El Rostro ante la fractura de la heterogeneidad: una lectura levinasiana de *Del amor y otros demonios* de Gabriel García Márquez[1]

The Face Before the Fracture of Heterogeneity: A Levinasian Reading of Gabriel García Márquez's Of Love and Other Demons

Ángela Melissa Larrarte Velarde[2]

Resumen: Este artículo se propone presentar la categoría de heterogeneidad sociocultural de Antonio Cornejo Polar bajo una doble intención: en primer lugar, se adopta como andamiaje conceptual para describir la fractura del "Yo" latinoamericano, cuya identidad no logra constituirse como una totalidad cerrada; en segundo lugar, se explora el punto en que la descripción sociológica de este trance multicultural se agota, dando apertura a la filosofía de la alteridad de Emmanuel Levinas. Se encuentra que, ante la condición heterogénea, surge una ética del *Rostro* que desplaza la lógica de la autoafirmación (*conatus essendi*). Este desplazamiento teórico se concreta a través del análisis fenomenológico de la novela *Del amor y otros demonios*, de Gabriel García Márquez, donde la identidad emerge no como posesión, sino como responsabilidad hacia el Otro.

Palabras clave: heterogeneidad sociocultural; alteridad; Emmanuel Levinas; identidad latinoamericana; Gabriel García Márquez; ética del *Rostro*.

❖ ❖ ❖

Abstract: This article aims to present Antonio Cornejo Polar's category of sociocultural heterogeneity under a twofold intention: first, it is adopted as a conceptual framework to describe the fracture of the Latin American "self", whose identity cannot be constituted as a closed totality; second, it explores the point at which the sociological description of this multicultural predicament reaches its limits, opening onto Emmanuel Levinas's philosophy of alterity. It is argued that, confronted with the condition of heterogeneity, an ethics of the *Face* emerges —one that displaces the logic of self-affirmation (*conatus essendi*). This theoretical shift is rendered concrete through a phenomenological analysis of Gabriel García Márquez's novel *Of Love and Other Demons*, in which identity surfaces not as possession, but as responsibility toward the Other.

Keywords: Sociocultural Heterogeneity; Alterity; Emmanuel Levinas; Latin American Identity; Gabriel García Márquez; Ethics of the *Face*.

[1] Recibido: 26 de marzo del 2026. Aceptado: 15 de mayo del 2026.

[2] Docente catedrática de la Universidad del Cauca. Magíster en Ciencias Humanas. Correo electrónico: angelalarrarte@unicauca.edu.co. Orcid: https://orcid.org/0009-0007-1232-9574.

De la heterogeneidad a la alteridad: la fractura del *conatus* latinoamericano

Con el fin de comprender el fenómeno de la multiplicidad cultural en América Latina, se han desarrollado dispositivos de análisis que parten de la idea de *mestizaje* de José Martí; la *raza cósmica* de José Vasconcelos; la noción de *transculturación* desarrollada por Fernando Ortiz y retomada por Ángel Rama en el campo de la crítica literaria; la propuesta de *heterogeneidad* o *totalidad contradictoria* de Antonio Cornejo Polar; la categoría de *diglosia cultural* expuesta por Martín Lienhard; hasta la más reciente y predominante noción de *hibridación* elaborada por Néstor García Canclini.

No obstante, algunas de estas categorías —tal es el caso del mestizaje y la transculturación—, cuyos lineamientos conceptuales han ejercido gran influencia sobre los estudios culturales, son duramente cuestionadas por inclinarse a representar los intercambios entre culturas diversas como fenómenos sosegados que, a través de la idea de *fusión* (mestizaje) o *asimilación* (transculturación) de las diferencias, dan lugar a algo nuevo, socavando los conflictos que producen. De suerte que, en concordancia con Briceño[3], aun cuando tales marcos conceptuales parecen reconocer la diversidad étnica y cultural de América Latina y, en consecuencia, resolver los problemas inherentes a esta, omiten que ella se concreta en una jerarquía de poder que permanece inalterable; esto implica que tales esquemas teóricos son susceptibles de ser utilizados para camuflar prácticas de exclusión y subyugación, pese a su apariencia integradora.

En virtud de este panorama, Antonio Cornejo Polar, un fuerte *crítico* de los dinamismos del mestizaje y la transculturación, fundamentó su teoría de la heterogeneidad —también conocida como teoría de la *totalidad contradictoria*—, con la cual, en lugar de diluir las diferencias y neutralizar las colisiones que estas producen en las dinámicas de los encuentros culturales en América Latina, se propuso resaltarlas y demostrar que el conflicto que engendran es constitutivo de la convergencia entre culturas diversas.

[3] Briceño Linares, Ybelice. *Del mestizaje a la hibridación: Discursos hegemónicos sobre cultura en América Latina*. Caracas: Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 2006.

Cornejo señala que es inverosímil pensar los encuentros culturales desde una perspectiva armónica, toda vez que en cada cultura existen ejes simbólicos contrarios que se disputan su supervivencia desde los respectivos márgenes de interpretación del grupo étnico o cultural al que pertenecen. Así, al entrar en fricción con los elementos de la otra cultura, activan un enfrentamiento que no se origina como efecto colateral —algo susceptible de evitarse o superarse—, sino que hace parte del acercamiento mismo. El enfrentamiento de estas fuerzas antagónicas no solo es legítimo de las mezclas o los intercambios simbólicos, sino que les da sentido a las identidades de los sujetos que se han reunido y las reafirma en el escenario donde se disputan su subsistencia.

El autor señala que la imposibilidad de encubrir las fracturas que experimentaron las identidades de los sujetos en este territorio obedece al hecho de que las combinaciones socioculturales se produjeron dentro de una jerarquía de poder que mantiene en posición de exclusión y sometimiento tanto a indígenas como a africanos. Por esta razón, la pretensión de representar la nación como un todo sólido y eufónico era una tarea cuyo fracaso resonaba por todas partes en la novela latinoamericanista del siglo xx, por medio de la cual Cornejo logra develar la coexistencia bélica de la dualidad o pluralidad de universos socioculturales distintos, que no solo ocupan un lugar en la ficción, sino que son distintivos de los habitantes de América Latina.

Los núcleos que constituyen el objeto de análisis para Cornejo, en la literatura de la región andina y América Latina, son, en general, sujeto, discurso y representación. Este énfasis permitió al crítico literario y cultural observar la condición colonial de las conciencias de los hombres y las mujeres del continente, que hace de ellos sujetos plurales, complejos y dispersos, pues sus identidades ya no refieren a un único mundo conocido; es decir, no son compactas ni seguras, ni encuentran en ellas únicamente los símbolos y valores unívocos sobre los cuales habían erigido su sociedad. Como resultado, tales sujetos no hallan en sus memorias las estrategias conocidas para enfrentar un presente lleno de incertidumbre respecto de su crisis actual.

Sus identidades han sido desintegradas para amalgamarse desde la mirada de un forastero, quien ahora se infiltra en su mundo interno. La identidad

—tanto del indígena como del europeo— ya no lo contiene solo a él; ahora otras identidades forman parte activa de la construcción de su subjetividad. Sin embargo, el indígena se encuentra en una posición de desventaja respecto de la del europeo; a saber, el segundo se proclama superior y, por ello, lo representará a partir de su historia y sus propios márgenes de interpretación. En adelante, los rasgos que componen la identidad del indígena o del africano se ven obligados a permanecer en contienda para no ser anulados. Tales identidades se erigirán a partir de las resistencias, los desplazamientos y las mutaciones que la lucha por sobrevivir les impone.

