



Capítulo 39



ARGUEDAS:

LA DINÁMICA DE LOS ENCUENTROS CULTURALES

TOMO II

Arguedas: la dinámica de los encuentros culturales. Tomo II
Cecilia Esparza, Miguel Giusti, Gabriela Núñez,
Carmen María Pinilla, Gonzalo Portocarrero, Cecilia Rivera,
Eileen Rizo-Patrón, Carla Sagástegui, editores

© Cecilia Esparza, Miguel Giusti, Gabriela Núñez,
Carmen María Pinilla, Gonzalo Portocarrero, Cecilia Rivera,
Eileen Rizo-Patrón, Carla Sagástegui, editores, 2013

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Concepto gráfico: Lala Rebaza

Diseño de interiores: Mónica Ávila Paulette

Carátula en base al afiche *Arguedas: la dinámica de los encuentros culturales*

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Primera edición: mayo de 2013

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores

ISBN: 978-612-4146-38-1

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-07737

Registro de Proyecto Editorial: 31501361300396

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

La angustia del contacto lingüístico en Arguedas

LUIS ANDRADE CIUDAD

Pontificia Universidad Católica del Perú

AGUSTÍN PANIZO JANSANA

Pontificia Universidad Católica del Perú

Introducción



Tal vez nadie encarne de manera tan clara las desventuras, avatares y desafíos del bilingüismo en el Perú como José María Arguedas. Hablante bilingüe de castellano y quechua, Arguedas fue un escritor que libró, a lo largo de su obra literaria, «una infernal pelea con la lengua» en un país en el que las lenguas no valen lo mismo, y en el que los pueblos y personas que las hablan no pueden ejercer su derecho a emplearlas plenamente en los diferentes ámbitos de la vida, y menos aún podían hacerlo a fines de la década de 1930, que es cuando Arguedas empieza a escribir sobre el tema. Nosotros quisimos explorar cómo Arguedas, quien además de creador fue un hondo pensador sobre la realidad peruana, reflexionó sobre el contacto entre el quechua y el castellano y, para ello, decidimos enfocarnos en su obra ensayística inicial: un conjunto de artículos publicados entre 1938 y 1944 e impulsados por preocupaciones pedagógicas muy concretas durante el desempeño de nuestro autor como maestro en Sicuani. A partir de uno de los textos claves de este corpus —«Entre el quechua y el castellano: la angustia del mestizo» (1986 [1939])—, teníamos la sospecha de que, en este primer Arguedas, existía una visión purista de la lengua como un sistema consolidado y uniforme, y que este enfoque filtraba su mirada del contacto

quechua-castellano. Para explorar el tema, decidimos enfocarnos en la retórica utilizada por el autor en sus aproximaciones al problema del contacto y prestamos atención a lo que podríamos llamar su «biografía lingüística». Además de revisar los textos mencionados, examinamos lo que se sabe y lo que se supone acerca del ambiente lingüístico temprano del autor, y en este campo también encontramos puntos pendientes de aclaración. Después de presentar lo que obtuvimos de este examen, intentamos poner en diálogo estos resultados con la reflexión actual sobre la vida y obra de Arguedas y con el estudio del contacto quechua-castellano en el Perú¹.

1. El castellano «sitiado»: la retórica del contacto lingüístico en Arguedas

Antes de abordar las reflexiones de José María Arguedas sobre el contacto entre el quechua y el castellano en el Perú, conviene recordar el contexto en que estas surgen. En 1939, Arguedas es nombrado docente de Castellano y Geografía en el recientemente creado colegio Mateo Pumacchua, en Sicuani, Cusco (Pinilla, 2004, p. 40). Con gran entusiasmo, acoge la oportunidad de contribuir, como escribe a su amigo Manuel Moreno Jimeno, «en el trabajo más urgente, en el principal de todos [...] en el que el Perú necesita los hombres más honrados y capaces: la educación de la juventud» (Forgues, 1993, p. 69). Pronto Arguedas intentará emprender un nuevo estilo de enseñanza del castellano, alejado de la tradicional imposición y orientado a despertar un vínculo emocional positivo entre sus alumnos y esta lengua. En ese marco, por ejemplo, leerá con sus alumnos a poetas contemporáneos como Eguren, Vallejo y García Lorca, y publicará una revista con las composiciones de sus educandos titulada igual que el colegio: *Pumacchua* (Arguedas, 1986 [1940]). Arguedas es consciente de que está diseñando un método novedoso para la enseñanza del español a los alumnos andinos, la mayoría de ellos quechua hablantes, y es desde esta experiencia que nace su primera forma de ver el contacto entre ambos idiomas y sus hablantes, así como el proyecto que Escobar (1984) llamó la «utopía de la lengua» y que el crítico literario John Landreau (2004) ha descrito, de manera más precisa, como el horizonte del «español quechuzado».

