

**ROSTRO Y MULTIPLICIDAD O UN MÁS ALLÁ DE LA VIO-
LENCIA EN CIERTA LITERATURA PERUANA**

**FACE AND MULTIPLICITY OR A BEYOND OF VIOLENCE
IN CERTAIN PERUVIAN LITERATURE**

**ROSTO E MULTIPLICIDADE OU UM MAIS ALÉM DA
VIOLÊNCIA EM CERTA LITERATURA PERUANA**

Cesar Augusto López Nuñez*

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
clopezn@unmsm.edu.pe

ORCID: 0000-0002-1305-8899

Recibido: 20/03/21

Aceptado: 30/06/21

* Cesar Augusto López Nuñez (Callao 1986) Es Licenciado en Literatura por la UNMSM con la tesis *Óscar Colchado Lucio, artesano cósmico. La propuesta cosmopolítica de Rosa Cuchillo*. Magíster en Teoría de la Literatura y Literatura Comparada por la Universidad Federal de Minas Gerais (Brasil) con la tesis *El proyecto estético político en El Guesa de Sousândrade y El pez de oro de Gamaliel Churata*. Obtuvo el segundo puesto en el Tercer Concurso de Cuentos ACJ de 2004. El año 2014 publicó un libro de poesía titulado *O*. Actualmente es profesor de la Unidad de Posgrado de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, y de la Facultad de Ciencias Sociales. Realiza sus estudios de doctorado en la misma casa de estudios, investiga en torno al concepto de animal en la producción de Gamaliel Churata.

Resumen

A partir de la obra fundamental de Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, el presente texto busca ampliar el concepto de rostridad, desarrollado por el filósofo, de tal modo que descentre su carácter antropocéntrico. El objeto de esta expansión crítico-conceptual apunta al análisis de textos literarios que se encuentran en una esfera de pensamiento distinta al occidental, debido a que su marco de construcción expresivo se cimentaría en la fuerte influencia del pensamiento amerindio. Dentro de este amplio uso del término, se hará énfasis en la presencia no humana como factor estético decisivo y no meramente ornamental o exótico.

Palabras clave: Levinas, Rostridad, Literatura peruana, Pensamiento amerindio, Animalidad.

Abstract

Starting from the fundamental work of Emmanuel Levinas, *Totality and infinity*, this text seeks to expand the concept of faciality, developed by the philosopher, in such a way that it decenters its anthropocentric character. The object of this critical-conceptual expansion points to the analysis of literary texts that are in a sphere of thought different from the western one, because its expressive construction framework would be based on the strong influence of Amerindian thought. Within this broad use of the term, emphasis will be placed on the non-human presence as a decisive aesthetic factor and not merely ornamental or exotic.

Keywords: Levinas, Faciality, Peruvian literature, Amerindian thought, Animality.

Resumo

A partir da obra fundamental de Emmanuel Levinas, *Totalidade e infinito*, o presente texto procura expandir o conceito de rostridade, desenvolvido pelo filósofo, de tal forma que descentre seu caráter antropocêntrico. O objetivo desta ampliação crítico-conceitual dirige-se para a análise de textos literários que se localizam uma esfera de pensamento distinta à ocidental. Devido ao marco de construção expressivo cimentar-se-ia na forte influência do pensamento ameríndio. Dentro deste termo amplo, se fará ênfase na presença não humana como fator estético decisivo e não somente ornamental ou exótico.

Palavras-chaves: Levinas, Rostridade, Literatura peruana, Pensamento ameríndio, Animalidade.

Al principio existía la palabra, y la palabra estaba frente a Dios, y la palabra era Dios.

Jn. 1,1

El hombre comprendido como individuo de un género o como ente situado en una región ontológica, que preserva en el ser como todas las sustancias, no tiene ningún privilegio que lo instaure como fin de la realidad.