Cabe resaltar que, aun siendo enunciativo de la figura dominante, el europeo se ve obligado a aceptar que el otro —indígena, africano o asiático— también se ha instalado en su conciencia. Por ende, comparten el periplo de asumir la multiplicidad de su identidad, sus oscilaciones, quiebres, mutaciones y la contradicción de la cual serán responsables en lo sucesivo y que podrá ser develada a través del examen riguroso de sus discursos. En palabras de Raúl Bueno,

> Ambas culturas están en situación de contigüidad, infiltración o traslapo. Es decir, están en situación de heterogeneidad. Para vivir o sobrevivir en esa situación, ambos personajes se pronuncian sobre el otro cultural, en diferentes grados de aceptación o rechazo, de objetividad o pasión, de altruismo o condenación[4].

Conforme a lo esbozado, el trabajo de Cornejo consistirá en diseñar la índole del sujeto en condición colonial o heterogéneo, quien se descubre cambiante, disperso, multiforme y, en sus discursos, producto de una realidad fragmentada que lo arroja hacia la contradicción y el desasosiego.

Con sus estudios, Cornejo no busca una suerte de solución para los conflictos en la construcción de la identidad del sujeto latinoamericano que problematizó la dominación europea; el autor ve en la colonización un hecho irrefrenable que transformó para siempre los modos de vivir, comprender el mundo y relacionarse con lo extraño de los habitantes del continente que hoy conocemos como América Latina; además, les exigió

[4] Bueno, Raúl. «Para una teoría general de la heterogeneidad cultural a partir de los aportes de Antonio Cornejo Polar». *Recial,* vol. 13, núm. 22, 2022, pp. 69–79; p. 3.

elaborar nuevos márgenes de interpretación para pensar la cultura y la relación con los otros. Incluso, Cornejo estimará que la heterogeneidad no se instauró en el continente con la llegada de los colonizadores, sino que ya existía heterogeneidad en el territorio, que se tornó más compleja con la confluencia de los distintos sujetos culturales.

Más adelante, el *sujeto heterogéneo* evolucionará hasta consolidarse como sujeto *migrante*. Este último hace referencia al modelo teórico más acabado de Cornejo, aquel que constituye al sujeto heterogéneo por excelencia. Dicha categoría se refiere a un sujeto cuya conciencia ha interiorizado la pluralidad de identidades que lo componen, que ha afirmado su naturaleza diversa, escindida, beligerante y, por lo tanto, ha aprendido a desplazarse entre el mundo andino y el europeo, entre la ruralidad y la urbanidad. En síntesis, este sujeto hace uso de los elementos que le proporcionan su cultura de origen y la cultura extranjera, donde se enuncian los moradores de su historia y su conciencia, para enfrentar los desafíos de la experiencia moderna.

El análisis desarrollado hasta este punto ha hecho posible entender la heterogeneidad como una categoría cuyo fin es demostrar el carácter beligerante de los encuentros culturales, dadas las diferencias irreconciliables entre los sujetos procedentes de distintas culturas que establecen una relación. Ahora bien, de acuerdo con las investigaciones de Cornejo, encontramos que no solo resulta factible, sino necesario, erigir un puente entre ella y la filosofía de la Alteridad de Emmanuel Levinas. Este vínculo, en principio, es susceptible de ser intuido a través del concepto levinasiano de *conatus essendi*, el cual expresa la idea de un "esfuerzo por existir" o "esfuerzo por ser". Levinas alude a este movimiento de perseverancia e identificación del ser en los siguientes términos:

> La relación con el ser, que funciona como ontología, consiste en neutralizar el ente para comprenderlo o para apresarlo. No es, pues, una relación con lo Otro como tal, sino la reducción de lo Otro al Mismo. Tal es la definición de la libertad: mantenerse contra lo Otro, a pesar de la relación con lo Otro, asegurar la autarquía de un Yo[5].

[5] Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Trad. Daniel E. Guillot. Salamanca: Sígueme, 2002, p. 69.

De acuerdo con lo señalado, la heterogeneidad describe la fractura que se genera en el *conatus* del ser latinoamericano al intentar sostener su existencia dentro de una totalidad cerrada en el marco de los encuentros culturales que tuvieron lugar desde la colonización europea. El apartado que sigue se orienta a esclarecer el modo en que se produce la ruptura del *conatus essendi* en América Latina a partir de la novela *Del amor y otros demonios*, de Gabriel García Márquez.

El *conatus essendi* y la imposibilidad de la unión en *Del amor y otros demonios*

El análisis de la heterogeneidad de Cornejo ha permitido identificar que la irrupción del europeo en América Latina generó una fisura en la unidad originaria del sujeto latinoamericano. Esto implicó que, al verse sacudido por la presencia de sujetos extraños —europeos, africanos, asiáticos—, más aún, encontrándose en una posición subalterna frente al europeo, su identidad se viera espoleada a salir de un estado de quietud para iniciar una serie de dinámicas que le permitieran continuar comprendiendo, sobreviviendo y habitando un mundo que ya no le era enteramente suyo. Tales mecanismos consisten en incluir los símbolos y valores del Otro, sin que este, la nueva totalidad —la del europeo— que le ha salido al paso, logre absorber aquellos que le son propios. Este movimiento del Yo —o la identidad— es descrito por Emmanuel Levinas en su libro *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*,

> Ser yo es, fuera de toda individuación a partir de un sistema de referencias, tener la identidad como contenido. El yo no es un ser que permanece siempre el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que le acontece. Es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación[6].

Un ejemplo de las interacciones del Yo latinoamericano —en condición heterogénea— alrededor del proceso de identificación lo encontramos en

[6] *Ibid*., p. 60.

la apropiación actualizada que este hace de los elementos simbólicos de la cultura dominante, en la medida en que aquellos adquieren un significado contrario al que la cultura europea les atribuye originariamente, como estrategia de defensa. Tal es el caso de los negros e indígenas que, al identificar al demonio como la figura que más temor causaba a los españoles, en función de su religión, inventaban todo tipo de historias jocosas acerca de reuniones —que los españoles asemejaban a los *Sabbath* europeos— o pactos con el diablo para protegerse de ser azotados por sus amos. Así lo demuestra el siguiente caso, recopilado por el historiador Jaime Humberto Borja Gómez:

> Salvador, esclavo en Cartagena, fue testificado ante el Santo Oficio de la Inquisición en 1627 por blasfemo. Sus reniegos tenían ocasión cada vez que iba a ser azotado: "Y que, queriéndole (el amo) castigar en otra ocasión por otras culpas, había dicho: 'Déjame, no me haga decir otros tantos disparates como dije en la estancia, porque si me azotan lo he decir', por temor de lo cual dejaron de azotarlo". Confesó que había dicho el dicho reniego (de Dios), mas que no había sido más que una vez y que era verdad que había dicho las otras palabras para que no lo azotasen. Viose en consulta y así, por lo que ha mostrado la experiencia, los esclavos usan de este infernal medio para atar las manos y que no los castiguen[7].

Según Borja Gómez, en el pensamiento africano occidental nada era enteramente bueno ni enteramente malo, idea que se reforzaba en sus sistemas religiosos tradicionales por la carencia de una teoría del pecado original y, por extensión, del concepto de demonio. A esta ausencia de dualismo se le sumó la apropiación de los poderes mágicos de santos y demonios, lo que permitía la creación de un sistema coherente de creencias nacidas para la resistencia y la búsqueda de factores que los identificaban como pertenecientes a una comunidad. Sus símbolos, creencias y costumbres terminaron reacomodados o escondidos detrás de los símbolos, creencias y costumbres cristianas. Esto fue lo que sucedió con la idea del demonio cristiano. La ausencia de un dualismo cosmológico que separaba el bien del mal, confrontada con una cristianización básica, permitió que el negro

[7] Borja Gómez, Jaime Humberto. *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1998, p. 133.

se apoderara de él a manera de un mecanismo de resistencia, de hostilidad contra las instituciones dominantes[8].

