

SEMIOÉTICA DEL ROSTRO* MASSIMO LEONE**

Resumen: El mito moderno de Pinocho ha sido objeto de diversas interpretaciones. Sin embargo, las pistas poéticas de su autor, Carlo Collodi, parecen respaldar la hipótesis de que la nariz de madera en constante crecimiento es un símbolo de la tendencia inherente a los seres humanos de utilizar el rostro para simular y disimular. La incertidumbre epistémica y emocional asociada al rostro lo convierte en un objeto idóneo para el estudio semiótico, que debe investigar cómo la emergencia biológica del rostro evoluciona hasta convertirse en una parte constitutiva de las culturas a través del lenguaje. Los mitos desempeñan un papel crucial en la configuración y representación de esta transición. Desde el antiguo origen mítico del retrato descrito por Plinio el Viejo en su obra *Historia Natural* hasta la historia del sacrificio de Isaac, quien fue vendado para convertirse en una víctima sin rostro y posteriormente reemplazado por un carnero. Todos estos relatos parecen estar vinculados a la compleja dialéctica entre la afirmación de la singularidad humana en relación al rostro y su negación al contrastarlo con fuerzas trascendentales como la naturaleza, otros seres humanos hostiles o la trascendencia misma. Basándose en la interpretación filosófica de esta dialéctica propuesta por Lévinas, este artículo aboga por la creación de una nueva retórica mítica. En dicha retórica, los seres humanos finalmente aprenderían a no privarse mutuamente de su expresividad facial, a protegerla de la invasión tecnológica y, al mismo tiempo, a reconocer y otorgar cada vez más importancia a la expresividad facial de otros seres vivos, comenzando por los animales de nuestra propia especie.

Palabras clave: rostro; ética; semiótica; Antropoceno; prosopoceno

* Este ensayo es el resultado de un proyecto que ha recibido financiación del Consejo Europeo de Investigación (ERC) en el marco del programa de investigación e innovación Horizonte 2020 de la Unión Europea (acuerdo de subvención nº 819649-FACETS). Una versión en inglés de este texto se está publicando en un volumen a partir de la IV Conferencia Internacional sobre Semiótica y Comunicación Visual 2022 (Limassol, Chipre).

** Universidad de Turín; Universidad de Shanghai; Fundación Bruno Kessler (Trento); Universidad de Cambridge; Universidad UCAB de Caracas.

¿Qué queda? Ah, sí, el rostro mismo, jadeante, en busca de reconocimiento, esa forma coherente en el fango de las confusiones fisiológicas, todos esos cabos sueltos que se juntan en la página en busca de una unidad corpórea.

(Naiden 1971; trad. mía)

1. Introducción: El mito facial de Pinocho

Le avventure di Pinocchio. Storia di un burattino [“Las aventuras de Pinocho. Historia de un títere”], de Carlo Lorenzini, alias Carlo Collodi, es famosa en todo el mundo. El rasgo más conocido de Pinocho es su nariz, que se alarga cuando miente. Aparece en el capítulo XVII de *Las aventuras de Pinocho*. Collodi escribió a menudo sobre rostros, narices y máscaras. En 1881 publicó una colección de artículos que había escrito para revistas italianas. La colección se titulaba *Occhi e nasi*, “ojos y narices”. En otra colección, *Note gaie*, “notas alegres”, editada póstumamente por Giuseppe Rigutini en 1892, Collodi escribe:

Creo y siempre he creído que *la máscara* es la perfección del género humano. Tal vez Buffon no piense como yo, pero su *Historia Natural* está bastante obsoleta, sobre todo después de los maravillosos progresos realizados recientemente por las ciencias en general, y en particular en lo que se refiere a las narices de *cartón piedra*. (Collodi 1892: 266; trad. mía)

Los párrafos siguientes proponen una historia irónica de la máscara antigua. A continuación, Collodi se refiere al presente:

En estos días, otra persona se ha dedicado a resolver un problema muy serio y muy profundo: el problema de saber si a una población libre se le puede permitir añadir a su propia nariz otra nariz de cartón piedra, y ocultar *el espejo del alma* (frase poética para ennoblecer la palabra *bozal*) con una *morettina* de apariencia llamativa. (*Ibidem*: 267; trad. mía)

“Morettina” es una palabra italiana que designa la máscara típica veneciana, que cubre la nariz y la parte superior de la cara. Se llamaba así porque originalmente era oscura, normalmente negra. Collodi concluye:

En lo que a mí respecta, para no devanarme los sesos con problemas, declaro ahora mismo que el primer derecho de un ciudadano libre es el de poder ponerse una máscara en toda temporada, e incluso en época de elecciones políticas; y si los votantes se quejan, peor para ellos; así es el mundo ahora, y afortunadamente no fui yo quien lo hizo. (*Ibidem*, trad. mía)

Collodi no hizo el mundo, pero hizo a Pinocho. Y lo hizo con un rasgo peculiar: una nariz que crece. En Pinocho, sin embargo, la relación entre nariz y mentira no es directa. La nariz empieza a crecer cuando Geppetto la talla por primera vez, antes de que Pinocho mienta:

Tras los ojos, llegó el momento de esculpir la nariz, que empezó a estirarse nada más terminarla. Empezó a crecer y crecer y crecer hasta que se hizo tan larga que parecía interminable. El pobre Geppetto seguía cortándola y cortándola, pero cuanto más cortaba, más larga crecía aquella impertinente nariz. Desesperado, la dejó en paz. (Collodi 1881, capítulo 3; trad. mía)

La nariz aparece un par de veces en la historia. Se estira cuando Pinocho se tumba. Después de que el niño luche y llore por su nariz deformada, el Hada Azul convoca a los pájaros carpinteros para que la picoteen y la devuelvan a la normalidad. El estiramiento de la nariz ha sido objeto de diversas interpretaciones. Hay interpretaciones teológicas, esotéricas e incluso masónicas de Pinocho. Un libro reciente de Giorgio Agamben trata sobre Pinocho (2021). El filósofo italiano también subraya la incoherente relación entre la nariz estirada y la mentira:

No hay que olvidar que el crecimiento de la nariz no es necesariamente un síntoma de mentira. Cuando el demiurgo, después de haber fabricado los “grandes ojos de madera” [“occhiacci di legno”], fabrica la nariz, “en cuanto estuvo hecha, empezó a crecer; y creció y creció y creció, hasta que se convirtió en una nariz interminable”. (Agamben 2021: 128-9; trad. mía)

