

Señorita de la altura: sobre el vínculo entre seres humanos y
camélidos sudamericanos en el español del Perú

Discurso de incorporación del académico
don Luis Andrade Ciudad¹

<https://orcid.org/0000-0001-7270-9033>

Señor presidente de la Academia Peruana de la Lengua; señores y señora miembros del Consejo Directivo de la APL; apreciado profesor Rodolfo Cerrón-Palomino; estimados académicos y académicas; queridas amigas, amigos, amigos:

Cuando mi abuela ya no podía más conmigo para hacerme cambiar de opinión o para obligarme a hacer algo que yo no quería, decía que yo me había «empacado». «Ya se empacó este muchacho», me acuerdo de haberla escuchado repetir infinidad de veces. Aunque entiendo que está muy vigente en la Argentina, en el Perú ya no escucho más este verbo, usado para auquénidos y para mulas desde el siglo xvi en adelante, y para niños (como el que fui yo alguna vez) por lo menos hasta bien entrada la segunda mitad del siglo xx. El erudito jesuita José de Acosta (1540-1600), en su *Historia*

¹ Sesión pública del 6 de octubre de 2023, en la Academia Peruana de la Lengua.



natural y moral de las Indias, un *best-seller* publicado en 1590, entrega los siguientes inmejorables apuntes sobre el temprano verbo *empacarse*, derivado de *pacu* ‘alpaca’ en quechua:

Los Pacos a veces se enojan y aburren con la carga, y echanse con ella sin remedio de haellos levantar, antes se dexarán hazer mil pieças que moverse, quando les da este enojo. Por donde vino el refrán que usan en el Piru, de dezir de uno que se ha empacado, para significar que ha tomado tirria, o porfia o despecho, porque los Pacos hazen este extremo, quando se enojan. El remedio que tienen los Indios entonces es, parar, y sentarse junto al Paco, y hacerle muchas caricias, y regalalle, hasta que se desenoja, y se alza: y acaece esperarle bien dos y tres horas, a que se desempaque y desenoje. (Acosta, 1590, pp. 295-296)

Que yo recuerde, no era esto precisamente lo que mi abuela hacía conmigo para «desempacarme», lo que me ha llevado a preguntarme si tal vez me habré quedado «empacado» para siempre: pregunta que deberé dilucidar, en su debido momento, probablemente con ayuda del psicoanálisis².

Señor presidente: pido disculpas por el tono tan personal con el que he iniciado este discurso, en un espacio tan prestigioso y en una ocasión

2 Podría pensarse que, con la voz *paco*, Acosta no se estaba refiriendo a las alpacas, como indica la etimología, dado que estas no fueron centralmente bestias de carga, como las llamas, sino fuente de lana. Sin embargo, el propio Acosta diferencia líneas antes del fragmento citado dos especies de «carneros o llamas»: «unos son Pacos, o carneros lanudos; otros son rasos, y de poca lana» (p. 293). Antes del pasaje citado más arriba, Acosta había entregado información sobre los «carneros rasos», de modo que estaba claramente haciendo un contraste con los lanudos pacos. En otras crónicas, efectivamente, la voz *paco* se usó para nombrar a las llamas. Por ejemplo, fray Gaspar de Villarroel escribió, a mediados del siglo xvii: «Trajinan los indios de aquestas tierras en lugar de mulas o caballos, en unos animales a manera de camellos; no son tan grandes ni tienen giba y a diferencia de los de Castilla, los llaman ellos carneros de la tierra. En su lengua propia su nombre es *llama o paco* [énfasis añadido]» (citado en Vargas Ugarte, 1966, pp. 13-14). Agradezco a Rodolfo Cerrón-Palomino por apuntar este problema, por su lectura atenta del manuscrito y por su discurso de recepción. El historiador Nicanor Domínguez Faura, la editora Rocío Moscoso, la escritora Giovanna Pollarolo y el sociólogo Félix Reátegui, a quienes también agradezco, leyeron versiones previas de este texto y me alcanzaron valiosas sugerencias para mejorarlo. Martha Hildebrandt (1994) tiene un minucioso estudio sobre la voz *empacarse*.

