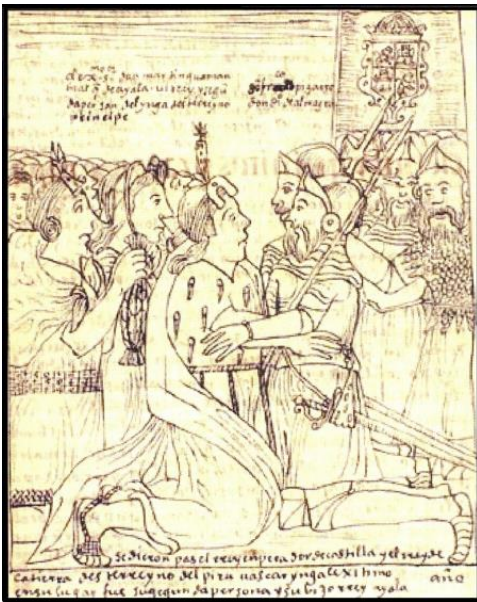


Escrituras y Culturas

César Maloof Avendaño, Nicola Giovagnoli (eds.)



TINKUY

**BOLETÍN DE
INVESTIGACIÓN Y DEBATE
Nº 22 – 2015**

© 2015, Section d'Études hispaniques
Département de littératures et de langues modernes
Faculté des arts et des sciences
Université de Montréal

ISSN 1913-0481

Criando al libro: estrategias andinas para apropiarse de un dispositivo ajeno

Ana Catalina Alvarado Agudelo
Université de Montréal

Resumen

A partir del análisis que el filósofo Giorgio Agamben hace sobre el modo en que operan los dispositivos en la vida humana y de las posibilidades que tenemos para establecer un cuerpo a cuerpo con estos, abordaremos al libro en tanto dispositivo para, en primer lugar, reconocer brevemente algunos aspectos relevantes de su funcionamiento particular y de su ingreso al mundo andino y, en segundo lugar, para explorar algunas estrategias de maniobra que las comunidades andinas han llevado a cabo frente a este dispositivo, en principio ajeno, a su cultura.

Palabras clave: libro, dispositivo, sujeto, crianza, profanación

Résumé

À partir de la réflexion du philosophe Giorgio Agamben sur la façon d'agir des dispositifs sur la vie des humains et des possibilités que nous avons pour en faire un corps à corps, nous allons aborder le livre en tant que dispositif afin de, d'une part, reconnaître quelques caractéristiques de son fonctionnement, et de l'autre, explorer quelques stratégies que les communautés des Andes ont mises en pratique pour faire face à ce dispositif, en principe étranger, à leur culture.

Mots clés : livre, dispositif, sujet, élevage, profanation

[...] intenté convertir en lenguaje escrito lo que era como individuo:
un vínculo vivo, fuerte, capaz de universalizarse, de la gran nación
cercada y la parte generosa, humana, de los opresores.
No soy un aculturado, Jose María Arguedas

1. Introducción

El libro se ha proclamado en la cultura occidental como símbolo privilegiado que vehicula al saber y que da cuenta de una imagen de progreso que se ancla, entre otras cosas, en el paso a la cultura escrita. Asimismo, es un espacio de expresión que ha servido para concretar una idea de superioridad de la cultura que lo produce pero, de igual forma y en contraposición, para romper con la idea misma de un saber único al que se accede por vías determinadas y dirigido hacia el supuesto progreso que se sigue de este.

El libro es un dispositivo. Giorgio Agamben hace un rastreo del concepto de dispositivo, central en parte de la obra de Michel Foucault y que éste, sin embargo, nunca definió con precisión; y gracias a este ejercicio, Agamben ofrece una definición que califica como aun más general que aquella que puede hallarse en Foucault, según la cual un dispositivo es “tout ce qui a, d'une manière ou d'une autre, la capacité de capturer, d'orienter, de déterminer, d'intercepter, de modeler, de contrôler et d'assurer les gestes, les conduites, les opinions et les discours des êtres vivants” (Agamben, 2007: 31).