Según Agamben, “la nariz es la expresión de la incorregible y picaresca insolencia de Pinocho, y sólo secundariamente de su igualmente picaresca bajeza” (*ibidem*; trad. mía). En la interpretación del filósofo

italiano, la mentira de Pinocho es fisiológica, ligada a su carácter indeterminable y a la vaguedad de una existencia que, por tanto, sólo puede ser indefectiblemente fallida. La interminable nariz de Pinocho es su verdad. Agamben concluye:

La verdad no es un axioma establecido de una vez por todas: crece y mengua “a golpe de vista”, junto con la vida, hasta el punto de volverse cada vez más engorrosa y difícil para quienes se adhieren a ella sin reservas — como la nariz de Pinocho, en efecto. (*Ibidem*: 130; trad. mía)

Agamben se refiere ciertamente a la interpretación de Italo Calvino de Pinocho como el único personaje verdaderamente picaresco de la literatura italiana. Pero él, Agamben, también lee la nariz de Pinocho como el elemento de una alegría moral. Lo mismo hace también el filósofo estadounidense Martin W. Clancy, en el artículo de 2015 para el *New Yorker* “What the Original Pinocchio Really Says about Lying?”. En su interpretación de la nariz de Pinocho, Clancy hace referencia a Rousseau en lo que concierne la insolencia innata del niño, y a la noción de “verdad viva” del teólogo alemán Dietrich Bonhoeffer en lo que se refiere a la mentira de Pinocho:

Bonhoeffer sostiene que es ingenuo y engañoso, quizá incluso peligroso, suponer que la verdad literal transmite siempre, o incluso típicamente, lo que queremos decir cuando hablamos de decir la verdad. Por supuesto, a menudo mentimos directamente, y por razones moralmente censurables. Pero también es frecuente que hagamos afirmaciones que no son literalmente ciertas — que son, de hecho, mentiras literales — pero que transmiten una verdad más profunda que una exposición honesta de los hechos no podría comunicar. (Clancy 2015; en línea; trad. mía)

2. Mitos y mentiras

Clancy es también editor de una colección de ensayos de OUP titulada *The Philosophy of Deception* (2009). Incluye un capítulo de Paul Eckman sobre “Lie Catching and Micro-Expressions”. Eckman se hizo mundialmente famoso gracias a que la cara de los seres humanos no se

comporta como la de Pinocho. Cuando los seres humanos mienten, no les crece la nariz. Sin embargo, Eckman se hizo famoso también porque sostiene que los rostros humanos no son totalmente distintos de los de Pinocho. Cuando los humanos mienten, afirma Eckman, a menudo cambia algo en su cara. El cambio es involuntario e incontrolable. Por lo tanto, puede interpretarse como un signo de mentira. Pero Eckman también subraya que este signo no es unívoco. No todas las micro-expresiones faciales involuntarias son síntomas de mentira, y no todas las mentiras dan lugar a micro-expresiones involuntarias. El método de Eckman para leerlas se ha comercializado con éxito entre particulares e instituciones, incluidos los servicios de inteligencia. La serie de televisión estadounidense *Lie to me* se inspira en su método.

Sin embargo, la investigación de Eckman también es filosófica. Al igual que los comentarios de Agamben y Clancy sobre Pinocho, tiene que ver con la filosofía de la mentira. Más concretamente, indaga sobre el lugar de la mentira en la evolución de la especie humana. ¿Por qué los rostros humanos son capaces de simular estados interiores? ¿Por qué son capaces de disimularlos? ¿Y por qué esa simulación y disimulación son casi siempre imperfectas? ¿Qué determina los grados de esa (im) perfección? ¿Y cómo fue todo eso adaptativo a lo largo de la evolución? ¿Son los rostros humanos como máscaras? ¿Su correspondencia con el interior es siempre parcial?

Umberto Eco, heraldo de la semiótica italiana, la define como “la disciplina que estudia todo lo que puede servir para mentir” (1975: 18). Los espejos, por ejemplo, afirma en un ensayo (1985), no son objetos semióticos, porque nunca mienten. Si lo hacen, como los que hacen que la gente parezca más delgada, lo hacen siempre según la misma regla. En la nota citada, Collodi se refiere al rostro como al “espejo del alma”. Se trata de una metáfora muy antigua. La referencia es, sin embargo, irónica. Mientras que los espejos no pueden mentir, los rostros sí. Collodi sostiene incluso que la verdad de los rostros está en sus máscaras. Como las máscaras no cambian, la mentira que cuentan se convierte en una especie de verdad. Según la definición de Eco, las máscaras son objetos semióticos. A diferencia de los espejos, pueden utilizarse para mentir. Pueden ponerse para hacer aparecer en un rostro lo que no es. Sin embargo, suelen hacerlo de acuerdo con un código. Por eso,

paradójicamente, pueden ser más tranquilizadores que los rostros. Son más fáciles de descodificar. ¿Son los rostros también objetos semióticos?

Sí y no. Pueden utilizarse para mentir, sin duda. Sin embargo, como señala Eckman, cuando el rostro funciona como máscara, dicha máscara es siempre imperfecta. Algo, en ella, no puede controlarse por completo. La razón es sencilla. A diferencia de la máscara, el rostro es un dispositivo biológico vivo. No está hecho de madera, como Pinocho, sino de carne viva. Los profesionales de la simulación facial, como los actores y actrices, y de la disimulación facial, como los maestros del póquer, perfeccionan el control de sus rostros. Sin embargo, este control es siempre imperfecto. No existe una correspondencia unívoca entre el aspecto que queremos que tenga nuestro rostro y el que tiene. No puede haberla.

La razón podría estar en la evolución natural del rostro humano. Antes de ser un rostro, la cara humana era probablemente sólo una cabeza. Era una parte del cuerpo en contacto rápido con el cerebro a través de los órganos sensoriales. Estaban, y siguen estando, concentrados en la superficie de nuestra cabeza: ojos, orejas, boca, nariz, una parte bastante sensible de la piel. El tacto es el único sentido cuyo aparato biológico está distribuido a lo largo del cuerpo humano, co-extensivo con la piel. Los demás órganos están convenientemente situados cerca del cerebro, en una zona estrecha y fácil de proteger. Sin embargo, esta concentración repercute en la autopercepción. Podemos tocar nuestra piel y saborear nuestra boca; en determinadas condiciones podemos oler nuestras fosas nasales y oír los sonidos que producen nuestros oídos (no es buena señal); pero no hay forma de ver nuestros propios ojos. Tampoco podemos ver nuestra cara. Lo más que percibimos de ella es el contorno de los ojos, la punta de la nariz, la punta de la lengua y los labios, si lo intentamos.