En lo expuesto encontramos un punto de convergencia entre la heterogeneidad, de Cornejo, y la Alteridad, de Levinas, toda vez que, mientras la primera categoría acentúa las diferencias irreconciliables entre sujetos culturales diversos, en virtud de lo cual dos o más conciencias coexisten en un conflicto irresoluble, la segunda —la alteridad— afirma que este suceso se efectúa debido a la separación radical que existe entre lo Mismo y lo Otro. En concordancia con Levinas, «la separación radical entre el Mismo y lo Otro significa, precisamente, que es imposible colocarse fuera de la correlación del Mismo y de lo Otro para registrar la correspondencia o la no correspondencia entre este ir y este retorno»[9].

Ninguna totalidad —se trate de la europea, indígena, africana o asiática— se deja absorber por la otra; se resisten recíprocamente, dado que los términos de su relación se sostienen precisamente en la distancia que el Infinito[10] pone entre ellas. Como se evidenció en el ejemplo de las resistencias indígenas y africanas en el ámbito de la religión, la barrera infranqueable que el Infinito instaura sobre los márgenes de interpretación de una cultura y la otra hace imposible que la totalidad se encierre en sí misma o, en otras palabras, que lo Mismo retorne sobre sí una vez lo Otro le ha salido al encuentro. «Si la totalidad no puede constituirse, es porque lo Infinito no se deja integrar. No es la insuficiencia del Yo la que impide la totalidad, sino lo Infinito del Otro»[11].

En la novela *Del amor y otros demonios*, Gabriel García Márquez, a través de su narrativa, ampliamente destacada por dar cuenta de la realidad latinoamericana, permite dilucidar la relación —de separación— beligerante entre las unidades originarias de culturas que no se permiten ser absorbidas entre sí, dando lugar a ingeniosos procesos de resistencia, sincretismo e hibridación.

---

8 *Ibid*., pp. 132–133.

9 Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, p. 60.

10 Según Levinas, lo infinito es lo propio en un ser trascendente en tanto que trascendente; lo infinito es lo absolutamente otro. Lo trascendente es el único *ideatum* del cual no puede haber más que una idea en nosotros; está infinitamente alejado de su idea —es decir, exterior— porque es infinito (*Ibid*., p. 73).

11 *Ibid*., p. 103.

En la novela alusiva, García Márquez narra la historia de Sierva María de Todos los Ángeles, una marquesa de doce años que, después de ser mordida por un perro rabioso, suscita la sospecha de haber contraído el virus de la rabia. En el afán de salvar la vida de su hija, su padre, Ygnacio de Alfaro y Dueñas, segundo marqués de Casalduero, consulta a Abrenuncio de Sa Pereira Cao, un médico de origen judío portugués que había llegado a Cartagena huyendo de la Inquisición en la Península Ibérica.

Contrario a lo que el marqués temía, Abrenuncio le comunica que, salvo el semblante raquítico, Sierva goza de perfecta salud y se pueden prever muchos años de vida. A excepción de un extraño olor a cebollas que despedía el sudor de la niña, nada en su cuerpo parecía fuera de lo normal. En relación con el olor a cebollas, Claridad del Cobre, una esclava africana encargada del cuidado de Sierva después de la muerte de Dominga de Adviento (su primera nodriza), le revela al marqués que «Sierva María se había entregado en secreto a las ciencias de los esclavos, que la hacían masticar emplasto de manajú y la encerraban desnuda en la bodega de cebollas para desvirtuar el maleficio del perro»[12]. Ahora bien, aunque Abrenuncio le asegura al marqués que Sierva está sana y la herida ha cicatrizado, lo alerta sobre casos en los que, después de un tiempo, las mordidas de animales arrabiados volvieron a abrirse. Por tal razón, lo insta a estar atento al progreso de Sierva y, mientras tanto, a hacerla tan feliz como sea posible.

Por un tiempo, todo marcha bien; sin embargo, una noche, Sierva exhibe los síntomas de la fiebre. Entonces, Caridad del Cobre, alertando al marqués sobre estos, declara que la niña ha empezado a convertirse en perro. Y, aun cuando, de nuevo, Abrenuncio la examina y le afirma al marqués que la fiebre no es propiamente una sintomatología del virus —y que, en todo caso, cabe esperar—, el marqués, movido por el temor de que Sierva empeore intempestivamente, se rehúsa a creerle y aguardar pacientemente. Esto lo induce a consultar la salud de Sierva con varios médicos, boticarios, barberos sangradores, curanderos y dómines en menesteres de hechicería, quienes hallan a Sierva enferma y la someten a todo tipo de mortificaciones.

---

[12] García Márquez, Gabriel. *Del amor y otros demonios*. Bogotá: Penguin Random House Grupo Editorial, 1994, p. 41.

Los rumores acerca de los trastornos, convulsiones, delirios y gritos de energúmena que daba Sierva se propagaron rápidamente hasta llegar a oídos del obispo de la diócesis, don Toribio de Cáceres y Virtudes, quien, de forma inmediata, decide entrevistarse con el marqués y le dice: «Es un secreto a gritos que tu pobre niña rueda por los suelos presa de convulsiones obscenas y ladrando en jerga de idólatras. ¿No son síntomas inequívocos de una posesión demoníaca?»[13]. A partir de aquí, inicia el auténtico suplicio de Sierva. Si bien el Tribunal del Santo Oficio Inquisitorial, en su contexto, ya había sido abolido, quedaban vivos vestigios de su presencia y gozaba de gran influencia sobre el imaginario popular.

Con el encuentro entre Sierva y el obispo de la diócesis inicia el periplo de un diálogo imposible, como una de las más significativas manifestaciones de la fractura del Yo heterogéneo y la separación absoluta entre dos conciencias que responden a totalidades culturales de origen distinto, sin lograr aprehender el mundo que cada una ha constituido, por serles ajeno y suscitar prácticas de resistencia.

La historia cultural del Caribe colombiano, lugar de origen de García Márquez y donde vivió varios años de su vida, está reciamente marcada por la confluencia entre españoles, indígenas y esclavos africanos, de la cual se nutre su narrativa, subrayando la tradición africana que da forma a la identidad de Sierva,

> Dominga de Adviento la amamantó, la bautizó en Cristo y la consagró a Olokun, una deidad yoruba de sexo incierto, cuyo rostro se presume tan temible que solo se deja ver en sueños, y siempre con una máscara. Traspuesta en el patio de los esclavos, Sierva María aprendió a bailar desde antes de hablar; aprendió tres lenguas africanas al mismo tiempo, a beber sangre de gallo en ayunas y a deslizarse entre los cristianos sin ser vista ni sentida, como un ser inmaterial[14].

Logramos advertir las huellas del sistema de creencias wayúu y yoruba en la conformación de la identidad de Sierva, en tanto que,

> Dominga de Adviento la circundó de una corte jubilosa de esclavas negras, criadas mestizas y mandaderas indias, que la bañaban con aguas propicias, la

[13] *Ibid*., p. 67.
[14] *Ibid*., p. 54.

> purificaban con la verbena de Yemayá y la cuidaban como un rosal la rauda cabellera que a los cinco años le daba a la cintura. Poco a poco, las esclavas le habían ido colgando los collares de distintos dioses, hasta el número de dieciséis[15].

Sierva es de ascendencia mestiza; su madre, Bernarda Cabrera, es de origen criollo, mientras que su padre, el marqués de Casalduero, es de origen español. Pero, dado el rechazo y abandono de sus progenitores durante su infancia, Sierva termina relegada por ellos en el patio de los esclavos, quienes la forman e instruyen en sus artes, rituales y creencias. Considerando que parte de la iniciación en la religión yoruba consiste en la modificación del nombre propio, Sierva cambia su nombre por el de María Mandinga.