La reflexión académica sobre las ideas lingüísticas de Arguedas ha enfatizado el carácter original, «extraterritorial», subversivo de su propuesta acerca del castellano

¹ Agradecemos al historiador Nelson Pereyra y a los lingüistas Rodolfo Cerrón-Palomino y Jorge Iván Pérez Silva por comentar nuestras ideas durante la elaboración de este artículo y por orientarnos hacia bibliografía clave.

del futuro en América Latina. La «utopía» de Arguedas sobre un español quechui-zado, un castellano subvertido desde dentro por la influencia de la lengua indígena, ciertamente fue pionera en un tiempo en que el consenso latinoamericano sobre el tema consistía en postular la necesidad de un español cercano al peninsular, libre de las influencias de los particularismos, que eran vistos como una amenaza a la comunicación interregional. Sin quebrar este consenso sobre el carácter innovador de la postura arguediana, Landreau (2004) ha señalado que, al mismo tiempo, no deja de haber en nuestro autor un anclaje en una columna vertebral del pensamiento moderno acerca de las relaciones entre lenguaje e historia, y es la idea del monolingüismo como condición básica para la construcción del Estado-nación. Desde este punto de vista, en una situación lingüística diglósica o, más precisamente, multiglósica, como podríamos caracterizar la relación entre el castellano y las lenguas indígenas en el Perú, resultaba necesario optar por una lengua si queríamos hacer del país realmente un conjunto de gentes y pueblos con un proyecto común que superara las abismales fracturas y las lacerantes injusticias del pasado. Así, la propuesta arguediana difiere radicalmente del hispanismo hegemónico en su época, pero tienen en común el destino inevitable del monolingüismo en un momento en que la alternativa de una nación multilingüe parecía estar fuera del horizonte de posibilidades.

Nosotros queremos partir de este enfoque para agregar un matiz a la reflexión sobre las ideas arguedianas en torno a *las lenguas*, y no solo sobre el castellano. Proponemos que un segundo anclaje importante en el pensamiento de Arguedas sobre el punto radica en la propia manera de observar el contacto lingüístico: esta forma de pensar el contacto sería tributaria de una visión de la lengua como un sistema consolidado y uniforme, refractario al cambio; cambio que, para ser realmente tal, deberá sedimentarse atravesando un conjunto complejo de niveles y elementos, hasta llegar al «corazón» o núcleo del sistema. La idea de que las lenguas tienen «esencia», y que si esta se altera, se subvierte la estructura en su conjunto, es tributaria de una visión purista del lenguaje que presupone un estado inicial en el que las lenguas son entidades estables y uniformes. Esta orientación se evidencia cuando el joven maestro Arguedas habla de su dedicación especial a la enseñanza del castellano entre sus alumnos de Sicuani:

Decidí ofrecer cinco horas semanales de clases extraordinarias de castellano y en seis meses alcanzaron a *corregir sus defectos* más graves: las explicaciones las hacía en quechua para *corregir cada error* y el medio principal de la enseñanza fue el ejercicio intenso de la elocución y la lectura; esto es, el *castellano bárbaro* que

hablaban fue paulatinamente *domesticándose* hasta que los alumnos de Sicuani lograron tener cierto dominio en la expresión castellana (Arguedas, citado en Kapsoli, 1986, p. 13)².

Esta visión purista también se aplica al idioma indígena. En el ensayo que acompaña la recopilación *Canto kechwa* (1986 [1938]), Arguedas menciona que, por influencia del castellano, el quechua «ha perdido su pureza, a tal punto que el kechwa primitivo resulta ya difícil para los que hablamos el actual» (p. 61). Desde una visión tal, los diferentes motivos y factores del cambio lingüístico quedan oscurecidos y, más aún, el contacto entre las lenguas, que potencia estas transformaciones, es visto como algo negativo, alterador, subversivo. Así, el contacto podrá formularse de manera natural como una lucha que, para tener resultados perdurables, deberá librarse hasta alcanzar el núcleo de los sistemas mismos, tal como intentaremos mostrar que hace Arguedas en sus reflexiones iniciales sobre el tema³.

