se dio inicio a la articulación del control del trabajo en torno al capital y al mercado. Así, la conformación de las relaciones sociales sobre la base de supuestas estructuras biológicas diferenciales, generó identidades sociales “históricamente nuevas: indios, negros y mestizos” (Quijano, 2000:202). En ese sentido, tanto la raza como la identidad racial se emplearon como herramientas de clasificación de la población.

Hay que tener cuidado, sin embargo, cuando se establecen estas asociaciones ya que muchos utilizan *raza* para definir a un conglomerado de personas con rasgos culturales compartidos, como es el caso de la lengua, la religión, etc. Sin embargo, esta acepción se vincula mucho más con el concepto de *grupos étnicos* (Callirgos,1993:40). Asimismo, hay que considerar que la sociedad percibe lo *racial* como carente de fronteras fijas, ya que una persona puede actuar de diferentes formas en diferentes grupos y ser tratada diferente según la circunstancia y de quién lo haga. Por tal razón, las identidades raciales y étnicas si bien se hallan superpuestas discursivamente, son cambiantes, pues las primeras utilizan aspectos fenotípicos como una clave para la categorización, bajo el supuesto de que esto pasa por medio de la sangre de una generación a otra privilegiando así el origen ancestral; en tanto, que la etnicidad se basa en la “geografía cultural”, es decir, que las personas se empapan de la cultura de las generaciones anteriores según su desarrollo en un lugar dado (Wade, 2000:30), y por ende, su lugar de nacimiento determina su desigualdad y su pertenencia a un grupo específico. En realidad, estas sutiles diferencias conceptuales no eran tan claras a mediados del siglo XIX, tal como lo señala Manrique (1999:61), puesto que tanto “grupo étnico” como “racismo” recién fueron empleadas en su verdadera dimensión a

partir de la Segunda Guerra Mundial, por lo que para los fines de este trabajo, *raza* involucra a ambas categorías.

Sobre la base biológica del concepto de *raza*, puede argumentarse que su surgimiento también se produjo por una necesidad ideológica que vincula los conceptos de libertad y esclavitud (Winnant, 1996²:14), ya que los conquistadores, por su condición de *recién llegados* y su falta de pertenencia a las nuevas tierras, necesitaban transformar la realidad, es decir, *someter y hacer entender* a la fuerza a los conquistados que, pese a todo, no eran libres, sino propiedad de otros, para que aquellos pudieran hacer lo que quisieran sin dar nada a cambio. Esta contradicción podía sustentarse solo si se definía *raza* como un prejuicio vinculado con el *color de piel*, entre otros que conforman los rasgos fenotípicos. Visto así, claro está, *raza* puede considerarse en sí mismo como un concepto vacío, por lo que necesita vincularse con otras categorías como etnicidad, geografía, género, sexualidad, etc. para articular identidades, relaciones y situaciones sociales, con lo que resulta en “una categoría geopolítica” de carácter integracionista de todos estos elementos y no solo biológica y cultural. (De la Cadena, 2004:13).

En tal sentido, ambos conceptos son de gran utilidad porque integran en la *raza* una serie de elementos que van más allá del color de piel, que, como veremos más adelante, sirven para establecer los rasgos estereotípicos e ideológicos de los sujetos sociales desde la perspectiva de Arona.

Estrechamente vinculado a *raza* se halla el concepto de *racismo*, que es “una ideología” (Manrique, 1999:11) que consagra lo establecido, es decir, “la diferencia, la jerarquía,

² Bárbara Fields efectúa el comentario citado por Winnant.

la separación” (Portocarrero, 2007:222) y que se adapta de acuerdo a la dinámica de las relaciones sociales y económicas, así como las correlaciones de poder entre los sectores, legitimando la exclusión de ciertos grupos sociales y naturalizando con ello la desigualdad social.

Cabe precisar que, en América Latina, el *racismo* como fenómeno es relativamente reciente, pues se genera en el siglo XIX y se consolida en la segunda mitad del mismo, a partir de dos hechos clave: uno, “la idea de que no todas las razas son iguales” (Portocarrero, 1992:195), cuyo sustento se encuentra en el “racismo científico” de fines del siglo XVIII, por el cual habrían rasgos fenotípicos que justifican la diferencia entre razas, es decir, que sería “la demostración pseudofísica de la causa física de las diferencias culturales”(Callirgos,1993:66), lo que implica que la ciencia validaría la jerarquización de poblaciones en función a rasgos físicos los mismos que a su vez impedirían el desarrollo intelectual y social de aquellos ubicados en la escala inferior que genera las diferencias culturales; y, dos, a partir de la Independencia, la consolidación de la democracia considerada como el conjunto de individuos “iguales” (Portocarrero, 1992:195), que se mantiene durante toda la etapa republicana y pervive hasta la actualidad.

Este concepto, entonces, adquiere connotaciones históricas porque cambia de acuerdo a los tiempos. En el Perú de hoy, la discriminación racial es algo cotidiano, pero soterrado. En el siglo XIX, gozaba de “carta de ciudadanía” (Manrique, 1999:7), dado que las expresiones respecto a la *supuesta* inferioridad del *Otro* eran explícitas y se mantenían en el espacio público (Portocarrero, 2007:373).

Su raíz tiene lugar durante la Colonia, donde el orden se mantuvo en función a que cada uno tenía un lugar definido bajo el régimen de la *sociedad de castas*, es decir, se trataba de una sociedad profundamente estratificada, que marcaba *claramente* la diferencia entre *Unos* y *Otros*, y todos los integrantes de la misma eran conscientes de ella y la aceptaban. Sin embargo, durante la Independencia, etapa de conflicto ideológico producto de la necesidad de conformar los estados-nación, y, principalmente en la República, se enarboló la bandera de la democracia que suponía la igualdad entre todos y la libertad (Callirgos, 1993:93), pero que escondía tras de sí la pretensión de los intelectuales y de las élites de mantener esas diferencias sobre la base del desarrollo cultural de los grupos, obligándolos a buscar mecanismos de permanencia de las mismas en un ámbito de supuesta igualdad.

En suma, Arona elabora un *Diccionario* cuyas definiciones no calzan con la rigurosidad lexicográfica necesaria para un documento de esta naturaleza; sin embargo, como uno de los intelectuales peruanos más destacados del siglo XIX, utiliza un discurso que evidencia situaciones sociales, y que además, construye y exhibe de manera muy activa los roles e identidades sociales y culturales de su tiempo y de su contexto histórico. Esto permite observar los estereotipos existentes y, a su vez, identificar las ideologías racistas presentes en el mismo.

4. ANÁLISIS DICCIONARIO DE JUAN DE ARONA

El *Diccionario* de Pedro Paz Soldán y Unanue, Juan de Arona, publicado en Lima en 1884, contiene 974 entradas denominadas “peruanismos”, término con el que Arona alude al significado o importancia que los peruanos daban, en aquel tiempo, a estos vocablos que en España también existían, pero que eran menos abundantes o eran entendidos de manera diferente. Asimismo, dentro de peruanismo el autor incluye a “aquellas voces que realmente lo son, por ser derivadas del *quichua*, ó corrompidas del español, ó inventadas por los criollos con el auxilio de la lengua castellana” (A. VII). Y pese a que la mayoría de los lexicógrafos de aquella época se dedicaban a la presentación y descripción de las variantes autónomas del español peninsular, Arona no buscaba establecer la diferencia, sino, más bien, reafirmar la unidad de la lengua española, unidad centrada en el conocimiento de los mismos vocablos y su diferencia en cuanto al uso y la valoración que se les atribuía en esta parte del mundo, por lo que se dedicó a lo “inédito” o “desconocido” de los mismos porque lo demás pudo ser registrado por “cualquier aficionado” (A. VII).

Este “ensayo” como lo denomina el mismo Arona, fue elaborado durante veintidós (22) años, por lo que muchas de las referencias históricas, críticas y hasta concepciones sobre las costumbres no pueden ser ubicadas con precisión en un momento determinado. Solo se puede precisar los periodos de ejecución, entre 1860 – 1871, uno, y 1871 a 1882, el otro (A. V). Asimismo, utiliza como referencia principal el *Diccionario de la Academia* “dado por Salvá” (A. XXXI) y compara los usos con los que aparecen en el *Diccionario de provincialismos de la isla de Cuba* de Estevan Pichardo (1849), *Diccionario de chilenismos* de Zorobabel Rodríguez (1875) y

Correcciones del Lenguaje de Miguel Riofrío. Con el texto *Apuntaciones críticas del lenguaje bogotano de Rufino José Cuervo* (1876), tiene una cercanía muy breve y elemental, por lo que casi no lo emplea como texto de apoyo para el desarrollo de las entradas. Además de estos, emplea otros textos ilustrativos como el del Inca Garcilaso de la Vega, y Cieza de León.

Al interior de sus artículos lexicográficos, Arona afirma que pese a la existencia de dos vocablos para un mismo hecho, uno culto y otro vulgar, en el Perú se tiende a emplear el segundo tal como lo afirma en “corazonada”

“En corazonada no hemos precisamente democratizado, porque no es un provincialismo innoble; pero como de costumbre hemos tendido á la relajación, á la vulgarización ó, por lo ménos á la mayor llaneza del idioma, que viene á ser siempre la misma democracia; aunque, en el caso presente, decorosa, casi cristiana” (A. 129).

Sin embargo, esta tendencia de los hablantes a usar los términos más sencillos la atribuye a dos causas fundamentales, una de las cuales habría sido el exceso de democracia con la cual se convirtió en “gente” a quien no lo era, y la otra, la ignorancia en la que vivía el pueblo producto del manejo político de entonces, tal como se puede observar en “ahuesarse”

“Nuestro escenario político y social es como el de ciertas representaciones teatrales: los personajes van presentándose flamantes, gozosos. ¡Creen que tienen patria! Hacen sus piruetas, brincos, cabriolas, muecas, *payasadas* tal vez; divierten al pueblo sober...*asno*; cosechan su porción de aplausos y...desaparecen por el escotillón del más profundo de los olvidos” (A. 14).

Es decir, que las condiciones históricas imperantes luego de la independencia se orientaban a la democratización de la sociedad, en la que la igualdad entre todos era la

consigna; sin embargo, era una igualdad superficial que requería de elementos diferenciadores, uno de los cuales era la educación a la que no accedían todos, razón por la cual Arona llama al pueblo “*sober...asno*”, no porque en democracia se siguiera la voluntad del mismo, sino porque no tenía educación ni manejaba información suficiente como para decidir y elegir de manera adecuada.

Dentro de esta perspectiva es que se enmarca la construcción que Arona hace de los siguientes sujetos sociales: negro, indio y cholo, que son los que aparecen con mayor frecuencia y son los que han sido ubicados en una clasificación social específica ya que al no ser dignos de ser considerados entre los señores forman parte de la “plebe”, el “vulgo”, la gente del pueblo, como veremos más adelante. Esta jerarquización social es planteada por el escritor en “camote”

“El dulce toma los nombres de “camote con dulce” (forma plebeya) “camotillo” (forma de clase media), y “papilla y cabellitos de ángel” (forma de alta aristocracia)” (A. 87,88).

Esta entrada presenta una evidente jerarquización de la sociedad de entonces en la que en virtud al “color, pobreza ó apocamiento de espíritu [alguien] no se considera digno de figurar entre los señores” (A.360).

Antes de entrar en materia, es importante precisar que tanto “indio” como “negro” forman parte de la “gente de color”, es decir, que ya no solo se estratifica a la sociedad en clases sociales, sino también por oposición al blanco, el color de piel más apreciado. Esto se hace visible cuando Arona desarrolla la entrada de “niño” y pregunta

“¿Por qué el perro que va saltando por un campo y tirando tarascadas á diversos tallos de yerba, se abstiene de tocar aquellas que le harían daño? ¿Qué tradición oral ó escrita lo prescribe esa abstinencia? Ese instinto es el mismo que nos lleva á nosotros á suspender de la conversación la palabra niño, cuando aludimos á los muchachos ó *muchachitos de color*” (A.353, 354).

Esto implica que el vocablo “niño” se utilizaba sólo para referirse a los jóvenes blancos, hijos de los señores, dueños de las casas, a cuyo servicio se encuentran los indios y negros, en tanto que “muchacho” se circunscribe a los criados jóvenes y de color. Esto muestra que “niño” y “muchacho” corresponden a distintos referentes y que era impropio y hasta vulgar utilizarlo de manera indistinta porque la realidad está segmentada en compartimentos estancos y es preciso delimitarla, si fuese posible, utilizando términos diferentes, como en el tema presente. Asimismo, como se verá más adelante, en este caso, la *decencia* va a justificar muchas formas lingüísticas claramente racistas, como en esta situación en particular.

A continuación, se analizará con detalle la visión que Arona presenta sobre el “negro” y, además, de esclarecer los elementos que forman parte del estereotipo; luego, se presentará a “indio” incluyendo dentro del mismo a “cholo”, ya que se lo sindicaba como el resultado de la mezcla entre el indio y el blanco.

4. 1. NEGRO

Sobre este personaje Arona no elabora una entrada específica, sin embargo, alude a él de diversas maneras tanto como “negro”, “negros”, “zambo” o “sacalagua” dependiendo de aquello que desea destacar.

4.1.1. Características intrínsecas

Arona establece los rasgos particulares que conforman el estereotipo del negro. En primer lugar, tiene su cabello “ensortijado” como el perro “choco” que

“[...] se distingue por su pelo ensortijado, corto y apretado como las pasas de un negro, y que en él es totalmente blanco; y por la colada punta de su prolongado hocico. Se parece a aquellos de nuestros *blancones* a quienes el vulgo maligno apoda *sacalagua*, y que son *zambos*, y los cabos rubios, pero lanudos como pasa. La semejanza es mayor cuando para refrescar al perro *choco* se le trasquila todo el tren posterior, y entonces queda con su monton de pasas por delante, y el resto del cuerpo haciendo visos sonrosados la piel bajo el [es]caso vello que se ha dejado” (A. 167).