En consecuencia, una vez sepultada por sus progenitores en el panteón de las muertas en vida, el Convento de Santa Clara —estructura social de la Nueva Granada que denota la manifestación de una racionalidad que niega la alteridad—, serán los *orishas* de Sierva los que la ayudarán a resistir; sus símbolos y amuletos se erigirán en su fortaleza, le devolverán el aliento y la ayudarán a combatir la injusticia y la tragedia de su destino hasta el último momento.

En *Del amor y otros demonios* encontramos una situación homóloga a la de las resistencias que se generaron en la Nueva Granada, descritas por Borja Gómez[16], en torno a las representaciones del bien y el mal, debido a la obsesión por el demonio que posee la Iglesia y su incapacidad para leer en las acciones de otra cultura los símbolos que les corresponden; no solo interpretaban cualquier actitud de la niña como una manifestación de Satanás, sino que la exageraban,

> Rompió cuanto encontró a su paso, saltó por la ventana y desbarató las pérgolas del patio, alborotó las colmenas y derribó las talanqueras de los establos y las cercas de los corrales. Las abejas se dispersaron y los animales, en estampida, irrumpieron aullando de pánico hasta en los dormitorios de la clausura. No ocurrió nada desde entonces que no fuera atribuido al maleficio de Sierva María. Varias novicias declararon para las actas que volaba con unas alas transparentes que emitían un zumbido fantástico[17].

---

15 *Ibid*.

16 Borja Gómez, Jaime Humberto. *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada*.

17 García Márquez, Gabriel. *Del amor y otros demonios*, p. 83.

Asociado a lo descrito, el canto y la danza hacen parte del ritual yoruba, ya que facilitan la comunicación con sus deidades; sin embargo, cuando Sierva cantaba, este acto era interpretado como una invocación a Satanás: «Sierva María cantaba sentada en un banquillo, con la cabellera extendida por los suelos, en medio de la servidumbre hechizada. Tan pronto como vio a la abadesa, dejó de cantar. La abadesa levantó el crucifijo que llevaba colgado del cuello»[18].

Asociado a sus prácticas de resistencia, los africanos conformaron una comunidad que reproducía el microcosmos de las instituciones y jerarquías españolas como un mecanismo que reafirmaba su propia identidad como cultura y sujetos, preparando una supuesta y próxima libertad —tal es el caso de sublevaciones y palenques—. Este hecho fue interpretado por los españoles como una de las tantas manifestaciones del demonio.

De acuerdo con Borja Gómez[19], la sociedad esclavista se encontraba en la búsqueda de mecanismos simbólicos de adaptación a la nueva realidad; resistencias pasivas que fueron interpretadas como demonolatría expresada en brujería, magia, supersticiones, fetichismo y animismo. Todo ello era vigilado y controlado por ir en contra del sistema simbólico trazado por la cultura cristiana. Con todo, el demonio se convirtió en el vínculo comunitario entre diferentes castas que tenían en común la esclavitud, la desterritorialización, la resistencia y el demonio. La figura del demonio les permitía crear un espacio común, un nexo de entendimiento, un punto de convergencia entre negros y blancos; para el negro, el demonio simbolizaba protección y el recuerdo de sus dioses originales, mientras que para el blanco era un símbolo de destrucción y perdición. La labor del Santo Oficio Inquisitorial consistió en vigilar para controlar; aun así, ni la Inquisición ni la Justicia Real pudieron contener el mestizaje de símbolos ni de pieles. Como consecuencia, tiempo después, el demonio empezó a tener rasgos mestizos.

En concordancia con Levinas, «La relación con el Otro no anula la separación. No surge en el seno de una totalidad y no la instaura al

[18] *Ibid*., p. 80.

[19] Borja Gómez, Jaime Humberto. *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada.*

integrar en ella al Yo y al Otro»[20]. Por lo anterior, podemos entender la figura del demonio como una idea que da cuenta de la imposibilidad de percibir los contactos y las combinaciones de los bienes simbólicos de culturas diversas como procedimientos desproblematizados que posibilitan la posesión de la cultura ajena o su absorción en la unidad originaria; aquí, «el Mismo y el Otro, a la vez, se mantienen en relación y se absuelven de esta relación, al quedar absolutamente separados. La idea de lo Infinito exige esta separación»[21]. En primer lugar, porque la idea del mal —y su respectiva imagen, Satanás— fue utilizada como mecanismo de subyugación y control dentro del proceso de colonización; en consecuencia, la sociedad esclavizada se apropió de ella en función de las ventajas que esta le ofrecía para combatir a sus esclavistas. En segundo lugar, porque la representación que cada cultura se formó de la idea del demonio se ciñó a sus propias categorías de interpretación, las cuales obedecen a concepciones del mundo diversas. Y, en tercer lugar, las representaciones y mutaciones de las que fueron objeto la idea del mal y la imagen del demonio se configuraron a partir de las necesidades, temores y deseos más profundos de cada sujeto cultural.

Así las cosas, se hace evidente un interés comunicativo abocado al fracaso en la historia colonial y en la historia de Sierva,

> Sí. Delaura las había estudiado a fondo, y eran más útiles para conocer la mentalidad de la abadesa que el estado de Sierva María. Habían exorcizado los lugares donde la niña estuvo en la mañana de su ingreso, y cuanto había tocado. A quienes estuvieron en contacto con ella los habían sometido a abstinencias y depuraciones. La novicia que le robó el anillo el primer día fue condenada a trabajos forzados en el huerto.
>
> Decían que la niña se había complacido en descuartizar un chivo que degolló con sus manos, y se comió las criadillas y los ojos aliñados como fuego vivo. Hacía gala de un don de lenguas que le permitía entenderse con los africanos de cualquier nación, mejor que ellos mismos entre sí, o con las bestias de cualquier pelaje[22].

---

[20] Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, p. 262.

[21] *Ibid*., p. 124.

[22] García Márquez, Gabriel. *Del amor y otros demonios*, p. 107.

Tanto en la narrativa colonial como en la narrativa garciamarquiana, cada uno de los sujetos interpretó un rol. La Conquista, como afirmó Cornejo, fue un hecho inminente, así como los acontecimientos que tuvieron lugar en la vida de Sierva. No cabe duda de que, en ambos casos, el destino fue sellado por la tragedia. Pero ello le permitió a cada parte hacer ostensibles los rasgos y habilidades propios de las identidades que habían construido, así como la naturaleza de sus temperamentos, delineados por el fin para el cual fueron dispuestos dentro de la narrativa histórica y ficticia; más aún, dar cuenta de la capacidad creativa y universalizadora de sus identidades. En sintonía con Levinas, esto refleja el carácter dinámico de la identidad: «Ser infinitamente significa producirse al modo de un yo que está siempre en el origen, pero que no encuentra las trabas a la renovación de su sustancia que debieran provenir de su misma identidad. La juventud, como concepto filosófico, se define así»[23].

Uno de los actos de resistencia más emblemáticos de la obra tiene lugar con la muerte voluntaria de Sierva María. En línea con Borja Gómez[24], los indígenas escondieron sus dioses detrás de los dioses europeos y los siguieron venerando; un ejemplo de ello es la Virgen de Guadalupe, en realidad, la diosa Tonantzin para los indígenas. Así, continuaron practicando sus cultos de manera clandestina, imaginando que el manto de la Virgen era una montaña en cuanto la igualaba en la forma, a lo cual los españoles respondieron elevando políticas de extirpación.