Poniendo las cosas en contexto, sin embargo, hay que resaltar el carácter pionero de la «utopía» del español quechuizado propuesta por Arguedas. Para él, el dominio del «castellano puro» no era el final feliz de ninguna historia en los Andes, puesto que el «mestizo», que en este caso equivale al bilingüe (Rochabrún, 2011), tiene en el quechua su lengua materna y su medio legítimo de expresión. Un castellano como el que se hablaba en Madrid no llenaría las necesidades expresivas de los hombres y mujeres andinos, ni les permitiría representar su entorno ni su mundo interior (Arguedas, 1986 [1939]). El carácter innovador de esta propuesta puede calibrarse bien si se compara la visión de Arguedas con la de José Jiménez Borja, un intelectual de amplia influencia en el campo de la enseñanza de la literatura y del castellano desde mediados de los años cuarenta, con quien nuestro autor discrepó explícitamente⁴. Para Jiménez Borja (1941, p. 176), quien mira las cosas desde el evolucionismo positivista, el quechua es un «idioma arqueológico», un rezago de un estado primitivo de cultura, junto con la «falta de higiene», las costumbres gregarias y las técnicas agrícolas «retrasadas» de los Andes.

² Los énfasis son nuestros.

³ Es prudente decir que la reflexión sobre las lenguas y su contacto no se detuvo sino que continuó a lo largo de la obra arguediana, al constituir un tema principal de preocupación en nuestro autor. De hecho, según Merino de Zela (1991 [1970]), Arguedas preparaba en 1939, para el doctorado en humanidades, una tesis sobre «El problema del idioma en el Perú y la poesía de la sierra y de la costa», que no llegó a presentar.

⁴ La discrepancia fue sobre el supuesto carácter marginal del quechua, que Jiménez Borja sostenía. Véase: «Un método para el caso lingüístico del indio peruano» (Arguedas, 1986e [1944]).

En cambio, el quechua es, para Arguedas, casi podríamos decir el idioma de la naturaleza. Con él «se dice el alma de esta luz y de este campo». Pero, al mismo tiempo, el quechua es, en sus propias palabras, «idioma sin prestancia y sin valor universal» (1986 [1939], p. 32). Puede ser la lengua de las emociones más profundas, pero no es ni puede ser la lengua del poder ni de la comunicación global. Ante este diagnóstico, surge el ansia del mestizo-bilingüe arguediano por «la posesión entera» del español. En este camino, prevé el autor, el mestizo-bilingüe adaptará el castellano a sus profundas necesidades de expresión, que tienen raíz indígena. Dice Arguedas: «Y no pudo dominar Occidente a este mestizo porque su profunda entraña india lo defendió. Y siguió y sigue pugnando por crearse una propia personalidad cultural». Por ello, deduce, el «castellano puro» no puede ser ya su idioma legítimo (p. 33). Necesitará otro: la «angustia del mestizo» por expresarse plenamente conducirá a «la agonía del castellano como espíritu y como idioma puro e intocado» y al nacimiento de algo nuevo: un castellano, dice Arguedas, con la «sintaxis destrozada» y en cuya «morfología íntima» se reconoce «el genio del kechwa».

Una visión ciertamente agónica del contacto entre el quechua y el castellano se deja ver en estas imágenes: la adjetivación en su conjunto nos habla del «sitio», de la invasión, de la toma de un territorio, en términos propios de una retórica bélica y avasalladora: «sintaxis destrozada», «morfología íntima», «agonía del castellano» son los significantes de una gesta que deberá realizar el conjunto de bilingües para apropiarse de este idioma históricamente ajeno, que sí goza de prestigio y de «valor universal». Ya en la década de 1950, en el prólogo a *Diamantes y pedernales*, Arguedas dirá, refiriéndose a su propia creación de un castellano andino literario:

Creo que en la novela que actualmente escribo —*Los ríos profundos*—, el proceso ha concluido. Uno solo podía ser su fin: el castellano como medio de expresión legítimo del mundo peruano de los Andes; noble torbellino en que espíritus diferentes, como forjados en estrellas antípodas, luchan, se atraen, se rechazan y se mezclan, entre las más altas montañas, los ríos más hondos, entre nieves y lagos silenciosos, la helada y el fuego (1983 [1954], p. 78).

Hay, sin embargo, otra agonía de la que Arguedas no habla, por lo menos en la saga de artículos de la década de 1940, y que, en su silencio, parece estar alimentando la angustia del contacto lingüístico en nuestro escritor, y es el carácter inevitable de la muerte del quechua.