En esta definición destacan dos aspectos: uno, el término “zambo” es sinónimo de negro, pero con un matiz menos peyorativo apelando a la *decencia*; y, dos, Arona hace la analogía entre el pelaje de un tipo de perro particular y la “lanuda”, es decir, abundante y ensortijada cabellera de la persona negra que, lo identifica y lo diferencia de los demás. En consecuencia, *ser de pelo ensortijado* es lo mismo que decir *ser negro*. Esto se reafirma con la referencia que Arona hace de “sacalagua” de quien dice que es el “nombre de una de las infinitísimas castas que pueblan la costa del Perú” (A. 447), cuya característica es ser “mezclado”, es decir, impuro, “sucio”, que a pesar de su piel “blancona” no ha logrado desprenderse de aquello que lo marca como descendiente de negro, como es su pelo ensortijado. Es en esta circunstancia en la que aparece en escena el fundamento biológico de la jerarquización imperante en la época. Esto se reafirma con el hecho de que durante los años 20 y 30 del siglo XX, un acaudalado médico cusqueño, Luis A. Arguedas, impulsó los hábitos de higiene en la ciudad del Cusco y producto de su constante contacto con la aristocracia limeña planteó una “escala zoológica” que categorizaba a los seres humanos de la siguiente manera: la

“raza blanca” se ubicaba en el vértice superior, seguida por la “raza americana” de indios y mestizos, luego los “negros africanos”, seguidos de la “raza amarilla”¹. Pese a la distancia temporal esta clasificación refleja muy bien la organización racial establecida de larga data.

Sin embargo, Arona deja asomar un cierto apego hacia los negros ya que menciona al “vulgo maligno”, es decir, el pueblo inmisericorde que llama “sacalagua” a aquellos que sólo conservan el pelo, pero no el color de piel negra, con lo cual también privilegia el mestizaje como una de las maneras de mejorar la raza negra, aunque esto pueda tener efectos “perversos” (Callirgos, 1993:184) como la mengua de las virtudes del grupo mejor dotado en beneficio de los negros o la transmisión de defectos. El apego se halla sustentado por dos argumentos. El primero es que desde su nacimiento acaecido en 1839, Pedro Paz Soldán y Unanue vivió en la Hacienda Arona, ubicada en el valle de Cañete, Ica, (Arona, 1971:8,9) lugar donde, además de leer a los clásicos de la época, convivió con las “costumbres y léxico de los labriegos y moradores sencillos y rústicos” (Núñez, 1968:7). Cercanía que lo orienta hacia una actitud protectora en favor de ellos. El segundo es confirmado al decir de “los negros en general, que por ser esclavos entonces formaban parte integrante de nuestra vida” (A. XXVII), hecho que se refuerza con la permanente referencia a lo largo del *Diccionario* de los hábitos de los “negros de Cañete” sobre los cuales conoce detalles, anécdotas, refranes, etc., que sólo una convivencia más o menos cercana puede refrendar.

Esto se enfatiza con un detalle discursivo interesante: mientras que en la mayoría de referencias a este grupo, Arona lo hace bajo la expresión de “los negros”, como un todo

¹ Arguedas, 1930:146. “La mancha azul mongólica: su existencia entre los peruanos”. *Revista Universitaria* 14(1):136 – 147. Citado por De la Cadena, 2004:87.

integrador, es decir, que corresponde a un grupo ampliamente conocido por todos, en este caso se dirige a la individualidad de “un negro” cualquiera, usando para ello el artículo indefinido que, en oposición al blanco, puede estar cerca de cualquiera de los lectores del *Diccionario* de aquella época, particularizando la referencia, relativizando su representatividad y volviendo cotidiana y casi obligatoria su presencia en el ambiente de una casa. Esta casi obligatoria presencia, alude a la época de la esclavitud que en el Perú duró hasta 1855 (A. 208), año de su abolición oficial, razón por la cual los negros formaban parte de la vida de la aristocracia y de las haciendas de aquel entonces.

Una segunda característica propia de los negros es su olor. Esto se hace palpable cuando Arona elabora la entrada “grajo”

“hedor chotuno más ó menos fuerte ó insoportable que despiden los negros, [llamado *grajo*] y que no es más que la *sobaquina* de los españoles.- *Grajiento*: el que padece de este achaque, aún sin ser negro” (A. 247).

Con esto afirma que el negro es una persona sucia y desaseada por naturaleza. El líquido exudado por el cuerpo producto del esfuerzo físico que realizan los seres humanos, si se mantiene mucho tiempo sobre él, adquiere un olor característico y penetrante, el mismo que es presentado como exclusivo de los negros. Con ello, se refuerza la idea de que Arona usa los aspectos físicos, “biológicos” (Andrade, 2008a:7) para discriminar al negro, cuando no, a *Otros de otro color*.

Esta característica también se construye alrededor de la decencia (De la Cadena, 2004:57) marcadora de la distancia social y generadora de diferencia en el nivel económico, que proviene de la estratificación colonial de las ocupaciones, en función

de un “criterio de limpieza relacionado con el nivel de esfuerzo físico requerido”, es decir, “cuanto más extenuante fuera la ocupación, menor era el estatus del individuo que la desempeñaba” (De la Cadena, 2004:67).

Una tercera característica que emplea Arona para construir al negro es el de la piel de las manos o la de los pies de estos sujetos, pues señala que esta está frecuentemente afectada por la “caracha”

“Enfermedad cutánea, especie de sarna, y *carachoso* el que la lleva, muy comun en los negros. Quíchua *caracha*: <<toda clase de enfermedad de la piel principalmente las que vienen acompañadas de caspa.- Tshudi” (A. 96).

Esto pone de manifiesto que la piel del negro es delicada y hasta propensa a ciertas afecciones. Sin embargo, al margen de esta circunstancia casi anecdótica, resalta la idea de que la presencia de estos males en la población negra haría que tenga un aspecto poco agradable a la percepción de cualquier persona. En este caso, el aspecto en particular, y la apariencia en general, se ha empleado “para crear categorías sociales jerárquicas que se utilizan para incluir y excluir” (Wade, 2000:22); puntualmente, se emplean para excluir y diferenciar. Además de ello, “el problema de las razas era también un asunto de estética” (Del Castillo, 2001:177) en virtud de lo cual, para ser socialmente aceptado, la persona debía ajustarse a los patrones de belleza establecidos para la época por las élites gobernantes, de lo contrario, era rechazado. Con ello, los aspectos fisiológicos básicos como el sudor, las afecciones dérmicas, etc. que forman parte del “color de piel, tipo de pelo y rasgos faciales” (Wade, 2000:22) son “significadores raciales” que se combinan para naturalizar la apariencia física como intrínsecamente jerárquica que acerca al negro a la naturaleza.

En suma, Arona nos sugiere que la *misma presencia* de los negros, con su nivel cultural o social y ocupacional menor, provoca su ubicación en el nivel inferior de la escala social y, por ende, su calificación por las élites muchas veces hasta de inmoral. Es así que Arona reconoce al negro como perteneciente a un grupo social dado, con lo cual establece su identidad. Sin embargo, también efectúa un claro deslinde con las personas de raza negra, pues es un “hedor que despiden” *Ellos*, evidenciando su enfoque polarizado de la sociedad entre un *Nosotros* y los *Otros* entre “gente decente”, “gente de familia” y “gente de bien”, y “gente de pueblo” (Parker, 1997:106), para marcar de esta manera la diferencia y la distancia, como estrategias, “armamentos de lucha dentro de una sociedad y tiene efectos muy concretos” (Parker, 1997:105), en este caso, el de forjar una identidad.

4.1.2. Ubicación geográfica

En este acápite se van a desarrollar dos temas fundamentales: uno, corresponde al de hábitat o ubicación geográfica, en el que se sugiere que los negros vivieron en los galpones de las haciendas, ubicadas principalmente en la costa limeña. El otro, el de la actividad laboral que desarrollaron los negros en los campos de cultivo y como sirvientes en las haciendas, entre otras.

Sobre el hábitat, Arona señala lo siguiente:

“Pronto no se entenderá aquello de *gallinazo* no canta en *puna*, que designaba lo mortífera que era la Sierra para los *macuitos* ó negros. El mismo *gallinazo*, huésped familiar y enfadoso de nuestras calles, ¿qué es ya para nosotros desde la canalización de las acequias urbanas, más que un mero nombre? Este ya, que repetimos y subrayamos, marca la rapidez vertiginosa con que aquí *van haciendo su tiempo* como dicen los franceses, ó desapareciendo hombres, razas,

animales, cosas, costumbres, y por ende, provincialismos y nombres” (A. XXIX).

Este párrafo corresponde al acápite de Observaciones Generales en el que Arona ratifica lo señalado por Flores en el sentido de que “la mayor concentración de la población esclava [población negra] de la época colonial se produjo en la costa [...] para los cultivos altamente comestibles como la caña de azúcar y la vid” (2003: 46). Justamente, por haber sido comercializados como esclavos e importados para las labores agrícolas, se les consideró como un grupo extranjero que no contaba con un lugar de origen específico en el ámbito nacional, aunque sí estaban bien “adaptados a las cálidas áreas costeñas” (De la Cadena, 2004:38), con lo cual casi nunca fueron tomados en cuenta dentro de los proyectos nacionalistas peruanos. Sin embargo, llama la atención la expresión “pronto no se entenderá”, que sugiere en primera instancia la restricción de su importación como esclavos a partir la manumisión, y en segunda instancia, que “vamos hablando de una raza que se avecina á su ocaso (á Dios gracias)” (A. XXIX) por el proceso de mestizaje.

El tema del hábitat se reafirma cuando Arona define “galpón”

“El conjunto de casas de *quincha* en donde vivían los negros esclavos de las haciendas, y en donde siguen viviendo hoy, libertos, junto con sus familias y demas peones” (A. 234, 235).

Un detalle que se debe recalcar es que Arona utiliza “vivían” para indicar su antigua condición de “esclavos”, sugiriendo con ello, que su permanencia en los galpones ha sido por libre elección, pues pese a su liberación, en 1855, permanecían en aquellos que

consideraban sus hogares. Esto se enlaza con el otro aspecto de este acápite, como es el de la actividad laboral de los negros. Así, señala respecto a “esclavatura” que

“La *esclavatura* era el conjunto, la dotación de negros africanos bozales esclavos con que contaba cada hacienda durante el Coloniaje, y aun por varios años después de la Independencia hasta el de 1855. Estos esclavos fueron traídos al Perú casi desde los primeros días de la Conquista, y hacían con respecto a sus amos, en lo bueno y en lo malo, un papel muy parecido al de los siervos romanos. El episodio de *Macedonio* asesinado por uno de los suyos, de que habla Plinio el Joven en una de sus epístolas, recuerda casos análogos ocurridos entre nosotros, aunque muy de tarde en tarde, porque mucho más comunes fueron los ejemplos de *devonement*.

Un poco larga es la cita, y hasta un demasiado para ser de propia cosecha, pero resume toda la historia de la esclavatura en el Perú, y por eso no nos hemos ido á la mano” (A. 208).

Con ello, Arona presenta el suceso histórico como es el de la esclavitud y remarca el hecho de qué fue lo que había sucedido con los negros en el periodo anterior a 1855, con lo cual se evidencia la nostalgia por épocas pasadas. Sin embargo, hay que enfatizar que durante este periodo, los negros realizaban dos actividades, una, era trabajar en los campos de cultivo; y “la otra actividad desempeñada en Lima casi exclusivamente por negros fue la servidumbre doméstica” (Solórzano, 2003:176).

De otro lado, cuando Arona alude a los “negros africanos bozales” precisa que los que fueron traídos al Perú eran bozales, oriundos de África (Flores, 2003:23), los preferidos por los hacendados costeños ya que sus costumbres, eran muy diferentes a la de los habitantes del continente americano, lo que posibilitó su *reforma*, es decir, su docilidad facilitaba la adaptación de estos sujetos a los requerimientos básicos de las haciendas, pero que, al mismo tiempo, debía ser manejada con cautela para evitar la traición. Esto sugiere la existencia de una “cultura del miedo y de la desconfianza”

(Callirgos, 1993: 212) que permitía los entendimientos, aunque no exentos de desencuentros.

Arona muestra un resentimiento propio y de los que piensan como él, cuando trae a colación la libertad en que, en ese momento, vivían producto de la manumisión, la liberación, que los llevó a cambiar de condición y los volvió, sino *iguales*, por lo menos les permitía moverse, decidir, hacer y deshacer como seres realmente libres. Esto es claramente visible en lo siguiente definición sobre “mayordomo”

“Los extranjeros recién llegados se miran con extrañeza al hallarse ante un faraute elevado á la mayordomía por ensalmo de una democracia taumaturga. El ecuatoriano autor de las *Correcciones del Lenguaje*, señor Riofrio, se dice absorto: <<la palabra ha descendido>>
No, señor; son *ellos* los que *se han ascendido*” (A. 339 -340).

No solo resentimiento, sino hasta molestia por esta liberación, dado que los extranjeros verían mal el hecho de que los *criados* pasen a ser *mayordomos*, término creado para aquellos que salen de un nivel y pasan a otro. En este caso, se desprecian los logros porque existe la convicción de la marcada inferioridad de aquel a quien se desprecia (Méndez, 2000: 29), en este caso, a los negros.

Como se vio al inicio, aquí es donde reaparece una fuerte oposición a la democracia que implica igualdad y acceso a la ciudadanía para todos los integrantes de una nación, porque ocasiona malestar entre los miembros de la aristocracia ya que eleva o cambia la condición de aquellos que, desde su particular punto de vista, no cumplen con los *requisitos* mínimos para ser considerados como ciudadanos. Esto permitió no solamente que los negros accedieran a la política a partir de la abolición de la

esclavitud (Del Castillo, 2001:160), sino también que la apelación a un espíritu de cuerpo en beneficio social (Mc Evoy, 1997:62), generó que los sectores elitistas vieran invadidos sus espacios, sintiéndose agredidos, vulnerados en sus derechos, porque se limitaba la defensa de los derechos individuales elitistas.