Por lo tanto, la cara es un dispositivo no cibernético. La mano sí. Podemos mirar nuestras manos y ajustarlas al entorno. Pero el ajuste de la cara al mundo es siempre indirecto. Debe basarse en 1) una propiocepción muy limitada: Creo que mi cara tiene el aspecto que pienso, pero puedo estar equivocado; en una *selfie* nunca tenemos el aspecto que pensábamos al tomarla; 2) la cara del otro; sabemos qué cara tenemos, qué cara ponemos y qué cara somos, a través de la observación de

las reacciones a ella en las caras de otras personas; sin embargo, eso no resuelve el enigma, sino que lo complica: ¿es mi interlocutor un reflejo fiable de mi cara? ¿Es sólo una simulación, un disimulo? Si no estoy seguro del rostro que muestro, ¿cómo puedo estarlo de que otras personas muestren su rostro al mío?

El rostro es, por tanto, un dispositivo bachtiniano. Siempre es dialógico. Incluso en el desierto, mi rostro es por excelencia para otro rostro. Sin embargo, este otro rostro es siempre un misterio. Como se ha dicho antes, no existe una descodificación humana completa del rostro. Es un límite, pero también una garantía. Emanuel Lévinas fundó célebrenmente su ética sobre el rostro. Puesto que no puede descodificarse por completo, tampoco puede codificarse por completo. Es un lugar de incertidumbre, pero también de libertad. Me recuerda intrínsecamente que el otro no es otro “mi”, sino otro “yo”. El otro no es un objeto sino un sujeto, cuyo rostro es imprevisible. Los filósofos posteriores trataron de ampliar el principio. Deleuze y Guattari, Derrida, Haraway, Coccia: progresivamente nos damos cuenta de que otros seres vivos también tienen un rostro, y no sólo un hocico. Progresivamente también nos damos cuenta de que nuestro rostro también es un bozal, como ironizaba Collodi, un bozal natural bajo una máscara cultural que llamamos rostro. La antropología se une a la filosofía para mostrar los límites del rostro. En algunas culturas, como la de los tuaregs, cubrirse el rostro con un velo es la norma, y descubrirlo, la excepción.

3. El rostro de dispositivo biológico a mítico

La naturaleza no cibernética del rostro (su invisibilidad, su imprevisibilidad) es probablemente un resultado social de la evolución natural. Al principio, quizá sólo había una cabeza. Una cabeza con hocico. Sin embargo, algo cambió en algún momento. Hace siete millones de años, con el *Sahelanthropus*, como afirman algunos estudiosos, o hace unos doce millones de años, con el *Danuvius guggenmosi*, como afirman otros estudiosos, nuestros antepasados biológicos empezaron a volverse bípedos y a mirar no hacia abajo, sino de frente, e incluso hacia arriba. Se produjeron alteraciones morfológicas en el esqueleto humano. Entre

ellas, cambios en la disposición y el tamaño de los huesos del pie, el tamaño y la forma de las caderas, el tamaño de las rodillas, la longitud de las piernas y la forma y orientación de la columna vertebral. La posición erguida de la cabeza liberó a las prominentes crestas supraorbitarias y sus fuertes uniones musculares de la tarea de sostener la cabeza. El bipedismo hizo que nuestras cabezas fueran más ligeras y nuestros rostros más móviles y expuestos a los rostros de otros miembros de la especie. La gravedad empezó a ejercer su fuerza no perpendicular sino paralela a nuestras caras. Los músculos de la frente que antes servían para sostener el cráneo se adaptaron a otras funciones. En cuanto nos levantamos, empezamos a fruncir el ceño.

Las consecuencias sociales de un rostro liberado de la gravedad fueron enormes. La cara dejó de ser sólo la parte de la cabeza donde se concentran los órganos sensoriales. Dejó de ser sólo un hocico. Se convirtió, en cambio, en el principal medio de vida. Nuestra posición de apareamiento cambió. Quizá fue entonces cuando empezamos a besar. Los seres humanos se volvieron muy hábiles para detectar rostros en el entorno. Ver caras significaba ver dónde estaban otros seres vivos y sus órganos sensoriales. Era importante aprovecharse de ellos, y no ser aprovechado por ellos. El área fusiforme derecha del cerebro humano se dedicó específicamente a percibir caras en el entorno. Esta función está tan arraigada que estamos condenados a ver caras aunque no sea posible que estén ahí. Vemos caras en las nubes, en las rocas. En cuanto un patrón visual se parece a una cara, lo reconocemos como tal. Es la pareidolia. A veces puede ser patológica, como en el síndrome de Charles Bonnet o como efecto del LSD. Sin embargo, la pareidolia existe porque ha sido adaptativa. Nuestros antepasados se equivocaban más viendo la cara de un depredador / de una presa que no estaba allí que no viendo una que sí estaba. Ver caras se convirtió en algo crucial para la supervivencia.

También se volvió crucial para la interacción entre los miembros de la especie. El lenguaje y el rostro probablemente co-evolucionaron. Juntos, dieron lugar a un punto de inflexión fundamental. Los humanos empezaron a no ver las caras de otros animales como caras. Empezaron a verlas como hocicos. También empezaron a diferenciar caras y hocicos en las lenguas humanas. Una cara es una cabeza con la

que se puede tener relaciones sociales; un bozal es una cabeza que se puede evitar, comer o esclavizar. Una cara también es una boca. Pero es sobre todo una boca lingüística. Es una boca que habla y no muerde. Es una boca que besa. Puede comer, pero sólo hocicos, no otras caras. Ver a otros animales como hocicos y no como caras nos permitió comérmolos, y no comernos unos a otros; todavía lo permite (por desgracia para los pobres “hocicos” que nos rodean (comentario personal vegetariano)).

4. El mito de la cara frente al mito del hocico

Una cara es también una boca, y una nariz, pero predominantemente son dos ojos. Lo que los humanos reconocen como rostro en la cara de otros humanos es exactamente la parte de ella que puede a su vez reconocer su propia cara como tal. Un encuentro entre rostros es un encuentro entre miradas. Todas las lenguas indoeuropeas subrayan la definición visual del rostro como visaje, como interfaz de la visión. La mayoría de las lenguas no indoeuropeas también lo hacen. Cuando los rostros no se conciben como visajes, empiezan a considerarse como hocicos. Cuando los hocicos se consideran caras, es porque se consideran visajes. Las mascotas tienen rostros, no sólo hocicos, porque vemos sus visajes y creemos que ellos ven los nuestros. Derrida se dio cuenta de ello, enfrentándose desnudo a su gato desnudo. Humanizar implica *en-visar*. Pero lo contrario también es cierto. Deshumanizar implica des-enfrentarse. Los nazis representaban a los judíos como animales con hocicos monstruosos, como animales desfigurados. Deleuze y Guattari lo subrayaron: el rostro es también una máquina de normalización; una máquina de “*visageité*”. Es la interfaz primaria de aceptabilidad/inaceptabilidad social, inclusión/exclusión. La inclusividad de una sociedad también es facial: ¿hasta qué punto están dispuestos sus miembros a reconocer los rostros de los demás como visajes, y no como simples caras, o incluso como bozales? En las sociedades racistas, basta una pigmentación “incorrecta” para convertir un rostro en un bozal. Pero, por el contrario, la máquina de *la visageité* puede utilizarse para atribuir un rostro a objetos sin rostro e incluso inorgánicos, en el diseño, por ejemplo.