2. La paradójica opción por el castellano y la «biografía lingüística» de Arguedas

El castellano es la lengua del poder, de los espacios públicos y de la comunicación «universal», mientras que el quechua es la lengua de la intimidad, observa Arguedas. En 1940, él declara ser un «fervoroso partidario de la castellanización total del Perú» y estar convencido de que «el castellano como idioma general del Perú es conveniente y de absoluta necesidad» (1986a [1940], p. 35). El escritor está muy atento a las razones políticas e históricas que determinan esta situación. Así, escribe:

¿Cómo se ha de resolver el dualismo del idioma en el Perú? En el wayno se ve muy claro esta lucha del kechwa y del castellano por convertirse en el idioma definitivo del hombre del Ande. Pero esta lucha es más bien de defensa por parte del kechwa y de conquista por parte del castellano. El castellano empieza a imponerse definitivamente en estos últimos tiempos, aunque son más las causas políticas y de conveniencia las que determinan tal imposición (p. 35).

Entre estas causas, menciona hechos muy concretos: «el gobierno, los negocios, la cultura, la enseñanza, todo se da y se hace en castellano»; además, está la realidad incontestable de que, en los pueblos andinos, «quienes mandan y dirigen sean los que hablan castellano» (p. 35). Así, para Arguedas, el quechua es la lengua más cercana a la naturaleza de los Andes, la lengua del ensimismamiento, de las profundidades interiores⁵, pero el español es visto como el idioma de la apertura y la ampliación de horizontes.

No son solo razones «prácticas», sin embargo, las que subyacen a esta opción. En la dinámica de separaciones y fracturas entre los idiomas en un contexto de dominación, siempre se generan visiones que naturalizan el estado de cosas existente, ideas que con frecuencia aluden a la superioridad e inferioridad de las lenguas como fuentes de recursos para los seres humanos, me refiero a las llamadas «ideologías lingüísticas». Nuestro autor no es ajeno, como no lo somos los hablantes en general, a estas visiones sobre las lenguas. Por ejemplo, en su artículo sobre el huaino y el «problema del idioma», Arguedas propone que el mestizo bilingüe que ha transitado del quechua al castellano ha ampliado su mundo y su espíritu, «porque sus ideales

⁵ En el «Ensayo sobre la capacidad de creación artística del pueblo indio y mestizo», de 1938, se lee sobre el quechua: «Los que hablamos este idioma sabemos que el kechwa supera al castellano en la expresión de algunos sentimientos que son los más característicos del corazón indígena»; y después: «El kechwa logra expresar todas las emociones con igual o mayor intensidad que el castellano» (1986 [1938], p. 61).

también se ampliaron» por medio del español. El quechua pareciera ser, a la vez, espacio vital y cárcel del espíritu indígena. En 1940, nuestro autor llega a escribir: «Pues bien, si el quechua es el idioma con que mejor se escribe el paisaje del Ande, con que mejor se dice lo más profundo y propio del alma india, el kechwa es reducido y pequeño, el espíritu de quien solo habla kechwa se agita en un círculo estrecho y oscuro» (p. 36). El quechua es, pues, para este primer Arguedas, como ha señalado Landreau (2004), una lengua de gran poder expresivo, pero inviable en la actualidad, incapaz de ser la lengua de una nación moderna. Arguedas termina preguntándose: «¿Cuántos siglos de evolución necesitaría aún el kechwa para lograr la amplitud de horizontes del castellano, del alemán, del francés, que tienen siglos de habla al servicio del espíritu en su ansia de belleza y de investigación?» (p. 35). Aunque estamos lejos de la violenta visión castellanizadora de Jiménez Borja, no podemos dejar de reconocer en este momento de la reflexión arguediana visos del pensamiento evolucionista, que imagina un único camino de desarrollo para todas las sociedades y culturas⁶. Por ello, Arguedas habla del castellano como el «idioma definitivo» del hombre del Ande (p. 35).

Esta división tajante del terreno simbólico expresa una distribución más general de los espacios de poder entre los idiomas, que hoy en día llamaríamos *diglosia*, y que, en términos todavía más amplios, traduce, en el terreno del lenguaje, el problema de la dominación. Si hoy tenemos evidencias clamorosas y recientes de la marginación del quechua y de las lenguas indígenas de los espacios del poder, imaginemos lo intensa que debe de haber sido esta percepción para Arguedas en la cuarta década del siglo XX, cuando empieza a escribir sobre el destino idiomático de los mestizos bilingües peruanos. Un ejemplo, entre muchos, nos ayuda a calibrar la intensidad de esta percepción: el historiador Wilfredo Kapsoli (1986) recuerda que cuando estudiaba en la Escuela Pre-Vocacional de Pomabamba (Áncash), los alumnos que eran sorprendidos hablando quechua eran conducidos por el profesor al centro de la plaza, con una corona de papel en la cabeza en la que se leía