tan formal como esta. Pero tengo dos razones para hacerlo: la primera es que pienso que una manera muy productiva de aproximarse a la historia de las palabras consiste en vincularlas con la autobiografía, trazando un puente entre vida y lenguaje, entre diario y diccionario, digamos. La segunda es que, en un país tan jerarquizado como el nuestro, el recuerdo de mi abuela aplicándome el verbo *empacarse* me permite conectarme de alguna manera con la larga costumbre de asociar a los auquénidos —ahora llamados *camélidos sudamericanos*, como nos enseñan biólogos, arqueólogos y antropólogos— con grupos humanos tradicionalmente relegados y excluidos en nuestro país. Es verdad que así corro el riesgo de terminar vinculado también con personajes penosos como aquel expresidente disoluto, a quien en alguna campaña electoral se calificó, desde una postura claramente racista, de «auquénido de Harvard». Pero me digo que no importa; que estas asociaciones comportan riesgos que hay que asumir si uno opta por embarrarse un poco los zapatos al tender puentes entre la historia personal y esa entelexia huidiza y nebulosa que llamamos, oscilando entre dos nombres, español o castellano del Perú. Es sobre una parte de esa entelexia que quiero tratar brevemente en esta ocasión: el vínculo entre auquénidos —está bien: camélidos sudamericanos— y seres humanos a través de la lengua y la literatura.

Una de las novelas menos celebradas de nuestro premio nobel, Mario Vargas Llosa, es *Lituma en los Andes* (1993). Ciertamente, no es la más compleja ni la más profunda ni la más experimental. Su mirada de los Andes en tiempos del conflicto armado interno ha sido calificada con justicia de esquemática y externa. Sin embargo, yo quisiera destacar como una perla extraña de la novela a uno de sus personajes más interesantes: el opa Pedrito Tinoco, una de las tres personas desaparecidas misteriosamente en Naccos, una comunidad ficcional localizada en los Andes surcentrales, con las que se echa a andar la trama. A Pedrito Tinoco, nos dice el narrador, le decían: «Opa, ido, bobo, y, como siempre andaba con la boca abierta, comemoscas»; pero «no se enojaba con esos apodos porque él nunca se enojaba con nada ni con nadie» (Vargas Llosa, 1993, p. 47). Sigo citando: «Su silencio, su eterna sonrisa, su permanente disposición a hacer lo que le pedían, su aire de estar ya en el mundo de los desencarnados, le daban aureola de santo» (p. 49).

Por azares del destino, Pedrito Tinoco acaba encargándose de cuidar a las vicuñas de una reserva creada por el Gobierno de entonces en acuerdo con la comunidad de Auquipata; esta reserva luego sería cruelmente arrasada por miembros de Sendero Luminoso (la novela, como recordarán, recrea el asesinato de la ecologista y periodista Bárbara d'Acchile, perpetrado en mayo de 1989, cuando ella investigaba justamente acerca de un proyecto de conservación de camélidos sudamericanos en Huancavelica). Parte medular de la caracterización de Tinoco es el retrato del vínculo que logró establecer con las vicuñas de la reserva antes del avasallamiento senderista. Cito nuevamente, y ahora de manera más extensa, la novela:

Había entablado con esos delicados animales una relación más entrañable que la que tuvo nunca con alguien de su especie. Se pasaba los días observándolas, averiguando sus costumbres, sus movimientos, sus juegos, sus manías, con una atención alelada, casi mística, doblándose a carcajadas cuando las veía corretearse, mordisquearse, retozar entre los pajonales, o entristeciéndose cuando alguna rodaba por el barranco y se quebraba las patas, o una hembra se desangraba en un mal parto. Igual que antes los abanquinos y los comuneros de Auquipata, las vicuñas también lo adoptaron. Lo verían como a una figura bienhechora, familiar. Lo dejaban llegar hasta ellas sin espantarse, y, a veces, las querendonas le estiraban el pescuezo, pidiéndole con sus ojos inteligentes que les tironeara las orejas, les rascara el lomo o les frotara la nariz (lo que más les gustaba). Incluso los machos, cuando se volvían tan ariscos y no dejaban acercarse a nadie a su tropilla de cuatro o cinco concubinas, permitían que Pedrito jugara con las hembras, sin quitarle, eso sí, los ojazos de encima, listos a intervenir en caso de peligro. (Vargas Llosa, 1993, p. 50)