Para los indígenas, persistir en conservar sus tradiciones fue su principal mecanismo de resistencia; aferrarse a las creencias de sus antepasados les daba un margen de identidad desde el cual podían sobrevivir; por ende, cuando sus templos fueron derribados, su ánimo decayó. Esto favoreció el éxito de su conquista material. Mediante sus creencias, los indígenas dotaban de sentido la realidad y, con su pérdida, los despojaban de sus ganas de vivir; de ahí la ferviente defensa de lo que les era esencial.

Los collares hechos de piedra son, para los yorubas, la representación de sus *orishas*, dado que contienen su *ashé*, esto es, la energía pura de

[23] Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, p. 288.

[24] Borja Gómez, Jaime Humberto. *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada.*

una deidad, la cual depositan en objetos contenedores como soporte en el mundo material, una vez el ancestro ha dejado su cuerpo y este ha sido quemado. De ahí que Sierva reaccionara violentamente cuando las monjas intentaban quitárselos, del mismo modo que indígenas y africanos resguardaban lo que les resultaba vital.

Cuando Sierva se vio desposeída, al fin, de sus collares, de su larga cabellera color cobre y, sobre todo, de Cayetano Delaura, ejerció una de las resistencias más significativas de los africanos: la muerte voluntaria. De acuerdo con Borja Gómez[25] y Rosero Morales[26], tal como en el caso de los indígenas, los africanos desarrollaron actitudes de resistencia como el cimarronismo y la reinterpretación del cristianismo; pero, además de ello, algunas de sus resistencias pasivas consistieron en asesinar a sus amos, hijos o familiares con el propósito de ser condenados a muerte por sus esclavistas. Esto no puede tomarse como un síntoma de debilidad, dado que los africanos tienen una concepción de la muerte diferente de la del cristianismo[27]. Además, debido a la ausencia de una conciencia dual, no existe en ellos la idea de un "pecado original" o "culpa metafísica", una noción del cielo y el infierno o la concepción del suicidio como pecado. Para los africanos, la muerte solo significaba el traslado del ser a otro estado. Al verse despojada de todo cuanto amaba en el plano material, Sierva prefirió morir dentro de su mundo onírico por cuenta propia antes de someterse a la voluntad de la Iglesia siendo exorcizada. Dicho acto puede ser comprendido como su triunfo sobre la institución eclesiástica.

---

25 *Ibid*.

26 Rosero Morales, José. «Una religiosidad fraguada por el cimarronaje». *Revista de Filosofía*, vol. 79, 2015, pp. 32–57; Rosero Morales, José. «*Ethos* Cimarrón, Cimarronaje Religioso e Identidades en el Valle Geográfico del Patía, Colombia». *Opción,* vol. 31, núm. 78, 2015, pp. 110–137.

27 De acuerdo con Rosero, «dentro de sus cosmovisiones, en el mundo negro, las comunidades no están para la muerte sino para la vida; la muerte, en el marco de su mundo religioso, adquiere un sentido y un valor muy importantes. Fenómeno que en apariencia podría encerrar una relación antagónica; sin embargo, desde la perspectiva de lo sagrado, lo que estas dos realidades (vida y muerte) representan es una relación de complementariedad. En otros términos, la muerte es ruptura, pero no desaparición; separa, pero une; es aniquilamiento de la existencia temporal, mas no disolución completa de los componentes del ser: cuerpo, alma (sombra) y alma (energía vital), por lo menos para el caso de las comunidades negras. Es la muerte la que refuerza el sentido de la vida y permite establecer vínculos mucho más fuertes con lo sagrado» (Rosero Morales, José. *Culturas religiosas e identidades en el Cauca*. Cauca: Universidad del Cauca – Gobernación del Cauca, 2009, p. 65).

Lo descrito hasta el momento permite la elucidación de identidades enteramente movilizadas por su ímpetu de supervivencia a través de la lógica de la autoafirmación. Esta lucha implica un desplazamiento del Yo que persiste en el retorno a su unidad originaria; en otras palabras, la identidad continúa entrampada en las estratagemas del *conatus essendi*. Paralelamente, hace evidente el fracaso de este impulso, en tanto que las resistencias simbólicas materializadas en los sincretismos observados por el historiador Borja-Gómez y recreados ficcionalmente por el escritor colombiano en su narrativa demuestran el impedimento del sujeto al intentar absorber e integrar plenamente los símbolos de una cultura distinta de la suya. A lo sumo, logra actualizar sus significados y adaptarlos como estrategias para subsistir o da apertura a nuevos objetos simbólicos, pero conservando la distancia esencial respecto de las totalidades; es decir, la lejanía infranqueable entre lo Mismo y lo Otro. La interpretación de los símbolos culturales ajenos no se produce desde una comprensión genuina de su sentido originario, el asignado por los miembros de la cultura donde nacen y se significan, sino que se da conforme a los marcos de interpretación de la cultura que los adopta y respondiendo a necesidades específicas de su contexto, evidenciando, a su vez, el carácter fluido de la identidad establecido por Levinas. El siguiente apartado buscará esclarecer la forma en que los movimientos del *conatus essendi* son superados por la ética del *Rostro*.

Del *conatus essendi* a una ética del *Rostro*

El estudio de la novela *Del amor y otros demonios*, de Gabriel García Márquez, nos ha permitido concluir tres aspectos alrededor de los conceptos de identidad cultural y alteridad, que serán desarrollados en el presente apartado; en primer lugar, la condición de desarraigo y soledad a la que se ve expuesto el sujeto heterogéneo lo lleva a crear estrategias de resistencia que confluyen en la constitución de una identidad que responde a más de una cultura, de modo que todas las identidades hacen parte de él y las usa para resistir[28].

[28] Véase: la categoría del sujeto migrante y traductor en Bueno, Raúl. «Para una teoría general de la heterogeneidad cultural a partir de los aportes de Antonio Cornejo Polar».

En segundo lugar, la dimensión espiritual inherente a todas las culturas posee una incidencia fundamental en la construcción de la identidad del sujeto heterogéneo, en tanto que una de las formas que ha encontrado el hombre para dotar de sentido la existencia humana ha sido la creencia en algo superior a él mismo, que se encuentra por fuera del mundo sensible y se le revela a través del símbolo[29]. De modo que, además de la promesa de una vida después de la muerte, establecer un puente entre el mundo material y el mundo espiritual con el propósito de recibir apoyo de este último a lo largo de la experiencia humana se ha convertido en una necesidad vital para el hombre. No obstante, para el sujeto heterogéneo esta urgencia de conexión con lo espiritual se intrinca en la medida en que, a la luz de los encuentros culturales, su horizonte espiritual se expande y tiene a su alcance los símbolos, imágenes y mitos de distintas experiencias culturales de lo divino, lo que da origen a una identificación espiritual múltiple.

En tercer lugar, adoptando el concepto de cultura de Emmanuel Levinas[30] en diálogo con la categoría de heterogeneidad cultural de Antonio Cornejo Polar para entender las mezclas culturales, hemos encontrado que la cultura no debe ser concebida como un cúmulo de saberes —arte y técnica—, sino como una irrupción de lo humano que confronta lo que el filósofo ha denominado "la barbarie del ser", en el nivel de interacciones con el Otro al interior de la cultura, lo que supone el reconocimiento de una alteridad irreductible y absoluta, ante la cual el ser humano tiene una responsabilidad ética que precede a toda estructura social, cultural y política. Desde esta perspectiva, la cultura no debe ser entendida como expresión y autoafirmación del yo, sino como una responsabilidad ética frente al Otro.

Esta idea de cultura es significativa en el presente análisis, dado que, para Cornejo, la heterogeneidad designa una categoría cuyo sentido se agota en dar cuenta de una tensión irresoluble, sin proyectarse hacia su superación. Bajo esta perspectiva, las manifestaciones de la alteridad, en su conceptualización de la cultura, se revelan necesarias en tanto abren

[29] Lurker, Manfred. *El mensaje de los símbolos: Mitos, culturas y religiones*. Barcelona: Herder, 1992.