Emmanuel Levinas

Tanteos levinasianos y un poco más

Tres importantes datos se complementan o se desenvuelven en la reflexión teológica con la aparición de Cristo. En primer lugar, se nos narra que no habría existencia sin palabra (λόγος); que esta permite la diversidad de la manifestación, ya que Dios crea con ella, como se puede leer en los dos primeros capítulos del *Génesis*. En segundo lugar, esta palabra estaba muy cerca, o mejor, frente a Dios (ἦν πρὸς τὸν θεόν), según el evangelio de *Juan* 1, 1. Lo interesante a resaltar de este breve fragmento se refiere a la tradición de la rostridad hebrea;¹ es decir, estar de cara *a*. Es compleja esta idea, ya que pocos han podido ver la faz de Dios, por no decir nadie, sino hasta el misterio de la encarnación. Moisés tiene la posibilidad de ver la espalda de YHVH en el Sinaí (*Ex.* 33, 23), por ejemplo, y se nos informa, a continuación, que el efecto inmediato del encuentro con la divinidad es el resplandor del rostro, dada la comunión del cara a cara o el estar delante *de* (*Ex.* 34, 29)². Todo fiel es transformado por un encuentro epifánico e incondicional, re-creativo. En tercer lugar, la misma palabra por la que se hace y por la que se comulga es el *a priori* de todas las existencias y posibilidades. El signo de Cristo dignifica la carne.

La repercusión de esta sucinta revisión bíblica tiene que ver con cierta grieta dialógica e incondicional que Levinas instala

en su plan filosófico; a través del necesario reconocimiento de Dios en su filosofía. En ese sentido, la función del rostro bajo estos códigos se corresponde con un supremo fondo fenomenológico que preservaría la posibilidad de religar el fenómeno humano dañado por la fragmentación. No bastaría con el hombre en tanto hombre, sino con una lectura de la voluntad amplia de Dios en el mundo como garante de la posibilidad comunicativa e, incluso, “incomunicativa” debido a la viabilidad del ateísmo (Levinas, 2002, p. 82). La ética, así, se correspondería con la búsqueda del gozo establecido en la vida (Levinas, 2002, p. 201), en tanto feliz trascendentalidad difícil de conquistar o retomar, después de la *Shoá*. ¿Cómo atender a la vida después de experimentarla dolorosamente finita? Para Levinas, si bien la visión y el tacto tienen cierto carácter fundacional en la tradición filosófica occidental, se necesita de un tercer elemento relacionante. Se emplea la palabra como punto de referencia, pero su complemento es importante en la escucha. La persona o personalidad se destina a ser atendida en la expresión y el reconocimiento de su diferencia, que siempre es complemento del que escucha, porque “el rostro me habla” (Levinas, 2002, p. 211).³ La positividad de esta situación es signada por la divinidad; una que, muchas veces, parece, se quisiera opacar para deslizar una edificio ético sin una presencia garante, pero esta exterioridad, a través de su palabra, logrará hacerse presente en la incondicionalidad o “ingratitude” (Levinas, 2006, p. 50) que transmitiría a la facultad del encuentro. En ese sentido, lo que se tendería a llamar giro ético es en verdad un giro teológico, ya que no se hablaría de la humanidad y de sus potencias ontológicas, estéticas y éticas, sino de sus condiciones de posibilidad en la apelación a fondo divino. Para nosotros, esto no representa un problema mayor, salvo cuando se escamotea la variable divina en un discurso desfigurante.

Dicho lo anterior, es posible explorar y aprovechar el proyecto levinasiano con cierta “torcedura” epistémica. Pero antes, vale la pena hacer énfasis en la posibilidad de lo infinito en lo

finito, gracias a la garantía de la posible la palabra que deriva de lo divino. Esto quiere decir que lo ético implica la multiplicidad (Levinas, 2002, p. 210) como un todo afirmativo, en tanto las potencias de la expresión se amplían a lo no-humano, ya que, curiosamente, es no-humano lo que asegura la humanidad y su manifestación. Dios, como el gran *ente*, es la base de lo posible, puesto que los hombres portarían el dirigirse al otro como suma facultad que lo divino otorga y que es anterior a todo hecho reflexivo del ser, debido a que “el plano ético precede al plano de la ontología” (Levinas, 2002, p. 214). Antes del ser es el llamado o la pregunta fundamental: “¿Dónde está tu hermano?” (Gen 4, 9).

