

El lingüista que más confronta las ciencias sociales en el Perú: entrevista al Dr. Rodolfo Cerrón-Palomino

The linguist that most confronts the social sciences in Peru:
An interview with Dr. Rodolfo Cerron-Palomino

Denis Alfonso Geldres García*

Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa

Todavía subsisten, en relación con el conocimiento de nuestras “lenguas mayores” del antiguo Perú, falacias que, no obstante haber sido desenmascaradas hace ya medio siglo por los especialistas del área, han probado ser contumaces no solo en los predios del saber popular, lo que no debiera sorprender, sino incluso en las esferas académicas de disciplinas afines como las ciencias histórico-sociales del área andina, lo cual resulta preocupante.

Rodolfo Cerrón-Palomino (2013)

Con la mirada incrustada en el más allá, en la viva llama del vacío; o quizá se deba decir en las innumerables posibilidades que ofrece el horizonte de sus elucubraciones. Así aparece el profesor Rodolfo Cerrón-Palomino, con un abrigo que acompaña el calor de sus meditaciones. Sus textos hablan de su prestigio, sus años de su infatigable energía; en él sale a relucir esa vivacidad desbordante en cada respuesta que ofrece. Cuando cavila mantiene aún la postura erguida; Cerrón-Palomino domina a la vez el silencio y la detonación de su elocuencia. La imagen que proyecta es, pues, la de un ensimismamiento vigilante. En suma, contienen sus palabras una mezcla de pícara erudición, solvencia para la provocación y

* Antropólogo, Docente Jefe de Prácticas de la Escuela Profesional de Antropología e investigador del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa. E-mail: denisgeldres@gmail.com

entrañable pulcritud; es decir, se trata de un gran conversador de quien se disfruta la rigurosidad y la determinación en el debate.

Bien podría ser un personaje borgiano. Cómo no podría serlo quien entrega su vida al laberíntico mundo de la lingüística andina. Quizá su generación no admita la idea, pero sus lectores más jóvenes tienen la impresión de que ni José María Arguedas imaginó en un solo hombre tanta entrega para los Andes.

El Dr. Rodolfo Cerrón-Palomino nació en el distrito de Chongos Bajo, perteneciente por entonces a la provincia de Huancayo, en el departamento de Junín, Perú, un 10 de febrero de 1940, y es uno de los más serios y mayores pensadores de la lingüística andina. Pese a que los reconocimientos en el Perú son injustamente insuficientes, sus aportaciones son innumerables y de alto nivel académico. Se ha dicho muchas veces y en distintos lugares del orbe, que con la poesía de César Vallejo la literatura peruana dio un giro cualitativo; con Cerrón-Palomino podríamos decir lo mismo para el campo de la lingüística y las disciplinas sociales implicadas (historia, arqueología, antropología).

Cada generación dice que la época que le tocó vivir es la peor de todas. Sin embargo, cualquier desánimo, sentimiento trágico o mínimo atisbo de esplín podrá teñirse de rubor al saber que, para suerte y ánimo nuestro, podemos encontrar al profesor en su oficina de la Pontificia Universidad Católica del Perú, aunque muchos de sus estudiantes y colegas también recuerden los ecos de sus palabras entre los muros de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, institución en la que también enseñó y de la que es profesor emérito.

*Cualquiera de sus libros es una interesante puerta de entrada a una grata ramificación de sus ideas. Sin embargo, el lector desesperado por la recomendación podrá encontrar en **Quechumara. Estructuras paralelas del quechua y del aimara** (2008), **Las lenguas de los incas: el puquina, el aimara y el quechua** (2013) y en otras muestras firmes de su pericia.*

El maestro Cerrón-Palomino, tal como Ariadna con Teseo, entrega la madeja de hilo para hurgar en el mundo idiomático de la historia andina prehispánica; a quienes hacen arqueología, historia

o antropología sólo les queda el reto de dejar de taparse los ojos para ver; ojalá con la criticidad acostumbrada, las dilucidaciones puestas por él sobre el tapete. La entrevista se da en ocasión de su visita a la ciudad de Arequipa, un 13 de julio de 2018 en las instalaciones del hotel “La casa de mi abuela”. Acompañaron las aves y el clima nublado de la ciudad. Una jacaranda había rociado sus flores moradas en señal de buen augurio.

-- 0 --

Uno revisa cualquiera de sus producciones académicas y se da cuenta que se está ante una perspectiva rupturista de la historia del Perú antiguo. Incluso, uno podría aventurarse a decir que usted es el vocero más incisivo de lo que podría denominarse como la “lingüística crítica contemporánea”. Por tanto, ¿por qué se debe reescribir la historia del Perú antiguo?

Muy buena pregunta, que justamente me da en la médula del gusto. Efectivamente, de un tiempo a esta parte estoy practicando una especie de cruzada en función de la reescritura de la prehistoria andina, porque lo que hemos aprendido en las escuelas, colegios y universidades, todo aquello que podemos leer acerca del mundo andino --incluso en el ambiente más estricto de la comunidad académica especializada-- se ha quedado fosilizado en el siglo XIX en materia lingüística. Se siguen manejando criterios totalmente obsoletos, superados; pareciera que no existiera una lingüística andina, que ya lleva sesenta años de tradición en el Perú, y que ha comenzado a voltear completamente la torta en relación con las ideas y preconcepciones que teníamos del quechua, del aimara y últimamente del puquina. Entonces, estos logros también debieran ser asimilados por los científicos sociales de las otras áreas, especialmente entre los historiadores y arqueólogos. Sin embargo, lo que advierto en la mayoría de ellos es una indiferencia, un desinterés por tales desarrollos; y así, organizan congresos, simposios internacionales, hablan de interdisciplinariedad, pero la lingüística es la gran ausente; y yo les digo: “¿dónde está la lingüística?; ¿acaso no es una ciencia social?”. En tal sentido, el nuestro es un reclamo permanente para hacer de la lingüística una disciplina participativa

y no una invitada de piedra. Así es que ya me conocen con esta debilidad, con esta majadería, que a la larga me parece producto de un reclamo justo.

Ahora bien, dicho reclamo tiene un por qué. Veá usted, los fundadores de la lingüística andina, así como los iniciadores de la arqueología andina, fueron los grandes viajeros del siglo XIX; de 1830 en adelante los europeos (franceses, alemanes, suizos, e ingleses) y los norteamericanos vinieron a redescubrir ese Perú olvidado por nuestros gobiernos criollos que vivían de espaldas a la realidad. Entonces, ellos comenzaron a decir: “señores, miren ustedes lo que tienen aquí, miren los restos monumentales, miren esa historia que los subyace, escuchen las lenguas de sus pueblos”. Y así, muchos de ellos estudiaron el quechua, el aimara, publicaron gramáticas, vocabularios, compilaron textos, como los del suizo Tschudi o del germano Middendorf; en fin, todo un trabajo hermoso y estupendo de redescubrimiento. Mientras tanto, la intelectualidad nacional, la *intelligentsia* peruana, permanecía insensible a todo esto.