[30] Levinas, Emmanuel. «Determinación filosófica de la idea de cultura». In: *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro* (pp. 209–217). Trad. José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos, 2001.

un marco conceptual que, más allá de la pasividad teórica, convoca a una *praxis* ética.

La interpretación de los rasgos y el despliegue de los personajes de la novela *Del amor y otros demonios* nos permiten discernir que las identidades de Sierva María, Dominga de Adviento, Sagunta o el padre Tomás de Aquino, entre otros personajes menos destacados, no se forman únicamente con los elementos de su cultura de origen: en el caso de Sierva María, su linaje español ni siquiera se exhibe más que en su color de piel, apariencia física o en su título de marquesa; respecto de Dominga de Adviento, aunque su identidad corresponda a la tradición africana, aprendió a compartir su fe con los santos católicos; al mismo tiempo, no encontró obstáculos en el linaje de Sierva para criarla conforme a las prácticas de la cultura africana e iniciarla en los ritos de la religión yoruba. Asimismo, el contacto de Sierva con esclavos indios también le permitió apropiarse de los conocimientos de la cultura wayúu; de manera semejante, los rituales de curación de la india Sagunta estaban sincretizados con los santos y creencias católicos; y el padre Tomás de Aquino aprendió a hablar lenguas africanas y a convivir con los esclavos, de tal forma que comprendía su cultura y podía entender la situación de Sierva, así como el origen de sus comportamientos, sin adjudicarlos a una posesión demoníaca.

Con todo, más allá de que los referentes identitarios de estos personajes poseen elementos originarios de más de una cultura, encontramos relevante que la adopción de las prácticas y bienes simbólicos que denotan se haya producido conforme a sus experiencias de resistencia, en donde cada una de estas identidades reinterpretó e incorporó los elementos que tenía a su alcance para sobrevivir. Más aún, que en la obra garciamarquiana el punto de superposición que hizo posible la constitución de identidades extraordinarias como la de Sierva María sea el amor. En este sentido, el amor —entendido en clave levinasiana como amor exento de concupiscencia en el caso de Dominga de Adviento y regido por la ley de gratuidad en lo que respecta a Cayetano Delaura— no solo rescata a los personajes de su condición de desarraigo y soledad, sino que, además, trasciende los esfuerzos del *conatus essendi*. Aquí el amor se instituye como relación que

da apertura a la constitución de identidades orientadas hacia la realización de su libertad, entendida como realización de su ser. Para Levinas,

> En la expresión, el ser que se impone no limita, sino que promueve mi libertad al suscitar mi bondad. El orden de la responsabilidad, en el que la gravedad del ser ineluctable congela todo reír, es también el orden en el que la libertad es ineluctablemente invocada, de suerte que el peso irremisible del ser hace surgir mi libertad[31].

Se produce, así, un desplazamiento entre la libertad ilusoria del *conatus essendi* y la verdadera libertad del ser. En efecto, mientras el *conatus* persevera en la afirmación de sí, en el retorno a lo Mismo y en su inscripción en la totalidad, el *rostro* del otro irrumpe para demostrar que la libertad y, con ella, la realización del ser no se juegan en la autoafirmación, sino en la salida de sí hacia la responsabilidad por una vida que no es la propia. Es en la ética del *rostro* donde acontece, propiamente, la libertad. La defensa de una visión particular del mundo —saberes, valores, ritos, etc.— de un sujeto cultural, incluso la defensa de su propia existencia, se ven despojadas de su carácter prioritario. Cuando el *rostro* del otro sale al encuentro del sujeto que es interpelado por él, lo conduce al límite de sacrificar su propia vida en el afán de proteger la del otro. Es en la posibilidad de esta elección y en la tenacidad que requiere donde se instaura la libertad; es más, donde tiene lugar la auténtica resistencia. Pues ya no se trata de resistir para preservar la propia vida, movimiento que deviene de un impulso instintivo e irracional, sino de resistir al propio deseo de vivir para dar cumplimiento a la finalidad del ser. De acuerdo con el autor,

> La presencia del Otro —heteronomía privilegiada— no dificulta la libertad, la inviste. La vergüenza de sí, la presencia y el deseo de lo Otro no son la negación del saber: el saber es su articulación misma. La esencia de la razón no consiste en asegurar al hombre un fundamento y poderes, sino en cuestionarlo e invitarlo a la justicia[32].

Según Levinas, al tenor de la idea de cultura, el amor posee una incidencia esencial en la comprensión del yo y sus relaciones con la alteridad,

---

31 Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, p. 214.

32 *Ibid*., p. 110.

pues, para el filósofo, el amor —no en el sentido romántico, sino el amor sin concupiscencia de la santidad— se traduce en términos de una responsabilidad ética frente al otro, más antigua que el saber. Con ello quiere decir que el amor al prójimo y el cuidado de este devienen de un mandato con el que se funda el sentido del ser de la humanidad; así, el sentido del yo se materializa en la relación de preservación de la vida del otro antes que en la conservación de la propia vida, a la que estamos impelidos. En palabras de Levinas,

> Frente al interés del ser, a su esencia primordial que es *conatus essendi*, perseverancia frente a todo y contra todos, obstinación de estar-ahí, lo humano —amor a otro, responsabilidad del prójimo, eventualmente morir-por-otro, sacrificio hasta el punto de ese loco pensamiento en el que morir por otro puede preocuparme antes que (y más que) mi propia muerte— significa el comienzo de una racionalidad nueva más allá del ser[33].

Cabe matizar que, para Levinas, esta relación no es horizontal ni recíproca, dado que eso amenazaría su cualidad de gratuita e incondicional; conjuntamente, cuando Levinas indica que el mandato de amar al prójimo antecede al saber, nos permite inferir que no es necesario que el yo tenga un conocimiento y comprensión del otro que lo haga susceptible o digno de ser amado. Cuando el yo se ve interpelado por el otro, está obligado a responder por él. «Ética del encuentro, socialidad. Desde la eternidad, un hombre responde [por] otro. De único a único. Me vea o no, "tiene que ver conmigo"; tengo que responder [por] él»[34].

Es posible encontrar huellas de lo dicho en la relación entre Sierva María y Dominga de Adviento, si se tiene en cuenta que el origen de cada una, en correspondencia con la estructura social, política y económica del momento —sustentada en relaciones de poder y exclusión—, debía predisponer, cuando menos, a Dominga frente a Sierva. No obstante, ante el desamparo de la niña, ella se volcó a protegerla y criarla como si se tratara de su *propia* hija. Dominga se sustrae a las resistencias inscritas en la herencia histórico-cultural que pesa sobre ambas, de tal modo que la

[33] Levinas, Emmanuel. «Determinación filosófica de la idea de cultura», pp. 275–276.

[34] *Ibid*., p. 275. Traducción modificada.

relación de dominación entre ama y esclava se ve interrumpida, abriéndose a la irrupción de un vínculo materno-filial. De acuerdo con Levinas, el *rostro* es la manifestación de la mortalidad del prójimo; cuando este se revela, quien es interpelado por él no tiene forma de eludir la responsabilidad ética a la que ha sido convocado. El *rostro* no permite la deliberación acerca de las condiciones del llamado; no hay lugar para una elección premeditada. El *rostro* se impone y obliga al otro a responder, del modo en que Dominga responde ante el llamado de Sierva. En palabras de Levinas,

> Llamo rostro a aquello que en otro tiene que ver con el yo —le concierne—, pues recuerda, tras la compostura que ofrece de sí mismo en su retrato, su abandono, su indefensión y su mortalidad, así como su apelación a mi antigua responsabilidad, como si fuera único en el mundo: el amado. Llamada del rostro del prójimo que, en su urgencia ética, aplaza o desplaza las obligaciones que el "yo interpelado" se debe a sí mismo y en la cual la inquietud por la muerte de otro puede importar al yo más que su propia muerte[35].