A partir del análisis de Agamben sobre el modo en que operan los dispositivos en la vida humana y de las posibilidades que tenemos para establecer un *cuero a cuero* con estos, abordaremos al libro en tanto dispositivo para, en primer lugar, reconocer brevemente algunos aspectos relevantes de su funcionamiento particular y de su ingreso al mundo andino y, en segundo lugar, para explorar algunas estrategias de maniobra que las comunidades andinas han llevado a cabo frente a este dispositivo, en principio ajeno, a su cultura. Del igual modo, dado esto último, intentaremos mostrar cómo la visión separada entre el mundo de la práctica y el del ser que funda el funcionamiento de una máquina de gobierno de los hombres en occidente no está presente en las culturas andinas y por ello, su modo de maniobrar con los dispositivos no puede ser el mismo.

2. La llegada del libro a los Andes: parte de la inserción violenta de los pueblos andinos a una máquina de dominación

Al entender los dispositivos como aquellos que limitan, determinan y aseguran las conductas, el pensamiento y los discursos humanos, puede asumirse a primera vista que hablamos exclusivamente de aquellos cuyo vínculo con el poder es más evidente, como por ejemplo las cárceles, las escuelas, las medidas jurídicas o las industrias. Sin embargo, Agamben aclara que no lo son menos, entre otros, el libro, la escritura, la agricultura o el lenguaje mismo (Agamben, 2007: 31) Todos comportan a su manera un conjunto heterogéneo, en cuanto producto de una red que se teje entre elementos discursivos o no, que soporta y se soporta en saberes que le permiten llevar a cabo su función estratégica de limitar, establecer y direccionar las relaciones de poder.

Nos interesa en este caso el libro. Es evidente que hablar del libro implica hablar de la lectura y de la escritura y que, de algún modo, podríamos estarlo haciendo en contraposición a la oralidad. Sin embargo, teniendo en cuenta que Agamben afirma en la definición que ofrece y que reseñamos más atrás, que la acción de los dispositivos se lleva a cabo “de una manera o de otra”, intentaremos centrarnos en ese objeto que obliga a hacer dichas asociaciones, refiriéndonos a estas solo en la medida en que pueden darnos luces del modo en que opera y no para profundizar en la posible disyuntiva entre oralidad y escritura.

Partamos entonces del modo en que operan los dispositivos en general, según el análisis de Agamben. Entre los dispositivos y las sustancias o seres vivientes, existe un tercer elemento necesario: el sujeto. “J'appelle sujet ce qui résulte de la relation, et pour ainsi dire, du corps à corps entre les vivants et les dispositifs” (Agamben, 2007: 32). En este sentido, todo dispositivo implica un proceso de subjetivación de modo que el sujeto no es equivalente a la sustancia sino que, más bien, un mismo hombre puede ser, en principio, un internauta, un escritor, un profesional y tantas otras cosas como dispositivos lo determinen. Así, el sujeto al que nos estaríamos refiriendo al abordar al libro sería, como mínimo, un lector.

En primera instancia, la idea de lector que nos viene a la mente es la de aquel que puede descifrar el código escrito, en cuanto tradicionalmente el libro es portador de la escritura alfabética. Dado que esta no existía en los pueblos andinos, su contacto con el libro como dispositivo tendría que haberse dado, por lo menos, luego de un proceso de alfabetización. Sin embargo, es sabido que no solo la gran mayoría de los conquistadores eran analfabetos sino que el libro se usó más bien como uno de los símbolos de una pretendida supremacía cultural de sus poseedores. Esta relación no supuso entonces otra cosa que la imposición violenta y la marginalización del otro dada la ausencia de un proceso de subjetivación que permita que se cumpla la función estratégica de los dispositivos dentro de la actividad de gobierno de los hombres.

Es aquí donde juega un papel fundamental la idea de profanación. En el ejercicio de rastreo que hace Agamben del concepto de dispositivo, el autor parte de las obras de Foucault donde el filósofo hace uso del término y de los posibles antecedentes en las obras de quienes pudieron influenciarlo. A continuación, el autor decide ir más lejos preguntando por el carácter etimológico e histórico de la palabra, de modo que pueda reconocerse, a partir de una significación original y no fragmentada del concepto, en qué contexto moderno nace y a la luz de qué estrategia práctica o de pensamiento lo hace.

