



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD DE HUMANIDADES

LA SÁTIRA COMO CRÍTICA Y CLÍNICA: EL CASO
DE *DIÁLOGO ESTOICO ENTRE CACOLÉ Y UN COCOLE BACHILLER*

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRO EN HUMANIDADES: ESTUDIOS LITERARIOS

PRESENTA:

ADSO EDUARDO GUTIÉRREZ ESPINOZA

DRA. ÁNGELES MA. DEL ROSARIO PÉREZ BERNAL

DIRECTORA DE TESIS

DRA. MA. ISABEL TERÁN ELIZONDO

CO-DIRECTORA DE TESIS

DICIEMBRE 2017



A mi hermano, con profundo afecto y amor

Si ves por algún sitio a Menipo el perro —bien podrás encontrarlo en Corinto por el Craneo o en el Liceo, burlándose de los filósofos que discuten entre sí— le digas lo siguiente: «Menipo, te invita Diógenes, por si estás ya harto de burlarte de cuanto sucede sobre la faz de la tierra, a acudir aquí para que te rías a mandíbula batiente. Que allí tu burla al fin y al cabo tiene el beneficio de la duda, y es muy corriente el ‘¿Quién sabe con certeza lo que hay después de la vida?’. Aquí en cambio no dejarás de reír a mandíbula batiente exactamente igual que yo ahora, máxime cuando veas a ricos y sátrapas y tiranos mundos y lironos, reconocibles tan sólo por sus lamentos y lo fofos y descastados que están, recordando los avatares de su vida en la tierra».

DIÁLOGOS DE LOS MUERTOS, Luciano de Samosata

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	VII
PARTE I. UNA OBRA COMPLEJA, UNA OBRA DELIRANTE	1
1. El contexto histórico de <i>Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller</i>	1
1.1. La participación de la élite política y la oligarquía capitular en la crisis política de la Puebla dieciochesca	2
1.1.1. Las fases del conflicto político	4
1.2. La polémica	7
1.2.1. Los impedimentos matrimoniales	10
1.2.2. Las dispensas	13
1.3. ¿La invalidez del matrimonio?	15
1.4. La denuncia y la censura.	17
1.5. El matrimonio: ¿trasfondo político?	22
2. La sátira	25
2.1. Sátira y carnaval	30
2.2. ¿Las técnicas satíricas?	34
2.2.1. Los juegos de letras y de palabras	39
2.2.1.1. De los indiscretos sólo queda sus nombres	39
2.2.1.2. Giros cervantinos y juegos fonéticos	41
2.2.1.3. Triada hablar-parla-parleta	43
2.2.2. La parodia, la reducción y el mundo al revés	46
2.2.3. Transvaloración: un recurso mixto	50
2.2.4. El gracioso y el testigo	52
2.2.5. La ironía y la alusión	56
2.2.6. Los refranes	62
3. El diálogo y el libelo	64
3.1. El diálogo como género literario	66
3.1.1. La ficción y la realidad en el diálogo	70
3.2. El libelo	72
3.2.1. El compromiso del libelo	77
3.2.2. Las fronteras del libelo	80
4. El flujo estoico	83
4.1. Sobre el título	84
4.2. La Estoa o portal	85
4.3. El materialismo de los involucrados y el incesto	87
4.3.1. El incesto	89
4.4. El binomio cuerpo y alma	91
4.5. Cocole el sabio	95
4.6. Relación entre los cuatro binomios	98
5. <i>Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller</i> ¿una obra híbrida?	104

PARTE II. EL MURMULLO DE LAS MÁQUINAS	114
1. El deseo	114
1.1. El deseo como representación	115
1.2. El deseo como producción	117
1.2.1. Todo es producción	117
1.2.2. Relación productor-producto	119
1.2.3. El deseo como principio inmanente de la producción	122
1.2.4. La investidura social del deseo	123
2. El microfascismo	125
3. Las máquinas	129
3.1. Máquina deseante y máquina social	137
3.2. Máquina de guerra	142
3.2.1. La naturaleza de la máquina de guerra	146
3.2.2. El maquinismo bélico en los casos retóricos estudiados	151
4. <i>Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller: una máquina de guerra</i>	159
PARTE III. ATLAS GEOGRÁFICO O CARTOGRAFÍA DE UN MAR: CRÍTICA Y CLÍNICA	161
1. Las tres líneas	161
1.1. La línea de segmentación dura, rígida o molar	162
1.2. Las líneas maleables o moleculares	165
1.3. Las líneas abstractas o de fuga	167
2. Literatura menor	169
2.1. Aspectos básicos de la literatura menor	173
2.1.1. Desterritorialización de la lengua	174
2.1.2. La política y lo colectivo	175
2.2. La polémica y su nexo político	177
2.2.1. La corrupción	179
2.3. La condición revolucionaria	180
3. La crítica y la clínica	182
EPÍLOGO	187
BIBLIOGRAFÍA	201