Pues bien, hay que esperar hasta la segunda mitad del siglo XX para que comenzaran los estudios lingüísticos sobre el quechua y el aimara, los mismos que revolucionarían totalmente el saber tradicional vigente hasta entonces. Antes se pensaba que la lengua fundacional del Perú era el quechua, y que el quechua supuestamente puro y verdadero era el cuzqueño. Los intelectuales de la época, en especial nuestros historiadores, llámense Riva-Agüero, Porras Barrenechea, y posteriormente sus seguidores o discípulos, María Rostworowski, Pablo Macera, incluso mi gran profesor muerto hace un par de años, Carlos Aranibar, todos ellos parecían comulgar implícitamente con la idea de que el Perú era quechua y Bolivia aimara; había una especie de aceptación tácita de una suerte de repartición lingüística por nacionalidades. Sin embargo, todo eso respondía a un desconocimiento campante de la prehistoria lingüística andina.

No debe extrañar entonces que toda la interpretación de la historia incaica, y en particular la lectura de las crónicas, se hiciera con base en dicha creencia: de que todo estaba registrado en quechua, traducido al quechua, o en general referido en quechua. Así es que

esa historia prevaleció, y todo lo que aprendimos lo hicimos como si el quechua hubiera sido *la* lengua depositaria de la civilización incaica, además de suponerla originaria del Cuzco, y que los incas se habrían encargado de difundirla en todo el imperio del Tahuantinsuyo, y que, por supuesto, sus instituciones, sus dinastías, y su onomástica en general tenían nombres quechuas.

Eso tiene relación con la “tesis del quechuismo primitivo” que usted referencia en sus análisis.

Efectivamente, Porras Barrenechea es quien acuña esa expresión. Yo me refiero a ella como la “falacia del quechuismo primitivo”, porque después se fue demostrando que la lengua primordial de los incas no era el quechua. Hay que señalar que hubo precursores, a fines del siglo XIX y comienzos del XX, que ponían en duda la tesis del quechuismo primordial: recordemos el debate entre Uhle y Riva-Agüero al respecto, el primero llamando la atención de que antes que el quechua estaba el aimara como lengua de civilización en el territorio peruano actual. Riva-Agüero dará por terminado su debate señalando que prefería a Uhle excavando que hablando de lingüística. Una polémica sumamente interesante, con el resultado de que hoy podemos decir que la historia les ha dado la razón en buena parte a Middendorf y a Uhle, y no a Riva-Agüero.

Pero, todavía muchas de tales falacias seguían vigentes hasta los años sesenta, en que coincidieron en San Marcos, para suerte nuestra, los dos fundadores de la lingüística andina moderna: de París llegaba Alfredo Torero, sanmarquino que venía de estudiar en La Sorbona, y de EE.UU. lo hacía Gary Parker, procedente de la Universidad de Cornell. Tuve el privilegio de estudiar con los dos; en verdad, más con Parker que con Torero; fueron ellos quienes nos lavó la cabeza, liberándonos del mito del quechua “primitivo” y “puro” del Cuzco. En sus cátedras nos mostrarán, prueba en mano, que los dialectos quechuas más conservados están en el centro del Perú, que los dialectos más despreciados son en verdad los más ricos, los que conservan restos del quechua ancestral, y que más bien hay que ver el quechua sureño, en especial el cuzqueño-boliviano, como más evolucionado, e influido

fuertemente por el aimara sureño. En una palabra, que había que acabar con el mito del origen cuzqueño de la lengua. Entonces, un replanteamiento radical como este les iba a doler necesariamente a los cuzqueños porque era como quitarles el piso; y hasta ahora no consiguen superar el trauma, y por ello es que recurren al ataque. Esa fue una primera ruptura del saber establecido hasta entonces, y cuyas consecuencias aún no son asimiladas del todo, en especial por los intelectuales locales de la región.

Ahora bien, la otra gran ruptura, en este panorama demolidor de mitos consagrados, se produjo a finales de la década del siglo próximo pasado, y esta vez la afectada fue la intelectualidad boliviana. Porque también persistía la falacia del aimara, según la cual la “lengua de Adán”, es decir el aimara, se habría originado en el altiplano. Y así, era inimaginable pensar que esta lengua pudiera haber tenido como cuna de origen el territorio peruano actual. Pero eso es justamente lo que demostró la investigación lingüística diacrónica o histórica: que el aimara era una lengua centro-andina por excelencia, que el Perú era históricamente más aimara que el altiplano, y que el quechua, contrariamente a lo que se pensaba, tenía una llegada más reciente en el escenario sureño-andino. En este caso también había que aceptar una verdad como la establecida por la lingüística, pues demostrar lo contrario era y es imposible. Se trata, al igual que en el caso del supuesto origen cuzqueño del quechua, de otra falacia que había que combatir, en permanente confrontación con los aimaristas bolivianos.

Había, pues, que estudiar el aimara a fondo. Para ello tuvimos la suerte de contar con una especie de laboratorio idiomático en Puno, en las décadas del ochenta y noventa, a raíz de la implementación del Programa de Maestría en Lingüística y Educación Bilingüe en la Universidad Nacional del Altiplano con el apoyo de la GTZ; allí, durante las vacaciones de verano, fui asiduo profesor visitante por espacio de quince años. Aquello fue un verdadero semillero de quechuistas y aimaristas tanto peruanos como bolivianos, estos últimos procedentes de distintos departamentos, que venían a estudiar con la intención de formarse como educadores bilingües. A la larga, la capacitación tuvo mejores resultados en Bolivia que