Así las cosas, el filósofo se desplaza al término griego *oikonomia*, que en la antigua Grecia significaba “administración de la casa”, el cual desempeñó un papel fundamental en la teología cristiana. Dado el conflicto que implicó introducir la figura de la trinidad, puesto que podía suponer la reintroducción del paganismo derivada de la figura de una deidad que no se asumía unitaria, el término de *oikonomia* permitió concebir de manera separada a un dios único, esto es, por una parte según su ser y por la otra, según el modo en que administra su creación. En este orden, Agamben afirma: “L'*oikonomia* devint le dispositif par lequel le dogme trinitaire et l'idée d'un gouvernement devin providentiel furent introduits dans la foi chrétienne” (Agamben, 2007: 25).

Hablamos entonces de una separación entre el ser y el mundo de la práctica donde tienen lugar las actividades humanas administradas por una máquina de gobierno. Esta, a su vez, dada la ausencia de un fundamento en el ser en la esfera de la práctica, debe producir un sujeto que concreta la transformación del ser viviente en un cuerpo dócil y libre. De este modo, el sujeto se inserta en la máquina de gobierno pero encuentra en la profanación el contradispositivo que le permite restituir al uso de los hombres aquello que la religión y los códigos de leyes han sustraído, a diferencia del sacrificio, que opera como dispositivo que liga momentáneamente las dos esferas separadas.

¿Cuáles son pues las posibilidades de profanación de quienes han sido sometidos a una máquina que reduce al acto de la violencia y de negación del otro su actividad de dominación? ¿Cómo podría darse un proceso de subjetivación que medie entre el oprimido y el dispositivo que se le impone en una relación de este tipo?

Justamente como profanación entendieron los españoles el acto con el que, según narran los cronistas, Atahualpa respondió a la presentación de la Biblia como el libro donde está escrita la palabra de Dios. Humberto Cholango evoca estos hechos desde la perspectiva del oprimido, casi cinco siglos después del suceso:

Recordemos al cura Valverde que en Cajamarca presenta la Biblia a Atahualpa diciéndole que es la palabra de Dios, ante lo cual el soberano viendo que el libro no habla y considerando que la Palabra de Dios hablaba en el corazón de la Madre Tierra, en el agua, el viento, en la fuerza luminosa del Sol y en la fecundidad de la Luna, en los latidos del corazón de los seres humanos, animales y plantas, arrojó la Biblia, ante lo cual el cura Valverde dio la orden a los soldados que apresen a Atahualpa. (Cholango, 2007: 2)

Estas palabras de Cholango son muestra de la relación dispar y de desconocimiento del otro implantada por parte de los conquistadores españoles hacia los pueblos andinos, pues, aquello que para los primeros es profanación, para los segundos es un acto evidente de quien se encuentra violentamente con un dispositivo disfuncional en la medida en que impone aquella separación de la esfera práctica y la del ser de la que los pueblos andinos no participan.

La encarcelación de Atahualpa y la masacre a la que se sometió a su pueblo evidencia de la incapacidad de la gran mayoría de dispositivos venidos con la conquista para crear sujetos como cuerpos dóciles y libres. De esta manera, el libro no llega como dispositivo en cuanto no puede cumplir con su función estratégica de gobierno de los hombres y por ello se suma a una serie de acciones mediadas por el uso de la fuerza.

No se trata entonces de la resistencia de un pueblo oral ante las formas de comunicación escrita. Tal y como afirma Alfredo Mires: “Lo que falló en Cajamarca, en aquel Noviembre de 1532, no fue la palabra escrita ni la palabra hablada: falló una forma de concebir la comunicación respecto a los otros, la concepción que rige el uso de las palabras y sus intenciones en función de los otros humanos y de los otros mundos”. (Mires, 2008: 7). De hecho, estudios recientes han mostrado que, bien que la oralidad cumple un papel fundamental en la organización social de las comunidades andinas, estos pueblos contaban también con sistemas de notación gráfica desde la época precolonial tan sofisticados y eficientes como la escritura alfabética.

El hallazgo en 1936 del texto de Guamán Poma de Ayala: *Nueva corónica y buen gobierno*, escrito en el siglo XVI, ha otorgado elementos de estudio invaluable de las literacidades con las que contaban los pueblos andinos. Dentro de estos estudios, Rocío Quispe (2005) afirma que la obra de Poma de Ayala, compuesta por formas textuales y visuales, evidencia la presencia de sistemas de transmisión de información y de conocimiento distintos a los orales que se conjugan con la literacidad llegada con la conquista en esta obra que se construye, a diferencia de la forma en que tradicionalmente se ha hecho en occidente, poniendo en un mismo plano discursivo al texto y a la imagen.