INTRODUCCIÓN

El filólogo español Marcelino Menéndez y Pelayo (1815-1912) es reconocido por presentar las primeras observaciones serias a la literatura novohispana. Un conjunto de obras es clave para conocer tales observaciones: *Antología de poetas hispano-americanos*, encargada y editada por la Real Academia Española (1893-1895) para conmemorar el IV Centenario del Descubrimiento de América, que después corregiría y publicaría con otro nombre, *Historia de la poesía hispano-americana* (1911-1915). En sus comentarios con regularidad considera a la poesía hispanoamericana una imitación de la española y menosprecia al Barroco, en particular el culteranismo y el conceptismo (v. 1911 64). No obstante, tales observaciones son influidas por los preceptos neoclásicos¹ y evidencian su predilección por la literatura europea, principalmente la española y la francesa.

Siendo una figura eminente y con mucho prestigio intelectual, sus opiniones han sido repetidas por otros autores. Tales son los casos de José María Vigil (1829-1909), quien insiste en el carácter imitativo de la literatura novohispana, y el hispanista estadounidense Irving A. Leonard (1896-1996), quien concluye en *La época barroca en el México colonial* la existencia de pocas transformaciones en el Barroco y su tendencia a llevar las expresiones literarias y artísticas “a extremos grotescos” (2004 325). Ambos autores también insisten y critican la perduración del Barroco cuando España y otras naciones europeas lo han abandonado. Si bien estas opiniones han sido poco gratas para el conocimiento de la literatura novohispana, son de las primeras observaciones realizadas y, en un sentido académico riguroso, conviene siempre tenerlas en cuenta para entender el estado de la cuestión.

Por supuesto, los intereses políticos y las ideologías nacionalistas han influido en la visión tenida de la literatura novohispana. Los intelectuales mexicanos decimonónicos, lejos de buscar un diálogo con el virreinato, lo menospreciaron, porque pretendían glorificar y demostrar los méritos del movimiento insurgente (1810-1821) y de la república federal (1823). Además, estos intelectuales se interesaron más en la comprensión y la

¹ Los preceptos neoclásicos son principalmente expuestos en las poéticas de Nicolás Boileau-Déspreaux, Ludovico Muratori e Ignacio de Luzán.

formación de la identidad mexicana y, en consecuencia, se apartaron de lo español y abrazaron, en cierto modo, el pasado prehispánico: se cree que ellos originaron y difundieron una leyenda negra en torno al virreinato, considerándolo el símil del Medioevo para México.

Si bien la crítica decimonónica es dura con esta literatura, en los siglos XX y XXI se han hecho nuevas lecturas para reivindicarla. En los tres tomos de *Poetas novohispanos* (México, 1942-1945), Alfonso Méndez Plancarte redescubrió y revalorizó la poesía novohispana de los siglos XVI al XVIII. Con la publicación de *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la Fe* (México, 1982), Octavio Paz estudió la vida, la obra y el papel de la poeta en la sociedad novohispana y su influencia en la literatura mexicana². Germán Viveros Maldonado estudió el teatro novohispano, sus características y sus temas en *Teatro dieciochesco de Nueva España* (1992), *Talía novohispana: espectáculos, temas y textos teatrales dieciochescos* (1996), *Coloquios* (1996) y *Manifestaciones teatrales de la Nueva España* (2005). Margarita Peña Muñoz hizo un erudito rescate de la antología *Florilegio de baria poesía* (2004).