en el Perú, pues aquí, una vez culminado el apoyo de la GTZ, el programa quedó herido de muerte, y ahí permanece hasta ahora, languideciendo, no siendo más ni la sombra de lo que fue. Pero el aprendizaje ganado no solo fue para los alumnos, pues también lo fue para los profesores, como en mi caso. Y es que hasta entonces yo no pasaba de ser solo quechuista, y pronto me di cuenta de que con solo saber lingüística quechua no se podía ir lejos: había que aprender el aimara. Entonces, aprovechando la gran ocasión de estar tratando con bolivianos y puneños, me puse a estudiar el aimara a profundidad, y no solo sincrónicamente, sino también investigándolo en su perspectiva histórica, consultando las fuentes coloniales y emprendiendo la reconstrucción del proto-aimara. ¡Aprender el aimara fue una verdadera revelación para mí! Mis profesores Parker y Torero habían reconstruido el proto-quechua, y yo me propuse a reconstruir el proto-aimara. Además, ello me sirvió para confirmar una tesis importantísima: la existencia de un *quechumara*, no como una entidad de base genética, sino como producto de una convergencia cultural milenaria: 2000 años de convivencia de dos sistemas lingüísticos, dos pueblos cuya lengua que, sin haber nacido de un solo tronco, aproximaron sus sistemas gramaticales a tal punto de compartir una misma organización gramatical, fonológica, sintáctica y semántica, ¡increíble! La gran lección adquirida fue el convencimiento de que permanecer como quechuistas era desconocer el propio quechua, así como el contentarse con ser aimaristas equivalía a ignorar el aimara. En una palabra, estamos convencidos de que los quechuistas y aimaristas permanecerán extraviados mientras no conozcan la otra lengua. Esa es otra de mis prédicas llevada hasta la majadería. De allí también mi libro que se llama *Quechumara*, publicado en Bolivia, que aguarda una tercera edición.

Del lado del quechua, como dije, tampoco debíamos descuidar el estudio de las fuentes coloniales. Y es que tuvimos la suerte de que estas dos lenguas fueran descritas temprano, el quechua, en 1560 por fray Domingo de Santo Tomás, y luego en 1607 por González Holguín; el aimara, a su turno, por Ludovico Bertonio en 1612, por mencionar solo algunas joyas que debían estudiarse. Un experimento interesante fue averiguar entre nuestros estudiantes si podían

leer y entender todavía los textos pastorales del Tercer Concilio Limense (1582-1583), entre ellos el *Padrenuestro*, el *Avemaría*, o el *Credo*. Y entonces pudimos constatar que sí lo podían hacer, ya que era como si a nosotros nos dieran a leer el *Quijote*: lo leemos sin mayor dificultad, naturalmente que con algunas palabritas o expresiones que se nos escapan, pero lo entendemos en un 90 %. Pues bien, igual ocurre con los textos quechuas y aimaras. ¿Dónde está la creencia según la cual las lenguas sin escritura degeneran en el tiempo y devienen incomprensibles? Todo lo contrario, la lengua de los textos, contrastada con sus versiones modernas, lucen bien conservadas, con sus estructuras y buena parte de sus reglas propias plenamente vigentes. ¡Esta ha sido una revelación asombrosa!

Pero allí no terminó nuestra estupenda experiencia puneña. Y es que teníamos alumnos de clara ascendencia uro que estimulaban nuestro interés por estudiar el idioma de sus ancestros. Sabíamos que existían uro-hablantes en Bolivia, pero no ya en el Perú, donde la lengua se había dejado de hablar hacia 1950. De hecho, los pueblos uros de las islas estaban ya aimarizados. Nuestros alumnos bolivianos nos decían: “vaya a Oruro, profesor, allá tenemos todavía hablantes de la lengua”. Y efectivamente, a inicios del presente siglo concebimos el proyecto de trabajar con los remanentes uros de Bolivia. Y así estuvimos cerca de diez años peregrinando a las estepas de Oruro, estudiando y aprendiendo el uro, en su variedad chipaya, la única que sobrevive a la fecha, transmitida de padres a hijos, con hablantes genuinos que aprenden la lengua en el seno del hogar. Fue verdaderamente emocionante para un peruano escuchar hablar el uro entre los chipayas. Se presentaba, pues, una excelente oportunidad para estudiar y llenar el vacío de información que teníamos con respecto a la lengua: no había gramática ni vocabulario disponibles, y yo no podía explicarme cómo una lengua andina hablada en pleno siglo XX no podía disponer de tales materiales básicos: era una vergüenza no contar con ellos, y la sola idea de que más tarde las generaciones venideras nos enrostrarán la negligencia de no consignarla, teniendo aún la posibilidad de registrarla de labios de sus hablantes, nos alentaba en nuestro propósito. Así, pues, finalmente tuvimos la suerte y la satisfacción de llenar el vacío reclamado por los lingüistas del área andina.

Sobra señalar, naturalmente, que nuestro trabajo tuvo precursores. De hecho, en pleno siglo XX hubo dos investigadores que nos precedieron en el estudio del chipaya, pero lamentablemente ambos murieron dejando el trabajo a medio hacer, hecho que, al borde de la superstición, llegaba por momentos a desanimarme, porque, me decía, en la tercera ocasión quizás me toque a mí dejar el trabajo inconcluso. Pero, afortunadamente, gracias al concurso de mis asesores chipayas y al generoso apoyo de mis colegas europeos, pudimos terminar nuestra labor. Y así, la gramática salió en el 2006 y el diccionario, con la colaboración de Enrique Ballón Aguirre, en el 2011. Con esto parecía terminar el ciclo de mis estudios uros. Sin embargo, quedaban aún por estudiar y dar a conocer los materiales uros dejados por Uhle y Lehmann en el Instituto Iberoamericano de Berlín, y, de manera más interesante, los manuscritos de este último americanista, etnógrafo y lingüista. Walter Lehmann fue, en efecto, el único que recogió el 26 de octubre de 1929, en sesiones de una tarde y una noche, los últimos vestigios del uro hablado en la Bahía de Puno, a ocho kilómetros de la ciudad altiplánica. Ahí tenemos una lista de más de 300 términos y expresiones propios de la variedad, que el investigador ordenó y dejó inédita porque murió en 1938. Entonces cuando tuvimos la ocasión de viajar a Berlín, fue emocionante ubicar y estudiar dicho material. ¡Había que aprovecharlo al máximo, tratando de interpretarlo a la luz de nuestros conocimientos modernos del chipaya! Esa fue otra tarea que asumimos, y finalmente la culminamos hace poco: el 2016 ofrecimos un estudio sobre el uro de Puno, basados en el material recogido por Lehmann. Este es el único que tenemos para nuestra realidad puneña del uro; para el otro lado del Titicaca, los bolivianos cuentan con los materiales del uro de Iru-itu, ya extinguido, y con el chipaya, que está vivo.