4.1.3. Formas de hablar

Un aspecto importante que forma parte del estereotipo que Arona construye sobre el negro es, justamente, su forma de hablar, porque a diferencia de indio y de cholo, incorpora dentro del corpus del *Diccionario* varias formas expresivas que son propias de los negros, tal como él lo indica al momento de elaborar una definición; no obstante, la presentación de estos términos y sus respectivos significados, permite inferir que el léxico de los negros es bastante exiguo y pintoresco por lo que es digno de incluirse, tal como se aprecia en “dejuro”²

“Palabra ordinaria y grosera, usada por los negros y nadie más, para los cuales no hay otro <<naturalmente>> otro <<por supuesto,>> otro <<sin duda>> que el *dejuro*, que tienen entre ellos significación relevante” (A. 181).

“dejuro” sintetiza los diversos significados que los negros quieren expresar, pero que revela a personas vulgares, ordinarias, con un hablar distinto y hasta grosero, con una amplitud de vocabulario mínima, suficiente como para entenderse entre ellos, porque “entre ellos [tiene] significación relevante”, pero que no necesariamente sirve o es útil para comunicarse con los demás.

² Arona, al elaborar esta entrada, inicia señalando que es propia de los negros, sin embargo, desarrolla su significado etimológico como es “por derecho”, “por ley”, “según conforme al derecho” y por ende “por supuesto”. Incluso, llega a afirmar que en sus orígenes era un término noble.

Este aspecto se particulariza aún en “jato”

“Así llaman los negros á la montura. Debe ser corrupción de la voz española *hato*, que tiene un significado colectivo, como *ajuar* etc., desde que por otro provincialismo tambien, aunque mas culto, decimos el *avío* por los arreos de montar” (A. 296).

Ambas entradas representan la forma de hablar de ciertos grupos humanos del siglo XIX como los cubanos, cuya expresión se denominaba “habla bozal”, generada por “el africano que aprendía el español como segunda lengua sin alcanzar un dominio completo” (Lipski, 2007:94), lo que provocaba el uso limitado del léxico, además de una pronunciación particular, que resalta aún más en la convivencia con sus amos, de un hablar distinto, refinado, culto.

Sin embargo, no solo evidencia un origen o una forma particular, también muestra la forma cómo querían ser vistos por los demás, tal como se observa en “don y doña”

“Los fámulas de color, más ó menos incultos é ineptos de la servidumbre de por acá, desaparecen bajo el tratamiento que impropriamente se dan ellos mismos, como un piojo tras de una piedra: no se les distingue, ni se cae en la cuenta de quién sea ese *Don ó Doña*: ¿es alguna persona que ha estado ó que entra de visita, ó simplemente el pinche de la cocina ó la Maritornes del lavadero?

Por descontado que esta no es más que una de las tantas y fecundas adquisiciones de nuestra gloriosa Democracia (¿?) cuya misericordia desgraciadamente solo es de arriba para abajo y no de abajo para arriba; por lo que, tan pronto como una distinguida señora viene á ménos y baja de su rango, los grotescos *Dones y Doñas* que quedan descritos, se apresuran a apearle el tratamiento y á llamarla *ña Fulana*. ¿Cosas? ¡*Coces* de la Democracia!”(A. 188 – 189).

Arona pone de manifiesto, no sin cierto enfado, el hecho de que la servidumbre se autodenomine “don y doña”, apelativos que solo deberían estar reservados para los dueños de la casa, o la gente decente. Por esta apropiación indebida es que los llama de “incultos” e “ineptos”. Sin embargo, al visualizar que esto no tiene cómo detenerse, el autor hace mofa de este tratamiento del “don” y “doña” sugiriendo que pese a que se llamen de este modo, es “impropio”, señalando la distancia y su lejanía del grupo de referencia de Arona. A esto se añade el término de “piojo” que refleja una visión de los negros como ínfimos, en tamaño y hasta diría en valía, cuyo lugar o uno de cuyos lugares es la cocina u otros ambientes menos *decentes*, por eso los llama “pinches”.

Con esta descripción, Arona va construyendo su propia identidad y la de aquellos que con él conforman la categoría social a la que pertenecen. Es decir, que se muestra distante y diferente, tanto él como su grupo social, y no sólo diferente, sino también *superior, culto*, decente, porque “el racismo tiene esa dimensión intrapersonal: implica sobreidentificarse con algunas cosas y ocultar otras” (Portocarrero, 1992:188).

4.1.4. Folclore

Clemente Palma, pese a escribir en una época muy posterior, comparte con Arona la idea de la influencia del medio geográfico y argumenta que las características de una raza se van desarrollando en función al medio físico, por lo que “esa vida, puramente animal del negro, ha anodado [anulado] completamente su actividad mental (si es que alguna vez la tuvo) haciéndolo inepto para la vida civilizada” (Palma, 1897: 21). Estas condiciones de vida de sus lugares de origen se repetirían en la costa peruana, haciendo que sus caracteres se mantengan inalterables. Así, la incivilidad y la falta de “actividad

mental” se vinculan con la carencia de racionalidad e, incluso, primitivismo que muestran los negros, pues se dejan controlar por los instintos. Esto queda de manifiesto cuando Arona desarrolla la definición de “quimba”

“*Echar ó hacer una quimba.* Frase vulgar, favorita de la plebe oscura, y que solo por excepcion se usa entre gente culta. La *quimba* se *echa* ó se *hace* á caballo ó á pié, y viene a ser un quite ó *regate* airoso, que las mas de las veces es pura chulada. Es uno de los mil modos que nuestra plebe tiene de lucir la desaforada libertad y la animal felicidad de que se rebosa. El cuerpo le pide baile constantemente” (A. 427)

En primer término, se debe aclarar que si bien en el desarrollo, Arona no explicita claramente la palabra “negro”, se puede inferir que con la expresión “plebe oscura” no se refiere a los indios, porque en su momento se verá que a ellos les atribuye una forma más triste de expresarse y, además, porque los que habían sido liberados de su condición de esclavos, eran justamente los negros.

Asimismo, la expresión “el cuerpo le pide baile constantemente” permite señalar dos aspectos importantes. Por un lado, alude a la habilidad casi “innata” (Solórzano, 2003:188) que tenían los negros para la danza, razón por la cual, solo dejaban paso a aquello que mejor sabían hacer: bailar. Por otro, también se pone de manifiesto una clara diferencia entre racionalidad y *animalidad* basado en la dualidad del ser humano, por la cual se plantea la separación entre “sujeto-razón”, gobernado por la mente y la capacidad reflexiva, y “cuerpo-objeto” (Quijano,1999: 93), dirigido por los instintos que lo acerca a la Naturaleza, a la barbarie. En el caso concreto de los negros, como “el cuerpo les pide baile constantemente” estarían bastante próximos al primitivismo establecido por la obediencia a los instintos, que los aleja de la racionalidad, el conocimiento y, por ende, de la cultura.

La cultura, específicamente la educación, se convierte en elemento diferenciador entre gente culta y “plebe”, pues los primeros, por su racionalidad, se expresan teniendo conciencia de lo que manifiestan, en tanto que los segundos, no pueden hacerlo porque el gobierno de los instintos no los deja pensar en lo que dicen. Justamente “plebe y no ciudadanos era lo que, en la mirada de muchos intelectuales, estaba produciendo nuestra sociedad” (Del Castillo, 2001:159). En este caso, el racismo como ideología se usa como una herramienta taxonómica. Por ello, la persona refinada era concebida como culta, poseedora de cultura, lo que implicaba ser erudito y comportarse empleando formas delicadas, según los principios establecidos por la iglesia católica, no obstante “cuanto más ignorante es un hombre, más se aproxima al animal, en tanto los instintos salvajes se manifiestan a través de sangrientos y violentos actos”³.

Finalmente, habilidad innata mezclada con irracionalidad que alejada de la cultura, la educación y la decencia, marcan el folclore en los negros.

En síntesis, como hemos podido observar a lo largo del análisis, el negro vivió circunscrito al ámbito de la costa en la cual desempeñó labores tanto en el campo como en el servicio doméstico. Sin embargo, el aspecto biológico se encuentra en la base de esta construcción, aunque el aspecto educativo, a través de la decencia, y el cultural también forman parte de las variables que se emplean en esta elaboración.

³ Luna 1919:2, citado por De la Cadena en 2004:68.

4.2. INDIO

Respecto a este personaje, tal como sucede con “negro”, Arona no elabora una entrada específica; sin embargo, alude a él utilizando diversas denominaciones como “indios”, “indios del Perú”, “indios de la costa”, “hijos del Sol”, “serranos”, “serranos del Perú”, “indios de la sierra”, “indios de la serranía”, “indios del interior”, “cholo del interior” y “naturales”, términos sobre los cuales se debe reflexionar ya que a pesar de ser empleados en diversos contextos, revelan un punto de vista particular.

En primer lugar, el empleo de “indios”, muestra el uso del término como representativo de un conjunto de personas con características determinadas diferentes al grupo de referencia del autor. Sin embargo, con este vocablo también se pone de manifiesto una realidad: la presencia de estos personajes en diversos espacios del país, además de la sierra, por ejemplo, en Lima. Para este último caso, también emplea “indios de la costa”.

En relación a ello, cabe precisar que en la Lima del siglo XIX, específicamente entre fines de los 50 y los primeros años de los 60, había una población aproximada de 96 000 personas, conformada en un 40% por “blancos”, 33% por “indios”, 11% por “negros” y 14% por “mestizos” según las “categorías de la época” (Del Castillo, 2001:107); en tal sentido, los indios formaban parte del segundo grupo más numeroso que poblaba esta región, tal como lo evidencian las cifras, por lo que “era la sangre india la que, [...] había que diluir inoculando la mayor cantidad de sangre blanca posible” (Oliart, 1993:20), de acuerdo a las ideas imperantes en la época, porque esta

raza, por su carácter “puro” (De la Cadena, 2004:31), era una de las que causaba demora en el progreso del país. Por ello, era necesario poner de manifiesto sus características y los aspectos que llevaban al atraso tal como lo hizo Arona en su *Diccionario*.

En segundo lugar, la utilización de palabras como “serranos”, “serranos del Perú” e “indios de la sierra” confirma lo señalado anteriormente y revela, además, la consideración de la pertenencia del indio al espacio geográfico de la sierra, lo cual se pone de manifiesto con más claridad cuando Arona comenta sobre la pronunciación de la “ll” y afirma que “esta letra se pronuncia muy bien en quichua, por lo que los indios y los serranos del Perú la *mojan* y liquidan que es un gusto” (A. 323 -325). Aquí se observa la clara distinción que hace el autor entre ambos términos, es decir, que un serrano, habitante de la sierra, no sería necesariamente indio, aunque sí hablante de quechua, lo que lo convierte en ineludiblemente indio, es decir, inferior. Esto se puede observar cuando Arona desarrolla “yanacona”

“Masculino. Lo mismo que otras muchas voces quíchuas históricas, la presente tiene dos valores: uno antiguo, administrativo, civil; que fue; otro moderno, adulterado ó degenerado, que es. En los días de los Vireyes se llamaban *Yanaconas los indios destinados al servicio* (del quíchua *yana* ó *yanacona*); hoy damos este nombre en las haciendas de la costa á los indios serranos que se acomodan en ellas de acuerdo con el dueño, para cultivar una parte del terreno bajo ciertas estipulaciones”. (A. 506)

En este caso, utiliza el término “serranos” para ratificar la pertenencia de los mismos a una zona geográfica dada, es decir, la sierra, y que por cuestiones económicas o de otra índole llegan a las haciendas costeras a ocupar espacios y desarrollar labores que eran

cumplidas por los esclavos antes del proceso de manumisión de 1855. Con ello, enfatiza la pertenencia geográfica de este personaje a las “tierras altas”, pertenencia natural que va a determinar su forma de ser y actuar⁴.

En tercer lugar, el empleo de un vocablo en “cholo del interior” no implica ningún grado de representatividad, sino que más bien destaca la individualidad que expresa el término, restándolo con ello, cualquier valor positivo que pueda adscribirsele. Así, lo podemos observar en el comentario que Arona hace respecto al uso de la “ll” sobre lo cual afirma que “la ll en boca de cualquier cholo del interior brilla y reluce como la blanca dentadura entre los labios de un negro” (A. 323- 325).

En cuarto lugar, la referencia de Arona a “naturales” indica que se usa este término cuando no se quiere ofender al interlocutor, aunque su significado de base sea “indígena, cholo, habitante autóctono” (A. 353). Por ello, esta denominación alude a la “gente decente”, que era empleado como el “discurso de clase del que la élite se sirvió para distinguir entre categorías raciales en términos morales y culturales” (De la Cadena, 2004: 65), pero utilizando maneras delicadas, aprendidas mediante la educación, y de acuerdo a los principios religiosos imperantes, siendo, además, generoso y honesto, lo cual también involucraba un discurso no ofensivo hacia los otros sujetos sociales, en este caso, los indios.

⁴ El empleo de este término nos invita a preguntarnos si es una de las primeras veces que se emplea el vocablo “serrano” y la respuesta inmediata es no, porque Arona cita constantemente a Cieza de León y a Garcilaso de la Vega como usuarios de dicho término.

Finalmente, la expresión “hijos del sol” revela la consideración de la época incaica como un pasado glorioso lleno de grandeza y fortaleza, del cual hay que sentirse orgullosos, sobre todo por su inteligencia, aunque no quede ningún vestigio de aquello.

En síntesis, el empleo de un vocablo específico en determinado contexto semántico nos revela un uso premeditado vinculado a una forma de considerar al indio, como alguien con un pasado glorioso del que casi no quedan vestigios, y como propio de una región que, sin embargo, está fuera de ella, tal como se verá a continuación.

4.2.1. ¿Qué es ser indio?

