



Capítulo 38



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

José María Arguedas y la hipótesis transatlántica

JULIO ORTEGA
Brown University, EE.UU.



¿Por qué para escribir en español José María Arguedas tuvo que hacerlo desde el quechua? No se propuso una traducción, ni una equivalencia aleatoria, ni tampoco una mera mezcla de ambas lenguas. La tesis que quiero proponer es que Arguedas asumió el español desde el quechua para desbasar la lengua española hasta convertirla en una suerte de producto cultural quechua. Hemos comprobado el sustrato sintáctico quechua en su castellano provincial, pero nos falta verificar la invención poética de ese otro español que el quechua produce. La producción castellana del quechua, en efecto, es una figura inversa de la trama colonial: puesto al revés, el castellano, por una vez, trabaja para el quechua. Se trata de una operación crítica de desmontaje ideológico del español, tanto como de su transformación en un idioma emotivo de poderosa capacidad comunicativa. Quienes lo reducen a escritor neindigenista o local ignoran que Arguedas pertenece a un largo linaje literario trasatlántico que empieza con la crítica de la lengua patriarcal, de cuyas variantes busca recobrar, como hizo César Vallejo, la matriz generativa del habla oral.

Modernamente, Rubén Darío rehizo el español desde el francés, Borges desde el inglés; Rulfo reelaborando con extrema economía la lengua rural popular, gestó un español-mexicano que es equivalente al fono andino que forjó Arguedas; y, de paso, en un puñado de palabras, Rulfo reescribió el linaje hispánico sobre la legitimidad de la interpretación matrilineal. No es casual que Arguedas y Rulfo se reconocieran como anteriores a la lengua castellana, que escribieron con leve anacronismo; y como posteriores al lenguaje dominante, que refutaron desde el habla regional; venían, se puede decir, de la misma familia lingüística migrante. Por su parte, César Vallejo fue el más radical: se dedicó a tachar el español para enunciarlo en un habla agramatical, contraria a la estética idealista de la armonía y el buen estilo. Pero el caso de Arguedas es distinto a todos los demás porque su operación crítica partía de la necesidad de la construcción del diálogo entre ambas lenguas. Y no porque postulase una lengua sintética mestiza (lo mestizo armónico solo existe en el discurso estatal), sino porque la comunicación es el centro de su proyecto literario, cultural y, finalmente, político. Y porque al resolver a su modo el dilema de la oralidad quechua y la escritura castellana, produjo una lengua heteróclita, dictada por la diversidad de los lugares de enunciación que demandaban otro sujeto de la lectura. Como en el Inca Garcilaso de la Vega, que hizo de la naturaleza pródiga y las sumas de la abundancia el paradigma cultural de la diferencia de Indias, en Arguedas el modelo de comunicación realizada tiene la forma de una naturaleza híbrida y fluida, cuyo ámbito es morada de la diversidad de lo vivo. El cosmos, las montañas, los ríos, los pájaros y hasta los instrumentos culturales se encuentran revelados en la comunicación.

La cultura, se diría, es la forma comunicante de esa naturaleza capaz de contemplarse y escucharse desde la voz humana. El drama de una comunicación siempre en trance de constituirse se hace crítico y dramático en el mundo social, porque en la sociedad colonial la comunicación está estratificada dentro de la pirámide del poder. La constitución social parece hecha, en todos los sentidos, contraria y contrariada. Es el mundo al revés, donde los hombres no pueden ser libres en el lenguaje, y sucumben unos contra otros al negarse la palabra. Lo ilustra muy bien la parábola mesiánica «El sueño del pongo», donde un indio pequeño y humilde le cuenta a su patrón, al que no se atreve a mirar de frente, un sueño reconstitutivo del orden: en el sueño, el castigo cambia de sujeto. He observado en otra parte que en la obra de Arguedas se demuestra que el Perú es el raro lugar donde un hombre no puede hablar libremente con otro. Todo los separa; en primer lugar, el hecho de ser peruanos.