⁶ En «Un método para el caso lingüístico del indio peruano» (1944) se lee una afirmación más radical: «Concluido el proceso [de castellanización mediante el «método cultural»], el indio habrá logrado adquirir por sí mismo la convicción de que el castellano es un idioma mucho más perfecto que su lengua aborígen, comprenderá en lo substancial de su conciencia la superioridad del español como medio de expresión. Y su castellanización ya no será entonces obra solo exterior, ni de maestros, ni de brigadas especiales, ni de misioneros protestantes; será obra incontenible del propio indio, del indio sediento de mejorar, de alcanzar el más alto nivel humano; porque entonces sentirá con mucho más violencia y de manera más directa e imperiosa la convicción de que solo el castellano podrá llevarles la cultura y la técnica universal» (Arguedas, 1986 [1944], p. 43).

«El Rey de los Quecheros». En un contexto así, donde está muy claro a través de qué lengua se puede alcanzar ya no la ampliación de oportunidades individuales y colectivas que sería esperable en un país de ciudadanos, sino incluso la base mínima del trato digno, la suerte estaba echada a favor del castellano, si es que la ideología del Estado-nación obligaba al desenlace de una sola lengua para el «Perú hirviente» de esos días.

Pensamos que es esta observación de la profunda fractura idiomática que vive el Perú de entonces la que lleva a Arguedas a optar por el castellano, y no solo, como propone Roland Forgues (1991), la posibilidad de que la primera lengua de nuestro escritor bilingüe haya sido el español⁷. En un artículo titulado «El mito del monolingüismo quechua de Arguedas», Forgues atribuye la opción del escritor por el castellano a que este, hijo de padre y madre blancos, supuestamente pensaba el «problema lingüístico» del indio desde su condición de hablante del castellano, aunque lo hiciera de manera inconsciente. Para ello, el estudioso parte de la premisa de que Arguedas habría sido un bilingüe sucesivo que primero adquirió el castellano para consolidar el quechua recién a los siete años, después de vivir en un ambiente predominantemente castellano. El punto de quiebre habría sido, según Forgues, el paso de Arguedas al cuidado de su madrastra y el acercamiento a los indios de San Juan de Lucanas en 1918, primero en la cocina de la casa de Puquio, adonde fue recluido por la madrastra, y posteriormente, durante la convivencia con los indios en la quebrada Viseca, tres años más tarde, donde se refugió para huir de su hermanastro Pablo. La interpretación de Forgues es la siguiente:

[H]asta la edad de doce años José María Arguedas vive predominantemente en un ambiente de cultura blanca y de lengua castellana, aunque los primeros contactos con la lengua y la cultura quechuas se establezcan desde muy temprano. De aquí podemos concluir, sin temor a equivocarnos mucho, que el escritor fue sin duda tempranamente bilingüe —cosa natural, además, en esa zona andina, en que los hijos de los mistis son generalmente atendidos por sirvientas indígenas— como hemos podido averiguar, pero tras haber aprendido primero la lengua de la madre que lo crió hasta los dos años y medio, es decir, el castellano y no el quechua, como sostuvo él durante toda su vida (p. 49).

Según Forgues, tras la orfandad sufrida por la muerte de la madre de Arguedas cuando este tenía menos de tres años, y las prolongadas ausencias de su padre,

⁷ En cambio, por ejemplo, Leonidas Morales (1971) supone que su primera lengua fue el quechua.

«se da naturalmente en la mente del niño un proceso inconsciente de identificación con el mundo indio, por el que se siente protegido, paralelo a un proceso de rechazo de su propio mundo, del que se siente abandonado» (p. 55). Forgues postula un correlato lingüístico para esta situación:

[L]a negación a expresarse en la lengua de los verdaderos padres [...] y [...] el deseo de hacerlo en la lengua de los nuevos padres que han venido a sustituirlos. Se produce, pues, [...] un bloqueo en la mente del niño Arguedas que lo lleva a silenciar momentáneamente su lengua de origen, a la que sustituye por la de sus padres adoptivos (p. 55).