Con respecto a los estudios de la sátira novohispana, Pablo González Casanova y José Miranda, en *Sátira anónima del siglo XVIII*, la estudiaron y presentaron algunos ejemplos, específicamente manifestaciones literarias satíricas y anónimas. Isabel Terán Elizondo analizó *La portentosa vida de la muerte*, sátira barroca de fray Joaquín Bolaños, en *Los recursos de la persuasión* (1997) y en *Orígenes de la crítica literaria en México* (2001); presentó una edición crítica de *La relación verífica de la Procesión del Corpus de la Ciudad de la Puebla, 1794 en Irreverencia y desacralización satíricas* (2011); y junto con Michel Dubuis, editó *El siglo Ilustrado. Vida de Don Guindo Cerezo* (2010), escrito por Don Justo Vera de la Ventosa. Carmen Galán rescató y estudió la sátira de Manuel Antonio de Rivas titulada *Syzigias y cuadraturas lunares...* (2010). En su tesis doctoral *Antología y estudio de las sátiras menipeas novohispanas del siglo XVIII*, María Luisa Rodríguez Valencia recopiló y estudió algunas sátiras.

El texto analizado en esta investigación fue *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* (Puebla, 1729). Esta obra literaria, presentada como un diálogo y

²En este estudio, Octavio Paz considera oportuno estudiar a Sor Juana, como personaje y su obra literaria, desde su contexto novohispano. Es decir, discutirla desde su época y apartando posibles interpretaciones contemporáneas.

compuesto por cuatro parlas o parletas y con pasajes en latín, es recogida y censurada por la Inquisición novohispana porque satiriza el matrimonio entre doña María Moreno, viuda del regidor interino Manuel de Torija, con su cajero Francisco Ceballos y refuta el *Manifiesto en Derecho* (Puebla, 1728), escrito por el abogado José de Sosa que defiende dicho casamiento. La primera parleta de *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* aparece en *Sátira anónima del siglo XVIII*, la cual es presentada, al igual que otros textos, como un ejemplo de sátiras populares y anónimas novohispanas y no es analizada con profundidad. En la tesis de licenciatura del autor de esta investigación, *La sátira prohibida por la Inquisición, el caso de 'Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller'. Transcripción, edición crítica y estudio*, se rescata y se estudia por primera vez el texto completo y se traducen los pasajes en latín³.

La pertinencia de esta investigación radicó en dos puntos: 1) el estudio de la sátira y el diálogo novohispanos y 2) los análisis literarios desde el esquizoanálisis. En el primero, se encontraron pocos estudios relacionados con los diálogos satíricos novohispanos. En este sentido, continuar con el estudio de *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* permitió el enriquecimiento del panorama novohispano, ya que se inserta en el ámbito literario y político —este último al concretarse en las crisis política y social poblanas que reflejaron los primeros indicios de la Independencia. Y segundo, el uso del esquizoanálisis permitió renovar el estudio de este objeto. En consecuencia, la investigación también se inserta en los estudios literarios que emplean no sólo el esquizoanálisis o cartografía literaria, sino también aquellos relacionados con la filosofía o algunas categorías deleuzianas-guattarianas. Dicho de otra manera, esta investigación es obedece a una necesidad de continuar con un proyecto de largo aliente en el cual se estudian las expresiones híbridas en la literatura de la Nueva España que han sido poco tratadas. También, corrige errores metodológicos cometidos en la anterior investigación y amplía su

³ Debido al renovado interés surgido con las fiestas del Bicentenario de la Independencia y el Centenario de la Revolución Mexicana, los doctores Isabel Terán Elizondo, Carmen Fernández Galán Montemayor y Alberto Ortiz, docentes-investigadores de la Universidad Autónoma de Zacatecas, iniciaron el proyecto *Rescate, difusión y estudio del patrimonio literario novohispano: una aportación a la bibliografía e historia de la Literatura Mexicana*, apoyado por Ciencia Básica del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) CB-2010-01-152595. La tesis de licenciatura se inscribe en dicho proyecto de investigación.

Para este nuevo estudio, se contempla la edición de *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* presentada en dicha tesis de licenciatura. Puesto que hasta este momento no existe un rescate filológico de *Manifiesto en Derecho* y la *censura*, se trabajará con las originales, las cuales se encuentran en el Archivo General de la Nación.

análisis desde otra perspectiva. En efecto, es una lectura contemporánea y su fin es el establecimiento de diálogos con futuras investigaciones relacionadas con este texto novohispano u otros temas afines. Esta investigación podrá ser leído tanto por académicos especializados en temas novohispanos y deleuzianos como también en lectores interesados en estos temas.