Con su habitual maestría, Vargas Llosa intercala en este breve fragmento algunos aspectos de la caracterización de los camélidos sudamericanos que están presentes desde antiguo en la imaginación literaria peruana. Se encuentran mencionadas, por ejemplo, la delicadeza y elegancia de las vicuñas; también la asignación de inteligencia a ellas, característica que se opone a la condición «alelada», aunque, de alguna manera sabia, con que se dibuja a Pedrito Tinoco. Incluso destaca en el fragmento la atribución de lo que hoy llamaríamos *agencia* a los camélidos, pues las vicuñas —se

nos dice— han «adoptado» a Pedrito, aunque sus motivaciones últimas se mantienen dudosas para el narrador, quien utiliza el condicional para expresarlas: «Lo verían —dice— como a una figura bienhechora, familiar». Por último, hay que resaltar el foco puesto en las vicuñas hembras, con las que juega el personaje al final de la descripción; este énfasis se entronca con una línea muy marcada en la representación habitual de los camélidos sudamericanos en nuestra literatura: su feminización.

La feminización de los camélidos es una tendencia discursiva que tal vez encuentra algún apoyo en la gramática del castellano, ya que esta asigna género epiceno a casi todos los sustantivos que, prestados del quechua y el aimara, hemos adoptado para nombrar a los antiguos «carneros de la tierra» y que, crucialmente, terminan, en su mayoría, con *-a* (*alpaca*, *llama*, *vicuña*). En el altiplano peruano y boliviano, así como en el norte de Chile, esto ha llevado a desarrollar la forma *llamo* para designar de manera específica a la llama macho, según el *Diccionario de americanismos* (Asociación de Academias de la Lengua Española, 2010); aunque, tal como me ha advertido el profesor Cerrón-Palomino —quien ha tenido la generosidad de acompañarme y recibirme en esta ocasión—, en algunas zonas de Chile y Bolivia, el signo *llamo* vale para referirse a ejemplares machos y hembras por igual; es decir, es también epiceno, pero no termina con *-a*.

En términos del castellano general, la excepción a esta característica —la del género epiceno para palabras terminadas con *-a*, como *alpaca*, *llama* y *vicuña*— la tiene el poco mencionado y aún menos encarecido *guanaco*, que, como *llamo* en algunas zonas de Chile y Bolivia, es también epiceno, y termina con *-o*. *Guanaco* es un signo excepcional en este campo léxico por una razón adicional, de orden más bien cultural o ideológico, porque se aleja de sus tres compañeros anteriormente nombrados (*alpaca*, *llama*, *vicuña*) al no haber sido vinculado con la inteligencia, sino con las propiedades opuestas. De hecho, su segunda acepción en el diccionario académico, atribuida a distintos países de la América hispana y no solo al Perú, es la de ‘persona tonta, simple’³.

3 Para el caso del Perú, se podría discutir esta acepción como demasiado simplificada: *guanaco* parece aludir, más bien, a la condición agreste, ruda, rural que se percibe en algunas personas

El poeta satírico limeño Felipe Pardo y Aliaga no parece haber tenido esta acepción en mente —sino la primera, referida al animal (evolutivamente antecesor de la llama doméstica)— cuando en 1835 dedicó una letrilla a denostar al mariscal Andrés de Santa Cruz en el marco del frustrado proyecto de la Confederación Peruano-Boliviana. Refiriéndose a la pena que Santa Cruz habría causado a su madre —una cacica aimara de apellido Calaumana—, al iniciar su campaña política y alejarse de su tierra natal, Huarina (hoy en Omasuyos, Bolivia), Pardo embiste del siguiente modo en una pieza satírica que ha sido analizada con agudeza por José Luis Rivarola (1990) y por Cecilia Méndez (2000). Cito tan solo una estrofa a partir de la edición de Luis Monguió:

Mira la pobre señora
tanta derrota y carrera,
que del pimpllo que adora
forman la gloria guerrera.
Esto su suerte le avisa
mas, por vida del dios Baco,
¿tal ambición no da risa?
¡Qué este Alejandro huanaco
extiende hasta el Juanambú
sus aspiraciones viejas!
¿Porqui, hombre, el Bolivia dejas?
¿Porqui boscas la Pirú?
(Pardo y Aliaga, 1973, p. 380)

El uso del denominado motoseo o supuesta confusión del timbre de las vocales /i, e/ y /o, u/ —estudiado en profundidad y en sus diferentes aspectos por el profesor Cerrón-Palomino (2000) y por mis colegas Jorge Iván Pérez y Virginia Zavala (Pérez Silva, Acurio Palma y Bendezú Araujo, 2008; Pérez Silva y Zavala, 2010; Zavala y Córdova, 2010), entre otros— se une a la radical discordancia de género en el *leitmotiv* de esta letrilla (*¿Porqui hombre, el Bolivia dejas? ¿Porqui boscas la Pirú?*) para parodiar el

desde la mirada hegemónica. Agradezco a Rodolfo Cerrón-Palomino y a Oswaldo Holguín por esta observación.

habla bilingüe español-aimara de Santa Cruz y de su madre; así, desde los trabajos ideológicos del lenguaje, se define a la nación peruana como algo opuesto no a las naciones vecinas nacientes, como Bolivia, sino a todo lo que tenga que ver con lo indígena, como ha argumentado Méndez⁴. El «Alejandro huanaco» de la estrofa citada, explica ella, basa su fuerza retórica en la oposición entre el nombre del conquistador Alejandro Magno y la aposición especificativa, que hace referencia al camélido como epítome de lo indio. Se trata de un contraste similar al que encontramos en la moderna frase «auquérido de Harvard», construida también sobre la base del contraste entre el nombre de una de las universidades más prestigiosas de lo que concebimos como el mundo civilizado y la antigua referencia genérica a los animales de los que tratamos en esta ocasión.

Se trataba, pues, volviendo al siglo XIX, de disociar un nosotros de un otros en un mecanismo habitual de construcción identitaria basado en una tajante, insalvable oposición. En el Perú, sin embargo, la particularidad de este mecanismo reside en que la oposición se construye desde una Lima y una costa criollas que cifra el proyecto nacional, entre otros mecanismos, en la negación de los Andes, en la medida en que estos están marcados por lo indígena, un mecanismo todavía visible en el discurso de aquel político que, hace algunas décadas, durante el segundo gobierno de García, preguntado por la posibilidad de iniciar un referéndum sobre el Tratado de Libre Comercio, le espetó al periodista: «Nooo, ¿les vas a preguntar a las llamas y vicuñas sobre el TLC?». El poco memorable político fue un paso más allá que el narrador de *La ciudad y los perros* —uno de los tres narradores-personajes, en verdad— cuando vaticina que Cava, llamado «el Serrano» por el Círculo de amigos que protagonizan la novela, «se irá a la sierra y ya no volverá a estudiar, se quedará a vivir con los indios y las llamas, será un chacarero bruto» (Vargas Llosa, 1977, p. 212).

⁴ Haría falta, sin embargo, un cotejo entre las primeras y las segundas versiones de las letrillas asociadas a la campaña pro Salaverry (y contra Santa Cruz y Orbegoso) de Pardo y Aliaga, puesto que los rasgos de motoseo de esta estrofa, por ejemplo, no se encuentran en la primera versión del poema, publicada en *El Coco de Santa Cruz* el 17 de setiembre de 1835.