5. Mitos de las representaciones faciales

Podemos sentir nuestro rostro ausente, podemos adivinarlo en los rostros de los demás, pero también podemos hacerlo presente mediante re-presentaciones. Los espejos son un invento reciente de la humanidad. Durante mucho tiempo, los rostros sólo podían reflejarse en superficies opacas, como el agua o el metal. Las representaciones visuales de los rostros son más antiguas que los espejos, pero no son las más antiguas. Bataille especuló que, en la pintura rupestre, representar el rostro era un tabú (1955). Es difícil de determinar. Sin embargo, el mito griego de la pintura asocia la representación de rostros tanto con la muerte como con el amor. Plinio el Viejo cuenta la historia en la *Historia Natural*. La hija de un alfarero estaba en apuros. Su amante se iba a la guerra. La noche anterior, los dos estaban en la misma habitación, iluminados por una lámpara. El padre de la chica, un alfarero, cogió una tiza y trazó la sombra del perfil del chico en la pared. Según el mito, ése fue el primer retrato. Era un retrato de perfil. Estaba modelado a partir de una sombra. Era un gesto tanto de miedo como de amor. El rostro podría desaparecer pronto. El retrato está destinado a permanecer, en el recuerdo.

El rostro es un crisol de preguntas. Ninguna disciplina puede abordarlas todas por sí sola. El proyecto FACETS se centra en el cambio digital. El rostro también se digitaliza. En representaciones: ahora podemos capturar, almacenar, modificar, ensamblar y mostrar imágenes de rostros con múltiples dispositivos. Las imágenes digitales de rostros pueden pos-producirse de formas sin precedentes. Los *deepfakes* no han hecho más que empezar. En las interacciones: cada vez más, no nos encontramos con caras; nos encontramos con sus imágenes digitales; la pandemia ha acentuado esta tendencia. Además, nuestros rostros son vistos cada vez más por agentes no humanos, dotados de inteligencia artificial; el reconocimiento facial hace estragos. Viceversa, vemos cada vez más rostros digitales ficticios; en los videojuegos hiperrealistas; en la robótica. El valle inquietante se hace cada vez más pequeño. También interactuamos con rostros digitales hechos por máquinas, fabricados por las GAN, las redes generativas adversariales, los nuevos falsificadores digitales. El método de Morelli no parece funcionar para desacreditarlos. Por último, el rostro se digitaliza también en lo que respecta a la

propiocepción, a través de una serie de “mejoras faciales” digitales: electrónica epidérmica; chips bajo la piel; ciber-gafas; dispositivos transhumanos. Ahora podemos ver nuestra propia cara en experimentos de realidad virtual falsa e interactuar con ella.

Sin embargo, mientras la opinión popular y la prensa gris se asombran con toda esta novedad, los académicos debemos dudar; hacer de abogado del diablo. ¿Está lo digital cambiando realmente la cara? ¿Es radical este cambio? ¿Es tan diferente de los cambios pasados? ¿No estamos, tal vez, hipnotizados por el presente? Hoy cuesta creerlo, pero las caras sonrientes no son tan antiguas. Según algunos estudiosos, son un producto de la odontología moderna. Antes del siglo XVIII, sonreír estaba mal visto en la mayoría de las circunstancias. Se consideraba indigno. Mostraba dientes podridos. El nacimiento de la cara sonriente en el París postrevolucionario del siglo XVIII también fue una revolución, pero no fue digital en absoluto. ¿Está “lo digital” cambiando nuestros rostros tan profundamente como la odontología moderna? ¿Son los *deepfakes* tan diferentes de las innumerables falsificaciones y trampantojos de la historia del arte? ¿Es tan incomparable una selfie con un retrato, o con un espejo? ¿Y no son las imágenes GAN sólo una versión secular de las imágenes *acheiropoietai*, como el santo sudario? Y qué decir del reconocimiento automático de rostros, ¿no es sólo una versión del antiguo panóptico? Éstas son sólo algunas de las cuestiones por debatir.

6. Nuevos mitos faciales en el Antropoceno

Entre el 19 de junio y el 27 de septiembre de 2020, el Carré d’Art, Museo de Arte Contemporáneo, de Nîmes, Francia, propuso una exposición titulada *Rostros*, con el subtítulo *El tiempo del otro*.⁽¹⁾ El rostro humano se tematizaba a través de la presentación de obras de varios artistas contemporáneos, que iban de Christian Boltanski a Sophie Calle, de Thomas Ruff a Ugo Rondinone. Como muchas exposiciones del mismo periodo en todo el mundo, ésta también pretendía ser una

(1) Se encuentra una descripción en la página web <https://www.carreartmusee.com/fr/expositions/des-visages-164> (consultada por última vez el 3 de mayo de 2023).

reacción, a través del museo, al confinamiento y el enmascaramiento provocados por la pandemia:

En estos tiempos de encierro en los que cualquiera puede parecer una amenaza y en los que avanzamos enmascarados, esta exposición compuesta en gran parte por obras de la colección nos lleva a mirar al otro. (trad. mía)

El cartel de la exposición de Nîmes contenía una imagen de una instalación de vídeo de la artista afroamericana Martine Syms, cuya obra se centra a menudo en el rostro como lugar de identidad y conflicto en la sociedad estadounidense. Evidentemente, la exposición estaba influenciada o incluso motivada por la urgencia de reflexionar sobre un objeto tan cotidiano y a la vez misterioso como el rostro, tras los cierres provocados por la propagación del virus COVID-19. Durante la pandemia, de hecho, el estatus antropológico y el profundo funcionamiento semiótico del rostro se vieron cuestionados desde varias perspectivas: la dificultad o incluso la imposibilidad de encontrarse con el otro cara a cara; la imposición de la máscara; la digitalización forzada del rostro en la vida profesional, social e íntima. Todas estas dinámicas impusieron una rápida y apremiante reconsideración de lo que hasta entonces estaba consustancial y literalmente naturalizado como “a la vista de todos”, es decir, el rostro. La exposición de Nîmes eligió como lema una frase del filósofo del rostro por excelencia del siglo XX, el ya mencionado Emmanuel Lévinas, y precisamente un pasaje de la obra *Ética e infinito*, resultado de una serie de entrevistas con Lévinas realizadas por el filósofo francés Philippe Nemo y publicadas en una colección de bolsillo por Fayard en 1982, traducida desde entonces a una quincena de idiomas. La frase de Lévinas, que era el tema principal de la exposición en Nîmes, decía así:

La mejor manera de conocer a alguien es no fijarse en el color de sus ojos. Cuando se observa el color de los ojos, no se está en relación social con otra persona. La relación con el rostro puede ciertamente estar dominada por la percepción, pero lo que es específicamente rostro es aquello que no se reduce a él. (trad. mía)

La cita es especialmente pertinente en dos sentidos. Por un lado, en la superficie, es un guiño tanto metafórico como literal a la cuestión política del rostro y sus pigmentaciones, enfatizada, además, por la elección de la imagen de Martine Syms en el cartel: casi al mismo tiempo que el mundo cubría parcialmente los rostros de hombres y mujeres en un intento de impedir la propagación del virus, un movimiento de opinión se intensificaba globalmente, impulsado por la violenta muerte del ciudadano afroamericano George Floyd a manos de un policía blanco. El movimiento tematizó el papel social y político del color de la piel, pero al mismo tiempo se centró en el rostro — y la boca, en particular — como canal de respiración, asfixiado por la brutalidad policial. Las dos circunstancias sociales, ambas centradas en el rostro y especialmente en la boca, se han cruzado desde entonces a menudo en el discurso público, por ejemplo, en la exposición del Carré d'Art.

Por otra parte, la frase de Lévinas ha revelado otra relevancia más profunda, que podría describirse como la “fenomenología ética del rostro”. En el estilo típico del pensador franco-lituano, la cita parece describir lo que ocurría, en la percepción humana, cuando se enmascaraba el rostro del otro para protegerlo del contagio, o para proteger a los demás de su contagio: tapadas la nariz y la boca, así como la mayor parte de la parte inferior del rostro, lo que pasaba a primer plano en el encuentro cara-enmascarada-cara-enmascarada era precisamente la parte superior del rostro, la de los ojos, con una anatomía detallada por las circunstancias forzadas de la fenomenología de la emergencia y, por tanto, la atribución de un significado totalmente nuevo tanto a su forma como a su función. La psicología individual, pero también las culturas antropológicas del rostro pueden contribuir a que esta exaltación visual de los ojos en el rostro enmascarado resulte especialmente llamativa, o incluso embarazosa, por ejemplo en individuos o en sociedades enteras que hablan entre sí mirando no a los ojos, sino hacia la boca o el cuerpo. En este caso, mirar a alguien a los ojos tiene connotaciones negativas, relacionadas, por ejemplo, con el desafío.⁽²⁾

(2) Véase Uono y Hietanen sobre los patrones oriental y occidental de contacto visual en las interacciones cara a cara; véase Ayneto y Sebastian-Galles (2015) sobre la psicolingüística de la preferencia por la región bucal; véase también Imafuku (2019); véase Benson y Fletcher-Watson (2011) sobre los movimientos oculares en el trastorno del espectro autista; Galazka *et al.* (2021) sobre el procesamiento facial del habla en niños con y sin dislexia.

Más allá de las diferencias de naturaleza cognitiva, psicológica, social, cultural y contextual, que hacen que la ocultación de la boca perjudique la comunicación, la máscara dificulta en general la relación ocular, fenomenológica y semiótica con los demás (Rahne *et al.* 2021). Esto conduce a menudo a una serie de micro-tácticas de rehabilitación que intentan utilizar otros elementos visuales — desde las regiones visibles de la cara, especialmente la región ocular, hasta las claves posturales, gestuales y contextuales — para compensar la falta de información visual provocada por la máscara.⁽³⁾

La observación de Lévinas citada por la exposición de Nîmes tiene, sin embargo, un sentido más general: el rostro es una entidad biológica y se presenta a través de una morfología física, pero su funcionamiento fenomenológico, así como la complejísima semiótica que de él se deriva, requieren esa totalidad que el filósofo de la *Totalidad e infinito* convirtió en pilar de su ética. Cuando el rostro no se percibe en términos de totalidad, sino de fragmentación, su valor ético está en peligro. Este es el caso cuando se apprehende no como una singularidad sino como una ocurrencia, como una “muestra” de un “tipo”, como diría la lingüística. Sin embargo, esta exigencia filosófica y ética entra en tensión con toda una serie de aproximaciones a los rostros que, por el contrario, tienden a encajarlos, a medirlos, a categorizarlos. ¿Cómo podemos desarrollar un estudio anatómico del rostro, y convertirlo en objeto de la ciencia, sin hacer hincapié en los aspectos que varios rostros tienen en común en su estructura? ¿Cómo podemos explorar la cognición del rostro sin intentar estandarizar sus líneas de percepción? ¿Cómo podemos resistir el impulso de encontrar pistas para una tipología de las personalidades? ¿Y cómo podemos desarrollar una lectura automática de los rostros que no esté parametrizada? La objetivación del rostro tiene una importancia crucial en todos los ámbitos de la vida social, desde la interacción interpersonal hasta el reconocimiento de la identidad cívica a la hora de proteger los territorios y sus fronteras; sin embargo, es precisamente

(3) Véase Banks 2021 sobre la adaptación perceptiva al habla audiovisual degradada; algunas de estas estrategias incluso se están modelando para desarrollar nuevos algoritmos y dispositivos de reconocimiento facial automático, ya que el funcionamiento de las versiones antiguas se vio dificultado por la difusión de las máscaras faciales (Ngan, Grother y Hanaoka 2020; Cevikalp, Serhan Yavuz, y Triggs 2021; Li *et al.* 2021; Liu *et al.* 2021; Maafri y Chougali 2021; Nassih *et al.* 2021).

en estos ámbitos, y en estas ocasiones de medición y control de los rostros, donde se socava, humilla y mortifica su singularidad. La idea de la cuantificación de los rostros devuelve inmediatamente la memoria a la nefasta tradición de las teorías de la raza, tan a menudo enredadas con los prejuicios pseudocientíficos de la etnografía colonial y la criminología positivista. La clasificación cuantitativa de los rostros sigue siendo, sin embargo, una necesidad para las ciencias, incluida la semiótica del rostro, que, como ciencia, no puede limitarse a una interpretación idealista de la singularidad de un rostro, sino que debe, por el contrario, sondear las articulaciones del lenguaje que subyace en él, del sistema que produce sentido en y con el rostro, más allá de su idiosincrasia, hasta alcanzar un nivel de finura analítica que, de hecho, elimine las singularidades o empuje su aprehensión hacia niveles cada vez más “superficiales” de la generación de sentido, del lado de la materialidad accidental de los rostros o de su singularidad combinatoria.