Si bien el análisis hermenéutico reconoce la oscura historia de la Conquista, presente en la obra de García Márquez, la atención del escritor se sitúa en la emergencia de identidades que, bajo el influjo del amor en sentido levinasiano, se constituyen en la interacción entre los personajes. Según Levinas, amar al prójimo es un mandato que precede a la dimensión histórica y cultural del hombre. El sentido de la cultura se funda en esa relación de responsabilidad ética frente al Otro. Por lo tanto, los sucesos históricos y las características y condiciones particulares de cada comunidad humana no sirven como justificación para eludir esa deuda antigua. De suerte que, aquí, la historia no se convierte en un cadáver que los latinoamericanos deban cargar sobre los hombros ni en un estigma; al contrario, se cuenta la fábula de personajes tan fantásticos e inverosímiles como Sierva, ante los cuales no se puede más que fijar la mirada en la riqueza y la universalidad de identidades que no cargan con la historia, sino que se adueñan de ella y la manipulan a su antojo, haciendo de la variedad de su experiencia la fuente de sus acciones más heroicas. En cada acto de Sierva, las particularidades de las culturas desde las cuales ha edificado su personalidad no juegan un rol pasivo; al contrario, lo asombroso

[35] *Ibid.*

es que se convierten en elementos activos de su identidad, que le permiten hacer frente a la realidad y luchar por su subsistencia, apropiándose así del pasado, presente y futuro en sus hazañas.

La fuerza de esta reflexión radica en que, como lo previó Cornejo[36], la heterogeneidad cultural de América Latina está destinada a acentuarse, tornándose cada vez más problemática debido a la facilidad con que el desarrollo tecnológico promueve el contacto con numerosas culturas casi de manera instantánea, como señala Briceño en *Del mestizaje a la hibridación. Discursos hegemónicos sobre cultura en América Latina*[37]. En correspondencia con lo anterior, nuestras identidades se moldean incesantemente a partir de todos los bienes simbólicos a los que tenemos acceso, haciendo imposible pensar en un único referente cultural como fuente primordial de nuestra identidad. Se concluye así que, al hablar de identidad, tenemos que hablar de todas las identidades que nos habitan y narran, así como también del uso que hacemos de ellas en nuestra experiencia individual y colectiva.

Así como el amor se superpone a las limitaciones del *conatus essendi*, la esfera espiritual se convierte en la novela garciamarquiana en un escenario donde las delimitaciones de la identificación simbólica se hacen difusas, dado que los personajes adoptan los símbolos que tienen al alcance para subsistir y depositan en estos la misma fe que en sus símbolos de origen. El apremio del ser humano por anclarse al mundo espiritual se sobrepone a la pluralidad de representaciones de lo divino para cada cultura en la experiencia colonial o, desde otro punto de vista, podríamos interpretar esta capacidad de apropiación de los símbolos de culturas diferentes de la propia como una habilidad del sujeto heterogéneo para extraer lo mejor de cada uno de ellos en interés de su supervivencia. Recordemos que la ingeniosa estrategia de los africanos e indígenas de la Nueva Granada, consistente en establecer similitudes entre sus dioses y los santos católicos con el fin de esconder a sus deidades detrás de las de los colonizadores o relacionar las

[36] Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire: Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Buenos Aires: Latinoamericana Editores, 2011; Cornejo Polar, Antonio. *Crítica de la razón heterogénea (I)*. Buenos Aires: Fondo Editorial Asamblea General de Rectores, 2013.

[37] Briceño Linares, Ybelice. *Del mestizaje a la hibridación: Discursos hegemónicos sobre cultura en América Latina*.

características de los *orishas* de la religión yoruba con el demonio cristiano para protegerse de los castigos infringidos por sus esclavistas, fue lo que les permitió mantenerse en pie aun cuando sus templos fueron derribados. Más adelante, los negros aprendieron a jugar y a manipular los miedos de los colonizadores gracias a esta maestría asociativa frente al universo simbólico.

A la luz de los estudios mitológicos de Joseph Campbell, no percibimos esta superación de la imagen o del símbolo que configuran el mito por parte de los sujetos en condición colonial como un acto irracional. Indígenas y africanos buscaban un medio de contacto con el mundo espiritual —tanto en el plano narrativo de García Márquez como en el de la modernidad latinoamericana— y, puesto que las representaciones de lo divino están sujetas a la variedad de los distintos contextos culturales del mundo sensible, el mundo espiritual trasciende tales representaciones y el acceso a él se encuentra mediado por la esfera íntima de cada individuo. Para Campbell, las imágenes son exteriores, pero el reflejo es *interior*.

Campbell señala que el mito debe ser leído como poesía y no como prosa, puesto que la metáfora debe leerse en términos de connotación y no de denotación. Habida cuenta de que la poesía se refiere

> A lo que está más allá incluso del concepto de realidad, lo que trasciende todo pensamiento. El mito te coloca allí, te da una línea para ponerte en contacto con ese misterio que eres […] La naturaleza es tu naturaleza, y todas esas maravillosas imágenes poéticas de la mitología se refieren a algo que hay en ti. Cuando tu mente queda atrapada en la imagen y no puedes hacer la referencia a ti mismo, es que has leído mal. El mundo interior es el mundo de tus necesidades y tus energías, de tu estructura y tus posibilidades, enfrentado al mundo exterior[38].

De manera análoga, no podría defenderse que una cultura europea, africana o indígena encierre una verdad absoluta acerca de lo divino o trascendente, pues, desde el punto de vista de Campbell:

> Toda religión es verdadera de uno u otro modo. Es verdadera cuando se la comprende metafóricamente. Pero cuando se atasca en sus propias metáforas,

[38] Campbell, Joseph. *El poder del mito. Entrevista con Bill Moyers.* Trad. César Aira. Madrid: Capitán Swing, 2016, p. 85.

> cuando empieza a interpretarlas como hechos, entonces aparecen los problemas […]. En las tradiciones religiosas la metáfora hace referencia a algo trascendente que literalmente no es nada. Si piensas que la metáfora constituye por sí misma la referencia, sería como ir a un restaurante, pedir la carta, ver la palabra chuleta escrita ahí y empezar a comerse la carta[39].

De forma complementaria, los estudios acerca de los símbolos de Manfred Lurker, pese a que reconocen la diferencia entre símbolos universales y símbolos situados a nivel cultural, admiten que cada individuo o comunidad humana tiene una visión limitada del mundo. Para Lurker, el mundo no se nos muestra a todos por igual, pero cada visión se encuentra justificada: «ver y contemplar no son lo mismo: la visión se detiene en la superficie; con la contemplación, en cambio, se ahonda. Quien posee el arte de la contemplación, el *ars videndi*, se encuentra en el epicentro del mundo, que es mayor que nosotros mismos»[40].