La realidad ética puede ser desplegada, sin lugar a dudas, porque la rostridad no se ocuparía de lo antropomorfo solamente, sino de la responsabilidad con las manifestaciones que se colocan frente a nosotros; de la creación, podríamos también decir, tal como se puede notar en los momentos previos a la vida pública de Jesús, ya que “vivía entre los animales salvajes y los ángeles le servían” (Mc 1, 13b). Este asunto queda aún más claro cuando Pablo medita en la redención:

[E]l mundo creado también dejará de trabajar para que sea destruido, y compartirá la libertad y la gloria de los hijos de Dios. Vemos que la creación entera gime y sufre dolores de parto. Y también nosotros, aunque tengamos el Espíritu como un anticipo de lo que hemos de recibir, gemimos en nuestro interior mientras esperamos nuestros derechos de hijos y la redención de nuestro cuerpo. (Rm 8, 21-23)

Tal parece que el verbo encarnado, antes de la discursividad evangélica, convive con animales no domésticos, porque el punto cero de la redención inicia desde el afuera, desde el desierto como albergue de lo no antropomórfico. Este mismo espacio solo puede compartirse con la lógica angelical, fuera de la lengua humana, la cual, al parecer, puede ser compartida por la realidad “salvaje”. Incluso, en la cita de la *Carta a los roma-*

nos, es posible avistar que, sin el Espíritu, el hombre no podría entender la esperanza y el dolor que esta conlleva y marca los cuerpos. Sin embargo, la esfera de la creación, el mundo, todo lo que no es humano tiene una clara inmediatez en relación a la espera y la centralidad que ocupa el cuerpo en esta.

La dislocación del rostro humano no sería más que la recuperación de lo animal como principio regente de la intuición inmediata de la verdad o, en todo caso, otra forma de comprender el desvelamiento (ἀλήθεια). La plenitud del gozo de la vida se encontraría mejor situado en lo “salvaje” que en lo civilizado. Para Giorgio Agamben, el punto de encuentro entre la apertura animal y humana se encontraría en el “aburrimiento” (Agamben, 2005, p. 82); pero no nos parece solvente tal afirmación, salvo si seguimos de pie juntillas las ideas de Martín Heidegger y asumimos que los animales experimentan esta sensación, contra la premisa, más conveniente y lógica, de que su realidad abierta es continua e ininterrumpida, a diferencia de lo humano.

Sería más factible aproximarnos a la crítica del rostro que realizan Gilles Deleuze y Félix Guattari en *Mil mesetas*: “Los ‘primitivos’ pueden tener las cabezas más humanas, más bellas y más espirituales, pero no tienen rostro y no tiene la necesidad de él” (2010, p. 181). Este aparente debate de la rostridad no se encontraría más lejos que el asunto del ascenso de lo menos humano como el *a priori* de un carácter dialógico primigenio y total. En otros términos, el imperio del rostro definido o significante debería ser reemplazado por un esquematismo del encuentro con una diversidad de personalidades dispuestas frente a un quién o un alguien que no es excluyente. No habría, según lo expuesto, el mundo de lo humano y el otro mundo, sino el mundo que exige una respuesta a la multiplicidad de voces que se dirigen unas a otras. La dimensión ética debe considerar este principio como adecuada cimentación de su actuar.

No importaría el ser como primer término, sino el cuestionamiento que me generan las expresiones en el mundo, de mundos heterogéneos, como preguntas.⁴ ¿Cómo se llegaría al misterio

de la pregunta contenida en los innumerables acontecimientos del mundo? Levinas considera el homicidio como aquel limitante de lo ético, comprendido este, como responsabilidad de la diferencia que permitiría la afirmación de mi *ipseidad*. Es decir, mientras más afirme los rostros que se colocan frente a mí, más podré acceder al sí mismo que soy. Y ello implica la multiplicidad que puedo ser, también, y no solo la humanidad que me define, puesto que Dios, el absoluto otro, permite que yo sea lo que Él no es, me permite la plenitud e infinitud. Inevitable, entonces, la cita del quinto mandamiento: “No matarás” (Ex. 20,13). Una interpretación posible de este imperativo puede reformularse de la siguiente manera: “Darás vida”.