Además, la autora resalta que ocurre de ese modo desde el momento mismo de su creación, puesto que Poma produjo su crónica recurriendo a los dos tipos de literacidad de manera simultánea y no anteponiendo en un nivel jerárquico superior al texto sobre la imagen. Asimismo, la obra permite no sólo reconocer las prácticas andinas de notación gráfica como el khipu y el tokhapu sino que además da cuenta de los mecanismos de apropiación del libro como dispositivo desde una construcción híbrida que evidencia las estrategias andinas para apropiarlo, pese al fallo en la estrategia de aquellos que quisieron introducirlo en su mundo. Estas estrategias serán abordadas en el último aparte de este texto.

3. El libro como dispositivo y contradispositivo

Jorge Larrosa inicia su texto titulado *Carta a los lectores que van a nacer* con las siguientes palabras: “Un libro es una “*especie de espacio*” singular. Pero un libro es también un dispositivo temporal: una máquina del tiempo” (Larrosa, 2007: 1). En un intento que el mismo autor califica como poco original, en cuanto la puesta en marcha de un tiempo particular en el libro -o en lo escrito- ha sido abordada, entre otros, desde Platón hasta Borges en relación a la memoria y al juego que opera entre su petrificación posible y a su extensión efectiva, Larrosa se pregunta por el libro como dispositivo temporal que limita y abre posibilidades dirigiendo su reflexión a un futuro lector.

Así las cosas, pensando en aquel lector por venir que le brinda la excusa para hacer su análisis, Larrosa se centra más en las posibilidades de escape que el libro abre y se abre ante los discursos que han buscado encasillarlo dentro de una finalidad precisa y desde unos métodos de acercamiento determinados. La puerta de salida para el análisis inicia entonces en el tiempo que allí reside: “en ellos se funden y se confunden los tiempos, también en ellos se sale del tiempo, o se ingresa en otro tiempo” (Larrosa, 2007: 1). A esta posibilidad enraizada en los libros por la vía de los relatos que acoge, podríamos sumarle también aquella que le brinda su materialidad, esto es, lo que permite el contacto con un objeto en el que se puede avanzar linealmente pero también por medio de saltos, de una página a otra, avanzando o retrocediendo según su encuentro con cada lector, tal y como resalta la antropóloga de la lectura Michèle Petit (2002).

Así pues, el catedrático español inicia por identificar cuatro prácticas discursivas ligadas entre sí de las que quiere evadirse para comunicarse mejor con ese receptor futuro a quien no quiere predetermined. En primer lugar, asume el tiempo del libro como un tiempo no histórico que le permita salir de la continuidad y de la linealidad que la Historia supone no solo en relación al pasado sino también en relación al futuro en el que se encasillaría al lector no nacido. En segundo lugar, intenta hacerlo por fuera de la

comunidad letrada que funda el Humanismo, en cuanto esta comunidad ha supuesto una tendencia universalizante que pretende establecerse como norma para toda la sociedad. Tercero, escogerá una vía de transmisión otra que la de la pedagogía, aliada innegable del ideal humanista y mecanismo según el cual los libros necesitan guardianes y el saber solo puede transmitirse desde sus métodos, mientras que Larrosa afirma buscar simplemente dar noticia de la existencia de los libros a un posible lector por venir. Por último, y como consecuencia de lo anterior, su carta no se enmarcaría en una especie de Testamento que lega un patrimonio, pues este no podría ser otra cosa que de posesión privada mientras que él busca pensarlo desde otro tipo de donación que concibe los libros como objetos de nadie a los que, por ello, todos podrían tener acceso.

Una propuesta como esta da cuenta de una estrategia para ejercer el *cuero a cuero* con los dispositivos, en cuanto identifica aquello que se ha instaurado como obstáculo para efectuar esa maniobra en la que un sujeto lector o escritor estaría en capacidad de profanar este dispositivo en la medida en que halla, en el dispositivo mismo, el contradispositivo que permita romper con los discursos que lo encasillan. Hacerlo ha implicado para sujetos lectores y escritores restituir para su uso aquello que ha quedado sustraído del mundo de la práctica.