Me propongo explorar ahora el lenguaje literario híbrido de José María Arguedas desde la hipótesis de que el español, entre las lenguas romances modernas, es la más cargada de pensamiento autoritario, racismo, xenofobia y machismo, porque no conoció la Reforma ni la crítica del lenguaje. Arguedas, que contextualizó el español en el mundo campesino, le dio a su trabajo un sentido político: forjó un español andino y peregrino, que en la migración recomienza una saga de voces de ruta, las que construyen al hablante peruano como un sujeto en trance de ser salvado por la humanidad del habla. No en vano, para estudiar la peculiaridad de la comunidad indígena peruana (construida a partir de su raíz, el *ayllu*), José María Arguedas fue a España y vivió en una comunidad campesina castellana, como el pariente remoto que verifica los orígenes de su célula social indígena, tan andina como española. Produjo una tesis de antropología que es un diario de vida campesina, y años después otro antropólogo, mexicano este, escribió una tesis sobre la tesis de Arguedas, visitando el pueblo castellano y verificando el mapa arguediano como memoria y testimonio. En la historia intelectual del diálogo constitutivo del sujeto peruano, el trabajo de Arguedas perdería su sentido si se limitase a las raíces andinas; se despliega también entre espacios en construcción y versiones locales tan críticas como utópicas.

Pues bien, cuando Arguedas tuvo que decidir si escribir en quechua o español, optó como es bien sabido por el lector. Ante el dilema, eligió representar la oralidad quechua desde la escritura española, de modo que esta escena original del diálogo configura, más que un mero dualismo, la necesidad de legitimar una parte en la otra; y, también, la posibilidad de hacer suya esta resolución de las sumas que, sin peligro de homogenización, se definen como heterogéneas y, por lo mismo, más creativas. Hay un bilingüismo de ida, que traduce la tradición al instrumento moderno por excelencia, la novela; y otro de vuelta, que acarrea el español monológico a las fuentes quechuas, inclusivas y articuladoras. Por lo pronto, en sus relatos nos encontramos con la saga formativa del español mismo, que aprende a hablar el quechua que lo recorre por dentro, como matriz, substrato y proyecto bilingüe. No es la suya una lengua mixta sino una lengua interpolada, donde la mezcla es una traza en despliegue, un espacio en construcción o, mejor aún, un espacio en invención. En *Los ríos profundos* (1968), como Cervantes en el *Quijote*, Arguedas cuenta el aprendizaje que hace el hablante de una nueva lengua para ejercer la suya propia. Mientras el niño Ernesto aprende el castellano que le enseña el cura, quien es, además, el director de la escuela en un pueblo que se levanta dentro

de una hacienda; mientras negocia su lugar de agente cultural en esa estructura de poderes simbólicos sumados, la novela misma deja curso al quechua, que varias veces asoma, y vemos que un esquema de equivalencias construye la traducción como gesto primero de la compartimentalidad de unos y otros.

La comunicación plena del mundo natural es el modelo de su lengua quechua; y la comunicación conflictiva de su mundo social es la jerarquización que impone el español, al que confronta, asedia y hace suyo. Dadas las extraordinarias estratificaciones arcaicas, en el trayecto de los conflictos ocurre que el español aprende quechua y el quechua habla español.

Su novela mayor, en efecto, está escrita en un idioma que nadie habla: no está escrita solo en español, pero tampoco solamente en quechua. Está contada en un español enunciado desde el quechua. Es, así, un lenguaje poético que inventa a su lector futuro. Un sujeto políglota ocupa el futuro donde radica el origen de la comunidad inminente.