7. El mito fundacional de la singularidad facial

El poeta libanés nacionalizado estadounidense Kahlil Gibran dedicó un breve poema a los rostros cuya conclusión parece apuntar en la misma dirección:

He visto un rostro con mil semblantes, y un rostro que no era más que un solo semblante, como si estuviera sostenido en un molde.

He visto un rostro a través de cuyo brillo podía ver la fealdad que había debajo, y un rostro cuyo brillo tenía que levantar para ver lo hermoso que era.

He visto un rostro viejo muy delineado con nada, y un rostro liso en el que todas las cosas estaban esculpidas.

Conozco los rostros, porque miro a través de la tela que teje mi propio ojo y contemplo la realidad que hay debajo. (Gibran 1918, p. 52; trad. mía)

Este poema, así como la cita de Lévinas antes mencionada, parecen indicar que, en el encuentro ético con el otro, la apropiación del otro como objeto, y, por tanto, la violencia hacia su subjetividad a menudo implica prácticas que niegan la totalidad fenomenológica del rostro,

por ejemplo cuando uno se centra en los detalles anatómicos del rostro del otro, especialmente si no se captan en su singularidad sino con una preocupación de categorización. El rostro del otro, entonces, ya no es la superficie de una singularidad, sino el comienzo de una clasificación, donde el otro es apropiado como objeto al ser categorizado.

La herencia biológica y antropológica de singularidad del rostro humano es tal que cualquier operación de clasificación puede constituir una especie de amenaza para esta misma herencia. A veces, en la vida, nuestro rostro es comparado con el de otra persona, y juzgado como similar. El hecho de que nos digan que nos parecemos a un actor famoso y guapo puede incluso halagarnos, pero la sugerencia de que nuestro rostro es una copia exacta de otro, sobre todo si es anónimo, puede por el contrario herirnos, o incluso preocuparnos, sobre todo si el contexto semiótico requiere, por el contrario, una exaltación de la singularidad, como en cualquier interacción amorosa; decir al amante que su rostro es exactamente igual al de un actor o actriz conocidos no será recibido positivamente, ya que cualquier discurso de comparación o clasificación del rostro socava potencialmente su singularidad, o al menos el discurso social que la detecta.

Una semio-ética del rostro inspirada en Lévinas debe entonces articular el sistema de operaciones perceptivas, cognitivas y materiales que amenazan la totalidad del rostro como baluarte de la singularidad y su recepción por el otro. Esta articulación debe también singularizar las operaciones que, por el contrario, tienden a exaltar la singularidad del rostro en la fenomenología de sus interacciones. Lo que debe resultar de ello es una especie de razonamiento, a la vez semiótico y ético, sobre el rostro, sobre todo lo que puede dar lugar a su homogeneización o, por el contrario, puede determinar su hundimiento en capas cada vez más profundas de indistinción. En el fondo, estudiar la semiótica del rostro es estudiar uno de los intentos humanos más logrados de salir del anonimato de la naturaleza por y a través del lenguaje, mediante la institución de la singularidad del rostro propio y ajeno. Varias fenomenologías de la uniformidad pueden socavar este proyecto de *antropopoiesis*, ya que distintas “éticas del rostro” pueden propugnar una ideología de la distinción o trabajar en pro de la despersonalización del individuo. En cualquier caso, ningún agente humano, ninguna sociedad, ningún

proyecto cultural es tan amenazador para la singularidad ética del rostro como la propia naturaleza. De hecho, es esencialmente contra la naturaleza que las culturas intentan afirmar las particularidades de sus rostros. Nada mejor que las catástrofes naturales para revelar el carácter esencialmente “prosopoclasta” de la naturaleza.

8. Mitos de la indigencia facial

En 2004, gran parte de la costa del océano Índico fue devastada por un tsunami que asoló sobre todo los pueblos más pobres de la región, provocando masacres. En 2008, el poeta estadounidense de Sri Lanka Indran Amirthanayagam publicó *The Splintered Face: Tsunami Poems*, en el que intentaba elaborar una especie de “resiliencia poética” contra diversas formas de borrado, entendido como una operación que pretende eliminar el rostro humano o reducirlo. El tsunami, en efecto, aniquiló tramos enteros de costa, pero sobre todo borró rostros, causando miles de muertes sin nombre. Uno de los poemas centrales de la colección se titula, sencillamente, “Rostro”; se abre con los siguientes versos:

Imagina que tienes la mitad de la cara / restregada y, sin embargo, /
estás vestido / y caminando / hacia la oficina. // ¿Cómo te recibirán tus
compañeros? / ¿Con corazones pesados, / flores, / rosarios? // ¿Cómo
saludar / al niño huérfano, / al marido al que / se le escapó la mano,
a los hijos / y a la esposa barridos? // ¿Cómo saludar / nuestros años
nuevos / y nuestros cumpleaños? / ¿Encenderemos siempre / una vela?
// ¿Recordamos / que el tiempo borra / la orilla, la hierba / crece, el pan
/ se modifica? (Amirthanayagam 2008: edición digital; trad. mía)

Y de nuevo, cerca de la conclusión del poema:

No sé / cómo caminar sobre la playa, / cómo levantar cadáver / tras
cadáver / hasta quedar exhausto, // cómo detener las lágrimas / cuando
la mitad de mi cara / ha sido borrada / más allá / de las vías del tren // y
este anestésico, / este calipso llega / al último verso. / ¿Qué escribiremos
/ en la arena? (*Ibidem*: edición digital; trad. mía)

Las catástrofes naturales, así como las que los humanos se infligen unos a otros en el intento mutuo de borrar el rostro de un pueblo enemigo — un proyecto que alcanza su clímax en los genocidios, por ejemplo en la Shoah, que fue la base de la experiencia filosófica de Lévinas —, son esencialmente borramientos masivos de rostros. Incluso la pandemia del COVID-19, que ha asolado todo el planeta, consiste no sólo en el drama del borrado de los rostros de los vivos bajo las máscaras, sino también en la tragedia del borrado de los rostros de los moribundos bajo las máscaras de oxígeno, en el anonimato de las fosas comunes, en esa terrible imagen, que nadie podrá olvidar, de los ataúdes saliendo de Bérgamo en una fila de camiones.