¿Y todo ello qué tiene que ver con el puquina? Bueno, la respuesta está en la gran confusión uro/ puquina que persiste hasta la fecha en los medios ajenos a la disciplina. ¿Quién no ha confundido uro con puquina? La primera vez que yo caí en tal confusión ocurrió cuando leí un trabajo de mi gran amigo Xavier Albó, antropólogo catalán, radicado en Bolivia. Yo lo había conocido en la Universidad de Cornell, en 1968, cuando él preparaba su tesis socio-lingüística

sobre el quechua de Cochabamba, una tesis magistral. Entonces, dos o tres años después, Xavier publicó un artículo en el que, entre otras cosas, llamaba la atención sobre “el puquina” hablado en Oruro. Y yo me pregunté: “¿el puquina vive aún?, ¿por qué no tenemos entonces una gramática de la lengua?, ¿cómo decían que el puquina era una lengua muerta?”. Decía Xavier que había por lo menos 800 hablantes de puquina en la meseta salitrosa de Oruro. Si Torero había redactado en 1965 su tesis de maestría sobre una lengua muerta, entonces ¿cómo era posible que no hubiera tomado en cuenta dicha supervivencia?, me preguntaba. Ahora lo sabemos: Xavier recogía de labios de los chipayas el nombre que estos daban a su lengua: *puquina*, cuando en verdad era puro uro, no teniendo nada que ver con el puquina. En fin, la historia de la confusión es larga. Recordemos que fue el historiador arequipeño Galdos Rodríguez, quien, en su libro *El puquina y lo puquina* (2000), ofrece un balance de la cuestión, separando las dos lenguas como dos entidades distintas. Yo creo que ese libro es valioso porque proviene de gente que no era lingüista y, sin embargo, hizo un esfuerzo por hacer ver la confusión en que estábamos.

Por nuestra parte, hasta entonces, el deseo de estudiar el puquina se limitaba a ofrecer noticias, en nuestras clases de lingüística andina, sobre todo lo que podía saberse de la lengua. Y ello porque tácitamente aceptaba una suerte de cierta repartición territorial entre los especialistas: el tema puquina era patrimonio de Torero, y yo no podía meterme allí; debía, pues, guardar un mínimo respeto y dejar que el colega siguiera trabajando en él. Entonces, decidí introducirme en el aimara, y así es como trabajé en la reconstrucción de la proto-lengua, como puede verse en el libro que finalmente ofrecí (*Lingüística aimara*, 2000). Y así me mantuve ajeno al tema hasta el 2004, fecha en que muere Torero, dejando el campo libre, y que solo entonces comencé a frecuentar. Sin las reticencias absurdas como la mía, sin embargo, el profesor Willem Adelaar, uno de los exponentes máximos en materia de lingüística andina, venía incursionando en el estudio de la lengua, de manera que en la actualidad puede considerarse como uno de los expertos que mejor conocimiento tiene de ella. Si Torero en 1965 hizo lo que pudo, extrayendo y aislando el material léxico y gramatical del puquina

sobre la base de los únicos textos que tenemos de la lengua, lo que nos ofrecen Adelaar y su colaborador Van de Kerke tiene la ventaja de ahondar sobre la materia, pero con métodos más modernos, con mucha más sofisticación y mejor sistematización de los datos. Y como quiera que Adelaar y su equipo vienen trabajando en los aspectos gramaticales y léxico-semánticos de la lengua, nosotros incursionamos en el campo a través del estudio de la onomástica.

Ahora bien, es precisamente trabajando en la onomástica puquina que fue acentuándose mi reclamo de reescribir la historia peruana. ¿Por qué? Porque no es difícil darse cuenta de que los nombres de las instituciones incaicas, en un alto porcentaje, han sido quechuizados a la fuerza. Por ejemplo, se estudia la nomenclatura de los *ceques*, pero los historiadores y arqueólogos lo hacen creyendo que todo es quechua, cuando en verdad no es así. Había, pues, que meterse a estudiar sistemáticamente los nombres de tales instituciones, del calendario inca, de los nombres propios, sean antropónimos o topónimos, para darse cuenta de que todos ellos habían sido distorsionados mediante su lectura e interpretación a partir del quechua.

¿Cuáles han sido las distorsiones más llamativas que ha encontrado usted sobre el mundo lingüístico prehispánico de los Andes?

Son muchísimas, y le diré que justamente tengo un artículo que debe salir en octubre próximo, en un volumen conmemorativo a los 10 años del Seminario Interdisciplinario que organiza anualmente el Programa de Estudios Andinos de la PUCP en P'isac (Cuzco); allí precisamente presento algunos ejemplos ilustrativos de las distorsiones del quechuismo primitivo en nuestra comprensión del mundo andino. Una de las más llamativas, por formar parte del saber popular, es la designación de la plaza grande del Cuzco, conocida como *Aucaipata*, y glosada tradicionalmente como “la plaza del regocijo”. La verdad es que el nombre nada tiene que ver con la voz quechua *hawka* ‘contento, despreocupado’, ya que *sauca* y variantes es ‘grande’ en puquina, por lo que el significado prístino del nombre de la plaza debió ser “plaza grande”, y nada más. Ya nos lo dijo el gran

quechuista Cristóbal de Molina, llamado el Cuzqueño, cuando habla de “la plaza grande” en la que se hacían las festividades. Y Bertonio recoge <hauquipata>, igualmente con el significado de “plaza grande”. ¿Dónde está aquello del *Aucaipata* sino en la documentación tardía como la del Inca Garcilaso? Estamos, pues, ante un caso de quechuización a la fuerza, con la única ventaja de que suena más bonito decir “plaza del regocijo”. Pero, entonces, ¿qué hay de la otra plaza que está al lado, la mal llamada *Cusipata*, igualmente traducida como “plaza de la alegría”? Es decir, ¿las dos plazas tenían el mismo nombre? No, pues, porque la del Cabildo actual se llamaba en verdad <Hicusi pata>, glosada como la “plaza de los alardeos”, donde el inca presenciaba las maniobras de su ejército. Ya puede verse cómo <hicusí>, un término puquina, fue quechuizado alegremente como <куси>, previa mutilación del término, que naturalmente les resultaba enigmático a los peritos en quechua del momento.