Para poder establecer con claridad una definición de lo que se entiende por indio, es importante destacar el aporte de Daniel Del Castillo (2001), quien, en sus “apuntes sobre los intelectuales criollos y el nacionalismo del siglo XIX, desde la perspectiva de la Revista de Lima, publicada entre 1859 y 1863”, plantea que las ideas naturalista e historicista conviven desde aquel momento y hasta el presente, dado que en la primera, se plantea la idea de la semejanza de los indios con las plantas y rocas, sugiriendo con ello, una natural incapacidad racional, falta de voluntad, apego a la tierra, *barbarie* (Méndez, 2000:16); en tanto que, el historicismo alude a un pasado glorioso protagonizado por los Incas, cuyas habilidades les permitieron forjar un imperio de amplia extensión y cuyos gobernantes hacían gala de una inteligencia superior. Este último aspecto, se relaciona con la “Utopía Andina”, que establece las bases de un país singular como el Perú, y “fundamenta la identidad criolla” (Del Castillo, 2001: 152). Ambas, naturalismo e historicismo, no son perspectivas ajenas a Arona, sino que, por el

contrario, permean la construcción estereotípica que hace del personaje, tal como se verá a continuación.

4.2.2. Ubicación geográfica

En principio, cabe precisar que “a partir del siglo XIX los limeños habían producido con insistencia una imagen de Lima como una ciudad multicolor – y por tanto mestiza – y orientada hacia el progreso” (De la Cadena, 2004:81), a pesar de lo cual tuvieron la precaución de no identificarse como mestizos, sino más bien de autodenominarse como “gente decente”, marcando con ello distancia frente a los indios, que se ubicaban “en los andes”, ambiente identificado con una época remota, “que los principales pensadores limeños consideraron como retrógrada y pagana” (De la Cadena, 2004:42).

Así es como las “ideas de clase” colocan a unos y a otros en una jerarquía imaginaria, en la que los primeros se hallan en la cúspide y los segundos, en el polo opuesto, generando ideas encontradas sobre cómo debería ser cada uno. Pese a ello, es importante rescatar el hecho de que el concepto de clase media no surgió en el Perú, sino hasta después de la Primera Guerra Mundial, siendo solo empleado por algunos intelectuales y científicos de épocas previas que habían visitado otros países. En su lugar, los habitantes de Lima usaban términos como “gente decente” y “gente de pueblo”, para representar ideas distintas, según quién o cómo los empleara: “para el hombre acaudalado, la decencia residía en un cierto estilo de vida y de consumo; para el aristócrata venido a menos, era una cuestión de abolengo y de vínculos familiares; para el profesional, se lograba con un título universitario; un empleado de comercio, se

sentía decente porque no trabajaba con las manos; y el artesano reivindicaba su decencia por ser alfabeto, limpio, abstemio, serio, padre de familia, más o menos blanco” (Parker, 1997:106). Con ello, se establecían diferencias que definían la pertenencia a un estamento social dado, término que remarca la importancia de la familia, abolengo así como del estilo de vida en la definición social.

En este marco ideológico es que Arona considera que el lugar al que pertenece el indio es la sierra, de manera casi exclusiva, con lo cual lo desaparece, por el momento, lingüísticamente de la costa, poblada en su mayor parte por “mestizos y blancos” (De la Cadena, 2004:62). Esto se puede observar cuando el autor comenta sobre “cóndor”

“Hé aquí por qué la parte de Hispano - América que está al alcance del quíchua hace la palabra grave, y la otra, que no lo está, aguda. Los peruanos de la costa nada sabemos del quíchua, ni queremos saberlo; pero estamos familiarizados con el histórico nombre de Condorcanqui; y por éste y otros medios más ó menos indirectos se nos ha ido imprimiendo la acentuación que aquí damos” (A. 120, 121).

En esta definición, permite presumir su propio desconocimiento del idioma; en primer lugar, la pertenencia del autor a la costa, donde no sería propio hablar en quechua, y, en segundo lugar, porque revela también la necesaria e inevitable presencia indígena en el litoral que imprime determinados vocablos al hablar costeño, aunque con una acentuación diferente, debido al desconocimiento aludido. Ideal y realidad que se hacen presentes en esta entrada. Sin embargo, esta presunción es desmentida de inmediato por el propio Arona cuando afirma que “mi padre, que era arequipeño, pronunciaba como agua el siguiente silabeo con que nos ejercitaba en la pronunciación de la ll: *lla, lle, llo,*

llo, llu; lloglla lluchuy” (A. 323-325). En este caso, el ser de los acontecimientos desvirtúa un pretendido deber ser al que se aspira y anhela.

Arona en esta cita también revela que el punto de referencia en función al cual elabora su análisis es la costa. Esto se evidencia, primero, en el comentario que aparece en la Introducción a su *Diccionario* respecto a la convulsión social propia de esa época

“Pero la indolencia, las revoluciones y la inseguridad cada vez mayor de nuestros campos, nos retraen de estos prácticos ensayos, que exigen tiempo y perseverancia; y nuestros chacareros, sitiados por las tercianas, por la falta de caminos, por la carencia de todo, y últimamente por las amenazas de los chinos, están apurados y solo piensan en crearse cuanto ántes un capital para retirarse al único punto semi –habitable del Perú que es Lima, ó para largarse a Europa, que es la última coz con que el patriotismo de los peruanos favorece á su patria” (A. LII – LIII).

La costa, en particular Lima, se convierte en el punto de referencia básico y fundamental de su alocución, porque se constituye en la única ciudad habitable, tanto por el espacio propiamente dicho por la intelectualidad de sus habitantes, que, en último caso, huyen a Europa para no perder su esencia. Esto se acentúa mucho más cuando se refiere a un fenómeno típicamente costeño y, particularmente, limeño, “garúa” y solicita que

“No se estrañe la desproporcionada extensión que hemos dedicado á tópico tan mínimo, que en Pichardo, *Diccionario de Voces Cubanas*, apenas ocupará renglón y medio. Para nosotros la garúa es la Costa; y la Costa es medio Perú; tal vez el Perú entero, porque es aquí donde están los ferrocarriles, vapores, telégrafos y demás elementos del progreso; aquí, los extranjeros, que representan la cuasi totalidad de aquél; y aquí, por último, donde se habla *por todos* una de las grandes lenguas de Europa” (A. 239-246).

Con ello identifica a la costa como el Perú, donde se halla el progreso del país, con una lengua única, el español, reconociéndola como una de las mayores de Europa, que constituye un punto de referencia importante para la intelectualidad educada y decente que se nutre de los foráneos, representantes del progreso en esta parte del mundo. De este modo, la clase media urbana se autopercibía como la encargada de establecer el modelo de organización social (europeo, que era el que primaba en la época) y de todas las instituciones constitutivas de la sociedad, comenzando por la más básica como es la de la familia, pues es allí “o en la intimidad del grupo de amigos que el racismo tiende a aparecer” (Portocarrero, 1992:187).

Esta modernidad de la costa, contrasta con la tristeza y melancolía de la sierra que se asocia con “la ausencia de árboles [que] en las alturas convierte el paisaje en ‘triste’; el amplio panorama sugiere ‘aislamiento’ de los individuos en contraste con la vida social de la zonas bajas” (Orlove, 1993:325). Con ello, Arona remarca el hecho de que las condiciones propias del ande determinan un tipo de vida, de relación, de circunstancia, y un modo de ser por parte de sus habitantes, resaltado por el “determinismo geográfico” o la “racialización de la geografía” (De la Cadena, 2004: 38). Este concepto implica la organización jerárquica de los pueblos en función del ambiente o espacio geográfico que a cada uno le corresponde y que va determinando sus modos de ser y de actuar, resultando de ello que “cuanto más elevada [es] la altitud geográfica, menor el estatus social de sus habitantes” (De la Cadena, 2004: 38)⁵. Esto se puede observar en “desbarrancarse” cuando Arona señala que

⁵ En esta imaginaria construcción jerárquica de la sociedad de entonces, cabe preguntarse sobre lo que sucedería con los habitantes de la región selva. Al respecto, podemos ensayar una tentativa de respuesta señalando que por la distancia que implicaba llegar hasta esta zona desde Lima, no era conocida y se asume que ni siquiera estaban incluidos dentro de la idea de nación que los gobernantes de turno

“Si en la otra parte del Perú que no es la costa hay despeñaderos que ponen el credo en la boca, allí no hay poblaciones, ni actividad mental de ninguna especie, ni una *comunicación* activa que haga nacer denominaciones técnicas y tienen que aceptar indiscriminadamente cuanto va de este lado de los Andes” (A. 193).

Con ello, se destaca que el medio ambiente determina que los indios sean personas no pensantes que se sujetan, solo se limitan a las determinaciones establecidas “en este lado de los Andes”, es decir, Lima en concreto. De esta manera, la lejanía geográfica, se emplea como un elemento clasificatorio y diferenciador por medio del cual los indios son los diferentes, los lejanos, los ajenos, distintos de Arona y su círculo de referencia inmediato. En cuanto a esta ubicación espacial fuera del entorno, Callirgos refiere que otros pueblos han optado por ponerles un nombre, por ejemplo, “fueron los griegos los que acuñaron la palabra ‘bárbaro’ para denominar a todo lo que no participaba de su cultura. ‘Salvaje’ es otra de las palabras utilizadas desde Occidente para calificar lo diferente y desconocido” (1993:124), echando con ello fuera de su cultura, a todo lo que no se rige bajo su norma de vida y su forma de pensar.

Este determinismo es enfatizado aún más cuando Arona señala que la sierra es una región que no tiene parangón en cuanto a su determinación, pues afirma que “chuno” es

la papa “negra (también hay blanca) dura, casi petrificada, producto inconsciente por decirlo así, de la *incunable* industria de la Sierra Andina” (A. 178, 179).

pretendían construir, pues “ellos fueron simplemente borrados” o eliminados de toda consideración de país. (“they were simply erased”) [traducción propia] (Orlove, 1993:326).

irrepetible, de características únicas, en la cual la acción del clima hace que se genere este producto casi de inmediato, sin mayor intervención de la mano del indio. Sin embargo, esto no es por alabar a la región y sus habitantes, sino para señalar que aquello que crece o se desarrolla en sus dominios tiene un valor ínfimo o, simplemente, ni vale la pena, justamente por el mínimo desarrollo que existe en el espacio.

Lexicográficamente hablando, es interesante rescatar el aporte de Arona en cuanto a la presentación de “chuño” y “chuno”, dedicándose a describir con lujo de detalles el ámbito en el que se utiliza este tipo de papa, añadiendo que, incluso, se podría exportar el “chuño”. Sin embargo, es más severo y categórico sobre la definición que elabora de “chuno”, pues precisa que “este vocablo es una mera corrupción de *chuño* que queda registrado arriba, y un nombre mal aplicado” (A. 179). Con ello, no solo valora negativamente el nombre de “chuno”, sino que a ello se suma la valoración negativa que hace del indio en función al determinismo geográfico.

En suma, el aspecto geográfico es una ideología que aparece como transversal en la construcción del estereotipo de indio, mediante el cual se refuerza el naturalismo, es decir, que el indio es propio de la zona altoandina lo que determina su forma de ser y su escasa capacidad pensante, lejano del habitante de la costa y del Perú, diametralmente opuesto a aquel.

4.2.3. Características intrínsecas

La apariencia, junto con la cultura y la clase conforman el denominado “repertorio subjetivo de identidades” en función al cual, según Bergman⁶, clasificamos a los demás, ubicándolos dentro de un espectro de posibilidades y tratándolos según esta jerarquía, que genera un patrón de interacción que rige las relaciones sociales. Justamente, en relación con la apariencia, como primer elemento estereotípico que permite reconocer al indio, Arona presenta “coto”

“Esta palabra no tiene nada que ver con lo que en el Diccionario castellano arrastra un buen número de importantes acepciones. Es una voz indígena, del quichua *ccoto*, según el Diccionario de Markham, y es el nombre de una carnosidad, á veces horriblemente desarrollada, á veces en estado rudimental, que suelen traer bajo la barba algunos habitantes de la cerranía del Perú, á cuyo clima es peculiar esta repugnante enfermedad. Los habitantes del canton del Valais en Suiza, como lo pudimos ver por nuestros propios ojos, ostentan igualmente la papada que los franceses llaman *goitre* y que allí es el indicio del *cretinisme* ó idiotismo; el *coto* de por acá es más inocente, sin que sea precisamente *papera* como dice Salvá. Entendemos que la papera pasa, el *coto* no” (A. 132):

Esta “repugnante enfermedad” al hallarse ubicada en el rostro, forma parte de la apariencia física, por lo que Arona la valora de manera negativa, debido a que estigmatiza a los habitantes de la sierra como portadores natos de ella. Asimismo, establece una asociación inmediata entre clima y enfermedad, en virtud de lo cual la primera originaría la segunda. Con ello, hace nuevamente su aparición en escena el determinismo geográfico, que con su baja temperatura, su terreno agreste, sus

⁶ Citado por Portocarrero en “Discriminación social y racismo en el Perú de hoy” (1992:189) en alusión a un sistema de clasificación de personas que cada uno posee en virtud del cual organizamos nuestra vida social y nos interrelacionamos con los demás.

condiciones de vida y salubridad mínimas, hacen de la sierra el causante perfecto para el surgimiento de esa enfermedad. De este modo, se manifiesta nuevamente, con toda su fuerza, el naturalismo para explicar lo inexplicable. Sin embargo, en un intento por minimizar el efecto que en el lector podría producir esta afirmación, le otorga el carácter de “inocente” frente a otras “enfermedades” similares que son padecidas por miembros de sociedades europeas como la suiza, modelo, en ese momento, de aquello que se quiere imitar por ser superior.

El tremendismo y subjetivismo expresivo de Arona, se hace más evidente cuando menciona que es una carnosidad “horriblemente desarrollada”, con lo cual asocia tamaño con su carácter amenazante hacia un *Nosotros* ubicado en la costa, lugar hacia el cual el indio suele *llevar* consigo este padecimiento, en su movilidad de un lado a otro. En ese sentido, “el discurso no sólo representa a los *otros* como inferiores, sino que muestra una identidad de los *Otros* que establece una relación amenazante con *Nosotros*” (Zavala y Zariquiey, 2007:350), representada por Arona y el grupo social al que pertenece, ya que deja abierta la posibilidad de que esta enfermedad pueda ser contagiosa y afecte al *Nosotros*, indefensos ante ella.