Pienso que hoy podemos asumir, sin alarma, que no solo contamos con la robusta oferta de veinte literaturas nacionales, lo que incluye una poesía latinoamericana y otra española; sino que, además, contamos con el uso de una lengua franca cuyo carácter internacional (mestizo, inclusivo, pleno de variación) postula la actualidad creativa de un políglotismo que ha dado prueba de su capacidad crítica del presente. Esa lengua reconfigura al español heredado y lo torna plural; y media también entre las lenguas originales, tanto peninsulares como americanas. Cuando hoy consideramos la extraordinaria diversidad de normas urbanas (en Argentina y México, por ejemplo) cuya ocurrencia tiene lugar dentro de la norma nacional del «habla culta» y tratamos de entender la dimensión conflictiva de quienes quisieran ver que esas normas restringidas (misturas orales, anacrónicas, populistas) fuesen reconocidas por la norma nacional educativa, por ejemplo, entendemos no solo que toda norma es local sino que toda jerga quiere dejar de serlo. Pero, al mismo tiempo, comprobamos que la literatura ha trabajado, sobre ese piso disputado, sus capacidades de mediación para hacer, con los elementos de la mayor diversidad, más horizontales los subsistemas de comunicación del universo oral. Como Joao Guimaraes Rosa con el brasileño de Minas Gerais; como Rulfo desde el mexicano de Jalisco; Arguedas, en el bilingüismo quechua-español postuló la discreción de lo oral en lo escrito, y el horizonte abierto por lo escrito en lo oral. Desentrañando en el drama social las posibilidades de resignificar la convergencia de lenguas en disputa, *Los ríos profundos* levanta un poderoso modelo

de comunicación como el proyecto de una comunidad. Y ese ya no era solo un caso nacional o regional, ese era el otro piso de la cultura trasatlántica en la que hemos sido formados; esto es, se trata ahora de una lengua puesta al día por la literatura, lo que hace de esta cultura nuestra el vecindario más plural del futuro. Se escribe en el presente, en la orilla incierta de la lengua misma, pero se lee en el futuro, apelado como horizonte de la lectura. Si la poesía es una puesta en crisis del tiempo presente desde la perspectiva de su lectura, sus apelaciones tienen que ver con la visión de lo que se llama futuridad, ese «principio-esperanza» que Arguedas y su obra trabajaron en la viva actualidad del habla.

Por lo demás, tratándose de un escritor cuya vida y obra, y hasta cuya muerte, forman parte de su esclarecimiento de una traza peruana, de un misterio no de contradicciones, como se ha repetido, sino de rearticulaciones, todas debidas al proceso de un proyecto en construcción; hay que reconocer que estamos ante algo más que un escritor que a su modo fue también antropólogo, cuya figura quizá equivale al del intelectual andino, «eminencia gris» y sabio local, cuyas operaciones tienen en común el hecho de que su escritura, pensamiento, traducción, canto y estudios de la mentalidad andina son, en último término, una narración. Un relato, que incluye su propia vida, cuyo carácter cultural excede los protocolos literarios y, por eso mismo, renueva el espacio poético latinoamericano con sus apuestas radicales por recomenzar. La veracidad es la materia emotiva de esta narración, que reveladoramente es paralela a la de Vallejo y su poética de deconstruir los límites de la gramaticalidad y los protocolos discursivos. Como para la poesía, se puede aquí sugerir que una trama afectiva y un proceso cognitivo buscan dar forma a estos materiales de construcción, los que levantan el *habitus* de lo poético, la morada en el tránsito; y, tal vez, el mapa de otra migración. Morar, como recordó Heidegger (1954 [1951]), es habitar pero al mismo tiempo construir esa morada. Creo que el lenguaje de lenguajes que es el español tiene esa vocación: hacer lugar.