Otro caso aberrante de distorsión es el nombre de la institución de la <capacocha>, de la que tanto han escrito nuestros historiadores sobre la base de la forma quechuizada *capac hucha*, supuestamente equivalente a “pecado regio” ¡Absurdo total! Lo que no debe olvidarse, en primer lugar, es que la voz quechua *hucha* es un término que se ha resemantizado en todo el mundo andino, gracias a la labor evangelizadora, adquiriendo las nociones de ‘culpa’ y de ‘pecado’, de procedencia judeo-cristiana. Y aquí hay que recordar que *hucha*, en el quechua y en el aimara, todavía sigue significando “responsabilidad, obligación moral, deber”. Por eso me gusta recordar la candidez de mi amigo Xavier Albó, eximio antropólogo jesuita, conocedor de ambas lenguas, cuando, al examinar el empleo de dicho vocablo entre los aimaras bolivianos de Jesús de Machaca, a orillas del Desaguadero, se preguntaba: “¿por qué razón las autoridades aimaras, de mayor y menor rango, se distinguían como el ‘pecador mayor’ y el ‘pecador menor’, respectivamente?” Y es que en el aimara, efectivamente, *hach’a-hucha* y *hisk’a-hucha*, podrían glosarse como el ‘(alcalde) pecador mayor’ y el ‘(alcalde) pecador menor’, respectivamente. Pero, en verdad, ¿por qué estas autoridades debían considerarse pecadoras? Lo que ocurre simplemente es

que *hucha*, en lengua aimara, todavía mantiene el significado originario de ‘responsabilidad’; entonces queda claro que estamos ante designaciones de autoridades locales responsables de distinto rango, uno mayor y otro menor. Ejemplos de distorsión como los ofrecidos, de los cuales no se libran ni los términos quechuas y aimaras, cuanto más los de procedencia puquina, se han visto afectados no solamente en cuanto a su forma, sino también (y a consecuencia de ello) en cuanto a su semántica. Por tanto, no es exagerado sostener que nuestros historiadores nos han venido vendiendo gato por liebre. De allí que estamos en esta cruzada de exhumación de todo ese saber sepultado, distorsionado, que se revela solo cuando rastreamos la etimología de tales términos. Es nuestra convicción de que, a partir de todo el material rescatado en su verdadera etimología y filiación lingüística, ya podemos ir pensando en reescribir la pre-historia andina. Seguir suscribiendo a estas alturas el cuento de que *Ayar Uchu* es el símbolo del ají y *Ayar Cachi* el de la sal, como dicen Rostworowski o D’Altroy, es infantil. Lo que debiera conocerse es que, en verdad, *Ayar Ucho* es “Ayar el menor”, porque *ucha* es ‘menor’, y *Ayar Auca* “el mayor”, puesto que, como se vio, *hawkwa* y variantes es ‘mayor’; en ambos casos estamos ante antropónimos de origen puquina, quechuizados arbitrariamente. Y, además, ¿por qué Ayar Cachi? Porque este personaje muere encerrado, lapidado en un cerco, y ahora sabemos que *cachi* es ‘cerco’ en puquina. Entonces, la simbología está aquí bien clara. Como se ve, hay que reescribirlo todo.

Profesor, de sus disquisiciones y sus consecuentes refutaciones no se ha salvado ni la geografía, ni la etnohistoria, ni la antropología peruana. En esta última cuestionó usted la interpretación de las categorías “hanan” y “urin”.

Exactamente, hace tiempo yo escribí un artículo, en homenaje a Franklin Pease, sobre la falacia de *urin* en oposición a *hanan*. *Urin* es producto de una mala audición y de una lectura errática. Los documentos coloniales y la toponimia lo prueban taxativamente, y así *lurin* está presente cuando se hace referencia al “señor

de Luren”; *Lurinsaya* y variantes son topónimos frecuentes en el altiplano peruano-boliviano; *Luribay* es un cantón de la provincia de Sicasica (La Paz); *Luringuanca* era una de las tres parcialidades del Valle del Mantaro, y así lo escribe Huaman Poma; *Lurinyauyos* es el nombre que menciona Dávila Briceño en su relación de la provincia de Yauyos (Lima). En todos estos casos, estamos ante la forma aimarizada del quechua chinchaisuyo *rurin* (equivalente del sureño *ukhu*), que además no significa “abajo”, sino ‘dentro’; de manera que la oposición es entre lo que está encima (sobre) y lo que está debajo (dentro); la dicotomía no es, pues, entre arriba y abajo, que más parece española. Y ello refleja, naturalmente, la ecología, pues describe la realidad orográfica andina.

Entonces, es urgente la disposición a revisar estas reestructuraciones, ya que los abordajes antropológicos, de simbología, por ejemplo, que se respalden en las interpretaciones erradas, estarían condenados al fracaso.

Totalmente, por eso digo que no es exageración hablar de la reinterpretación de nuestro léxico institucional andino. Se habla mucho de la división bipartita como punto cardinal de la organización sociopolítica andina, y yo acepto que esa es una verdad comprobable, pero hay que analizarla en su justa dimensión semántica. Algunas nociones entronizadas deben revisarse; por ejemplo, la famosa dicotomía supuestamente aimara del *Orcosuyo* y *Umasuyo*, de la que tantas páginas han escrito los antropólogos estructuralistas del área andina (Zuidema, Wachtel, Thérèse Bouysse-Cassagne, Tristan Platt, entre otros). Frente a ello, yo simplemente llamo la atención y digo que esa antítesis no es una creación aimara sino una importación de la cosmovisión quechua. Lo peor de todo es que se está sexualizando freudianamente una realidad ajena al mundo occidental: *uma* dicen que es “mujer/ abajo”, y *urqu* sería “macho/ arriba”. Pero ocurre que la palabra *urqu* es quechua y significa, sincrónicamente, ‘macho’ y ‘cerro’ a la vez; pero si uno se remonta al proto-quechua, resulta que ‘macho’ es **ullqu* con /ll/ y **urqu* es ‘cerro’. Pero como en la mayoría de los dialectos quechuas **ullqu* cambió a **urqu* (la /ll/ se hizo /r/), entonces la forma *urqu* asumió

los significados de ‘cerro’ y de ‘macho’. Por tanto, ¿qué tiene que ver aquí la oposición masculino/ femenino? Obviamente, en la designación de <Orco-suyu> prevaleció el significado de ‘cerro’ o ‘parte alta’ y no el de ‘masculino’ o ‘macho’, que era un valor marginal agregado. De manera que el constructo de <Uma-suyu>, con el valor de “hembra” o de “mujer”, resulta postizo y forzado, cuando en verdad solo estamos ante una ‘región de las aguas (del Titicaca, en este caso)’. Recuerdo que esto lo he discutido muchas veces con Tom Zuidema las veces en que nos hemos sentado a almorzar. Para él, la toponimia era pródiga en ilustrarnos la oposición macho/ hembra, especialmente cuando los referentes aludían a cerros y lagunas. Sin embargo, quienquiera que recorra los diccionarios geográficos en busca de elementos compuestos con *qhari* ‘macho’ y *china* ‘hembra’ se desengañará al no encontrarlos. De allí que cuando a Zuidema le pedía ejemplos, el que acudía a su mente era *qhari-qucha*, designación que literalmente significaría ‘laguna macho’. Y no parece ser así, ya que, en los pocos topónimos con los que nos hemos encontrado, *qari* alude a sitios arqueológicos, como en la isla de Amantani, e incluso en la toponimia de los *ceques* del Cuzco. No hallamos, pues, esa supuesta sexualidad en las designaciones toponímicas. Este tipo de observaciones son las que yo les formulo a los colegas antropólogos, quienes simplemente se refugian en su desconocimiento de nuestras lenguas andinas.