Un segundo elemento estereotípico que se vincula al tema de la apariencia es la fortaleza que presenta el “chasque” que es

“Correo de á pié, y no porque hubiera otro á caballo, sino porque no teniendo los Incas más cabalgadura que la *llama*, señorita delicada y melindrosa á quien todo se le va en pasear su alta cabecita de un lado á otro; que lo más que anda cada día son cuatro leguas y lo más que carga unas dos arrobas, no podían tener otra cosa los antiguos emperadores de Perú, que correos de á pié. De estos velocípedos ó alípedes, ó céleres, ó Mercurios andinos se cuentan maravillas en

las antiguas crónicas; y aún hoy mismo, los lugares en que todavía se sirven de ellos como correos ó *postillones* ordinarios, que son las serranías del Perú y provincias Argentinas, parece que están tan bien servidos como [ellos] mismos. Quichua *chasqui*” (A. 158).

Con esto muestra que el espacio físico que habitan los indios es tan agreste que las *llamas*, animales característicos de la misma, son demasiado delicadas como “señorita melindrosa” para soportar recorrer largas distancias y, mucho menos, llevar sobre sus espaldas un peso abultado, con lo cual resalta la fortaleza física de los indios, así como su capacidad de adaptación a estas condiciones, por la que pueden realizar recorridos tan amplios y, aún así, llegar a su destino sin mayor novedad portando las noticias necesarias. En este caso, apela al historicismo ya que hace referencia a los “antiguos emperadores del Perú” quienes sabiamente los empleaban como correos humanos. Fortaleza y adaptabilidad *excepcionales* que no se extienden más allá de su hábitat natural, que de inmediato minimiza casi a una simple anécdota, cuando Arona alude a Mercurio como similar en cuanto a la fortaleza, convirtiendo a los indios en casi *mitológicos*, maravilla propia del Incanato, pero cuya habilidad resulta *increíble* y no puede atribuírsele a los habitantes andinos que ocupan el espacio de la sierra durante la época del autor. Aquí, aparece un fuerte componente ideológico mediante el cual el indio es inferior por ordinario y, porque está determinado por su hábitat, lo es.

Un tercer aspecto estereotípico que conforma las características intrínsecas se vincula con las mínimas capacidades intelectuales del indio, a las que alude Arona cuando elabora la entrada sobre la piedra “Huamanga”

“...la de Ayacucho ó antigua *Huamanga*, aunque inferior á las otras, es la que ha dado el nombre por ser ese el único punto donde los naturales se dignan explotarla empleándola en varias obritas de tan admirable escultura, que gozan de fama en Lima.

Generalmente se inspiran esos indígenas escultores en la Sagrada Escritura; única enciclopedia de nuestros pueblos del interior, de ese Perú “cuyo alto pié de civilización” es un gusto oírlo decantar á nuestros periodistas y tribunos, que mienten y engañan al pueblo ó por necedad ó por bellaquería. (1) (Publicado en el “Correo del Perú”, Diciembre 9 de 1871)

La escena del Calvario, la más dramática, es la que generalmente presta asunto á los rústicos cinceles guamanguinos.

Otras veces es una mesa de tinteros con todas sus piezas, inclusive la campanilla que no da sonido metálico por supuesto, y varias figuras alrededor representando indios emplumados” (A. 272, 273).

Arona, al señalar a los “periodistas y tribunos” como causantes del engaño y la mentira hacia los “naturales”, marca cierta distancia con aquellos en un afán de establecer su propia identidad, asociándola más bien a la condición de “gente decente”, incapaz de mentir, que mantiene “la honestidad en su desempeño y el sentido de justicia necesario para guardar los preceptos de la sociedad” (De la Cadena, 2004:73), con lo cual mantiene también su estatus y su diferencia frente a los otros partícipes de un *Nosotros* que no se termina de plasmar con claridad.

Para Arona, los indios, a pesar de que despliegan gran habilidad, ingenio y creatividad con el uso del cincel “rústico” para elaborar las diversas figuras sobre la piedra de Huamanga, no aplican estas cualidades fuera del ámbito del arte e, incluso, solo toman como fuente de inspiración las Escrituras. Con ello, sin embargo, su cultura es discriminada ya que la falta de educación en los indios, genera, a su vez, falta de

cultura, el mantenimiento de la pobreza (Zavala y Zariquiey, 2007:345) y una condición de ingenuidad e ignorancia, ya que no son capaces de identificar la mentira y el engaño, ni siquiera de los políticos, “periodistas y tribunos”, de la época. Aquí, aparece la visión del indio como el buen salvaje que necesita ser protegido y guiado por el camino del bien, porque es un “niño grande” y “dócil”, construyendo con ello la “imagen del indio resignado y pasivo” (Callirgos, 1993:169). En este caso, se utiliza una situación real para mantener el statu quo existente, a través de la inferiorización del indio, como incapaz de pensar, de darse cuenta de las cosas y tomar decisiones que lo lleven a modificar su situación, no obstante contar con una capacidad mínima vinculada solamente al campo de la creatividad que le permite distraerse y relacionarse con la Capital por medio del arte, por ejemplo. De esta manera, se refuerza la sumisión, la pasividad, la incapacidad intelectual de estos sujetos, que es acentuada por la actitud y la educación sesgada que reciben las élites para mantener lo existente, en demérito de la posibilidad de generar ciudadanos conscientes y capaces de decidir por su bienestar y el de los suyos. Así, la educación se manifiesta como el elemento diferenciador que posibilita el mantenimiento de lo existente.

En suma, apariencia física, reducida al rostro que es el lugar donde aparece el coto; la fortaleza física del chasqui, circunscrita a un ámbito geográfico específico determinado por las extremas condiciones del medio ambiente, y la poca capacidad intelectual solo desbordada por la creatividad que aplican en el arte, la misma que queda minimizada por la ingenuidad y la incapacidad por detectar la mentira y el engaño de “periodistas y tribunos”, y, por el contrario, es afianzada por la educación que reciben las élites para mantener lo establecido, son los elementos que caracterizan al indio y que lo ubican en una condición de inferioridad, llegando a determinar su casi completa irracionalidad y

mínima capacidad pensadora y reflexiva. Esto se enlaza con un concepto de *racismo* que indica la existencia de estirpes o razas con “cualidades *naturales* y profundamente arraigadas” (Wade, 2000:16), que permiten definir la identidad humana y la categoría de persona. Como se observa, Arona, a lo largo de la construcción de las definiciones de su *Diccionario*, presenta a un indio en condiciones de inferioridad.

4.2.4. Folclore

Según Rowe y Schelling⁷ (1991) el folclore está “asociado con canciones, historias, costumbres, rituales y proverbios que dan forma al espíritu colectivo de un pueblo particular”, es decir, se trata de un concepto integracionista, que funciona como un elemento de engranaje que permite la integración de personas de diferentes espacios sociales. Sin embargo, “el racismo en sus diversas variantes, formaba parte del sentido común inclusive de los intelectuales progresistas que mayores simpatías sentían por los indios” (Manrique, 1999:19). Por ello, uno de los elementos del folclore que Arona emplea para caracterizar la *forma de ser* de los indios es el baile, pues a través de él los califica de “gemebundos” tal como es el ritmo de la música que interpretan. Así, “cáchua” es un

“Baile ó canto de los indios de la Sierra. Aunque por ser baile debería ser cosa alegre, aun en él, en su cadencia y en sus compases parece notarse esa manía gemebunda del indio autóctono peruano que se refleja con rasgos mas ó menos fuertes en su instrumento de música mas célebre, la *quena*, en su *yaraví*, en los infinitos *ayes* de su lengua, y hasta en la estolidez de su baile principal la *Cáchua*. Cuando se agitan en esta danza monótona, cogidos de las manos de dos en dos, parece que se quieren caer á pedazos, y de su boca entreabierta y de sus

⁷ Cita presentada por Marisol de la Cadena en busca de establecer la definición más adecuada para el término “folclor” (De la Cadena, 2004:166).

ojos fijos se desprende la expresión de un abatimiento estólido y también la de una borrachera tierna” (A. 80, 81).

En esta descripción romántica que hace de este baile, el autor parte del supuesto de que todos los bailes deben ser alegres; sin embargo, atribuye a los indios una costumbre repetitiva, como una “manía”, de plasmar en la música un ritmo lastimero, lento, similar a un quejido casi onomatopéyico emitido por todo aquel que siente un dolor y lo expresa de manera instintiva, el “ay”. Este lamento, materializado en el sonido de la quena, no sólo se expresa en la melodía, sino que se extiende hacia la forma en que la música es danzada por las parejas, quienes lo hacen en estado de inconsciencia e irracionalidad casi absoluto, ya que durante la ejecución mantienen la “boca entreabierta” y “los ojos fijos” como hipnotizados. Sumado a ello, está la afirmación de Arona sobre el “yaraví”, al que considera como una canción “erótica” (A- 507- 509), que al ser propia de los indios, los acerca a un estado primitivo, casi salvaje, de barbarie vinculada a los instintos, a lo más básico de las necesidades de los seres humanos. Esto lleva al autor a concentrarse “en lo biológico” (Andrade, 2008a:7), donde la sexualidad está a flor de piel, como en un animal. En este caso, animalizar al indio implica despojarlo de su dignidad (Portocarrero, 2007:340).

En función de esta idea, Patricia Oliart señala que “para varios escritores limeños, no había ninguna base para ser optimistas con respecto a la posibilidad de ‘civilizar’ al indio, puesto que se trataba de una raza decadente y enferma, sin más remedio que su propia extinción o su cruzamiento con otros grupos” (1993, 23). Esto quiere decir que entre las élites, los intelectuales, los gobernantes, etc., la idea del “exterminio” (Portocarrero, 2007: 354) era una fantasía que traía consigo la idea de un nuevo

comienzo, de progreso para el país, pero que ante la imposibilidad de su ejecución, solo quedaba la resignación frente a esta cruda realidad. Así, la presencia indígena no dejaba de ser “una paradoja desesperante, una incomodidad” (Del Castillo, 2001:167). Esto permite recordar la idea que se tenía del Perú como una “República sin ciudadanos”, en la que el país era un espacio “gélido y vacío” (Mc Evoy, 1997:63) que era necesario repensar para la construcción de un estado-nación sólido.

Otro detalle importante a resaltar en esta definición es que utiliza la expresión “indio autóctono peruano” donde “indio autóctono” alude a lo “indígena” es decir, lo propio de un lugar, en este caso concreto, al incluir “peruano”, hace alusión expresa a los indios del Perú y no de otro lugar. Con ello, nuevamente se apela a la “racialización de la geografía” como eje transversal de explicación, mediante el cual el espacio geográfico determina las características del personaje, en este caso, su melancolía y estolidez, que se incrementa con la referencia al Perú, es decir, que se haya en todas partes, con lo que la imposibilidad de progreso es un hecho.

Además de ello, esta caracterización del indio como triste a través del señalamiento de su música como falta de variedad y riqueza tonal enmarcadas dentro de los términos de “monotonía” y “uniformidad” implica una estrategia discursiva a través de la cual se niega o justifica el racismo, “pero al mismo tiempo y de forma más explícita se representa a los Otros, [en este caso, a los indios] como inferiores en esencia y como portadores de formas de ser no valoradas por el Nosotros” (Zavala y Zariquiey, 2007: 345), dado que en este periodo decimonónico, la clase media urbana, se autorreconocía como la “portadora” (Oliart, 1993:22) de un único esquema de

organización racional de la sociedad de valor universal que incluía a todas las instituciones integrantes, lo que lleva a la desaprobación e invalidez de otras formas diferentes dentro de ella.

El segundo elemento que emplea Arona para caracterizar a los indios es la historia contada, que mezcla mito y realidad. En ella se encuentran las tradiciones, respecto de las cuales Arguedas señalaba que “el indio.... cree que la tierra está viva, no es una cosa; además se encuentra poblada de espíritus de diversa clase” (Portocarrero, 2007:301) con lo cual se da pie al espacio de lo sobrenatural, que Arona recrea muy bien cuando trata sobre los “duendes”

“Los indios del interior creen de un modo serio y respetuoso en la existencia de los duendes y juran verlos y encontrarlos a cada paso y bajo diferentes formas. Según ellos, los duendes pertenecen a la formidable falange debelada por San Miguel y acaudillada por Luzbel que anda dispersa por el mundo tentando á los humanos” (A. 191, 192).

El acercamiento a lo sobrenatural viene dado por su referencia a que estos espíritus estarían dispersos “por el mundo tentando a los humanos” en clara oposición a lo humano, lo no-terrenal, lo desconocido. Además, el uso del “según ellos” asegura un distanciamiento con el tema, en primer término, en el sentido de falta de experiencia del autor o de su proximidad con aquello que es referido, y en segundo lugar, con los indios. En tal sentido, hay un halo de credibilidad en tanto que como inexperto no puede afirmar de manera categórica la veracidad o falsedad de dicho acontecimiento, por lo cual necesita acudir al testimonio de un tercero que por ser un testigo de primera

mano, puede relatar con lujo de detalles estos sucesos acaecidos en la sierra. Por ello, narra lo siguiente:

“Un venerable indio de Conchucos, avecindado largo tiempo en Lima, me contaba los dos encuentros que tuvo un día con ellos en una de sus correrías. Iba de Jauja á Tarma. El cielo que estaba sereno, *comenzó de repente á armarse*, (es decir, á ponerse en facha de tempestad) y no tardaron en desencadenarse la lluvia y los truenos. Nuestro hombre trató de ir á guarecerse en una especie de choza que divisó; y al acercarse se encontró frente á frente de un gran cuadrúpedo apocalíptico de color pardo, y con tamaños ojos, lucientes como brasas, fijos en él. Alejóse amedrentado nuestro pusilánime viajero, que al fin halló hospedage en una casucha de mala traza. Acababa de acurrucarse en un rincón de la vivienda, despues de haber, arreglado la cena de su mula, cuando hé aquí que se presenta en el dintel de la puerta un hombrecillo de la cria del general *Tom Pouce*, pues á lo sumo tendria veinte pulgadas de alto, y que desaparecia bajo la tendida falda de un inmenso y grotesco *huarapon*. El Conchucano iba pertrechado de su *Magnificat*, que es el gran antídoto contra los espíritus malignos, y empezó á exorcizarlo lleno de fé, pensando que con su *Magnificat* y su título de cristiano nada tenia que temer; á pesar de lo cual perdió el sentido, *cayó privado*, permaneciendo así hasta el día siguiente. Todo esto me lo relató con una gravedad imperturbable” (A. 191, 192).