Con la poesía de Vallejo, inevitablemente tenemos que volver a la lengua (la gramaticalidad de un mundo rearticulado); al habla actual (la variación expresiva, inmediata y recóndita); y al lenguaje literario (a los nuevos protocolos propuestos); y, así, desplegar la distancia que hay entre las funciones de la lengua natural y el lenguaje reconstruido y forjado por la poesía. Uno, por lo mismo, concluye que con Vallejo la lengua natural no solo es cuestionada, sino incluso tachada como idioma común. Es, así, descontada en tanto mapa del mundo y sistema comunicativo

por una escritura que se revela más cierta solo en las ruinas del lenguaje que es el poema. Paralelamente, el trabajo de Arguedas no solo ensaya ese mismo acendramiento, sino que su relato es la suma de las lenguas de la migración y la pobreza peruanas, de su modernización descarnada y de su desamparo en el lenguaje abismado por la pérdida de lugar que padece el sujeto. Esta vía cristiana de conocimiento agonista, que es constitutiva de Vallejo (Dios, digamos, no ha muerto en su poesía; más bien, acaba de dejar el lenguaje y hace un vacío en el discurso), reaparece en Arguedas ante el cargo moral de los pobres, que son las ruinas de lo moderno, y equivalen a los cristianos primitivos. Por eso es que la teología de la liberación, encendida por la gran retórica de Pablo, aparece, al final de *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, asumida como la crítica al egoísmo, el peor de los pecados para Arguedas, y en contra de la injusticia, que lleva la protesta evangélica de no añadir aflicción al afligido.

Al final, tanto en Vallejo como en Arguedas, se trata de dar fe de la fuente de verificación, cuya validación tiene al yo como eje tradicional de autoridad («Porque lo digo yo», anuncia un puño en la mesa). De allí, quizá, la paradójica validación de la muerte: como la expresión de su propia vida, en Vallejo; y como cargo o transferencia de futuro, en Arguedas. El futuro donde se representan ausentes presupone la prueba de su mensaje. Vale la pena pensar esa función creativa de la muerte como parte de lo vivo, esa conversión del sujeto en relato.

Aparentemente, está demostrado que las lenguas son más complejas (herméticas) en su área de origen y más sintéticas (comunicativas) cuanto más se expanden. El español se formó como una magnífica suma de regionalismos peninsulares (la patronímica y la toponimia son derivaciones y marcas fascinantes), donde dejan huella el gallego, el vascuence, el catalán; pronto, el árabe, el hebreo, sus derivados mutuos; y, enseguida, el inquietante repertorio americano, cuyo despliegue será la materia viva que alienta en la «naturaleza muerta» del barroco. Lo ultramarino siempre desmintió a lo ultramontano en esta lengua.

La historia de la traducción y los traductores, por ello, es un sensible capítulo de la modernidad cautelada del lenguaje español. Las ordenanzas que regulan el trabajo de los traductores en el Nuevo Mundo revelan la suspicacia sobre su función, y el problema más interno de un sistema de validación que carecía de otras verificaciones que la autoridad, la fe y la censura. La gran traductora mexicana de la Conquista, Doña Marina, la Malinche, en lugar de ser consagrada por la historia como una heroína de lo moderno fue descartada como traidora.

Desde el siglo XIX su nombre designa el favor por lo extranjero. Y en «Los hijos de la Malinche», el famoso ensayo de Octavio Paz (1990 [1947]), esos hijos no son los nuevos sujetos bilingües (mediadores del futuro), sino los hijos de una violación (condenados de origen).

¿Cómo escribir, entonces, desde la tradición antimoderna y la prohibición autoritaria? Solamente replegando el lenguaje sobre sí mismo, explorando la materialidad de los signos, cifrando en la hipérbole los términos contrarios. Pero, antes, es preciso abandonar la dicción y la prosodia protocolares. El escritor deberá reconstruir el territorio de la lengua como un espacio imaginario más grande que el lenguaje literal y menos asertivo que el discurso de autoridades.