Afirmar la vida en la dación desde mi sí mismo guarda un sentido más amplio del que aparentemente se resuelve en lo humano, ya que, en las condiciones contemporáneas, todas las existencias estarían sujetas al exterminio. La urgencia de una ética ampliada y sustentada en el incondicionado debería recorrer la vía de lo múltiple como máxima exigencia hermenéutica con el cosmos: “La multiplicidad en el ser que se niega a la totalización, pero que se perfila como fraternidad y discurso, se sitúa en un «espacio» esencialmente asimétrico” (Levinas, 2006, p. 229). Esa asimetría se condice con la afirmación de las expresiones del mundo que podrían ser voces de una diversidad amplia de personas y no de solo realidades antropomórficas o antropocéntricas. El espacio sería habitable por la inherente multiplicidad de los encuentros y las exigencias éticas de la rostridad, comprendida como pregunta de la cual no se puede huir, de la cual no habría coartada (Bajtín, 1997).

Liberar al hombre del hombre para que se pueda (ad)mirar en sus potencias, no sería un ejercicio descabellado, ya que corroboraría el *a priori* que sostiene a las existencias encarnadas, comunicantes e interpretables sobre el terreno de la relación infinita. Así, se le permitiría al carácter interno de las expresiones la trascendentalidad de su carnatura.⁵ Como puede notarse, la estética se amplía, de manera que puede pasar de lo condicio-

nado al terreno de la experimentación. La fraternidad puede ser ampliada también desde lo humano que no desdice la no-humanidad, ya que esta última le permitiría su razón dialógica en el reconocimiento de la vida que los cuerpos experimentan en el mundo.

Por fin podemos arribar a la torcedura epistémica que prometimos, gracias a la rendija del fondo incondicionado de la teoría levinasiana, sumada a la encarnación del verbo. Nos referimos al principio amerindio de comprensión y solidaridad:

No caso amerindio, os humanos são os primeiros a chegar, o restante da criação procede deles... os nomes, em sua infinita variedade, existiam... *antes-junto* das coisas (os Yanomami pecaris, o Povo jaguar, a Gente canoa) estas não esperaram um arquinomeador humanos para saber que eram e o que eram. Tudo era *humano*, mas tudo não era *um*. A humanidade era multidão polinômica; ela se apresentou desde o início sob a forma da multiplicidade interna, cuja externalização morfológica, isso é, a especiação, é precisamente a matéria da narrativa cosmogônica. É a Natureza que *nasce* ou se “separa” da Cultura e não o contrário, como para nossa antropologia e filosofia (Danowski & Viveiros, 2015, p. 92).

Esta conversión solo es posible desde un punto de vista mítico que iluminaría o completaría las narraciones ontológicas, estéticas y políticas de Occidente. En nuestro caso específico, hemos partido de la narración judeo-cristiana para afirmar la antecendencia animal jamás negada por la perspectiva amerindia y sobre la cual se edificó su *praxis* hermenéutica. Con esto queremos indicar que los caminos no son tan lejanos, pero precisan de un ajuste en la mira, ya que nuestra costumbre epistémica suele moverse en medio de cortes radicales entre naturaleza y cultura o presente y pasado, por ejemplo. La lógica tendría que ver con la afirmación de un *continuum* existencial en el que la preminencia del cuerpo envolvería una dignidad humana. No hablamos de una proyección, sino de una afirmación bajo

la óptica de un todo humano, personal y sacro. En resumidas cuentas, podríamos hablar de un diálogo generalizado, uno que se corresponde con la anterioridad de la palabra misma.