De este modo, lo que hemos identificado en el contexto de la conquista y de la colonia española como máquina de dominación que impone su perspectiva en un espacio distinto al suyo por la vía de la fuerza, se difunde y se concreta en la modernidad desde estos grandes discursos en una máquina de gobierno en la que los libros pueden cumplir una función estratégica de gobierno en la medida en que elaboran sus sujetos, esto es, lectores y escritores que, enmarcados dentro de los límites definidos por otros dispositivos de esta máquina, constituirían idealmente la comunidad letrada del humanismo.

Sin embargo, esta ruta de confianza en lo que puede aquel hombre que se autocalifica como moderno puede llevarnos al estado actual de cosas según Agamben da cuenta de este. Hemos afirmado que los dispositivos occidentales heredan de la doctrina de la *oikonomia* aquella visión que separa el ser y la práctica; aun así, esto no significa ni que los dispositivos solo estén presentes en la cultura occidental ni que impliquen una idea de separación exclusivamente allí. Es así como el filósofo italiano afirma que los dispositivos “[...] plongent leurs racines dans le processus même « d’humanisation » qui a rendu humains les animaux que nous regroupons sous la catégorie de *l’homme sapiens*” (Agamben, 2007: 35), de modo que hablamos en cualquier caso de una separación aunque no sea necesariamente exacta a aquella otra más tajante que introdujo el concepto de *oikonomia* en la cultura occidental y que sentó las bases de lo que más tarde se consolidaría en la modernidad.

No obstante, es este último tipo de separación el que se ha difundido por una vía que, como ocurrió en los territorios colonizados por los países europeos como el espacio andino, se impuso en primera medida de un modo puramente violento y por ello no implicó una verdadera inserción en esa máquina de gobierno, como intentamos mostrar más atrás. El resultado ha sido una historia que ha perpetuado la relación dispar que marcó el primer contacto, aunque haya menguado o disimulado la violencia de sus métodos.

Actualmente, asistimos al triunfo de la economía, donde la proliferación de los dispositivos ha invadido a tal punto todos los espacios de la vida humana que los procesos de subjetivación que debían implicar no pueden concretarse y lo que ocurre es más bien un constante proceso de diseminación del sujeto desde el cual la profanación se vuelve mucho más ardua de alcanzar, por no decir que imposible. De este modo, el mundo de la práctica reduce su posibilidad de contacto con el ser y, la máquina de gobierno, al no ser capaz de elaborar sus sujetos a gobernar, ya no podría concebirse como tal sino como máquina que torna en un círculo vicioso cuyo único objetivo es reproducirse a sí misma. Cuerpos dóciles, entonces, los humanos participan sin descanso de la reproducción constante de la economía.

¿Dónde quedan el libro y las posibilidades de profanación que acoge en sí mismo en un panorama como este? En principio, habría que afirmar que el sujeto lector o el escritor no sería más que una máscara espectral que se confunde con las otras muchas que simulan un proceso de subjetivación que no termina de concretarse y que, por ello, estaría limitado a sumar a las estadísticas de lectores, por ejemplo, al modo en que el televidente suma a las de audiencia.

4. Estrategias andinas para maniobrar con los dispositivos: el caso del libro

Bajo este panorama que no ofrece el recurso de la profanación y donde, por ello, los humanos se encuentran separados de sí mismos como seres vivientes y de su entorno, Agamben se pregunta hasta qué punto el cuerpo social en extremo dócil que constituimos podría intervenir en esos procesos de subjetivación que los dispositivos no saben ya producir y sobre los dispositivos mismos.

A pesar del pesimismo que podría acompañar la respuesta a esta pregunta, las comunidades andinas muestran un modo en que estos dispositivos occidentales son abordados desde estrategias propias y en busca de satisfacer sus necesidades como comunidad, dada una capacidad de maniobra sobre estos que occidente parece tener cada vez más fuera del alcance. Como dijimos, la inserción andina a la visión de mundo venida con los conquistadores no llegó a realizarse eficazmente, en primera instancia a causa de las estrategias empleadas por estos últimos. Asimismo, Jürgen Golte (2004) señala que durante la época colonial las culturas campesinas andinas, de origen indígena y descendientes de los habitantes originarios de esas tierras, fueron insertadas a la estructura de la sociedad colonial de una manera que perpetuó la marginalidad y el menosprecio que se fundó desde la conquista.