Pensamos que es necesario revisar la propuesta de Forgues sobre la biografía lingüística de Arguedas atendiendo a los siguientes hechos. Forgues considera como hito para el contacto intenso de nuestro escritor con el quechua la edad de siete años, cuando el niño empieza a convivir con los indígenas en Puquio. Pero los propios datos recabados por el crítico literario invitan a una relectura: la madre de Arguedas murió antes de que él tuviera tres años. Como su padre, abogado itinerante, no podía hacerse cargo de él, José María pasó rápidamente al cuidado de su abuela paterna, Teresa Arellano de Arguedas, y vivió en su casa de Andahuaylas por cerca de cuatro años (Merino de Zela, 1991 [1970]). Estamos hablando de los años 1915-1920, y aunque se trata de la casa de una familia blanca en el entorno urbano de Andahuaylas, el quechua tiene que haber formado parte del ambiente lingüístico de Arguedas en este periodo crucial desde el punto de vista de la adquisición lingüística, y debe de haberlo hecho de una manera más intensa de lo que Forgues parece suponer, no solo porque la servidumbre se comunicara en el idioma indígena, sino también por la posibilidad de que la abuela misma, una comerciante, haya manejado el quechua. El ama de Arguedas en esta casa andahuaylina, Luisa de Paredes, le confirmó a Forgues que, desde la más tierna infancia, José María se expresaba tanto en castellano como en quechua; mientras que Ángel Bendezú Rodríguez, hijo del maestro de Arguedas en Puquio, le indicó que a la entrada del niño a la escuela, él era «perfectamente bilingüe» (p. 57). Parece necesario concluir que Arguedas tuvo contacto intenso con el quechua, junto con el castellano, antes de su llegada a Puquio.

Hay algunos datos adicionales, de carácter sociolingüístico. El lingüista Rodolfo Cerrón-Palomino propone, a la luz de los planteamientos de Nelson Manrique (1988), que en las sociedades sureñas de inicios de siglo, caracterizadas por relaciones que han sido calificadas de semif feudales, la división de la propiedad y del poder estaba tan clara que las familias blancas podían adoptar sin problemas el quechua

y otros rasgos de «indianidad» como el huaino y elementos de la vestimenta, a diferencia de los pequeños terratenientes del valle del Mantaro, que debían buscar en el lenguaje y en otros rasgos externos las claves de la distinción. Afirma el autor:

[A] diferencia de lo que ocurrió en otras áreas (principalmente en el sur), no se configuró en aquél [el valle del Mantaro] una verdadera estructura de tipo feudal. Nada más ausente en el valle que la figura típica del terrateniente que hablara quechua, aunque este fuera la variante patronal [...]. A este respecto, nos complace encontrar en Manrique (1988: cap. 1) una interpretación esclarecedora [...]. Señala el mencionado autor que a falta de una «distancia clasista» marcada entre campesinos y terratenientes, el factor étnico-cultural devino en barrera natural que separaba a dominantes y dominados. El desprecio por lo nativo aseguraba la distancia entre una clase y otra (1989, pp. 106-107).

De manera que es más probable que, en un contexto como el descrito para la infancia temprana de Arguedas, el quechua tuviera un papel protagónico, puesto que estamos hablando de una casa andahuaylina de comerciantes urbanos. Contamos también con un testimonio ilustrativo acerca de la hacienda Huanoqueite, en Paruro (Cusco), de propiedad de la familia Galdos, de la línea materna del activista político Hugo Blanco, interlocutor de Arguedas en sus últimas semanas de vida. Las hijas de la familia de hacendados, nacidas a inicios del siglo XX, aprendieron el quechua tempranamente, después del castellano, y lo utilizaron a lo largo de su vida, tanto así que en su vejez lo empleaban, junto con el español, no solo para comunicarse con la servidumbre después de la desarticulación de la hacienda familiar, sino también para conversar entre ellas sobre asuntos cotidianos. Por último, el propio Arguedas describe así la realidad lingüística de su entorno en la década de 1940:

[E]n la sierra sur y en la mayor parte del centro, que son las regiones más pobladas del país, el kechua es universal, lo hablan desde el cura de la parroquia hasta el último comerciante extranjero establecido en las capitales de provincia; porque quien no habla el kechwa no puede desarrollar allí plenamente ninguna actividad (1986 [1944], p. 41).

Si las cosas eran así en la sierra sur a inicios de la década de 1940, el uso del quechua como lengua de comunicación debió de ser aun mayor en 1915-1920, el periodo que nos interesa. Indicios como estos sugieren que el quechua debió de estar presente como lengua de comunicación en la casa de la abuela paterna, donde el niño José María vivió durante cuatro cruciales años, entre los tres y seis años

de su vida. También consideramos posible que la propia Teresa Arellano de Arguedas haya sido quechua hablante, aunque su lengua materna hubiera sido el castellano. Su condición de comerciante abona a favor de esta posibilidad.