Ante la posibilidad de habitar los distintos universos socioculturales que nos circundan hoy en día, la reflexión levinasiana sobre la conceptualización de la cultura ya no como autoafirmación del ser, sino como apertura al otro, se nos presenta como una exigencia. Siempre que el afán por la identificación espiritual sigue siendo tan imperioso como en otros tiempos, con la excepción de que el sujeto heterogéneo ya no se topa con limitantes geográficas o culturales ni con el lastre de la historia. Y, con mayor facilidad que antes, ahora sin el yugo de la imposición colonial, las personas interactúan con todas las religiones y filosofías espirituales con las que entran en contacto, ya sea virtual o material, adoptando doctrinas y prácticas en sus rutinas tanto de unas como de otras. Además, creemos que *todos* los bienes simbólicos de los que puede hacer uso el sujeto heterogéneo o el sujeto migrante enriquecen su experiencia espiritual, emocional y cognitiva, toda vez que suscitan nuevas comprensiones acerca de sí mismo y de su existencia en relación con otros, extraños y diferentes culturalmente, pero con quienes comparte la experiencia de vivir y ante quienes tiene la obligación de amar antes que reconocer, comprender y aceptar. Quizás, de esa forma,

---

39 *Ibid*., p. 84.

40 Lurker, Manfred. *El mensaje de los símbolos: Mitos, culturas y religiones*, pp. 17–18.

el sujeto heterogéneo encuentre en su intimidad, espiritualidad y sensibilidad razones para cuidar lo sagrado en el otro, aunque no lo entienda. Afirma Levinas que,

> No se trata de que lo Mismo del Yo humano se confirme en su identidad absorbiendo lo otro de la Naturaleza o expresándose en ello, sino de poner en cuestión esa misma identidad, su libertad ilimitada y su potencia, sin que por ello pierda su significación de único. Cultura ética en la que el rostro del otro —de quien es absolutamente otro— despierta, en la identidad del yo, la responsabilidad intransferible respecto de otro hombre y la dignidad del elegido[41].

Conclusiones

El recorrido trazado en este artículo ha procurado demostrar que la categoría de *heterogeneidad sociocultural* de Antonio Cornejo Polar no se agota en su dimensión descriptiva y sociológica, sino que contiene, en su propio límite, la apertura hacia un horizonte ético. Al identificar la fractura constitutiva del Yo latinoamericano —incapaz de reconstituirse como totalidad cerrada en el marco de los encuentros culturales inaugurados por la colonización europea—, la heterogeneidad señala, involuntariamente, el punto donde la ontología de la autoafirmación se revela insuficiente para dar cuenta de la experiencia humana en su plenitud.

Es precisamente en ese umbral donde la filosofía de la alteridad de Emmanuel Levinas se hace necesaria. La lógica del *conatus essendi*, que mueve a cada sujeto cultural a perseverar en su propia identidad y a reducir al Otro a los términos de lo Mismo, no desaparece en la condición heterogénea, pero tampoco triunfa: las resistencias simbólicas analizadas en *Del amor y otros demonios*, de Gabriel García Márquez —el sincretismo religioso, la apropiación subversiva de la figura del demonio, la muerte voluntaria de Sierva María— son manifestaciones de un *conatus* que lucha, pero que, al mismo tiempo, fracasa en su pretensión de integrar plenamente lo ajeno. La separación radical entre lo Mismo y lo Otro, que

[41] Levinas, Emmanuel. «Determinación filosófica de la idea de cultura», pp. 216–217.

Levinas concibe como condición de posibilidad de toda relación auténtica, se impone irremediablemente.

Sin embargo, el análisis fenomenológico de la novela ha permitido advertir que, junto a esta lógica de la autoafirmación, emerge en los personajes una dimensión radicalmente diferente: la del *Rostro*. En figuras como Dominga de Adviento y Cayetano Delaura, el encuentro con el otro no se produce desde un reconocimiento previo de su identidad cultural, sino desde una interpelación anterior a toda comprensión, que convoca a la responsabilidad antes que al saber. Es en este punto donde la identidad deja de ser posesión para convertirse en obligación: el Yo se descubre responsable del otro antes de haber elegido serlo.

Este desplazamiento teórico —del *conatus essendi* a la ética del *Rostro*— permite reformular el problema de la identidad latinoamericana en términos que exceden la sociología cultural sin negarla. La heterogeneidad, leída desde Levinas, no es únicamente una condición de fractura o de conflicto irresoluble, sino también la ocasión de una *praxis* ética que funda el sentido más profundo de la cultura: no la expresión y afirmación del Yo, sino la apertura incondicional al Otro. En este sentido, la cultura heterogénea no es solo un dato histórico de América Latina, sino una exigencia ética que interpela al sujeto contemporáneo, considerando que, como lo anticipó Cornejo, la multiplicidad de encuentros culturales no hace sino intensificarse en el mundo presente.

Finalmente, cabe subrayar que la obra de Gabriel García Márquez se revela, en este análisis, no como mero objeto de ilustración teórica, sino como un espacio hermenéutico autónomo, capaz de hacer visible aquello que los marcos conceptuales de las ciencias sociales difícilmente pueden nombrar: la irrupción del *Rostro* en medio de la historia, el amor que antecede al saber y la resistencia que, en lugar de perpetuar la lógica de la supervivencia, elige hacerse responsable de una vida que no es la propia. Es allí, en ese gesto —tan literario como filosófico—, donde la heterogeneidad encuentra su dimensión más radical y, acaso, más verdadera. En este sentido, no es casual que sea precisamente la literatura de García Márquez el espacio donde esta tensión se hace visible con mayor nitidez:

para el propio escritor, «la irrealidad de América Latina es una cosa tan real y cotidiana que está totalmente confundida con lo que se entiende por realidad»[42]. En esa indistinción —entre lo real y lo otro, entre lo propio y lo ajeno, entre la identidad y la responsabilidad— es donde la filosofía levinasiana permite pensar en toda su hondura ética.

Referencias

Borja Gómez, Jaime Humberto. *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1998.

Briceño Linares, Ybelice. *Del mestizaje a la hibridación: Discursos hegemónicos sobre cultura en América Latina*. Caracas: Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 2006.

Bueno, Raúl. «Para una teoría general de la heterogeneidad cultural a partir de los aportes de Antonio Cornejo Polar». *Recial,* vol. 13, núm. 22, 2022, pp. 69–79.

Campbell, Joseph. *El poder del mito. Entrevista con Bill Moyers.* Trad. César Aira. Madrid: Capitán Swing, 2016.

Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire: Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Buenos Aires: Latinoamericana Editores, 2011.

Cornejo Polar, Antonio. *Crítica de la razón heterogénea (I)*. Buenos Aires: Fondo Editorial Asamblea General de Rectores, 2013.

García Márquez, Gabriel & Vargas Llosa, Mario. *Dos soledades: Un diálogo sobre la novela en América Latina*. Madrid: Alfaguara, 2021.

García Márquez, Gabriel. *Del amor y otros demonios*. Bogotá: Penguin Random House Grupo Editorial, 1994.

Levinas, Emmanuel. «Determinación filosófica de la idea de cultura». In: *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro* (pp. 209–217). Trad. José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos, 2001.

Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Trad. Daniel E. Guillot. Salamanca: Sígueme, 2002.

[42] García Márquez, Gabriel & Vargas Llosa, Mario. *Dos soledades: Un diálogo sobre la novela en América Latina*. Madrid: Alfaguara, 2021, p. 78.

Lurker, Manfred. *El mensaje de los símbolos: Mitos, culturas y religiones*. Barcelona: Herder, 1992.

Rosero Morales, José. «*Ethos* Cimarrón, Cimarronaje Religioso e Identidades en el Valle Geográfico del Patía, Colombia». *Opción,* vol. 31, núm. 78, 2015, pp. 110–137.

Rosero Morales, José. *Culturas religiosas e identidades en el Cauca*. Cauca: Universidad del Cauca – Gobernación del Cauca, 2009.

Rosero Morales, José. «Una religiosidad fraguada por el cimarronaje». *Revista de Filosofía*, vol. 79, 2015, pp. 32–57.



Este es un artículo Open Access publicado bajo la licencia Creative CommonsAtribuición 4.0 International.(CC-BY 4.0)