Sin embargo, cercados en las zonas rurales y destinados a la producción agrícola, este espacio les permitió conservar un alto nivel de autodeterminación, puesto que los colonizadores se enfrentaban a territorios muy distintos a los europeos que exigían conocimientos y formas de producción que solo los pobladores originarios poseían.

De ahí los campesinos por necesidad no solamente tenían que proseguir con sus conocimientos y formas de producción, sino con todo el bagaje cultural con el cual se organizaba a estos. Esta necesidad era el núcleo de perpetuación de las culturas prehispánicas andinas, por supuesto no invariables, sino constantemente reelaboradas, readaptadas y reorganizadas en los siglos posteriores (Golte, 2004: 284).

Pese a estas variaciones, queremos insistir en aquello que lograron conservar en la medida en que es allí donde puede hallarse aquello que les ha permitido resistir a una historia de marginalidad que en la sociedad actual, regida por la economía, se traduce en la pobreza material a la que siguen sometidos y en la negación continuada de sus derechos a acceder en igualdad de condiciones a la sociedad que los contiene. Asimismo, esta resistencia puede dar cuenta de las estrategias que les permiten vérselas con los propios dispositivos y con los ajenos.

Como parte de este bagaje cultural de los pueblos andinos se cuentan los dispositivos propios e híbridos que implicarían una actividad de gobierno de los hombres y unos procesos de subjetivación. Como hemos dicho antes, todo dispositivo implica una especie de separación que define la particularidad del animal hombre como homínido. Sin embargo, a partir de dispositivos como las lenguas, la agricultura o la dinámica comunitaria, es posible reconocer en los Andes una máquina de gobierno distinta a la occidental, que no se define por esa separación más radical entre la práctica y el ser.

Así, por ejemplo, Godenzzi afirma que la representación del mundo y los esquemas de organización conceptual del universo que se evidencian en las lenguas permiten reconocer, en el caso de lenguas andinas como el quechua y el aimara, una representación y una acción ligada a ella en la que se hace posible “*permitir la animación* del entorno ecológico e *interactuar recíprocamente*, desechando exclusiones, con todos los actores y elementos constitutivos del universo” (Godenzzi, 2007: 170-171).

Esta relación con el entorno ecológico y esta interacción recíproca se hace evidente también en sus prácticas agrícolas y comunitarias. Así, por ejemplo, Wilfredo Puente de la Vega, (Godenzzi, 2007: 164) campesino del Cuzco, relata el modo en que su comunidad lleva a cabo la práctica productiva que los sustenta haciendo evidente la concepción de un entorno caracterizado por un circuito de transmisión de fuerza vital en el que los humanos son un actor entre muchos otros. De igual modo, este circuito se garantiza por una reciprocidad que implica una relación constante de todos los actores en la que no se irrumpe, sino que más bien se impulsa la fuerza vital del otro a la vez que la propia o, de no ser posible, se busca o se acepta la necesaria compensación al circuito en su totalidad.

A partir de estos dispositivos propios, entre otros, el poblador andino sería un sujeto comunero, campesino y quechuahablante, que pasa por la vida sin irrumpir en el circuito de fuerza vital del que participa sin que los procesos de subjetivación lo separen de sí mismo como ser viviente ni de su entorno. Aun más, este ser sujeto está referido siempre a su ayllu o comunidad, en la que tiene lugar la organización social primordial de estos pueblos.

En este sentido, dado que la representación andina no se insertó en aquella que separa el mundo de la práctica y el del ser, la profanación no se constituiría tampoco en su mecanismo de maniobra frente a los dispositivos. En su lugar, queremos proponer el concepto de *crianza*, presente en la obra de Gavina Cordova (2007): *Reflexiones sobre la escuela* y en la de Alfredo Mires (2008), *El libro entre los hijos de Atahualpa*, como el mecanismo que en estas comunidades reemplaza al de profanación, es decir, como el modo en que las comunidades andinas maniobran con los dispositivos, propios o ajenos.

Es necesario afirmar entonces, antes de continuar, que los ayllu no operan al modo en que lo hacen las sociedades disciplinares que analiza Foucault, o no al menos si se asume que la máquina que gobierna a los hombres en los Andes está supeditada a esa otra “maquinaria” más amplia que no debe irrumpirse, esto es, al circuito de fuerza vital que gobierna a los humanos como a todo lo demás.