3. Discusión

La opción castellanizadora del Arguedas ensayista en los años cuarenta parece estar muy lejos de la utopía de vivir «todas las sangres y todas las patrias» con que se suele asociar al escritor desde algunos programas políticos del presente. También hay un desencuentro entre nuestro ensayista inicial y el que, casi al final de su vida, después de la fatídica mesa sobre *Todas las sangres*, declara tajante ante «algunos doctores» que «el quechua será inmortal [...]. Y eso no se mastica, solo se habla y se oye» (1985 [1965], p. 68)⁸. Sin embargo, la opción castellanizadora es un aspecto de la obra arguediana que es necesario integrar en el recuento y el análisis de sus ideas. Aunque hemos partido por resaltar que la utopía del «español quechuzado», en la década de 1940, resultaba pionera —tomando en cuenta un entorno dominado por posturas castellanizadoras violentas como la de José Jiménez Borja—, hay que resaltar sin embargo una clara opción por el español en la visión del contacto lingüístico que tiene nuestro autor. Para entender este enfoque no es suficiente apelar a la idea del monolingüismo como premisa para la construcción del Estado-nación (Landreau, 2004), porque, desde un punto de vista lógico, ese idioma único capaz de expresar a la nación peruana bien podría haber sido el quechua; un quechua castellanizado, digamos. Arguedas parece optar por el castellano, más bien, observando las promesas prácticas que depara el español al «mestizo-bilingüe», desde una mirada favorable al castellano, que no deja de estar filtrada por ideas lingüísticas tributarias del evolucionismo, y no centralmente por razones biográficas inconscientes, como propone Forgués. Al mismo tiempo,

⁸ Ya en la «Mesa sobre el monolingüismo quechua y aymara y la educación en el Perú», se evidencia una postura distinta de Arguedas sobre el idioma indígena: «Nosotros los quechua-hablantes sabemos muy bien que el quechua y el aymara son idiomas con posibilidades muy vastas para la expresión; esas posibilidades implican al mismo tiempo un desarrollo igualmente vasto del pensamiento y de la experiencia humana» (Casa de la Cultura del Perú, 1966, p. 50). Crucialmente, en esa mesa, Arguedas plantea el horizonte educativo de un «desarrollo simultáneo del quechua y el castellano» (p. 51), y ya no del quechua como instrumento para una alfabetización más efectiva con miras a la castellanización futura. Es en 1966 también cuando, según John Murra, Arguedas escribe el crucial poema «Huk Doctorkunaman Qayay», su «Llamado a unos doctores», en el que defiende el amplio conocimiento cultural que tienen las personas de habla quechua (Harrison, 1983, p. 129).

hay que considerar el peso de una visión purista acerca de las lenguas, que considera a los idiomas como sistemas consolidados y uniformes, provistos de una esencia que puede ser alterada y subvertida, en situaciones extremas, a través del contacto lingüístico.

La retórica bélica y agónica con que formula el autor la utopía del «español quechuzado» expresa, a nuestro modo de ver, la angustia que produce en Arguedas la consecuencia silenciada de este proceso; a saber, la inevitable muerte del quechua. La visión de este destino debió de resultar especialmente dura para un escritor que, lejos de haberse inventado inconscientemente una narrativa acerca del contacto inicial con el idioma indígena, probablemente ha convivido de manera intensa con el quechua desde antes de los tres años, después de la pérdida de su madre. Arguedas parece tener razones biográficas muy claras para presentarse, pues, al final de su vida, como quechua hablante de origen⁹. Pensamos que en la reconstrucción de esta parte de la «biografía lingüística» de nuestro autor ha faltado tomar en cuenta el entorno sociolingüístico de las casas de familias blancas y mestizas en los Andes sureños durante las primeras décadas del siglo XX. Hace falta, además, resaltar el papel de la abuela paterna, Teresa Arellano de Arguedas, que suponemos probablemente bilingüe; y esto no es solo importante por razones biográficas, sino porque, como decíamos al inicio, nadie como Arguedas encarna de manera tan clara los avatares que han atravesado tantas personas bilingües en el Perú.

Queremos decir unas palabras finales desde nuestra disciplina, la lingüística, y en especial, desde el estudio del contacto de lenguas en el Perú. A lo largo de este examen, se nos ha mostrado con mucha claridad un vacío importante en este terreno, y es que no contamos con un esfuerzo por sistematizar la historia reciente del contacto lingüístico en el sur andino, tomando en cuenta las percepciones y vivencias de los propios bilingües y monolingües involucrados a lo largo del siglo XX. Cerrón-Palomino ha dedicado parte de un libro a este tema para el Valle del Mantaro, pero, como este autor señala y como el propio Arguedas sabía, la situación de este valle es muy particular en cuanto a la estructura de propiedad y a la organización social correspondiente. Asombrosamente, lo que más falta hace es reconstruir la historia del contacto lingüístico en las regiones de las grandes haciendas del sur