La forma en que son narrados los hechos se vinculan con un propósito determinado (Zavala y Zariquiey, 2007:360), y en este caso en particular, el testimonio refuerza lo señalado, pero llama la atención que este dato provenga de un “venerable indio” que ha adquirido esta respetabilidad debido a su prolongada estadía en Lima, lo que lo vuelve *limeño*, y parte de su círculo mediato. Aunque, también lo individualiza y particulariza diferenciándolo de “indios de interior”. Ante ello, debemos recordar que la Lima de siglo XIX era “multicolor”, cosa que llamaba la atención de extraños, pues carecía de elementos espaciales de separación física entre grupos, lo que originó que se buscasen otros aspectos para establecer la diferencia, además del color, costumbres y el espacio. (De la Cadena, 2004:81). Sin embargo, con esta alusión al “venerable indio” también el autor permite cuestionarse sobre por qué si los indios son propios de la sierra, como ha

sostenido hasta el momento, producto de una “racialización de la geografía”, este personaje no es denominado “cholo” como sería lo más natural en alguien que lleva tiempo viviendo en Lima, y que se ha logrado adaptar a las condiciones ambientales y sociales del lugar, basado justamente en este criterio, o es que el aspecto geográfico es dejado de lado en favor del aspecto fenotípico como elemento fundamental en la categorización de los sujetos sociales. Este hecho indica que, además de la geografía, los aspectos biológicos y fenotípicos se unen al primero y asumen también un papel fundamental en la caracterización del indio como tal.

De otro lado, el hecho de incluir en cursiva los términos propios del testigo, otorgan al relato el carácter de objetividad y, además, le proporciona una existencia y veracidad que de otra manera no tendría. Con ello, se brinda “una suerte de reconocimiento/desconocimiento de lo que sucedía en la realidad” (Portocarrero, 2007:318), es decir, que, por un lado, no puede expandirse en afirmaciones calificativas porque el hecho le es desconocido, y, por otro, el solo dedicarle espacio implica el reconocimiento de la probable existencia de aquello, dejando al lector la posibilidad de creer o no en este fenómeno.

En suma, el folclore está conformado, de un lado, por el baile triste, gemebundo de los indios autóctonos peruanos, cuya expresión melódica está en el yaraví, forma “erótica” que acerca al indio a sus aspectos instintivos y salvajes; y, de otro, por las historias, sobre todo, de “duendes” que ponen de manifiesto el desconocimiento de Arona sobre sus creencias, pero que muestra un respeto por ellas, a partir de la presentación de las mismas sobre la base de lo narrado por un “venerable indio de Conchucos”.

4.2.5. Formas de hablar

Cabe precisar que las formas de hablar podrían haberse insertado dentro del criterio de características intrínsecas que permiten conocer el estereotipo de indio; sin embargo, en Arona, éste es un elemento tan prominente que requiere de dedicarle un acápite especial.

Así, al comentar el uso que los indios hacen del dígrafo “ll”, en una forma que es propia del quechua, Arona recupera el aspecto geográfico como patrón de organización jerárquica, influenciado por las “ideas de la ilustración” con su afán clasificatorio, regulador y jerarquizante (Méndez, 2000:30), porque designa a estos indios como cholos, que pese a ser del interior se hallan en Lima y cuyo supuesto bilingüismo permite identificar la diferencia fonética. Para ello, se detiene en hacer una explicación minuciosa de la pronunciación que de él hace “cualquier *cholo* del interior” que en virtud de su lengua “autóctona” puede pronunciar dicho fonema diferenciándolo claramente de la “y”. Por eso, afirma que

“La ll en boca de cualquier *cholo* del interior brilla y reluce como la blanca dentadura entre los labios de un negro, para eterno desconsuelo de los blancos, que las mas de las veces ni tenemos esos dientes ni sabemos pronunciar esa ll” (A. 323- 325).

Como puede verse, se destaca la habilidad del indio para pronunciar aquel dígrafo, sin embargo, deja traslucir un cierto resentimiento hacia aquella, aunque de inmediato la constriñe “a cualquier *cholo* del interior” con lo que le quita representatividad y significación y, por ende, la minimiza. Con ello, pone de manifiesto que esta habilidad

no faculta a estos sujetos en este campo para que sean hábiles en los demás aspectos de la lengua, por lo que marca sus dificultades de construcción casi de inmediato como sinónimo de inferioridad establecida por las condiciones del espacio en el que viven. Recuérdese, además, que la referida expresión esboza un desprecio por “lo provinciano” en la convicción de que lo limeño “encarnaba al Perú” lo cual queda bien representada en la introducción a esta entrada (Méndez, 2000:11)⁸.

En esta aparente búsqueda de justificación de la imposibilidad del blanco de pronunciar el dígrafo “ll”, Arona también se reconoce como incapaz de hacerlo porque se autodefine así, tal como lo demuestra el uso que hace de los verbos “sabemos” y “tenemos” para reforzar el *Nosotros*, en un “denodado esfuerzo por expulsar de su autorepresentación toda traza de esos rasgos que le proscibían el acceso a las clases privilegiadas” (Bruce, 2008:34). Agrega, además, que:

“[...] En cuanto á los *hijos del Sol*, no solo pronunciaban y pronuncian admirablemente la *ll* castellana, sino que podrian enseñar á pronunciarla á la raza mejor hablada. Y aun por medios indirectos y desde muy lejos de aquí llegaría un sagaz filólogo, si lo quisiera, á descubrirlo, con solo hacerse este raciocinio. ¿Por qué un peruano de la sierra, aun cuando sea hijo de padres andaluces, pronuncia admirablemente la *ll*, y por qué un peruano de la costa aun cuando sea hijo de castellanos la pronuncia como *y*, salvo escepciones? Porque en el primero obrarán directa ó indirectamente influencias de la lengua autóctona. Y así es en realidad. ...

La *ll* en boca serrana deleita tanto como la *z* y la *c* en boca castellana” (A. 323 -325).

⁸ Si bien, esta referencia solo alude al dígrafo “ll”, cabe precisar que en cuanto a las vocales, Arona solo destaca que nuestro pueblo no se ha dejado influenciar por la norma española en cuanto al trocamiento del diptongo *ue* por *o* el algunas palabras derivadas. Con ello, le otorga cierta capacidad de decisión al peruano por un “espíritu de rebeldía y libertad que mostramos en todo” (A- XXII).

Si se hace referencia al hecho de que “como toda construcción ideológica, la categoría ‘indio’ estaba minada por profundas contradicciones que, sin embargo, no mellaban su eficiencia como instrumento para construir órdenes sociales excluyentes” (Manrique, 1999:22,23) ésta, en el caso de Arona, estuvo marcada por alusiones indirectas, reminiscencias históricas como la denominación de “hijos del sol” aludiendo a un pasado glorioso que al establecer puentes con la civilización inca, permite fundamentar la singularidad del país y, por ende, su identidad como tal, en cuanto a sus aspectos positivos, evidenciando “asombro, respeto, casi veneración por un pasado que se intuye como poderoso y vital” (Del Castillo, 2001:147), aunque poco conocido para el periodo. No obstante, también remarca la visión de los Andes como un “paisaje portentoso y *solitario* – es decir, sin gente, *deshumanizado*” (Del Castillo, 2001:149) lo que caló muy hondo entre los intelectuales de la época, que mostraban esta visión dual frente al indio, según algunos intereses particulares, orientada por los vientos de la Ilustración y por los deseos de mantener las cosas como estaban.

Ambas miradas sobre la expresión de un mismo sujeto, una positiva y otra negativa, evidencian “las contradicciones [presentes] en la visión construida en torno a la cuestión racial y al indio en el Perú” (Manrique, 1999:22), porque se lo toma como inferior, aun cuando deba ser protegido por estar “falto de virtudes” (Callirgos, 1993:172); sin embargo, se lo denigra y se lo minimiza apelando a un prejuicio racial, en virtud del cual estas habilidades fonéticas no debería tenerlas él, aunque se trate de un saber innato condicionado, en cierto modo, por la estructura fónica de la propia lengua materna: el quechua. En este caso, al ensalzar la pronunciación como su aspecto fonético, y lamentar que sólo los *Otros* lo tengan, refleja también una dimensión conflictiva de esta relación porque establece un discurso de identidad por el cual los

Otros tienen una capacidad diferente de la del *Nosotros*, influenciada por la “lengua autóctona”. Discurso este que sirve como medio para comunicar de “modo persuasivo” una ideología en la sociedad ayudando con ello a “reproducir el poder y la dominación de clases específicas” (Van Dijk, 2005:51).

Esta subvaloración de la forma de hablar indígena, destaca por defecto las competencias lingüísticas del *Nosotros*, ubicándolas más cerca de la propiedad de la expresión, la corrección y, por ende, de la decencia de los usuarios. Esta corrección y decencia hicieron explícita la necesidad que experimentó Arona de mencionar en su cita al sujeto como “cualquier indio del interior”, pero también de manera más general, la inquietud que se tuvo en aquel tiempo de diferenciar los productos oriundos de aquellos que eran traídos de fuera, en especial de España, con el calificativo “...de Castilla”, dado que se valoraba mucho más lo que venía de afuera, porque según Arona “los Incas no nos habían dejado más que hasta cierto punto maíz y llamas” (A. 101,102), con lo que reniega también del pasado de los nativos de esta parte del mundo, negando y dejando de lado por momentos la idealización de aquel y, por ende, la “Utopía Andina” (Méndez, 2000:12). Esta ambigüedad pone de manifiesto posiciones contradictorias frente al mismo sujeto social.

De otro lado, cuando Arona encuentra dentro del acervo lingüístico indígena un término particular destacado que se emplea para denominar un objeto propio de esta parte del mundo, la califica como un hecho “curioso” o hasta anecdótico, dado que aquellas palabras similares a las voces más castizas y cultas del léxico español no

podrían surgir de personas cuyas habilidades y cualidades mentales están disminuidas.

Así, frente a “carpa” señala que

“Lo curioso es que esta palabra, que parecería del estilo profesional, que cualquiera creería importada por los ingenieros; que se confunde con las castizas voces del mas puro castellano, *carpa* (pez) y *carpe*, y con el *carpo* y *metocarpo* de los anatómicos y el *carpo* (fruto) de los griegos, no es mas que una pobre palabra *quichua*” (A. 99).

En este caso, al finalizar la definición de esta especie de toldo, su entusiasmo desciende al mínimo ya que lamenta que sea una “pobre palabra *quichua*” y que no haya surgido de ninguna mente profesional y educada, preparada para este tipo de elaboraciones. Con esto se apela nuevamente al discurso de la decencia, cuya moralidad no sólo se adquiriría por nacimiento, sino como producto de “una enseñanza adecuada” (De la Cadena, 2004:64), lo que sugiere que ante la inminente circunstancia de la mezcla, la cholificación, donde la diferencia en función del fenotipo o de la ubicación geográfica era inútil, la educación fungía como elemento diferenciador. De esta manera, la *raza* en América Latina, como lo señala Marisol de la Cadena, surge gracias al discurso proveniente de la biología, pero también de la cultura; por lo que “en nuestra región la tendencia fue [a] discutirla [y por lo tanto producirla] en el campo de la cultura” (2004:52). Es decir, que la raza es una categoría que se produce culturalmente en virtud a determinados fenómenos históricos, razón por la cual en el Perú no se habla de que haya racismo o que sea un país racista, sino de la existencia de profundas diferencias “culturales” que, finalmente, encubren el racismo.

Como se ha visto, el indio, producto de la influencia de su lengua materna, es hábil para pronunciar determinados fonemas como es el caso del dígrafo “ll”; sin embargo,

también se muestra una visión negativa producto de la incorporación de la terminación “ay” que le da un carácter de aflicción permanente. Posiciones contradictorias sustentadas tanto en la racialización de la geografía como en la cultura, factor que genera el racismo.

En síntesis, como hemos podido observar a lo largo del análisis, el indio quedó relegado a formar parte del paisaje propio de la sierra, solitario, hostil, triste. Las particularidades de este ambiente determinan, al mismo tiempo, las características y, sobre todo, habilidades, algunas de las cuales son vistas muy fugazmente como positivas porque de inmediato son minimizadas y desvalorizadas. Así, el determinismo geográfico y el aspecto biológico se encuentran en la base de esta construcción, aunque el aspecto educativo, a través de la decencia, y el cultural también forman parte de las variables que se emplean en esta elaboración. Estos elementos se constituyen en la esencia del “pesimismo criollo” mostrado por los intelectuales de la época en relación a la imagen del país. (Portocarrero, 1992:188), una imagen de atraso y con pocas posibilidades de progreso por las características de sus otros habitantes: los indios.

4.3. CHOLO

En América Latina, las culturas indígenas han sido consideradas como “subculturas campesinas” y el conflictivo proceso de cambio entre ellas con relación a la cultura hegemónica ha tomado la forma de un “sincretismo cultural” cuya estructura más concreta se evidencia en el proceso de “cholificación” (Quijano, 1980:30), que enlaza elementos de ambas culturas de manera ambivalente y contradictoria. Con ello, se

retoma lo expresado en torno a la forma de hablar de los indios, es decir, que se asume frente a ellos la protección ante su falta de inteligencia, pero también, el menosprecio por su inferioridad natural.

En tal sentido, cholo se incorpora dentro de la categoría de “indio” dado que Arona lo considera como el producto del “cruzamiento” con el blanco, por lo cual resulta particularmente importante. Además, es preciso señalar que el autor le dedica una entrada especial, porque este personaje se perfilaba como amenazante y peligroso al ser el resultado de una mezcla, cuyas características generaban la imposibilidad de establecer la diferencia únicamente en función a los rasgos físicos. De este modo, con el “mestizaje” el racismo “no solamente es una ideología que constituye estereotipos y que norma las formas de relación con el otro” (Portocarrero, 1992:187), sino que, también, involucra la construcción de uno mismo, sobre la base de la negación, es decir, que ciertos rasgos son sobredimensionados en demérito de otros que se ocultan, niegan o borran en busca de reafirmar la propia identidad, útil para establecer la diferencia y, por ende, la superioridad de unos frente a otros.