Las siguientes palabras de Gavina Cordova pueden fortalecer esta hipótesis:

La separación entre cultura y naturaleza no sirve. Ayllu es todo y en ese ayllu uno cría, produce y es criado a la vez. Yapay no está separado de rimay, se cría para reproducir la vida. Crianza y trabajo y reproducción de la vida van juntos en un proceso de ir aprendiendo [...] (Cordova, 2007: 28).

En este sentido, la crianza da cuenta de esa relación recíproca entre todos los actores y de la concepción de la comunidad, que no se define con independencia de la totalidad sino que, al parecer, funciona como una totalidad en cuanto lo hace al modo de esta.

En otro momento, Cordova se refiere a esta acción de criar y ser criado a la vez, a propósito de su propuesta de trabajar por una escuela pertinente a las necesidades andinas:

En este proceso la crianza (uywanakuy) es un aspecto relevante que involucra a la naturaleza y las personas para vigorizar la armonía practicada en los Andes con relación a chakranchik uyway (crianza de nuestras chacras), uywanchik uyway (crianza de nuestros animales), sallqanchik uyway (crianza de lo silvestre), runamasinchikwan uywanakuyinchik (crianza entre seres humanos), yakunchik uyway (crianza y cuidado de nuestro agua), wayranchik uyway (crianza de nuestro aire y viento) y todo cuanto es necesario en nuestras relaciones interpersonales (Cordova, 2007: 26).

El aparte anterior, sumado a otros en los que Cordova afirma que hacer suya a la escritura implicaría que esta “entre en su rebaño”, evidencia también el modo en que, en las comunidades andinas, el recurso de la profanación no se precisa, además de lo ya dicho, por el modo mismo en que se conciben los dispositivos. En primera medida, ellos saben de sus necesidades, en el sentido de que se corresponden con aquellas que potencian su paso por la vida sin irrumpir con el circuito de la fuerza vital, de modo que no aceptarán aquellos dispositivos que no sean susceptibles de ser criados. Sin necesidad de irrumpir bruscamente para restituir al uso de los hombres, la crianza implica un proceso más lento que el de la profanación y más duradero, en cuanto aquello que es criado y cría entra a hacer parte del ayllu. Así entonces, entrado en los rebaños, cada dispositivo pone al alcance a su propio contradispositivo que, sin embargo, no termina nunca de alcanzarse sino que se mueve en un contrapunto que se expresa en la acción simultánea criar y ser criado.

Igualmente, los comuneros andinos son conscientes de que su comunidad está en contacto con otra diferente y han sabido reconocer en algunos dispositivos de esa otra cultura la posibilidad de establecer un diálogo equitativo para salir de la marginalidad y de sus consecuencias. No ocurre lo mismo, sin embargo, por parte de la cultura de contacto, o al menos no de una forma coherente y unificada: sus discursos y las actitudes derivadas de ellos siguen enfatizando en su presunción de modelo cultural. De ahí que

dispositivos que en occidente están más cercados por los grandes discursos que se inscriben en esta actitud que no reconoce al otro, presenten más dificultades a la hora de insertarse realmente en las comunidades andinas. Un caso evidente ha sido la escuela. Propuestas de educación intercultural como aquella a la que le apuesta Cordova no han podido establecerse como se esperaría principalmente por el modo en que se impone desde la cultura de contacto, generando desconfianza por parte de los comuneros y frustración de parte de quienes, desde occidente, quieren implantarla.

La dificultad de hacer entrar al rebaño no está ligada pues necesariamente con la escritura, con la lectura, o con el libro mismo, sino con la imposibilidad de occidente de establecer un diálogo con el otro en igualdad de condiciones. Ejemplo de ello, también, puede hallarse en el trabajo de Teresa De la Piedra (2004) sobre la oralidad y la escritura en una de estas comunidades. De la Piedra muestra cómo los comuneros han sabido implementar la lectura y la escritura como dispositivos híbridos gracias a comuneros que operan a modo de intermediarios de literacidad. Con ello, distribuyen ese saber tornándolo colectivo y quitan el peso que su ausencia podría suponer en otros comuneros que no lo poseen. Sin embargo, esta práctica que ha resultado efectiva en diversos espacios no termina de configurarse, de nuevo, en la escuela, y no por un fallo en las estrategias andinas sino por el de aquellas de la cultura de contacto.