Vallejo fue quien más radicalmente puso en duda el uso de la lengua española. Quiero escribir, dijo, pero me atollo, porque no hay cifra hablada que no llegue a bruma y no hay pirámide escrita sin cogollo. Esto es, tengo mucho que decir pero no puedo escribirlo porque para hacerlo tendría que usar el lenguaje, que es sucesivo y requiere de un orden; además, escribir un poema exige un centro y una unidad verbal. Esa condena del poema a la naturaleza del lenguaje, le impide escribir. ¿Cómo escribir, se pregunta, sin utilizar el lenguaje? Escribiendo mal, responde en *Trilce*, desde los bordes de la incongruencia y el patetismo. Y se propone, en consecuencia, una poética de la tachadura: borra las conexiones referenciales y produce un habla orgánica y desnuda, de cruda emotividad, con la que levanta una aguda crítica de la representación, es decir, de la pérdida material de lo real en el lenguaje. En esta poesía extremada, el lenguaje español se piensa a sí mismo residualmente y, al mismo tiempo, forjándose como imagen viva del mundo.

Pero al hacer hablar al español desde el quechua, Arguedas demostraría que las lenguas regionales tienen todavía mucho que hacer no solo en los valores de su propia independencia, sino en el espacio cultural de la compatibilidad, esa capacidad de articulación de la cultura andina y la lengua quechua, cuya sintaxis se despliega creando el lugar de una epistemología de trama aleatoria. He propuesto designar a esta sintaxis moderna como un *algoritmo barroco*: un principio de apropiación, que no borra los términos sumados, y que negocia el lugar de cada forma en la dinámica de su ocurrencia, desplegada hacia el futuro.

En la historia intelectual de América Latina grandes paradigmas republicanos postularon un sujeto producido por la historicidad social. Creyeron, no sin candor,

que este sujeto republicano, ciudadano de una República haciéndose apenas, vendría del campo (Martí), de la ciudad (Sarmiento), o de las instituciones, del Estado como árbitro resolutorio y educador (Bello). Pero luego nos damos con que esa construcción de un lector moderno, que prosigue en la literatura nuestra, propondrá que el sujeto de la República saldrá de las regiones. No de la ciudad ni del campo, ni siquiera de los Estados nacionales, ni tampoco de las instituciones, sino de las regiones étnicas y excéntricas, que no han acabado de negociar su lugar en la sociedad nacional. Quizás el más grande exponente de esta visión es José María Arguedas. Su lengua materna fue el quechua y a los ocho años empezó a aprender el español. Cuando era joven vivió el dilema de en cuál de sus dos lenguas representar a los indígenas, pero estaba preocupado porque en la literatura de los años treinta los indígenas hablaban, descubrió él, como sirvientes. Por eso, la historia de su lenguaje es la de un exilio social, lo que lo convirtió en una suerte de peregrino de su propio lenguaje, entre los muchos caminos del español. Finalmente, en *Los ríos profundos* (1958) Arguedas encontró una fórmula extraordinaria. En esta novela de formación, el protagonista es un niño que está en proceso de construirse como sujeto lector. Arguedas encontró que entre ambas, como hemos visto, opera el principio de interpolación, que podría verse como un proceso de anudamiento, tejido y textualidad. Porque la sintaxis quechua es aglutinante, como la de todas las lenguas tradicionales, desde el griego. La sintaxis es el orden de las palabras en la frase, pero más importante aún: es el orden del mundo en el lenguaje. Así, en un mundo regional multicultural podemos hablar dos o más lenguas; pero si vamos a escribir sobre esta imbricación tenemos que inventar una sintaxis narrativa. Gracias a la matriz sintagmática, aglutinante del quechua, esa lengua forjada es capaz de sumar las cosas. Es por eso que Dios no tiene mayor problema en quechua: rápidamente se alineó al lado de los dioses indígenas. El castellano, en cambio, es una lengua más bien discriminatoria. Si cree en un dios elimina a todos los otros. Lo que hace Arguedas, al final, es escribir en una lengua española inventada por él. Solo que esta sería la lengua que todos los peruanos hablaríamos en el futuro si fuésemos bilingües. Es una formidable resolución poética. Nadie habla la lengua de Arguedas, pero él forjó una metáfora utópica dentro del lenguaje, que es donde se rehace la materia del mundo, donde se construyen los sujetos y donde lo real se hace legible, habitable.