Por lo demás, yo entiendo perfectamente que reacciones semejantes se dieran en una persona como Zuidema, un hombre que construyó laboriosamente todo su edificio teórico a lo largo de sesenta y tantos años, basándose en el manejo generalmente errático del léxico institucional incaico; era difícil que se pusiera a revisar los cimientos de su edificio teórico-metodológico a la luz de los aportes de la lingüística histórica y de la filología andinas. En verdad, el ilustre antropólogo holandés fue víctima del quechuiso primitivo del que hablamos, y que todo lo arruina. Si no, veamos otro ejemplo, el de la palabra *panaca*, que nada tiene que ver con ‘hermana’, desde el momento en que no es voz de origen quechua ni aimara. Y es que *pañ* es voz puquina que significa ‘descender’, que con el agregado del sufijo aimara *-qa*, es decir *pañ*-*qa*, equivale a ‘linaje’ o ‘descendencia’, nada más.

Sin embargo, antropólogos y etnohistoriadores, por seguir aferrados a la tesis del quechuismo primitivo cierran los ojos a la única evidencia que nos da de ella Sarmiento de Gamboa (nos dice: “llaman a estas familias *panaca*, que significa descendencia”), tras recogerla y consignarla de labios de los descendientes de la realeza incaica. El tomarla con el significado de “hermana”, sin explicar el extraño remanente silábico de <ca>, fue un error escandaloso motivado por la quechuización *a fortiori* de la palabra.

En las universidades todavía se ratifica y vindica la clasificación de las regiones del Perú planteada por el geógrafo Javier Pulgar Vidal. Usted también hizo llegar su crítica al respecto. Por favor, explique en qué sentido.

Mire usted, antes déjeme decirle que yo estimaba bastante a Pulgar Vidal, un hombre bonachón, a quien no tuve la suerte de tenerlo como profesor; pero, entrando en el tema de sus ocho regiones, debo confesar que nunca me convenció la nomenclatura diseñada por él para distinguirlas. Me preguntaba, por ejemplo, por la motivación de la asignación de *chala* a la costa, pues la voz, tomada como quechua, significa ‘tallo seco de maíz’. Luego está la distinción entre las regiones *janca* y *jalca*. Sin embargo, estas dos voces no son sino variantes de una misma palabra quechua, de distintos dialectos centrales y no sureños. O sea, se está designando con un mismo nombre dos realidades ecológicas distintas. ¿Por qué? Simplemente por desconocer la verdadera etimología de la palabra quechua. Hay que saber entonces que las dos variantes mencionadas provienen de la raíz común *sallqa*, con cambio de la consonante inicial en /h/, fenómeno propio del quechua central. El cambio de /ll/ en /l/ nos da, por un lado, *halqa*; y, de otro lado, la mutación de /ll/ en /ñ/ y luego en /n/ nos da *hanqa*. Había, pues, que saber las reglas evolutivas del quechua para conocer que estábamos ante una misma palabra. Volviendo a *chala*, ahora podemos entender la motivación que guio a Pulgar Vidal en su elección de *chhalla*, voz aimara que significa ‘arena’, algo que el estudioso no menciona. Aclaremos entonces que estamos tomando dos palabras

casi homófonas, pero que tienen distinta filiación, y que, además, según ello, el significado de ‘tallo seco de maíz’ sale sobrando.

Dicho esto, sin embargo, también hay aciertos interesantes en la nomenclatura pulgarvidalina; por ejemplo, en la elección de la palabra *suní*. Y es que casi nadie sabe en la actualidad que la palabra *junín* (el nombre del departamento y el de la batalla del mismo nombre) viene de *sunin*, con el cambio de /s/ en /h/ que ya mencionamos, y que es el equivalente de *sallqa*, aludiendo al mismo piso ecológico; solo que *suní* remonta al proto-aimara y *sallqa* al proto-quechua. Entonces en la nomenclatura corriente prevaleció el término quechua *sallqa*, mientras que *junín* o *suní* quedaron solamente, como un recuerdo, en la toponimia. En consecuencia, cuando Pulgar Vidal sostiene que *suní* es lo mismo que *sallqa* está en lo correcto.

Profesor, ¿qué tan diverso fue el mundo idiomático de la historia de los incas? Y, en definitiva, ¿qué hablaron los incas?

Bueno, también es una pregunta oportuna. Pues bien, los incas atravesaron, a mi modo de ver, por tres etapas idiomáticas en distintas generaciones. Para sostenerlo, me remito a las evidencias de orden onomástico. Hasta ahora podemos postular, sobre la base de datos manejables, que el primer lecho estratigráfico prehispánico de la región del Cuzco debió ser puquina, sobre él se superpone el aimara, y finalmente el quechua se asienta sobre ambos.

Ahora bien, aun cuando resulta difícil, por no decir imposible, probarlo exactamente, no es aventurado postular que los grupos tribales más antiguos del Cuzco (los huallas, sahuasiras y allcahuizas) hablaran inicialmente una variedad puquina. Tiempo después incursionarían en el territorio poblaciones de habla aimara, vehiculizadas por los agentes de la civilización huari, que habrían conseguido emplazarse allí, como lo prueban los restos monumentales de Choquepuquio y Piquillacta. Posteriormente, tras la diáspora de Tiahuanaco (año 1200 más o menos), habrían llegado al Cuzco, oleadas de migrantes altiplánicos; y precisamente uno de tales grupos habría sido el de los hermanos Ayar. Como todo esto se desprende de los mitos recogidos por los españoles, lo que

hacemos en este caso es tratar de descifrarlos deconstruyéndolos, buscando rescatar el mensaje histórico contenido en ellos. Debemos asumir entonces que uno de tales grupos, liderado por jefes de habla puquina, llegaba a un territorio en el que la lengua no sería del todo extraña, ya que, si bien el aimara se venía imponiendo en la región, todavía no habría llegado a desplazar del todo a la lengua local. Lo que hacen los señores altiplánicos al llegar al lugar, unas veces librando escaramuzas y otras entablando alianzas matrimoniales, es apropiarse de él, sometiendo a los lugareños, y más tarde llegando a formar lo que sería el imperio incaico. Como resultado de las alianzas matrimoniales, no es extraño que los hijos de la tercera generación, de madres de parla aimara, fueran ya hablantes de esta lengua. Y así es como podemos sostener que los incas devinieron en aimara-hablantes.