Para resumir nuestra exposición, Levinas, en *El humanismo del otro hombre*, indica que la aproximación amorosa o de odio al prójimo (entendido como “próximo” para nuestro interés interpretativo) tiene que ver con una “conmoción de las entrañas” (2006, p. 125). Luego se remite al origen filológico del término y lo sitúa en el útero femenino. Creemos que es posible extender esta apreciación a la dinámica de entendimiento situada en el respeto a la Pachamama como gran madre de todos los existentes. En ese sentido, la “proximidad” de los vivientes acarrearía una responsabilidad, una ética de la escucha y del encuentro con una totalidad y personalidad que nos sostiene. En el Capítulo 37 de su *Guía de perplejos*, Maimónides indica que la palabra rostro “significa, ante todo, la “faz, cara, rostro. semblante» de todo animal” (1994, p. 117). Aquí no se excluye a lo humano, sino que se permite la asunción expresiva de una gama variada de rostros u opciones de encuentro. El estremecimiento de la corporalidad que se encuentra en un mundo habitado por varios tipos de carnes agregaría a lo humano una afirmación localizada más allá de sus fronteras.

Finalmente, hemos querido ampliar el criterio levinasiano de la rostridad apuntando a un sistema ontológico, estético y político que trascendería los protocolos del pensamiento hegemónico, pero que, en el fondo, no lo negarían, sino que le permitirían una libertad hermenéutica nunca antes experimentada y pertinente, según la experiencia contemporánea del fin del mundo y no solo del género humano. Bajo este criterio, la rostridad también podría convertirse en una máquina de dominio contra otras formaciones “faciales” o epistémicas que justificarían la colonización y la invalidación de otras expresiones o métodos de sondeo de la realidad, ya que, por solo citar un tópico, “Desde el punto de vista del racismo, no hay exterior, no hay personas de afuera, sino únicamente personas que deberían

ser como nosotros, y cuyo crimen es no serlo” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 183). La pertinencia de esta aseveración concuerda con las formaciones de rostros en tanto territorios que desconocen la diferencia. De manera distinta, en el pensamiento amerindio y en su narración sobre las personas; estas tendrían que ser respetadas en su humanidad inherente, la cual estaría enmarcada en su manifestación corporal como una totalidad por sentir. La ausencia de la narrativa occidental, sin duda sería completada por las narraciones indígenas.

Algunos rostros que hablan

Luego de nuestro ejercicio de ampliación crítica de la rostridad hacia lo animal y su asiento en la corporalidad, en la carne, es imposible no remitirnos a construcciones estéticas que se encuentran cercanas a nuestra reflexión. Valga decir que no estaríamos descubriendo algo nuevo, sino que proponemos un vértice de lectura situado en el *blind side* hermenéutico y analítico de la tradición epistemológica de occidente. En otros términos, daríamos cabida y pertinencia plena a un conjunto de creaciones estéticas en las que se puede percibir con claridad esa exterioridad que se intuye en el desierto profético, en lo abierto o en el infinito que asegura la totalidad. Así, lo que, en un momento, se podría considerar como la “mirada primitiva del mundo” sería una forma interpretativa que permitirían la población del arte. En nuestro caso, el arte verbal y los acontecimientos literarios serán el punto de encuentro.

Si consideramos la literatura como un instrumento de experimentación y exploración, deberíamos asumir que su plasticidad o elasticidad dialógica depende de su direccionamiento incondicionado. El gozo de la obra de arte dependería, entonces, de su apelación a la totalidad estética y no solo a la fruición intelectual. No en vano la poesía fue expulsada de la ciudad y, por ende, de los intereses estatales platónicos. En estos términos compartimos la afirmación levinasiana sobre el hecho artístico:

“Una orientación que va *libremente* del Mismo al Otro es Obra” (Levinas, 2006:51). La libertad, mencionada por Levinas, afirma la multiplicidad como antecedente del Mismo o lo humano y daría paso al encuentro de una heterogeneidad con otra. La ilimitación permite la apertura total, permite la comprensión del yo y el tú en el mapa del acontecimiento estético. De este modo, la obra literaria, en el caso específico de este estudio, estaría habitada por la totalidad, una que no se esconde bajo la sombra de la razón, fuente del totalitarismo, *par excellence*.