Arguedas radicalmente, desde la región y el quechua, postuló que para escribir en español hay que escribir desde el quechua. Esta tesis postula que la lengua del

sujeto americano, que está creándose desde los albores de la República y quizás antes, desde la trama colonial, solo puede ser plurilingüe. Tiene razón: es un menoscabo que la mayoría no hable quechua y es un privilegio que todavía unos ocho millones de peruanos lo hablen. No hablar una lengua original, cuyas fronteras son otras, supone una carencia: nos han arrancado de raíz una rama del lenguaje.

¿Cuál es el ciudadano que imagina esta hipótesis de una «fábula de las regiones», como dijo Alejandro Rossi (1997)? En primer lugar, el sujeto que intermedia desde su espacio simbólico y nos recuerda que buena parte del universo geosocial latinoamericano todavía debate su lugar en el mapa nacional, en el orden decidido sin su participación, y muchas veces, sin su representación. Este es el gran tema subterráneo de toda la obra de Gabriel García Márquez. Pero, en segundo lugar, este sujeto de las regiones no está, necesariamente, al margen de la sociedad nacional, sino que está en tensión con ella desde dentro de ella. Por eso, *Los ríos profundos* responde a cada uno de los capítulos de los siete ensayos sobre la realidad peruana, de José Carlos Mariátegui, donde se estudian los problemas nacionales que son las grandes tareas (como le gustaba decir a Carpentier) del Estado nacional, los cuales son: el indio, respondido por Arguedas; la educación, uno de los ejes de su novela; la tierra, que es central a la organización del espacio en el relato; y la religión, que esta vez trabaja para el lado indígena de la nación. Lo otro es que en la construcción de este sujeto, *Los ríos profundos* reproduce el espacio sintagmático, la sintaxis diríamos, narrativa y lingüística, pero también la sintaxis del espacio modélico: la novela ocurre en un pueblo que está dentro de una hacienda, lo que no quiere decir que el pueblo sea parte de la hacienda, es independiente, pero está incluido como un espacio conflictivo. Y dentro del pueblo están los aparatos del Estado: la escuela, la Iglesia, la familia, pero también un espacio extraterritorial, que es el mercado.

¿Quién habla en el mercado? En primer lugar, el habla está dominada por las mujeres, que tienen puestos de comida y bebida a los que concurren gentes de todas las regiones de la geografía serrana del sur, donde se cantan todos los cantos, se hablan todas las variantes del quechua y se celebra lo específico, lo material: la comida, la música, el diálogo. El gran drama de este mercado es que el Estado monopoliza la sal, y la sal se convierte en la metáfora central del intercambio: sin la sal no puede haber una sintaxis. Se destruye el lenguaje por la falta de este principio de preservación de la información cultural, y las mujeres se rebelan en una gran sublevación. Eso solamente pudo ocurrir en una concepción hecha desde

el quechua, en la cual desde el mercado, que es la feria (una metáfora de la plaza pública, de la comunión y la comunidad), brota una rebelión; porque la sal es un elemento de conservación, que preserva los alimentos, pero también de combinación que postula la idea de la distinción distrital de las regiones, sin lo cual no existirían las culturas excéntricas. La postulación de Arguedas es que este sujeto parece el más tradicional, porque es semi indígena, casi mestizo, pero es el más moderno, porque está hecho por la mezcla. Lo moderno, desde el Inca Garcilaso y Cervantes Saavedra, es la mezcla; lo tradicional es el autoritarismo.