Una de las mejores demostraciones de ello ha sido el texto de un cantar recogido en la crónica de Juan de Betanzos, cuya versión completa, encontrada en Palma de Mallorca, sale a la luz en 1987. Conocíamos a Betanzos solo hasta el capítulo 18, pero el resto, es decir 34 capítulos más, nadie, ni Riva-Agüero ni Porras tuvieron la suerte de leerlos. Para regalo de los lingüistas, el capítulo 19 registra un cantar atribuido al Inca Túpac Yupanqui, una pequeña estrofa que el cronista Betanzos --experto en quechua y traductor oficial de la lengua-- la da como quechua. Pero resulta que el texto no es quechua, y cualquiera que conozca la lengua podría descubrirlo. ¿En qué lengua está cifrado el cantar entonces? Ya no tenemos duda al respecto: está compuesto en un aimara puquinizado. Fuimos tres estudiosos quienes nos metimos a polemizar sobre el texto y su interpretación: primero lo hizo Szeminski, luego intervino Torero, y finalmente intervengo yo, polemizando con los dos, por momentos de manera áspera. Hoy en día hay un consenso entre los especialistas en que esa estrofa es básicamente aimara, pero no de corte altiplánico sino cuzqueño. Por lo demás, se sabe que dicho cantar lo habría mandado componer el Inca para celebrar sus hazañas tras su triunfo sobre los Soras, etnia muy importante en ese entonces. En el texto se leen expresiones como <solaimalca chimbuley, solaimalca axculei>, de pura estructura gramatical

aimara. Se dice allí del Inca que es <indin yoca> “hijo del Sol”, y no *intip churin*, que sería la versión quechua.

Ahora bien, ocurre que a mediados del noventa los bolivianos me invitaron a un congreso en Potosí. Como se sabe, existe una vieja pugna entre La Paz y Sucre por el asunto de la capitalía, y que casi los lleva a la guerra civil. Para los sucreños, que se creen de tradición quechua, los de La Paz, de habla aimara, serían los “que apestan a llama y a coca”. Bueno, entonces me dije ingenuamente que había llegado la hora de reivindicar a los aimaras menospreciados. ¿Cómo? Que supieran que su lengua tuvo nada menos que carácter oficial en tiempos de los incas. Me fui entonces ilusionado, ponencia en mano, a Potosí. Presenté en el congreso lo que pensaba que era una prueba contundente del carácter oficial del aimara en tiempos de Pachacutiy. Veán ustedes, colegas aimaras, les decía, ahí tienen la mejor evidencia del aimara como lengua oficial del imperio de los incas, atributo del que solo disfrutaba el quechua. Me respondieron con un silencio por toda respuesta, y a lo sumo algún exalumno me dijo en voz baja “cierto, profesor”. Sobra señalar que, cuando no hay conocimiento de la historia y predominan los nacionalismos sobre toda reflexión, no es posible erradicar viejos prejuicios ni menos reivindicar glorias pasadas.

Pero, claro, también hubo oportunidad para demostrarles a los asistentes que el aimara era de procedencia centro-peruana y no altiplánica; y que, en lugar de seguir aferrándose a esta idea, correspondía reivindicar al puquina como lengua de Tiahuanaco. Pero arqueólogos como Ponce Sanjinés, que arreaba a punta de bala, cegado por su nacionalismo, a quienes, no siendo bolivianos querían explorar en las ruinas de Tiahuanaco, decían y siguen sosteniendo que la cuna del aimara era el altiplano. Incluso nuestro amigo Xavier Albó estaba convencido de lo mismo. Cuando discutíamos sobre el tema, me decía: “no hay toponimia puquina en el altiplano, todo es aimara; por algo estamos hablando de la cuna de los señoríos aimaras”. Mis trabajos recientes buscan por ello demostrarles a los bolivianos, a través de la investigación onomástica, que no todo es aimara, y en todo caso debíamos hablar de un aimara puquinizado. Como se ve, los bolivianos también tienen que revisar y reescribir su historia. Entonces, volviendo a la lengua primordial de los incas, ¿se acuerda que hay

todo un rollo confuso acerca de la “lengua secreta” de los incas? Pues se trata simplemente del puquina.

Cierto, Garcilaso menciona eso de la lengua secreta...

Además de Garcilaso, lo hacen también Murúa y Cobo. De Garcilaso podría decirse que su versión es fantasiosa. El maestro Aranibar lo llamaba fabulador, y siempre se le ha tomado así, como poco fiable. De Murúa, pese a que tenía su obraje en Capachica, se decía igualmente que era fantaseador (John Rowe dixit), y que su información era discutible. Sin embargo, este cronista, que algo de quechua y de aimara sabía debido a su estancia a orillas del lago Titicaca, nos dice que la lengua secreta de los incas no era ni el quechua ni el aimara. Al margen de su testimonio, hay otro que nos libra de cualquier duda, y me refiero al proporcionado por el corregidor Rodrigo Cantos de Andrada en 1586, en sus “Relaciones geográficas” sobre la Villa Rica de Oropesa (Huancavelica), quien recoge de sus informantes locales el dato de que los incas tenían su lengua secreta, y que nadie podía hablarla, a menos que fuese miembro de la nobleza. Garcilaso no conoció este importante documento ni tampoco los escritos de Murúa, quien además no podía haber copiado al Inca. Cantos de Andrada recogía simplemente una información que formaba parte de la tradición oral incaica. Podemos, pues, estar seguros de que dicha lengua era el puquina.

A decir verdad, muchos fueron los que trataron de develar esa lengua secreta; unos decían que se trataba de un quechua antiguo, otros que era un aimara igualmente obsoleto, y tampoco faltaban quienes sostenían confusamente que era una lengua mixta. Por mi parte, me puse a estudiar todo ese léxico que el Inca Garcilaso le atribuye al “lenguaje secreto”, simplemente porque declara no conocerlo. Y es que Garcilaso, cuando no entiende una palabra nativa, suele decirnos: “esta palabra no la conozco, pero en la lengua secreta tal vez tenga un significado, que yo no sé”. De esta manera nos va proporcionando una lista de alrededor de una docena de vocablos, los mismos que me puse a examinar. Como resultado de ello, puedo sostener que el 95 % de la lista es atribuible al puquina. Entonces, el lenguaje secreto al que aludía el Inca era, pues, el puquina. Debemos aclarar, sin embargo,

que en tiempo de los incas históricos ya no sería exactamente una lengua plena, privativa de la élite, sino apenas un código formulaico que tendría algún uso en el seno familiar de la nobleza, manifestándose en los nombres propios, en giros expresivos y frases idiomáticas. Los epítetos de <allastu> y <ullastu>, que aparecen en las oraciones de Cristóbal de Molina, y que ni el mismo cronista entendía, son una muestra léxica de dicha lengua secreta.