Una semio-ética del rostro debe, por tanto, considerar esta polarización entre las condiciones semióticas que permiten cultivar la ilusión discursiva (“el mito”) de la singularidad del rostro humano, y las condiciones y operaciones que, por el contrario, aseguran su disminución, su desvanecimiento hasta su colapso en la indistinción. Esta semioética, sobre todo en sus objetivos más generales — pero incluso cuando se aplica a un caso particular de estudio, por ejemplo el del borrado parcial del rostro bajo las máscaras médicas — no debe descuidar, sin embargo, la atención a sus presupuestos ideológicos más generales y profundos. El proyecto de erigir el rostro en bastión de la singularidad es muy global, pero tiene, no obstante, raíces tanto antropológicas como culturales e históricas. Por un lado, existen culturas, cada vez más minoritarias en la modernidad, en las que la función primordial del rostro no es la de ser un perímetro de singularidad; por otro lado, particularmente en el contexto de una reflexión sobre el rostro humano en la era del Antropoceno, no debemos olvidar que el rostro es una *affordance* inherentemente antropocéntrica, pues la fenomenología del rostro humano sólo es posible si simultáneamente se borra la del no humano. La semiótica de la epifanía del rostro, en efecto, toma su sentido por contraste y por oposición a las operaciones de ocultación, que pueden asumir múltiples formas y dinámicas, al tiempo que se reducen esencialmente a dos categorías fenomenológicas: por un lado, la compresión figurativa del rostro singular, a saber, la máscara; por otro, la represión plástica del rostro singular, a saber, el velo. Es necesario deconstruir y reconstruir el significado común de estos dos objetos que oscurecen el rostro — la

máscara y el velo — precisamente para transformarlos en categorías de la ética del rostro y permitir su uso heurístico en el sentido más amplio.

9. Mitos de la facialidad humana

Los ya mencionados Deleuze y Guattari trataron de captar el principio último de la fenomenología del rostro como *visageité*, identificándolo esencialmente en una estructura plástica original compuesta por un patrón de aberturas que sobresalen de un fondo indistinto, como una superficie que gana profundidad hacia dentro y hacia fuera en virtud de los tres orificios — el principal de la boca y los dos superpuestos de los ojos — que aparecen en ella y la perforan. Por un lado, esta *Gestalt mínima* descrita por Deleuze y Guattari en *Mil mesetas* coincide en cierto modo con la estructura plástica que el cráneo deja tras la descomposición del rostro, como si se tratara de una especie de sombra plástica que conserva su tamaño y angulosidades esenciales, pero no los rasgos singulares aportados por los músculos, tendones y otros tejidos faciales más perecederos. Por otra parte, esta estructura capta algunas dinámicas básicas de la percepción del rostro, que se manifiestan, por ejemplo, en la pareidolia: siempre que, en el espacio perceptivo circundante, uno detecta esta configuración plástica visual compuesta por dos agujeros más pequeños superpuestos a uno más grande en posición simétrica respecto al primero, se ve inducido a percibir un rostro, o al menos un presagio del mismo.

Deleuze y Guattari, sin embargo, fueron más allá de esta fenomenología germinal del rostro, pretendiendo vincularla a una consideración teológica: si vemos singularidad en el rostro es porque, durante siglos, hemos cultivado la idea de un dios encarnado que se manifiesta esencialmente como cara. Ambos filósofos sitúan la línea de falla donde se genera la idea del rostro en la divisoria entre lo humano y lo divino, formulando la sospecha de su carácter cristocéntrico. Lévinas, por su parte, había situado esta falla entre lo humano y lo humano, en esa relación cara a cara que, en condiciones de libertad, garantiza la alteridad. Deleuze y Guattari deconstruyeron este umbral levinasiano, juzgándolo ligado a un prejuicio cristológico, pero no escaparon a otro punto ciego,

sobre el que Derrida primero, y luego especialmente Donna Haraway, intentaron arrojar la luz de una reflexión alternativa, situando esta falta en otra parte, no entre lo humano y lo humano, y no entre lo humano y lo divino, sino más bien entre el animal que se considera a sí mismo como humano — y, por tanto, como dotado de un rostro — y el animal que, provisto de otro acceso a la cognición, sufre esta definición, encontrándose, por tanto, con un no rostro, con un hocico.

El mito que define el acercamiento humano al rostro no es, pues, el de la encarnación de Cristo, sino el del sacrificio de Isaac: la divinidad pide al humano que sacrifique a su hijo, cuyo rostro está precisamente vendado para que no pueda ver el cuchillo que lo va a sacrificar, pero también para que el rostro del hijo, desprovisto de ojos, aparezca como un no rostro; sin embargo, es en el momento mismo del sacrificio cuando el rostro del hijo se cambia por el rostro del carnero, en una institución semiótica primordial que salva al primero como rostro y condena al segundo como bozal, como un no rostro a sacrificar.

10. Conclusiones: para una nueva semioética del rostro

La necesidad de ocultar el rostro a causa de la pandemia nos conmocionó. Especialmente en Occidente, el rostro es un baluarte de singularidad. Las causas de la pandemia aún no se han determinado con precisión, pero una hipótesis compartida por varios científicos de renombre la explica como un efecto de lo que podríamos llamar los excesos del Antropoceno. Al excedernos en la antropización del planeta, los humanos hemos alterado el equilibrio ecológico entre nosotros mismos, otras especies animales y el virus. Al multiplicar nuestras presas entre los animales no humanos, nos hemos convertido en presas de sus depredadores, es decir, de sus virus. En cierto modo, estamos sustituyendo a otros animales como objetivo de los virus. Una pandemia probablemente provocada por el antropocentrismo nos ha obligado así a renunciar, al menos temporalmente, al dispositivo semiótico que construye la distinción fenomenológica humana, a saber, el rostro. Hemos tenido que enmascarnos. Las máscaras médicas, sin embargo, en su diseño, en su fenomenología, en sus funciones y en su semiótica, han implicado

una fragmentación de la plasticidad del rostro y, por tanto, la dificultad, o incluso en algunos casos la imposibilidad, de trazar el camino generativo de la facialidad hasta la sanción social que, en la interlocución, reconoce la singularidad del individuo.