En función de ello, Arona hace explícito su desprecio cuando respecto al “cholo” afirma que es

“Una de las muchas castas que infestan el Perú; es el resultado del cruzamiento entre el blanco y el indio. El *cholo* es tan peculiar á la costa, como el *indio* á 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 á sus *punas* y á su *llama*, y el *cholo* por bajar á la costa, á ser diputado, magistrado ó presidente de la República; porque, sin duda por exageración democrática, los primeros puestos de nuestro escenario político han estado ocupados con frecuencia por *cholazos* de tomo y lomo. Es pues un grandísimo error creer que con decir *cholo*

está designado el pueblo peruano, como lo están en Méjico y Chile cuando se dice *lépero* y el *roto*. El *cholo* aquí no es más que un *individuo* del pueblo, ó de la sociedad, ó 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...¡de cocina!” (A. 168).

Esta entrada, para efectos prácticos, se dividirá en varios bloques de análisis. En el primero, se intenta una definición de quién es; en el segundo, se reafirma la idea de la intención de los cholos de romper los paradigmas establecidos; y, en el tercero, se pretende desvirtuar su carácter representativo.

El primer aspecto se refiere a la especificación del propio cholo pues señala que es

“Una de las muchas castas que infestan el Perú; es el resultado del cruzamiento entre el blanco y el indio” (A. 168).

Con ello, se remarca que es el resultado de la unión de dos *razas*, evidenciando un prejuicio despectivo hacia ella (Portocarrero, 2007:119), puesto que le atribuye efectos nocivos, incluso, con su sola presencia en todo el territorio, ya que “infestan el Perú”. Sin embargo, aun cuando, como se ha visto anteriormente, muchos intelectuales de la época respaldaron el proceso de “mestizaje” como un elemento de progreso originado por el blanqueamiento de la raza cuya herencia genética blanca sería tan fuerte que podría superar a la india y daría como resultado seres con habilidades intelectuales mayores, la visión de Arona no era justamente esta, ya que se mostró bastante categórico al manifestar una postura contraria a la continuidad de este proceso por su carácter amenazante para el mantenimiento del statu quo. Esto se acentúa aún más con

el empleo del término “casta” cuyo pretendido origen colonial no es tal y, más bien, se circunscribe al periodo republicano en un afán por continuar con lo establecido (Andrade, 2008a:4).

El segundo bloque se fundamenta por el hecho de que “esta categoría racial mestiza no está tan determinada por el color de piel como por una combinación de distinciones de clase y educación, implicadas en la categoría social de la decencia” (De la Cadena, 2004:28) razón por la cual la entrada, deja de lado elementos físicos que le serían característicos así como costumbres y hábitos, para enfatizar aspectos racistas como la geografía y la educación, útiles para manifestar su objeción ante la movilidad social y la presencia de los *mezclados* en ámbitos reservados para el *Nosotros*. Esto se evidencia en lo que a continuación expresa Arona

“El *cholo* es tan peculiar á la costa, como el *indio* á 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 á sus *punas* y á su *llama*, y el *cholo* por bajar á la costa, á ser diputado, magistrado ó presidente de la República; porque, sin duda por exageración democrática, los primeros puestos de nuestro escenario político han estado ocupados con frecuencia por *cholazos* de tomo y lomo” (A. 168).

De esta manera, nuevamente se apela al aspecto geográfico para marcar la clara pertenencia de los sujetos a determinado ambiente, pese a que por diversas circunstancias, como la migración, deben ubicarse en un espacio diferente, ante lo cual Arona no está muy de acuerdo pues siente que su propio ámbito está siendo invadido y hasta violentado. No obstante, no les atribuye directamente a ellos la responsabilidad de esta situación, sino a las autoridades de turno quienes por “exageración democrática” le han permitido a cualquiera, aun cuando no reúna las condiciones de decencia y de

educación requeridas, acceder a puestos políticos y tomar decisiones sobre el futuro del país. Es así como Arona se suma a los diversos comentarios emitidos en aquella época, los cuales evidenciaban el inmenso malestar que había significado el hecho de que “el gran escenario nacional, donde debía realizarse la ‘gloriosa’ representación republicana tenía otros personajes de ‘origen espúreo’ [sic] merodeando y molestando”, generado por la actitud indiferente de los “hombres laboriosos” (intelectuales) que facilitó que las “minorías insignificantes” tomen un poder que no les correspondía legítimamente y cuya incapacidad administrativa estaba conduciendo al país “al borde del precipicio” (Mc Evoy, 1997:85). Esto quiere decir, que este planteamiento tenía serias implicancias políticas, no solamente en cuanto a la actuación de quienes indebidamente habían tomado el poder pese a su falta de habilidad para ello, sino y, sobre todo, para quienes habían permitido que ello suceda. Esto, en el marco de la contienda política de 1871 en la que se enfrentaron Manuel Pardo y José Rufino Echenique en pos de la Presidencia de la República.

Es posible, incluso, que esta consideración de cholo como un sujeto falto de habilidades intelectuales para gobernar, haya sido la fuente de inspiración de “acholarse”, en el sentido de “correrse, acortarse, avergonzarse, confundirse” y “vale *quedar hecho un chino*, como nuestro peruanismo, *quedar hecho un cholo*. *De acholarse á empavarse casi no hay distancia*” (A. 9), lo cual en la interpretación de Arona significa apocarse, amilanarse, correrse, no ser capaz de enfrentarse.

En contraposición, según Portocarrero (2007:374), Arona afirma que “el cholo con poderes es una anomalía”, pues por su ascendencia indígena traería consigo

características que lo incapacitan para asumir o ejercer cargos o poder, aunque no es algo que contradiga las ideas democráticas predominantes en aquella época. Esto se refuerza con lo expresado por el autor respecto a la “exageración democrática” que, por un lado, alude a un supuesto intento de integración de la población, en el proceso de conformación del Estado-nación, pero, por el otro, evidencia una soterrada afiliación al “racismo científico”, cuyas ideas fueron propagadas entre 1870 y 1940, en virtud del cual “existían razas superiores e inferiores como explicación y justificación de por qué algunos pueblos (e individuos) progresaban y otros no” (Oliart, 1993:5). Recuérdese que los grupos indígenas, junto con los negros, eran vistos como responsables del atraso de las Repúblicas, y la presencia del cholo en la costa, particularmente en Lima lo convierte en el “campesino inmigrante [que] en la ciudad se desindigeniza” (Manrique, 1999:19). A ello, se agrega que las personas, que ostentan los símbolos de estatus, sienten repulsión hacia los que han osado “igualarse” y que no han sido capaces de quedarse en su lugar (Callirgos, 1993:113).

Por ello, estos sujetos son personas cuya definición no es fácil, porque son y no son, están inconformes en donde están y siempre aspiran a ubicarse en otro lugar y a ser más en el sentido de crecer y cambiar, por lo que quieren “alzar vuelo”. Esto es, que no los presenta como “medio indios” (De la Cadena, 2004:132), sino que, más bien, muestra a un “inmigrante en la ciudad” (Zavala y Zariquiey, 2007:340) que se ha despojado de aquellos elementos que lo identifican con lo indígena convirtiéndose en el cholo.

Recuérdese que la ciudad de referencia es Lima, y el que nace o vive en ella, se vuelve “limeño”. Por esta razón, esta concepción es una “construcción geográfica de la raza”,

en virtud de la cual ser limeño es ser inmanentemente blanco (De la Cadena, 2004:28). En tal sentido, este pretendido “alzar vuelo” implica que el indio se vuelve “agresivo” (Callirgos, 1993:173) cuando no respeta los límites y cambia de lugar, volviéndose cholo en busca de cargos que les pertenecen a las élites, para obtener mejores resultados. Esta manifestación abona a favor de la tesis del “acorrallamiento” (Callirgos, 1993:173), que puede ser experimentada por aquellos que viven en un espacio y que es invadido por aquellos que provienen de otro.

Sin embargo, un aspecto que contradice esta postura es una expresión utilizada por Arona en el momento de hacer referencia a los “duendes”: “un venerable indio de Conchucos, avecindado largo tiempo en Lima”. Esto involucra una concepción de cholo mucho más amplia. En este caso, se está ante un sujeto cuyas aspiraciones no se enmarcan dentro de la política, por lo que se le denomina “venerable indio”, en contraposición al cholo propiamente dicho que no solo baja de la sierra o es el resultado de la mezcla con el blanco, sino que aspira a ocupar un cargo político, razón por la cual lo individualiza quitándole representatividad en relación a un grupo dado, con lo que también le resta derecho y capacidad para gobernar.

El tercer bloque de análisis se abre con la siguiente afirmación:

“Es pues un grandísimo error creer que con decir *cholo* está designado el pueblo peruano, como lo están en Méjico y Chile cuando se dice *lépero* y el *roto*. El *cholo* aquí no es más que un *individuo* del pueblo, ó de la sociedad, ó de la política” (A. 168).

En este caso, el cholo es entendido como un “*individuo* del pueblo”, dado que es un “marginal sociológico” (Quijano, 1980:74), como un sujeto único, no por su carácter excepcional, sino por su falta de representatividad e individualizándolo como uno más, cuestionando su valor de tal ante los demás. Esto se hace más evidente aun en la siguiente copla:

“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...¡de cocina!” (A. 168).

Tal como lo señala Arona, la “*chamuchina*” es la gente más ruin y soez, que pertenece al “populacho” (A. 154), cuya capacidad intelectual solo le alcanza para la “cocina”, más no para dictar leyes ni dirigir el destino de toda una sociedad, como la suya. Tanto los negros, chinos, cholos y demás gente, que no pertenecerían al grupo social y cultural de Arona, no son gente *decente* ni dignos de desempeñar tales funciones, pues solo representarían a una cuantas personas, pero no a todos.

Con esta copla se remarca, asimismo, la necesidad de establecer la propia identidad en relación a los otros, en el sentido, de lo que no se es, dado que si bien “durante el periodo colonial la identidad ‘india’ dependía parcialmente de la localización en una comunidad indígena; al dejarla... se daba paso en su camino hacia lo ‘mestizo’” (Wade, 2000:48), lo cholo.

Aquí es donde vuelve a tomar protagonismo la *raza* como categoría geopolítica, debido a que las élites y los intelectuales del siglo XIX legitiman con ello los procesos de dominación y discriminación de toda la gente alrededor del mundo, convirtiéndose esta

categoría en el eje articulador de identidades, situaciones sociales complejas y relaciones entre grupos.

Esto último, coincide con el hecho de que “a finales del siglo XIX no solo las identidades raciales del pueblo estaban sujetas a debate” (De la Cadena, 2004:62) sino también las propias, porque la definición científica de *raza* se había extendido en Europa y colocaba a nuestros intelectuales en una posición inferior, pese a que los costeños se ubicaban dentro del grupo racial más avanzado de aquel entonces.

Por otra parte, la inseguridad ante la amenaza representada por el cholo, y la necesidad de definir la propia identidad en busca de establecer y marcar la diferencia en función a elementos distintos a la más simple y básica como es el caso de la apariencia física, hacen que se destaquen sus incapacidades y errores en busca de la autoafirmación. Por ende, geografía, educación y decencia se convirtieron, entonces, en las banderas que se enarbolaron para la construcción de cholo como sujeto social.

5. CONCLUSIONES

El marco conceptual elaborado para la presente investigación resulta útil para interpretar las ideologías puestas en juego en la vida social, porque *el Diccionario de peruanismos* de Juan de Arona, no solo recoge los vocablos más empleados por los peruanos en la Lima del siglo XIX, sino que va más allá, ya que se constituye en el resultado de una interpretación individual que realiza su autor en cuanto a las valoraciones, formas de pensar y de sentir de su época en relación al resto de habitantes de su entorno. Sin embargo, estas descansan en patrones más generales como los estereotipos que permiten clasificar a los otros grupos en escalas jerárquicas, según determinados parámetros, ubicándolos en los niveles inferiores en función a un sinnúmero de incapacidades que serían propias de estos grupos y útiles para tal fin.

Este marco teórico también permite reconocer que la labor llevada a cabo por un lexicógrafo es de carácter objetivo y transparente en función a determinados parámetros que se establecen, debido a la credibilidad y veracidad que una sociedad otorga a aquellas definiciones que retornan organizadas en un Diccionario a sus propios usuarios. Sin embargo, a lo largo del análisis del *Diccionario* se ha podido visualizar que su elaboración no se ha ajustado a criterios teóricos y técnicos y tampoco a la objetividad requerida para su construcción discursiva y, por el contrario, evidencia actitudes racistas contra el negro, el indio y el cholo en las diversas entradas que lo componen. Esto puede observarse claramente en términos como “choco”, “grajo”, “quimba”, “mayordomo”, “caracha”, entre otros para negro; “desbarrancarse”,

“chuno”, “coto”, “chasque”, “Huamanga”, “garúa”, “cáchua”, entre otros para indio; y “cholo” y “acholarse” para el caso de cholo.

Además de ello, pese a que la construcción formal del *Diccionario* no se ajusta a criterios técnicos para su elaboración, sí obedece a una estructura tradicional, muy básica para un documento de esa naturaleza, como es el contar con entradas organizadas alfabéticamente, poseer un conjunto léxico separado por cada letra de manera ordenada, incluyendo ejemplos para ilustrar usos, además de otros aspectos gramaticales como funciones sintácticas, género y en menor cantidad etimologías. No obstante, se observa una construcción muy personal de las entradas, la gran mayoría de las cuales corresponden a la interpretación ideológica del autor en relación con el mundo referido, producto de sus experiencias personales, de su grupo de referencia, y de su afán por presentar lo diferente de lo conocido, es decir, de la presentación de la mayor cantidad de léxico peculiar del español peruano vista desde un punto de vista determinado, por lo que incluye digresiones, anécdotas, narraciones, acotaciones históricas, valoraciones, entre otras.