⁹ Ya desde 1938, en el ensayo incluido en *Canto kechwa*, decía sentir el quechua como si fuera su idioma nativo.

andino: Cusco, Ayacucho, Apurímac, Arequipa. ¿Cuán presente estuvo el quechua entre los hacendados? ¿Cuál fue el espacio del castellano entre los indios? ¿Cómo era el entorno lingüístico de una casa mestiza y urbana en Andahuaylas, Abancay o el propio Cusco? ¿Cuál era la lengua del comercio, de la fiesta, de la plaza? Los datos están dispersos en estudios sociohistóricos y en los archivos, pero también en las memorias de las familias «blancas, mestizas e indias» de las regiones mencionadas. Por supuesto, también en la obra de Arguedas.

Bibliografía:

- Arguedas, José María (1950). La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú. *Mar del Sur*, 3 (9), 66-72.
- Arguedas, José María (1983 [1954]). Algunos datos acerca de estas novelas. En *Obras completas* (I, pp. 76-82). Lima: Horizonte.
- Arguedas, José María (1985 [1965]). Creo que hoy mi vida. En *¿He vivido en vano? Mesa redonda sobre Todas las sangres, 23 de junio de 1965* (pp. 67-68). Lima: IEP.
- Arguedas, José María (1986 [1938]). Ensayo sobre la capacidad de creación artística del pueblo indio y mestizo. En *Nosotros los maestros* (pp. 53-63). Lima: Horizonte.
- Arguedas, José María (1986 [1939]). Entre el quechua y el castellano la angustia del mestizo. En *Nosotros los maestros* (pp. 31-33). Lima: Horizonte.
- Arguedas, José María (1986a [1940]). El wayno y el problema del idioma en el mestizo. En *Nosotros los maestros* (pp. 35-38). Lima: Horizonte.
- Arguedas, José María (1986b [1940]). Pumacchua. *Nosotros los maestros* (pp. 81-116). Lima: Horizonte.
- Arguedas, José María (1986 [1944]). Un método para el caso lingüístico del indio peruano. En *Nosotros los maestros* (pp. 39-44). Lima: Horizonte.
- Casa de la Cultura del Perú (1966). *Mesa redonda sobre el monolingüismo quechua y aymara y la educación en el Perú*. Lima: Casa de la Cultura del Perú.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo (1989). *Lengua y sociedad en el Valle del Mantaro*. Lima: IEP.
- Escobar, Alberto (1984). *Arguedas o la utopía de la lengua*. Lima: IEP.
- Forgues, Roland (1991). El mito del monolingüismo quechua de Arguedas. En Hildebrando Pérez y Carlos Garayar (eds.), *José María Arguedas: vida y obra* (pp. 47-58). Lima: Amaru.

- Forgues, Roland (1993). *José María Arguedas. La letra inmortal. Correspondencia con Manuel Moreno Jimeno*. Lima: Ediciones de los Ríos Profundos.
- Jiménez Borja, José (1941). El problema del bilingüismo en el Perú. *Letras*, 19, segundo cuatrimestre, 169-179.
- Harrison, Regina (1983). José María Arguedas: el substrato quechua. *Revista Iberoamericana*, (122), 111-132.
- Kapsoli, Wilfredo (1986). Estudio preliminar. En *Nosotros los maestros* (pp. 9-26). Lima: Horizonte.
- Landreau, John C. (2004). José María Arguedas: la utopía del español quechuizado. En José del Valle y Luis Gabriel-Stheeman (eds.), *La batalla del idioma. La intelectualidad hispánica ante la lengua* (pp. 203-227). Madrid, Fráncfort del Meno: Iberoamericana, Vervuert.
- Manrique, Nelson (1988). *Yawar mayu. Sociedades terratenientes serranas, 1879-1919*. Lima: IFEA, DESCO.
- Merino de Zela, Mildred (1991 [1970]). José María Arguedas: vida y obra. En Rodrigo Montoya (comp.), *José María Arguedas, veinte años después: huellas y horizonte, 1969-1989* (pp. 99-115). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Morales T., Leonidas (1971). José María Arguedas: el lenguaje como perfección humana. *Estudios Filológicos*, (7), 133-142.
- Pinilla, Carmen María (2004). Cronología. En Carmen María Pinilla (ed.), *José María Arguedas: ¡Kachkaniraqmi! ¡Sigo siendo! Textos esenciales* (pp. 37-44). Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Rochabrún, Guillermo (2011). «Lo indio y lo mestizo en el pensamiento de Arguedas». Conferencia en el conversatorio Arguedas y el Valle del Mantaro. Huancayo: Universidad Continental de Ciencias e Ingeniería.