De este modo, la investigadora evidencia cómo las prácticas letradas, cuyo concepto “incluye las concepciones y significados que se le da a lo letrado y los comportamientos de leer y escribir” (De la Piedra, 2004: 369) le exigen a la visión occidental redefinir el concepto de literacidad, a la luz de nuevos enfoques en los que se rompe con la idea enmarcada en procesos de pedagogización de la literacidad y, en los que más bien:

se define la lengua escrita y oral dentro de su contexto político, social, histórico y cultural [...] [de modo que] las formas en las que nos relacionamos con los libros y la palabra escrita son comportamientos aprendidos tanto como lo son aprender a comer o a jugar un juego” (De la Piedra, 2004: 369).

Finalmente, cerraremos con algunas palabras de Alfredo Mires, miembro de la Red de Bibliotecas Rurales de Cajamarca, nacida en 1971 y en la que diferentes comunidades cajamarqueñas han apropiado eficazmente, desde sus ritmos y según sus necesidades, al libro. Esta experiencia evidencia la capacidad de los pueblos andinos para maniobrar y apropiarse dispositivos que eran en principio ajenos y, asimismo, el modo en que el *cuervo a cuervo* que establecen frente a estos, le ha permitido al libro poner en marcha aquel contradispositivo que guarda en sí mismo para potenciar y potenciarse. El libro es criado y cría en estas comunidades.

Pese a todo lo ocurrido durante la conquista, fueron las propias comunidades originarias, amparadas en su impercedera capacidad de crianza, las que incorporaron después al trigo y a la guitarra, a las ovejas y al arado, a los caballos y a la cebada, probando y amansando, cerniendo en el cedazo de su experiencia milenaria, corrigiendo, recreando, potenciando y sintetizando. Es el caso del libro y la lectura. Se trata de crianzas y amanses, de pruebas e incorporaciones apropiadas, de cultivos entrañables que distan de quienes puedan usar el libro como almacén y no como una herramienta prodigiosa en el que la lectura puede vivificar lo escrito, en el que la lectura puede cuestionar al yugo que tuerce el destino de las nuca y los libros ser las

semillas – de los mundos que prometen– a través de quienes los leen
(Mires, 2008: 10).

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. 2007. *Qu'est-ce qu'un dispositif?* Paris: Éditions Payot et Rivages.
- Arguedas, José María. 1968. "No soy un aculturado". Palabras en el acto de entrega del Premio "Inca Garcilaso de la Vega", Lima.
- Córdova, Gavina. 2007. "No les enseñan las cosas para pasar la vida, sólo le enseñan a leer y a escribir". Reflexiones sobre la escuela". Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Texas.
- Cholango, Humberto. 2007. Respuesta indígena al Papa Benedicto XVI. V Conferencia de obispos de América Latina y el Caribe (CELAM). Brasil.
- De la Piedra, Teresa. 2004. "Oralidad y escritura: el rol de los intermediarios de literacidad en una comunidad quechua-hablante de los Andes peruanos". En V. Zavala, M. Niño-Murcia y P. Ames (eds.), *Escritura y sociedad. Nuevas perspectivas teóricas y etnográficas*. Lima: Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú. 367-388.
- Godenzzi, Juan C. 2007. "Lenguas andinas y representación del mundo". *Lingüística* 19: 152-157.
- Golte, Jürgen. 2004. "El desarrollo de las culturas andinas a partir de su inclusión en El 'sistema mundial moderno' y de la globalización". En R. Pajuelo y P. Sandoval (eds.), *Globalización y diversidad cultural. Una mirada desde América Latina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 282-301.
- Larrosa, Jorge. 2007. "Carta a los lectores que van a nacer". *La lectura como experiencia humana, ponencia presentada en el XXVI SITE*. Lloret de Mar.
- Mires, Alfredo. 2008. "El libro entre los hijos de Atahualpa". Ponencia presentada en Comfenalco Antioquia. Colombia.
- Petit, Michèle. 2002. *Éloge de la lecture: la construction de soi*. Paris. Ed. Belin.
- Quispe, Rocío. 2005. "Cuando Occidente y los Andes se encuentran: Qellqay, escritura alfabética, y tokhapu en el siglo XVI", *Colonial Latin American Review*, 14 (2): 263-298.