Estas valoraciones, formas de pensar y de sentir no solo muestran actitudes fuertemente racistas del autor hacia los sujetos sociales como el negro, el indio y el cholo, además de los otros, que por cuestiones metodológicas han quedado fuera de este estudio, que para su ubicación han requerido del empleo de estrategias básicas utilizadas por el Análisis Crítico del Discurso, pese a que en aquella época el racismo era una práctica permitida basada en criterios muy distintos a los estrictamente espaciales en una ciudad como Lima tan “multicolor”, sino que evidencia una organización jerárquica de la sociedad en función, precisamente, a los criterios de racialización. De este modo, en

términos discursivos, se han empleado criterios biológicos para clasificar a los “negros”, los geográficos y culturales para el caso de los “indios”, y culturales, en lo relativo a los “cholos”. Cabe precisar que estos últimos, han sido objeto no solo de una entrada especialmente preparada para tal fin, sino además de un feroz ataque que lo llevó a minimizar su representatividad, debido en parte, ante la imposibilidad de utilizar los aspectos biológicos, es decir, el fenotipo como elemento de diferenciación y de desprecio, puesto que el “mestizaje” provocó que aparecieran las semejanzas formales y la búsqueda de nuevos elementos de diferenciación como en este caso, para evitar la invasión y pérdida del espacio vital propio.

Finalmente, si bien con este estudio no se agotan todas las posibilidades de análisis de este Diccionario, ya que es posible mejorar el presente trabajo y continuar con la investigación sobre discriminación a grupos como los chinos, las mujeres o los limeños, o simplemente emprender nuevos caminos que involucren estos temas.

6. ÍNDICE

1. Introducción	2
2. Metodología	7
3. De la definición al racismo en los diccionarios	11
4. Análisis Diccionario Juan de Arona.....	21
4.1. Negro	24
4.1.1 Características intrínsecas	25
4.1.2 Ubicación geográfica	29
4.1.3 Formas de hablar	33
4.1.4 Folclore	35
4.2. Indio	38
4.2.1. ¿Qué es ser indio?	41
4.2.2. Ubicación geográfica	42
4.2.3. Características intrínsecas	48
4.2.4. Folclore	53
4.2.5. Formas de hablar.....	59
4.3. Cholo	64
5. Conclusiones	73
6. Índice	76
7. Bibliografía	77

7. BIBLIOGRAFÍA

Obras citadas

1. Acosta, Ana (2004). “Don Rufino José Cuervo (Bogotá 1844-París 1911). El sabio y su cerveza”. En: *el Pulso*, periódico virtual.
2. Andrade, Luis. (2008) *Un argumento a favor del origen mochica de cholo*. Ponencia presentada al Tercer Congreso Internacional de lexicología y lexicografía en homenaje a Diego de Villegas y Quevedo Saavedra. Lima, Academia Peruana de la Lengua, 23- 26 de abril.
3. Andrade, Luis. (2008a) *Léxico y racialización en Juan de Arona*. Ponencia presentada al VII Coloquio de Lexicología y Lexicografía organizado por la Facultad de Letras y Ciencias Humanas y la Escuela Académico- Profesional de Lingüística de la Universidad Mayor de San Marcos. Lima, 9-10 de octubre del 2008.
4. Arona, Juan de (1971) *Memorias de un viajero peruano. Apuntes y recuerdos de Europa y Oriente (1859- 1863)*. En versión digital. Biblioteca Nacional del Perú. En: <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/bnp/05813956477947984232268/p0000001.htm#1>
5. Callirgos, Juan Carlos (1993). *El racismo. La cuestión del otro (y de uno)*. Lima, Perú, Desco, Centro de Estudios y promoción del Desarrollo. 235 pág.
6. Carrión Ordoñez, Enrique (1983). “Compilaciones de peruanismos anteriores a Juan de Arona”. En: *Boletín de la Academia peruana de la lengua*. Nueva época, Lima, 1983. Número 18. Pág. 147-162.
7. Del Castillo, Daniel (2001). “Un deseo de historia. Notas sobre intelectuales y nacionalismo criollo en el siglo XIX a partir de la Revista de Lima. 1859 – 1863”. En: *Hhechizo de las imágenes*. Narda Henríquez. Lima, Fondo Pontificia Universidad Católica del Perú. 115 h.

8. De la Cadena, Marisol (2004). *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*. Primera edición. Lima, IEP Ediciones. 385 pág.
9. Fairclough, Norman y Ruth Wodak (2005). “Análisis crítico del discurso” En: *El discurso como interacción social*. España, editorial Gedisa S.A. 367 – 404 pp.
10. Flores Guzmán, Ramiro. (2003) *Asientos, compañías, rutas, mercados y clientes: Estructura del tráfico de esclavos a fines de la época colonial (1770 – 1801)*. Pág. 43 - 58
11. Haensch, Günther (1994) “Dos siglos de lexicografía del español de América”. En: *Unidad y variación léxicas del español de América*. Gerd Wotjak y Kalus Zimmermann (eds.) – Frankfurt am Main: Vervuert, Berlín. Madrid: Iberoamericana. Pág. 39-82.
12. Huisa Téllez, José Carlos. (2003) *Introducción al estudio de la lexicografía hispanoamericana y análisis de las obras lexicográficas del español del Perú a partir de sus prólogos*. Tesis. Lima. 136 p.
13. Lara, Luis Fernando. (2004). *Lengua histórica y normatividad*. México. El Colegio de México. Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios. 162 p.
14. ----- (2004a). *De la definición lexicográfica*. Primera edición. El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios. Jornadas 146. 183 p.
15. ----- (2002). *El diccionario y sus disciplinas*. Actas de I simposio de lexicografía. Realizado en Barcelona del 16 al 18 de mayo. Pág. 25- 49.
16. ----- (2001). *Ensayos de teoría semántica. Lengua natural y lenguajes científicos*. Primera edición. El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios. Jornadas 135). 261 p.

17. ----- (1997). *Teoría del diccionario monolingüe*. Primera edición. México, El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios. 273 p.
18. ----- (1990). *Dimensiones de la lexicografía. A propósito del Diccionario del español de México*. México, D. F. El Colegio de México. 249 p.
19. Lipski, John M (2007). “El cambio /R/ “D” en el habla afrohispanica: ¿un rasgo fonético congo?”. Versión digital. En: Boletín de Lingüística, Vol. XIX No. 27. Ene – Jun 2007. Pag. 94 - 114
20. Manrique, Nelson (1999). *La piel y la pluma. Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*. Lima, SUR, Casa de estudios del socialismo. 134 p.
21. Mc Evoy, Carmen (1997). *La utopía republicana. Ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana 1871 -1919*. Lima, Fondo editorial Pontificia Universidad Católica del Perú. 467 p.
22. Méndez, Cecilia (2000), *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Lima, IEP. 36 p.
23. Núñez, Estuardo. (1968) “Introducción a Páginas Diplomáticas del Perú”. En: *Páginas Diplomáticas del Perú*. Juan de Arona (1891). Lima, PL Villanueva. 315 p.
24. Oliart, Patricia. (1993). *Poniendo a cada quien en su lugar: estereotipos raciales y sexuales en a Lima del siglo XIX*. Austin, s/n.
25. Orlove, Benjamin S (Summer 1993) “Putting race in its place: order in colonial and postcolonial Peruvian geography”. En: *Social Research*. Vol 60 No. 2. Pág. 301 – 336.
26. Palma, Clemente (1897). *El porvenir de las razas en el Perú*. Tesis para optar el grado de bachiller en letras. Lima, Imprenta Torres Aguirre. 400 p.

27. Paredes Laos, Jorge. (2008) “La tinta y la pólvora. La prensa peruana del siglo XIX2. En: *El Dominical*. Suplemento del Diario El Comercio. Lima 06 de julio del 2008. Pág.2 - 3.
28. Parker, David (1997). “Discursos, identidades y la invención histórica de la clase media peruana”. En: *Debates de Sociología* No 22. Pág. 99 – 111.
29. Portocarrero, Gonzalo. (2007). *Racismo y mestizaje y otros ensayos*. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú. 405 p.
30. ----- (1992). “Discriminación social y racismo en el Perú de hoy”. En: *500 años después: el fin de la historia*. Nelson Manrique. Lima, Escuela para el Desarrollo. Pág. 179- 197.
31. Quijano, Aníbal (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En: *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.). Buenos Aires, Clacso. Pág. 201 – 246.
32. ----- (1999). “¡Qué tal raza!”. En: *Sociedad y participación*. No. 86. Diciembre de 1999. Lima, Perú. Pág. 89- 96.
33. ----- (1980). *Dominación y cultura: lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima, Mosca Azul. 119 p.
34. Solórzano, Mónica (2003). “Negros, mulatos y zambos en las acuarelas de Francisco ‘Pancho’ Fierro”. En: *Etnicidad y Discriminación Racial en la Historia del Perú*. Lima, PUCP y BM. 165- 190 pp.
35. Van Dijk, Teun (comp) (2005). “El discurso como interacción en la sociedad”. En: *El discurso como interacción social*. Segunda reimpresión. España, Gedisa S.A. Pág. 19 – 66.
36. ----- (2003). *Ideología y discurso. Una introducción multidisciplinaria*. Barcelona, España. Primera edición. 187 p.

37. ----- (2003a). *Racismo y discurso de las élites*. Barcelona, España. Primera edición. 334 p.
38. Wade, Peter (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Primera edición. Ediciones Abya- Yala. Quito Ecuador.
39. Watson, María Isabel (1980). *El cuadro de costumbres en el Perú decimonónico*.
40. Winant, Howard (1996). *Racial Conditions. Politics, theory. Comparisons*. University of Minnesota Press.
41. Wodak, Ruth comp. (2003). *Métodos del análisis crítico del discurso*. Barcelona, Gedisa. 286 p.
42. Zavala, Virginia y Roberto Zariquiey (2007). “Yo te segrego a ti porque tu falta de educación me ofende: una aproximación al discurso racista en el Perú contemporáneo”. En: *Racismo y Discurso en América Latina*. Teun Van Dijk (comp.). Gedisa Editorial. Primera edición, mayo del 2007. Pág. 333- 369.

Obras consultadas

43. Basadre, Jorge (2005) *Historia de la República del Perú (1822 – 1933)*. Tomo IV. Orbis Ventures S.A.C editores. Lima.
44. Baptista da Silva, Paulo Vinicius y Fúlvia Rosemberg. (2007) “Negros y blancos en los media brasileños: el discurso racista y las prácticas de resistencia”. En: *Racismo y Discurso en América Latina*. Teun Van Dijk (comp.). Barcelona. España, Gedisa. Primera edición. Pág. 89 - 136.

45. Belvedere, Carlos et al. (2007) “Racismo y discurso: una semblanza de la situación argentina”. En: *Racismo y Discurso en América Latina*. Teun Van Dijk (comp.). Barcelona, España, Gedisa. Primera edición. Pág 35 – 88.
46. Bolívar, Adriana. (2007) “Discurso y racismo en Venezuela: un país ‘café con leche’”. En: *Racismo y Discurso en América Latina*. Teun Van Dijk (comp.). Barcelona. España, Gedisa. Primera edición. Pág. 371 - 423.
47. Bruce, Jorge (2008) *Nos habíamos choleado tanto. Psicoanálisis y racismo*. Escuela profesional de Psicología. Fondo Editorial de Universidad de San Martín de Porres. Primera edición, Lima. 145 p.
48. Cameron, Deborah (1995). “On verbal hygiene”. En: *Verbal Hygiene*. Pp. 1- 32.
49. Cazorla Vivas, María del Carmen. (2002) “La lexicografía como medio de expresión ideológica”. En: *Actas del V Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española* (Valencia del 31 de enero al 4 de febrero del 2002). GREDOS.
50. Eagleton, Terry (1997). *Ideología. Una introducción*. Barcelona. Paidós. 286.
51. Hale, Charles. *History of Latin America*. Cambridge.
52. Martínez de Souza, José (1995). *Diccionario de lexicografía práctica*. Barcelona, Biliograf S.A. 381 p.
53. Merino, María Eugenia et al. (2007) “Racismo y discurso en Chile. El caso mapuche”. En: *Racismo y Discurso en América Latina*. Teun Van Dijk (comp.). Gedisa editorial. Primera edición. Barcelona, España. Pág. 137 – 180.
54. Rey de Castro Arena, Alejandro (2003). “Ilustración y sociedad en el mundo iberoamericano. Élite y plebe, 1750 – 1821”. En: *Etnicidad y Discriminación racial en la Historia del Perú*. Tomo II. Instituto Riva Agüero de la Pontificia

Universidad Católica del Perú y la Oficina Subregional para Ecuador, Bolivia, Perú y Venezuela del Banco Mundial. Pág. 111 – 146.

55. Rodríguez Asti, John. (2003) *El discurso abolicionista en la prensa peruana, 1800 – 1850: Una aproximación al tema*. Lima, Editorial PUCP e Instituto Riva Agüero. Pág. 147 – 164.
56. Soler Castillo, Sandra y Neyla Graciela Pardo Abril. (2007) “Discurso y racismo en Colombia. Cinco siglos de invisibilidad y exclusión”. En: *Racismo y Discurso en América Latina*. Teun Van Dijk (comp.). Barcelona, España, Gedisa. Primera edición. Pág. 181 - 228.
57. Vega, Juan José (1982). “Cancha: Siete peruanismos”. En: *Cielo Abierto*. Vol. VII, No 19, Lima. Auspacia Centromín Perú. 70 p.
58. Vich Florez, Víctor y Virginia Zavala (2004). *Oralidad y poder. Herramientas metodológicas*. Primera edición. Editorial Norma. 131 p.
59. Werner, Reinhold. (1994) “¿Qué es un diccionario de americanismos?” En: *Unidad y variación léxicas del español de América*. Gerd Wotjak y Kaus Zimmermann (eds). Vervuert – Iberoamericana. Pág 9 – 38.
60. Zimmermann, Klaus (2003). *El fin de los diccionarios de americanismos. La situación de la lexicografía del español de América después de la publicación de los Diccionarios contrastivos del español de América*. RILI I, 1. Pág. 71 – 83.