Preparado el terreno interpretativo, es posible reconocer, en ciertas obras, ese perfil epistémico otro que exigen un ejercicio de prácticas interpretativas flexibles. Es decir, la presencia de una alta heterogeneidad de personajes que pueblan la novela no se correspondería con lo accesorio, fantástico, mágico o arcaico, sino con un régimen de comprensión otro que sería la guía general de la expresión artística del texto. En otros términos, no acabaría en lo antropomórfico la disputa de poder, sino en el marco epistémico amerindio que contempla lo antropogénico con todas sus exigencias narrativas y normativas.

No tan lejano a nuestras líneas, Gamaliel Churata nos antecede desde *El pez de oro*, obra que llevaría a cabo la manifestación del fondo heterogéneo para la identidad. Imposible no relacionarlo con cierto hálito levinasiano:

[E]l hombre, como tal, debe poseer la irracionalidad de la vida. No juzgo estos términos del diálogo humano porque me reconozca autoridad; mas puedo menos de manifestarte que el hombre enfrenta sus polichinelas mentales a la grávida sustancialidad de la vida; y que ha hecho de aquéllas los nóúmenos del Universo. (Churata, 2012, p. 531)

Aquella “irracionalidad de la vida” por la que aboga Churata en la humanidad es aquel incondicionado sobre el que se edificaría una verdadera ética o, por lo menos *praxis*. Su crítica se fundamenta, pues, en que se ha suplantado a la relación vital por razones de tipo ideal frente a la concreción de lo vivo. Si vale

la aclaración, es la vida o las potencias de vida las que emergerían como pregunta en la literatura y, más aún, en aquella que acepta universos otros en su dinámica. En el caso del escritor arequipeño, este afirma lo siguiente: “Presumo que me leen Challwas” (Churata, 2012, p. 216). ¿Bajo qué lógica es posible esta presunción? Desde la óptica chamánica, una que parte del método de la subjetivación como principio regulador de sentido(s). En esta ocasión, lo múltiple leería lo humano, lo cuestionaría hasta descentrarlo de su régimen solitario. La ética del sujeto diverso quebraría la primacía de la dictadura ontológica y, más aún, humana, ya que

La ontología como filosofía primera es la filosofía de la potencia. Converge en el *Estado* y la no-violencia de la totalidad, sin precararse contra la violencia de la que vive esta no-violencia y que aparece en la tiranía del Estado. La verdad que debería reconciliar a las personas, existe aquí como anónimamente. La universalidad se presenta como impersonal y ahí allí otra falta de humanidad (Levinas, 2002, p. 70).

Más lejos vamos si vadeamos la tiranía ontológica que niega a los rostros de los peces (*challwas*) la capacidad de preguntar desde sus existencias, aparentemente mudas o a medio existir en el campo del ser. Para que la universalidad sea, debería asumir la totalidad de las singularidades que siempre son múltiples en el encuentro del que algunas literaturas dan cuenta.

En un pasaje de *Las tres mitades de Ino Moxo* de César Calvo, queda más claro este quiebre radical, pero no destinado a la separación:

Nuestras palabras son igual que pozos, en esos pozos caben las aguas más diversas: cataratas, lloviznas de otros tiempos, océanos que fueron y serán de ceniza, remolinos de ríos y de humanos y lágrimas también. Son lo mismo que gente nuestras palabras y a veces mucho más, no simples portadores de un significado, de un significado que

siempre es un significado solamente, no son esas vasijas que se aburren con la misma agua guardada hasta que sus personas, sus lenguas, las olvidan, se rompen o se cansan, tumbadas, menos que muertas. No. En nuestras vasijas caben ríos enteros, y si acaso se quiebran, si acaso se raja la envoltura de las palabras, el agua sigue allí, vivida, intacta, corriendo y renovándose sin parar. Son seres vivos que andan por su cuenta, las palabras, animales que nunca se repiten, que nunca se resignan a una misma piel, a una misma temperatura, a unos mismos pasos. (1981, p. 234)