En el último cuarto del siglo XIX, en las postrimerías de la guerra con Chile —otro momento clave para la reconstitución de la élite criolla—, el primer lexicógrafo nacional, Pedro Paz Soldán y Unanue, nuestro Juan de Arona, volvió a dar testimonio de esta dinámica discursiva en su famosa definición de *cholo*:

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 a la costa, como el *indio* a la Sierra; y aunque uno y otro se suelen encontrar en una y otra, no están allí más que de paso, suspirando por alzar el vuelo; el *indio* por volverse a sus *punas* y a su *llama*, y el *cholo* por bajar a la costa, a ser diputado, magistrado o presidente de la República; porque, sin duda por exageración democrática, los primeros puestos de nuestro escenario político han estado ocupados con frecuencia por *cholazos* de tomo y lomo. (Arona, 1938, s. v.)

Ese es, pues, nuestro Juan de Arona, escribiendo muy en consonancia con las premisas derivadas del racismo biológico de su época. Pero me interesa resaltar aquí, ante todo, la asociación estrecha que él construye lexicográficamente entre un grupo humano —el de los indios—, la geografía —las punas— y el reino animal —la llama—. Nótese, además, que a través del posesivo *su* («*sus* punas y *su* llama»), Arona está reforzando la vinculación casi natural entre los tres elementos. Ahora bien, por fortuna, Arona tiene también otras facetas, y una de ellas nos permite retomar un cabo que habíamos dejado suelto en esta historia: el de la feminización de la mayor parte de camélidos, en especial la vicuña y la llama. Gracias a un rasgo de su estilo lexicográfico «precientífico» —como decía Enrique Carrión, Arona «describe, pero también relata, encomia, condena, aduce ejemplos tomados incluso de su ingenio» (1983, p. 150)—, obtenemos una clara ilustración de esta tendencia en su entrada dedicada a la llama. En la siguiente estrofa de *Poesías peruanas*, creación suya que intercala como ejemplo, se observa la asociación de este animal con la indigeneidad y la geografía de la puna, por un lado, y su clara feminización, por otro:

En la región donde pura
y eterna la nieve dura,
do el *icho* (césped o grama)

nutre a la apacible *llama*,
señorita de la altura. (Arona, 1938, s. v.)

Quién hubiera podido adivinar que, cuatro décadas después de la publicación del *Diccionario de peruanismos*, ya iniciada la segunda década del siglo xx, esta apacible señorita de la altura se convertiría en protagonista de uno de los primeros cuentos de terror de nuestra narrativa. Como parte del libro *La venganza del cóndor*, Ventura García Calderón (1973) entrega el relato «La llama blanca», que se inicia *in medias res*, como dicen los especialistas, con un detalle grotesco: un indio ha cometido bestialismo con una llama, la llama blanca llamada Killa —como la Luna en quechua—, la líder del rebaño en la hacienda. Cito al narrador describiendo a Killa: «Ninguna supo bajar de la mina tan grávidos lingotes de oro, ninguna tan hábil para guiar por la puna, deteniéndose apenas a ramonear la hierba pálida, un rebaño caprichoso y lento» (p. 96). El hacendado Vicente Cabral decide darles una lección a los indios para evitar que prácticas similares se repitan, pues «no quería ya tolerar estos amores escandalosos» y le ofuscaba que «las lindas bestias estuvieran adornadas como prostitutas» (pp. 93-94; recuérdense las vicuñas «concubinas» en *Lituma en los Andes*). Después de azotar al culpable desde su caballo, no se le ocurre mejor idea que matar a Killa disparándole en la oreja derecha; pero, nuevamente cito, los ojos «muy abiertos miraron con dulzura tan femenina que el hacendado mismo se arrepintió inmediatamente de su brutalidad» (p. 94).