La pandemia, resultado de la forma violenta en que los humanos amordazamos a otros seres vivos, especialmente a los animales no humanos, nos ha amordazado a su vez. A fuerza de negar el rostro de otros seres vivos, acabamos teniendo un rostro negado. Intentamos reaccionar rediseñando las máscaras (Boraey 2021), imaginándolas transparentes, tecnológicas, estetizadas por adornos, incluso reproduciendo los rostros subyacentes. Ahora, después de la emergencia, cuando esperemos que la pandemia se haya disipado, deberíamos reaccionar mediante un nuevo diseño, no de las máscaras, sino de los rostros. Un linaje ancestral de prevaricación y sufrimiento ha construido el rostro humano, que es lo que es debido al sometimiento de todos los demás seres vivos, fruto de la negación de los rostros de otras especies. Para reconstruir nuestro propio rostro tras la pandemia, no basta con desenmascararlo; hay que desenmascarar el rostro de los vivos; hay que revelarlo a través de un nuevo mito facial. La verdadera revelación debe consistir en la inversión del mito de Isaac: el carnero debe ser desenmascarado, liberado de la venda y, sobre todo, liberado del bozal; su rostro debe ser reconocido, su sacrificio detenido. El Antropoceno nos está llevando a condiciones de vida cada vez más difíciles, nos ha infligido una pandemia, por ejemplo. Es hora, por tanto, y es urgente, de sustituirlo por una nueva época, que podríamos llamar “Prosopoceno”, del nombre griego de “rostro”. En esta nueva era, Isaac, “el que ríe”, será el nombre de todo animal, liberado por fin de un yugo milenario. Es necesario detener la *prosopofagia* que devasta el planeta; es necesario reconocer en todos los seres vivos las chispas de la singularidad, y es necesario también limitar el dominio del poder biotecnológico sobre las singularidades de los rostros sometidos a cálculos, mediciones y controles. Sustituyamos el carnero del sacrificio por plantas cultivadas con dignidad, y las máquinas que borran la singularidad de los rostros por dispositivos que, por el contrario, exalten su singularidad; éste será un nuevo paso hacia nuestra propia liberación, hacia nuestro desvelamiento como especie que vive no sólo

en el lenguaje propio de nuestra especie y quizá sólo de ella, sino también en el rostro a través del cual miramos a la naturaleza, a través del cual la naturaleza nos mira, el rostro que damos a nuestras máquinas y que, cada vez más, nuestras máquinas nos dan a nosotros.

Referencias bibliográficas

- Agamben G. (2021) *Pinocchio: Le avventure di un burattino doppiamente commentate e tre volte illustrate*, Einaudi, Turín.
- Amirthanayagam I. (2008) *The Splintered Face: Tsunami Poems*, Hanging Loose Press, Brooklyn, NY.
- Ayneto A., N. Sebastian-Galles (2016) *The Influence of Bilingualism on the Preference for the Mouth Region of Dynamic Faces*, “Developmental Science”, online, 15 de mayo; DOI: <https://doi.org/10.1111/desc.12446>.
- Banks B. et al. (2021) *Eye Gaze and Perceptual Adaptation to Audiovisual Degraded Speech*, “Journal of Speech, Language, and Hearing Research”, 64, 9: 3432-45; DOI: http://dx.doi.org/10.1044/2021_JSLHR-21-00106.
- Bataille G. (1955) *Lascaux, ou, La naissance de l'art : La peinture préhistorique*, Skira, Ginebra.
- Benson, V., S. Fletcher-Watson (2011) *Eye Movements in Autism Spectrum Disorder*, en S. Liversedge, I. Gilchrist, y S. Everling (dirs), *The Oxford Handbook of Eye Movements*, OUP, Oxford, UK, 709-28.
- Boraey M.A. (2021) *An Analytical Model for the Effective Filtration Efficiency of Single and Multiple Face Masks Considering Leakage*, “Chaos, Solitons and Fractals”, 152, 111466: 1-9.
- Cevikalp H., H. Serhan Yavuz, y B. Triggs (2021) *Face Recognition Based on Videos by Using Convex Hulls*, “IEEE Transactions on Circuits and Systems for Video Technology”, 30, 12 (diciembre): 4481-94; DOI: <https://doi.org/10.1109/TCSVT.2019.2926165>.
- Clancy M.W. (2009) *The Philosophy of Deception*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- _____. (2015) *What the Original Pinocchio Really Says about Lying?*, The New Yorker, 6 febrero, online; disponible en el sitio <https://www.newyorker.com/books/page-turner/original-pinocchio-really-says-lying> [último acceso el 3 de junio de 2023].

- Collodi C. (pseudónimo de Carlo Lorenzini) (1881) *Occhi e nasi: (ricordi dal vero)*, F. Paggi, Florencia.
- _____. (1883) *La storia di un burattino*, Libreria Editrice Felice Paggi, Florencia.
- _____. (1892) *Note gaie*; ed. G. Rigutini, R. Bemporad & f., Florencia.
- Eco U. (1975) *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milán.
- _____. (1985) *Sugli specchi e altri saggi*, Bompiani, Milán.
- Galazka M.A. et al. (2021) *Facial Speech Processing in Children with and without Dyslexia*, “Annals of Dyslexia”, 71: 501-24; DOI: <https://doi.org/10.1007/s11881-021-00231-3>.
- Gibran K. (1918) *The Madman: His Parables and Poems*, A. Knopf, New York, NY.
- Imafuku M. et al. (2019) *Demystifying Infant Vocal Imitation: The Roles of Mouth Looking and Speaker’s Gaze*, “Developmental Science”, online, 12 de abril; DOI: <https://doi.org/10.1111/desc.12825>.
- Lévinas E. (1982) *Éthique et infini*, ed. P. Nemo, Fayard, París.
- Li H.-A. et al. (2021) *Facial Image Segmentation Based on Gabor Filter*, “Mathematical Problems in Engineering”, 6620742: 1-7; DOI: <https://doi.org/10.1155/2021/6620742>.
- Liu P. et al. (2021) *Point Adversarial Self-Mining: A Simple Method for Facial Expression Recognition*, “IEEE Transactions on Cybernetics”: 1-12; <https://arxiv.org/abs/2008.11401>.
- Maafiri A., K. Chougdaali (2021) *Robust Face Recognition Based on a New Kernel-PCA using RRQR Factorization*, “Intelligent Data Analysis”, 25: 1233-45; DOI: <https://doi.org/10.3233/IDA-205377>.
- Naiden J. (1971) *The Face*, “Poetry”, 118, 1: 29-30.
- Nassih B. et al. (2021) *An Efficient Three-Dimensional Face Recognition System Based Random Forest and Geodesic Curves*, “Computational Geometry: Theory and Applications”, 97, 101758: 1-8; DOI: <https://doi.org/10.1016/j.comgeo.2021.101758>.
- Ngan M., P. Grother, y K. Hanaoka, dirs (2020) *Ongoing Face Recognition Vendor Test (FRVT) Part 6B: Face Recognition Accuracy with Face Masks Using Post-COVID-19 Algorithms*, U.S. Department of Commerce; National Institute of Standards and Technology, Washington, DC.
- Rahne T. et al. (2021) *Influence of Surgical and N95 Face Masks on Speech Perception and Listening Effort in Noise*, “PLoS ONE”, 16, 7, e0253874: 1-11; DOI: <https://doi.org/10.21203/rs.3.rs-343284/v1>.

Uono S., J.K. Hietanen (2015) *Eye Contact Perception in the West and East: A Cross-Cultural Study*, "PloS one", 10, 2, e0118094: 1-15; DOI: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0118094>.