La magnitud de la palabra no se encumbraría en lo unitario, sino en lo polimorfo, en lo fluido, en su relación con el movimiento o la inmanencia de la contigüidad. La cuestión del “además” es crucial, ya que las potencias del cosmos se van agenciando sin un concierto vertical, sino en la horizontalidad que la vida permite. El paisaje de la palabra garantiza la singularidad que no se deja asir por lo representativo, sino por lo expresivo. No estamos dentro de los bordes de la imitación, sino la relación como premisa de verdad. Hay una clara oposición entre dos palabras, en la cual, la segunda perdería sus cualidades de decir, ya que se organizaría en torno a la muerte; una que se caracteriza por haber sido expropiada por lo humano. Las palabras son más que gente, animales que nunca se repiten. Lo que, para la mirada metodológica de cortes o diferenciaciones infranqueables, que instala la aparición de *la palabra* en Occidente y su correlato antropocéntrico, sería un despropósito de sentido; desde el punto de vista de la sabiduría indígena absurdo sería estancar *las palabras* al ámbito del mero discurso.

El estallido positivo de las construcciones estéticas que no se amparan en el poder de la palabra soberana o tiránica destituiría la violencia como un hecho unitario o privado. Así, una ética colocada en su exterioridad por estéticas realmente “sordas” a sus reclamos se encontraría en un punto de afianzamiento completo de lo que es el reconocer. La otredad negativa, impuesta a cualquier pensamiento fuera del hegemónico, guar-

daría un máximo de positividad, ya que restituiría, por ejemplo, la convivencia de la carne, antes de la palabra, con los rostros de las manadas de sentido que guarda el cosmos en su constancia re-creativa.

Para citar un tercer caso artístico nos remitiremos a *Rosa Cuchillo* de Óscar Colchado y su propuesta narrativa:

- ¡Cerro Auquimarca! ¡Cerro Auquimarca dormilón!
—¡Yau! — respondió enseguida una voz en la cumbre entre el ruido de un parpadear de alas.
—¿Ves a una mujer con un allko frente a tu puerta?
—¡Sí los estoy viendo cerro Rasuhuilca alborotau!
—¿Los dejaras pasar a los dos?
—¡A ella si a su huallqui no!
—¡Eso mismo te iba a decir! ¡El allko espantará a tu ganado!, ¿no ves que tiene cuatro ojos?
—¡Sí, sobre todo a mis vizcachas y a mis venados! ¡No lo dejaré entrar!
—¡Yau! (Colchado 2000: 33)

Como se puede observar, los cerros hablan, aunque no tengan voz humana, con propiedad, pero lo que importa en el régimen comunicativo es la capacidad de reconocer personas en manifestaciones aparentemente objetuales. Brindar subjetividad, animar (dar vida), reconocer la expresividad de los cuerpos y la efervescencia de la vida es, en la novela de Colchado, el imperativo al que se aproxima la filosofía de la rostridad en Levinas, desde su tradición religiosa (re-ligante y re-leyente). Bajo este criterio, los cerros tendrían personalidad y responsabilidades de cuidado cósmico. En esta estela, el problema general del conflicto armado interno fue desdeñar lo ajeno a las herramientas analíticas del pensamiento hegemónico, el cual se ha empleado, comúnmente, para invalidar e invisibilizar cuestiones de lo no-humano, en tanto rostro que pregunta y exige respuesta.

Otra de estas situaciones límite nos remite a la discusión de Liborio con los camaradas que tomaron una *wakchita* de

vicuña y se colocaron en relación de posible castigo venido de los *wamanis*. Liborio devuelve la cría para calmar la cólera de los *jirkas* y su reflexión final sobre la negación de personalidad del “entorno natural”, que los camaradas exhiben y sobre todo Angicha, se remite al cuestionamiento: “Caracho, también el pensamiento de ella era de misti” (2000: 170). La imposibilidad de reconciliación no se encontraría en la orilla de lo que, en términos generales, se puede considerar como amerindio, sino en la incapacidad para dejar que las palabras, el sentido, vuelva a ser habitado por lo múltiple, considerado bajo el régimen de lo heterogéneo. Es claro que la homogeneidad ha rendido frutos insoslayables, pero retornar a cierta anterioridad conceptual no restaría ningún tipo de potencia, sino todo lo contrario.