Indios e indias lloran a un animal tan hermoso, trasladan ritualmente su cuerpo a unos restos arqueológicos cercanos a la hacienda, le sacan el corazón y riegan la sangre sobre la «huaca de los abuelos» (García Calderón, 1973, p. 95). Y comprenden cuál es su deber: azotan a los perros para que le lloren a la Luna y, en un detalle por demás extemporáneo, imploran justicia nada menos que a Huiracocha. Al día siguiente, el hacendado observa a la llama blanca dirigiendo nuevamente al rebaño como si nada hubiera pasado. No puede ser otra que Killa, porque no hay en los alrededores una tan blanca, tan alta, tan distinguida. Pero esta vez el animal está lleno de odio. Al acercarse a ella, Cabral la mira de frente: «¡Esos dos ojos altaneros tenían rencor humano!», informa con asombro el narrador (p. 97). El hacendado identifica perfectamente la herida en la oreja derecha y Killa le escupe en la

cara. No sin antes pasar por un periodo de confusión y mudez —en el que, según el narrador, parece haber comprendido «siniestramente el amor de los indios por las llamas» (p. 98)—, Cabral termina sus días con el rostro devorado por algo parecido a la uta, con manchas rojas chamuscadas que bien podrían haber sido producidas por balazos, y exhala repitiendo en voz baja el nombre de Killa.

Encuentro en este cuento, de un escritor original que tal vez no ha recibido la atención que merece en nuestros estudios literarios, un caso en el que se integran de manera clara las dos tendencias que hemos venido revisando: por un lado, observamos la feminización de los camélidos llevada hasta sus extremos (unos extremos grotescos, ciertamente); por otro, los encontramos usados como un recurso simbólico muy efectivo de diferenciación, que construye al indio como un sujeto bestial y vengativo. Se podría afirmar, así, que, en este extremo, la feminización de llamas, alpacas y vicuñas corre paralela a la animalización del indígena. Sin embargo, en García Calderón, este actor ya no aparece radicalmente enfrentado a la formación social que lo atenaza, pues esta última, la hacienda serrana, es encarnada por un hombre iracundo que ejerce su poder a través del azote y el balazo. Un narrador ubicado por encima de esta realidad truculenta reporta —casi alelado, diría tal vez Vargas Llosa— la cadena de acontecimientos. Entonces, la operación diferenciadora no cubre esta vez exclusivamente a los indígenas, sino que alcanza a todo el sistema, e incluso se podría afirmar que la cadena de violencia aparece como originada por los hacendados. No puedo dejar de pensar, en este punto, en uno de los imaginarios predominantes sobre los Andes descritos por Vich (2010), aquel que lo representa como un lugar esencialmente violento y cruel.

El propio García Calderón también parece haber estado de alguna manera hechizado por este grupo de animales. Vargas Llosa refiere que, cuando visitaba el zoológico del Bois de Vincennes en París y divisaba al puma o a la vicuña, recordaba que don Ventura había contado alguna vez que, en ese mismo lugar, «al pasar ante el corral de la llama, los ojos del animal se humedecían de melancolía al reconocer a un compatriota» (1971, p. 63). En 1969, en plena ola del *boom*, Vargas Llosa —quien parece haber leído muy bien a García Calderón— trazó tajantemente

la frontera entre la «novela primitiva» y la «novela de creación», en un artículo que después fue muy criticado. En el primer grupo de novelas, las «primitivas» —que incluyen *Huasipungo*, *Don Segundo Sombra* y *El mundo es ancho y ajeno*—, la ficción se ha poblado, cito, «de indios, cholos, negros y mulatos; de comuneros, gauchos, campesinos y pongos; de alpacas, llamas, vicuñas y caballos; de ponchos, ojotas, chiripás y boleadoras; de corridos, huaynos y vidalitas; de selvas como galimatías vegetales, sabanas sofocantes y páramos nevados» (p. 29). Unos años antes, cuando todavía estaban lejos las ideas expuestas en *La utopía arcaica*, Vargas Llosa había dedicado un artículo a encomiar la validez y autenticidad de la propuesta arguediana. El artículo empezaba, en un argumento por oposición, por fustigar la representación del indio y de los Andes propuesta por el modernismo y la generación del novecientos. Entre los representantes de este grupo no faltó García Calderón, en cuyo libro más famoso, *La venganza del cóndor*, Vargas Llosa encontraba deplorables los «personajes de grandes pómulos cobrizos y labios tumefactos» que «fornicaban con llamas blancas y se comían los piojos unos a otros» (1964, p. 4). Pese a esta recusación tan fuerte, o tal vez justamente por ella, pienso que se pueden observar algunos lazos sutiles entre la representación novecentista del vínculo entre humanos y camélidos sudamericanos y el retrato del opa vargasllosiano con el que inicié mi exposición.