El español que hemos recibido, postulan estos escritores, viene de un sistema autoritario y la lengua que hablamos está sobrecargada de autoritarismo, porque es una lengua que no ha vivido espacios democráticos, tiempos democráticos, incorporaciones democráticas. En América Latina es una lengua mezclada, mixta, que sí ha vivido muchas épocas democráticas, a pesar de las grandes dictaduras, y es una lengua más permeable, a pesar de las grandes verticalidades en su uso. El castellano en América Latina es un lenguaje que se ha hecho en su historia intervenida, confrontada, reescrita. Es, al final, más parecido al quechua que al francés, digamos. Se trata, qué remedio, de una lengua regional. Lo han demostrado Borges, Lezama Lima, Cortázar, García Márquez, Cabrera Infante, Donoso, Ribeyro, Vargas Llosa, Bryce, Luis Rafael Sánchez, Severo Sarduy, Rosario Ferré, Diamela Eltit...nadie habla como ellos, cada uno habla un español imaginario. Es una región, nos dice Arguedas, por hacerse.

¿Qué tienen en común el quechua y el catalán, el aymara y el gallego, el guaraní y el vasquense, el mapuche y el bable? El español, digo yo, como lengua mediadora. Las lenguas que promedian con el español pueden atravesar su genealogía autoritaria y, liberándolo de la burocracia y los poderes restrictivos, pueden recobrar su horizonte crítico en el plurilingüismo que nos suma. Nada sería menos moderno que condenarnos al monolingüismo. La literatura que hace esta varia familia, a pesar de traumas y trampas del pasado que insiste en repetirse, es ya una comunidad futura. En esta historia intelectual trasatlántica, la literatura ha sido siempre una utopía comunicativa.

Bibliografía

- Alatorre, Antonio (1989). *Los 1,001 años de la lengua española*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Badiou, Alain (2007). *The Century*. Cambridge: Polity Press.
- Block de Behar, Lisa (2009). *Medios, pantallas y otros lugares comunes. Sobre los cambios e intercambios verbales y visuales en tiempos mediáticos*. Buenos Aires: Katz.
- Canaparo, Claudio (2009). *Geo-epistemology. Latin America and the Location of Knowledge*. Berna: Peter Lang.
- Chow, Rey (2006). *The Age of the World Target. Self-Referentiality in War, Theory, and Comparative Work*. Durham: Duke University Press.
- Davenport, Guy (1981). *The Geography of the Imagination*. San Francisco: North Point Press.
- Del Valle, José (ed.) (2007). *La lengua, ¿patria común?* Madrid: Vervuert, Iberoamericana.
- Egido, Aurora (2009). *El barroco de los modernos: despuntes y respuntes*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Eltit, Diamela (2008). *Signos vitales: escritos sobre literatura, arte y política*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.
- Goytisolo, Juan (2007). *Contra las sagradas formas*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Goytisolo, Juan (2010). *Blanco White, El Español y la independencia de Hispanoamérica*. Madrid: Taurus.
- Heidegger, Martin (1954 [1951]). Construir, habitar, pensar [*Bauen, Wohnen, Denken*] (conferencia pronunciada en el marco de la «Segunda reunión de Darmstadt»). En *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Verlag Günther Neske.
- Lezama Lima, José (2009-2010). Tratados en La Habana. La cantidad hechizada. La expresión americana. En *Obras completas*. La Habana: Instituto Cubano del Libro.
- Márquez Villanueva, Francisco (2010). *Moros, moriscos y turcos de Cervantes*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Ortega, Julio (2010). *El sujeto dialógico. Negociaciones de la modernidad conflictiva*. México: Fondo de Cultura Económica, Tecnológico de Monterrey.
- Ortega, Julio (ed.) (2008). *Nuevos hispanismos I*. Madrid: Iberoamericana, Vervuert.
- Paz, Octavio (1990 [1947]). *El laberinto de la soledad*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Arguedas: la dinámica de los encuentros culturales

Portugal, José Alberto (2007). *Las novelas de José María Arguedas. Una incursión en lo inarticulado*. Lima: Universidad Católica del Perú.

Rossi, Alejandro (1997). *La fábula de las regiones*. Madrid: Anagrama.

Rowe, William (1996). *Hacia una poética radical: ensayos de hermenéutica cultural*. Rosario: Beatriz Viterbo.