Es posible que afinarnos en la costumbre epistemológica convierta el rostro en un significante déspota frente a otras gnoseologías y, en ese sentido, fundamentos de limitación ética en terrenos éticos por explorar, que aún tienen funcionamiento y exigencias políticas que se erigen, en la actualidad, bajo la urgencia de la difícil negociación contra la destrucción del cosmos. Podemos culminar afirmando la posibilidad de un despliegue de la ética levinasiana a ciertos objetos estéticos que apelan, más allá del rostro antropomórfico, a la experiencia de la multiplicidad existencial de personas que no cesan de comunicar en un mundo que es más de uno. Esta especie de retorno *ad fontes* no solo sería el aprovechamiento de una propuesta filosófica para brillar a su amparo, sino su revisión crítica, a través del vértice estético como teoría y como elemento ausente en el cuadro de meditación occidental.

Notas

- 1 La íntima comunión de Dios con el Verbo marca una continuidad de comunicación sin intermediarios, entre el antiguo y el nuevo testamento. La ley del amor marca un hito que amplía la discusión, pero esta se encuentra fuera de los linderos de este estudio. Baste citar el texto como provocación: “A Dios no lo ha visto nadie jamás; pero si nos amamos unos a otros, Dios está entre nosotros y su amor da todos los frutos entre nosotros” (1 Jn 4,12).
- 2 Maimónides en su *Guía de perplejos* (Cap. 37-38) hace la aclaración sobre el rostro en tanto encontrarse en comunión con alguien, reconocer al otro en la manifestación de su faz. Complementario a este aspecto, la espalda también significa seguir la voluntad de... En ese sentido, “dejarse” por la epifanía implica atender la voluntad del otro en su heterogeneidad. Este mismo resplandor se puede localizar en la teofanía de Tabor (Mt 17, 1-9).
- 3 La profundidad de la actuación como hecho fundante de la persona se podría considerar como una realidad de representación, tal como la plantea Hobbes en el capítulo XVI del *Leviatán* y como se ha mantenido hasta hoy en cuestiones gubernamentales; no obstante, frente a este panorama, términos como manifestación o expresión serían más acordes con el acto de presentación total.
- 4 En el epílogo al libro *Yo y tú*, publicado en 1957, 34 años después de la primera edición de esta obra, Martin Buber realiza una explicación sobre la posibilidad de establecer relaciones dialógicas con animales bajo el término de reciprocidad, el cual podría incluir a plantas (2006, pp. 209-120).
- 5 Esta idea responde al valor de los cuerpos en tanto subjetivos; lugar donde se asienta un ego que se experimenta sin posibilidad de separarse de la vida y, por ende, llamada a la plenitud (Henry, 2007, pp. 87-118). Importante aclarar que el filósofo Michel Henry expone la primacía de la carne humana frente a otras carnaduras (2004), camino por el cual no pretendemos transitar, ya que cada carne tendría un mundo por conocerse.

Referencias bibliográficas

- Agamaben, Giorgio. (2005). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Valencia: Pre-Textos
- Bajtín, Mijail M. (1997). *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*. Barcelona: Editorial de la Universidad de Puerto Rico / Anthropos.
- Buber, Martin. (2006). *Yo y tú y otros ensayos*. Buenos Aires: Lilmod.

- Calvo, César. (1981). *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía*. Iquitos: LABOR / CEDEP.
- Churata, Gamaliel. (2012). *El pez de oro*. Madrid: Cátedra.
- Colchado, Lucio. (2000). *Rosa Cuchillo*. Lima: Editorial San Marcos.
- Danowski, Déborah y Viveiros de Castro, Eduardo. (2015). *Ha mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie / Instituto Socioambiental.
- Deleuze Gilles y Guattari, Félix. (2010). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Henry, Michel. (2001). *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- . (2007). *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- . (2004). *Palabras de Cristo*. Salamanca: Sígueme.
- Hoobes, Thomas. (1984). *Leviatán* (2 vol.). Madrid: SARPE.
- Levinas, Emmanuel. (2006). *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo XXI editores.
- . *Totalidad e infinito*. (2002). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Maimónides. (1994) *Guía de perplejos*. Valladolid: Trotta.