En efecto, en los juegos inocentes de Pedrito Tinoco con las vicuñas «concubinas» del macho del rebaño —quien crucialmente se mantiene alerta, «con los ojazos encima» del pastor—, late de algún modo la sugerencia de los vínculos bestiales con que se inicia «La llama blanca». El nexo es más explícito en *La ciudad y los perros*, donde, en un fragmento coral del Círculo, la voz de Cava, el Serrano, refiere haber presenciado un acto de bestialización con una llama, y alguien más del grupo comenta: «Qué brutos, qué brutos, una gallina al menos es chiquita, parece un juego, pero ¡una llama! ¿Y qué pasa si el Rulos se tira al muchacho?» (Vargas Llosa, 1997, p. 35). Estos vínculos, como se podrá advertir, tienen como fundamento básico la feminización de la especie, una parte medular de la imaginación peruana sobre los camélidos sudamericanos. No tendré tiempo de desarrollarlo aquí con el detalle necesario, pero podemos encontrar una buena ilustración de una representación diferente, no feminizada, en el

capítulo 3 del manuscrito quechua de Huarochirí (Taylor, 1999), que, a inicios del siglo xvii, narra la forma como una llama salva al ser humano de un enorme diluvio. Aunque sabemos que el manuscrito ya se encuentra fuertemente influido por el cristianismo y la cultura letrada, no se observa aquí todavía el proceso de feminización que hemos visto tan claro en la imaginación literaria republicana. Volviendo al nexo entre Vargas Llosa y García Calderón, hay todavía un rasgo adicional en común, y está en la agencia atribuida tanto a las vicuñas que adoptan generosamente a Pedrito Tinoco como a Killa, que ejecuta de manera muy concreta la venganza de la que no son capaces los indios por «la injusta ruina de la raza» (García Calderón, 1973, p. 95), tal como lo formula el narrador.

Señor presidente: empecé este discurso disculpándome por el matiz tan personal que tomaron mis palabras. Debo reincidir en ello, pues he recordado otra voz frecuente en el trato con mi abuela, también referida al reino animal, aunque no he podido determinar en este caso de qué especie se trata. En un momento en que aún no era corriente someter a los niños a diagnósticos sobre déficits de atención, mi abuela solía combatir mi falta de concentración con una sola frase: «Pareces un saltaperrico —me decía—, yendo de acá para allá, sin quedarte quieto hasta terminar lo que estás haciendo». Confieso que me sigo sintiendo así en muchas ocasiones ahora, en mi vida académica, como una especie nerviosa y volátil, con características por demás pintorescas; aunque, como dije, ignoro si el plumífero invocado por ella era tan solo un producto de su imaginación afiebrada. Traigo la palabra a la memoria porque soy consciente de que, a lo largo de esta exposición, he juntado ejemplos que trazan un arco temporal por demás inverosímil entre finales del siglo xvi y el segundo gobierno de García.

No quiero dar la impresión, sin embargo, de que estoy proponiendo continuidades inmutables de algún tipo en nuestro español y nuestra literatura. Tomo muy en serio, por el contrario, las advertencias de algunos historiadores contra las exageraciones derivadas de propuestas que enarbolan una supuesta «herencia colonial» que recorrería el país hasta el presente: propuestas que no se suelen basar en un conocimiento sólido de la colonia. Observo con atención también sus señalamientos sobre las especificidades

republicanas de nuestro racismo. Y soy consciente del carácter escandaloso que tuvieron, en nuestra sociedad actual, ya marcada y transformada por las grandes migraciones de los años cincuenta y sesenta, las expresiones racistas que he citado como ejemplos extremos de exclusión política a finales del siglo xx. En efecto, esas frases denigrantes ya no fueron vistas en su momento como normales ni como naturales, pues la sociedad había cambiado, por lo menos en el nivel del discurso público. Y, sin embargo, no puedo dejar de pensar en las brechas que nos siguen dividiendo a los peruanos y peruanas por factores vinculados con el fenotipo, la cultura, el género y, por supuesto, la lengua.