Teniendo en cuenta los estudios, hallazgos y análisis, ¿cuál es el ámbito de expansión territorial del puquina que se conoce hasta hoy?

Territorialmente, el puquina estuvo a un lado y al otro del Titicaca, si tomamos como núcleo central este gran lago, conocido como “mar interior”. Es decir, por un lado, abarcaba la vertiente de los Andes orientales, llegando hasta el piedemonte boliviano, cubriendo las provincias bolivianas de Larecaja, Muñecas y Yungas; y de otra parte, por el lado occidental, cubría la vertiente andina del Pacífico, comprendiendo *grosso modo* todas las provincias del Cuzco, Abancay, dando vuelta encimando las provincias altas de Arequipa por La Unión, pasando por Mollendo, y bajando por todo Moquegua, Tacna, Arica, Iquique, para llegar hasta Tarapacá, pasando luego a Oruro, Charcas y Potosí, para llegar hasta el noroeste argentino. Un territorio extenso que, por el noroeste, rebasa el cubierto por la civilización de Tiahuanaco en su fase de máxima expansión. Los arqueólogos tienen ahora la palabra para explicarnos la presencia del puquina más allá de Sicuani, que es la frontera noroccidental de Tiahuanaco.

¿Por qué Arequipa es un territorio tan rico para el estudio lingüístico? Y en ese sentido, ¿cuál es el origen de la palabra “arequipa”?

Por la abrumadora toponimia plurilingüe que encontramos en su territorio. De manera impresionante aquí abundan los elementos diagnósticos puquinas. Me refiero a los radicales *paya ~ baya*, *raque ~ laque*, *chata ~ llata*, *cachi ~ calli*, y el sufijo *-ento ~ -endo*, etc. Todo eso está señalándonos el terreno cubierto por el puquina,

ayudándonos a levantar un mapa preciso de la extensión geográfica abarcada por la lengua. Y no solamente para Arequipa, sino para todas las regiones de Apurímac, Cuzco, Puno, Moquegua y Tacna, en lo que concierne al Perú. Entonces, Arequipa es un verdadero arsenal idiomático, en el sentido en que no solamente ofrece un estrato puquina, pues también están el del aimara, y sobre los dos, como una capa última, el quechua.

En cuanto a su pregunta sobre el origen del topónimo *Arequipa*, debo confesarle que ahí tenemos un problema. En principio, reconozco que, en un intento por etimologizar el nombre, cometí el error de guiarme de lo que decían Middendorf y Uhle al respecto, sosteniendo, a partir del quechua, que significaría algo como “detrás de las cumbres”. En vista del topónimo *Atiquipa* (Camaná), que sin duda es una variante de *Arequipa*, debo corregir mi postulación previa, aunque por ahora no tenga una propuesta definitiva sobre el asunto. Algo puedo adelantar, sin embargo, y es que con la regla puquina de la /t/, que se suaviza en /r/, resulta que *ari* vendría a ser lo mismo que *ati*, siendo esta la forma más conservada. ¿Qué significaría entonces *ati*, elemento que recurre en la toponimia, al igual que *ari*? No debe extrañar que estemos ante un radical puquina. Bertonio ofrece el verbo derivado <Atiquipa-> con el significado de “encerrar vicuñas”, de manera que quizás *Ati-quipa* esté aludiendo a un cerco de vicuñas, producto del chaco prehispánico conocido. De manera que el nombre no tendría nada que ver con el parcial quechua y aimara *qhipa* ‘detrás’.

Esa evidencia de diversidad ayuda a que no se corra el riesgo de explicarlo todo, incluso, desde el puquina solamente.

Ciertamente, tampoco podemos caer en ese extremo; determinismos de este jaez deben evitarse como una medida de orden metodológico.

¿Por qué las personas del ámbito social que tienen preocupación por los Andes, o la historia andina, deben tener como base los estudios de lingüística?

Porque en verdad buena parte de toda la realidad de un país, de un lugar, de un contexto geográfico, se explica a partir de la lengua. La lengua está presente en toda sociedad como elemento orientador espacial y temporal; de manera que, no estando en el vacío o en el aire, nos servimos de ella para categorizar el mundo que nos rodea y delimitar el espacio, nombrando o marcando hitos no solo físicos sino también léxico-semánticos. Lo mismo pasa en el orden social, con la organización de las sociedades en castas, linajes, parcialidades, etc. La construcción de una sociedad se hace con base en el lenguaje: la lengua está, pues, omnipresente en toda actividad humana. ¿Dónde hay que recurrir para reconstruir la historia de un pueblo desaparecido sin registro escrito? Obviamente a sus restos materiales que los arqueólogos buscan afanosamente, pero también los lingüistas, a su turno, y en el terreno idiomático, practican lo que se conoce como *arqueología lingüística*.

En ese sentido, debido a que me interesa más la historia, no me entusiasman mucho los trabajos de corte etnográfico realizados en el campo andino, sobre todo porque, en muchos de ellos le dan demasiada importancia, por lo general sin un examen crítico de los hechos, al saber popular, folclórico, de los informantes con quienes trabajan, con el argumento, irrefutable en cierto modo, de que dicho saber es creación del pueblo, y que los saberes se rehacen y recrean con el tiempo; y que, por consiguiente, habría que rescatar ese saber, que forma parte de la cultura de los pueblos. Estoy de acuerdo con ello, siempre y cuando tales saberes puedan tomarse críticamente, descartando, por ejemplo, todo aquello que es producto de las distorsiones habituales a las que somos expuestos por la escuela tradicional. Para no hablar en el aire, le doy solo un ejemplo de esa mala práctica: concederles “autoridad” a quienes, por el solo hecho de ser hablantes de una lengua nativa, creen poder sentar cátedra en cuestiones lingüísticas, y peor aún, cuando sobre la base de tales conocimientos se construyen hipótesis interpretativas acerca de la historia socio-cultural de los pueblos

andinos. O cuando, con visión proclive al exotismo, se imponen modelos de análisis con el único objeto de satisfacerlos a costa de la manipulación de la realidad estudiada.

-- 0 --

Aflora la noche y el Dr. Cerrón-Palomino aún cavila entre reminiscencias. Da la impresión de que siempre está transitando entre sus recuerdos y sus próximos escritos. En la despedida uno siente que estrecha la mano de un entrañable maestro. Después de la conversación se puede decir, con justicia y lejos de la exageración, que Cerrón-Palomino es el lingüista que toda persona vinculada a las ciencias sociales americanas debiera leer.