En este largo camino de acercamientos y exclusiones entre grupos humanos, territorios, culturas y pueblos, una faceta importante ha sido la manera como el lenguaje y el discurso han cifrado nuestra relación con los animales: eso es lo que he intentado proponer en esta ocasión, y los auquénidos —está bien: camélidos sudamericanos— han desempeñado un lugar privilegiado en esta historia. La mirada sensible de Acosta, el bilioso sarcasmo de Pardo, la ironía irritada de Arona, pienso yo, forman parte con toda legitimidad de la historia del español peruano; pero también la integran, desde el terreno de la ficción, la pasmosa confusión de Vicente Cabral y la sabiduría alelada de Pedrito Tinoco. Tal vez también, ¿por qué no?, la febril imaginación de mi abuela.

Muchas gracias.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acosta, J. (1590). *Historia natural y moral de las Indias*. Juan de León.
- Arona, J. [Pedro Paz Soldán y Unanue]. (1938). *Diccionario de peruanismos*. Desclée.
- Asociación de Academias de la Lengua Española. (2010). *Diccionario de americanismos*. Santillana.
- Carrión, E. (1983). Compilaciones de peruanismos anteriores a Juan de Arona. *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua*, (18), 147-162.
- Cerrón-Palomino, R. (2003). La *motosidad* y sus implicancias en la enseñanza del castellano. En *Castellano andino. Aspectos sociolingüísticos, pedagógicos y gramaticales* (pp. 37-64). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Hildebrandt, M. (1994). *Peruanismos*. Biblioteca Nacional del Perú.
- Méndez, C. (2000). *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Pardo y Aliaga, F. (1974). *Poesías de don Felipe Pardo y Aliaga* (L. Monguió, Ed.). University of California Press.
- Pérez Silva, J. I., Acurio Palma, J., y Bendeزú Araujo, R. (2008). *Contra el prejuicio lingüístico de la motosidad. Un estudio de las vocales del castellano andino desde la fonética acústica*. Instituto Riva-Agüero.
- Pérez Silva, J. I., y Zavala, V. (2010). *Aspectos cognitivos e ideológicos del motoseo en el Perú*. Centro Virtual Cervantes. <https://congresosdela-lengua.es/valparaiso/paneles-ponencias/lengua-educacion/perez-zavala.htm>

- Rivarola, J. L. (1990). Parodias de la «lengua de indio». En *La formación lingüística de Hispanoamérica. Diez estudios* (pp. 173-202). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Taylor, G. (Ed. y Trad.). (1999). *Ritos y tradiciones de Huarochirí* (2.a ed.). Instituto Francés de Estudios Andinos; Banco Central de Reserva del Perú; Universidad Ricardo Palma.
- Vargas Llosa, M. (1964). José María Arguedas descubre al indio auténtico. *Visión del Perú*, (1), pp. 3-7.
- Vargas Llosa, M. (1969). Novela primitiva y novela de creación en América Latina. *Revista de la Universidad de México*, 23(10), 29-36.
- Vargas Llosa, M. (1971). *Historia secreta de una novela*. Tusquets.
- Vargas Llosa, M. (1993). *Lituma en los Andes*. Planeta.
- Vargas Llosa, M. (1997). *La ciudad y los perros*. Seix Barral.
- Vargas Ugarte, R. (1966). *Tres figuras señeras del episcopado americano*. Milla Batres.
- Vich, V. (2010). El discurso sobre la sierra del Perú: la fantasía del atraso. En J. Ortega (Ed.), *Nuevos hispanismos interdisciplinarios y transatlánticos* (pp. 253-265). Iberoamericana/Vervuert.
- Zavala, V., y Córdova, G. (2010). *Decir y callar. Lenguaje, equidad y poder en la universidad peruana*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.