No obstante, la introducción deleuziana no implica el olvido de la teoría de la sátira y del diálogo, las cuales son fundamentales para entender el texto literario. En realidad, empleando una metáfora, el esqueleto y los nervios son dichos postulados y los músculos y los órganos la teoría de la sátira, el diálogo y otros aspectos que se fueron ocupando para complementar el análisis. La introducción de la sátira y el diálogo se debe a que el propio texto literario se mueve en distintas manifestaciones. El acercamiento a éstas fue saber si *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* pertenece a uno u otra expresión literaria, discusión que apunta a una mayor: comprobar si este texto novohispano es un ejemplo de literatura menor y si opera con una función crítica y clínica de la sociedad poblana del siglo XVII, mediante la humillación y la desacreditación de las figuras públicas corruptas que son el blanco de la crítica: Francisco de Ceballos y José de Sosa. En efecto, la hipótesis de trabajo es que *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* ilustra a la llamada literatura menor y tiene función crítica y clínica.

La crítica de *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* refleja las crisis sociales, políticas y económicas por las que atraviesa la sociedad poblana del siglo XVIII; asimismo, señala los actos de corrupción, el robo y el desinterés de las autoridades poblanas para solucionar los problemas y los rezagos sociales. La finalidad de este señalamiento es incitar en el lector la reflexión sobre los problemas para crear un devenir. Para esto, los autores se valen de la humillación y la desacreditación de personas concretas para mostrar el concepto criticado: funcionarios corruptos. Es decir, la crítica es una reflexión ética, social y política sobre la figura del funcionario corrupto y una válvula de escape para los autores e indirectamente para la sociedad poblana. Bajo este tenor, la crítica se oculta en los elementos literarios satíricos, tales como el chiste, el sarcasmo, las alusiones y metáforas religiosas, los refranes populares y las citas textuales de libros piadosos y teológicos. Estos elementos se caracterizan por su complejidad lingüística, simbólica e ideológica.

El esquizoanálisis y la literatura menor

El esquizoanálisis o cartografía literaria⁴ no sólo proporciona los elementos necesarios para conocer la estructura y el contenido del texto literario, sino también las relaciones entre el texto y el contexto. Dicho de otra manera, es un modelo versátil que permite reconocer la obra en su totalidad y la define por sus relaciones rizomáticas. Este modelo permite una lectura completa de la polémica y la crítica en *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*, puesto que ofrece las herramientas no sólo para identificar las relaciones en el texto sino las reconstruye a partir de una lectura incluyente. Además, el modelo permite demostrar la existencia de la crítica y la clínica y categorizar esta obra literaria como ejemplo de literatura menor.

El esquizoanálisis, la respuesta de Deleuze y Guattari al método arborescente del psicoanálisis, se caracteriza por ser un modelo rizomático. El rizoma, como concepto filosófico⁵ y modelo epistemológico, no organiza los elementos en una estructura jerárquica o de subordinación —hay un elemento base, raíz o mayor y de éste surgen otros elementos subordinados—, sino que cualquier elemento puede afectar o verse afectado por otro (2008 15). En este modelo, no hay puntos, proposiciones o afirmaciones centrales ramificados de acuerdo con categorías o procesos lógicos estrictos, sino sólo hay líneas heterogéneas que se multiplican y se conectan o son rotas por otras. Estas líneas están distribuidas en un territorio que el mismo objeto social o literario limita⁶. El modelo esquizoanalítico o cartografía organiza rizomáticamente los elementos de su objeto de estudio a través de sus conexiones con el fin de decodificar el objeto, ya sea social o artístico, a partir de la ruptura de las estructuras impuestas por el capitalismo. Su organización es a partir de tres líneas, la molar, la molecular y la de fuga. Asimismo, el esquizoanálisis analiza el territorio para

⁴ El punto de partida de la tesis de maestría es efectivamente el esquizoanálisis o la cartografía literaria. Esto no quiere decir que la investigación va a estar supeditada o será una defensa de la teoría de Deleuze y Guattari, sino más bien se va a nutrir de ésta para hacer una lectura más completa. Además, se plantea construir un diálogo abierto con otras teorías (por ejemplo, aquellas referentes a la sátira y la teología), siempre y cuando respetando los límites impuestos por el texto literario.

⁵ El concepto ha sido tomado de la botánica. El rizoma de la botánica es un tallo o rama cuyos brotes se pueden ramificar en cualquier punto y pueden incidir en otro brote.

⁶ Esta sentencia no hay que entenderse en el sentido epistemológico, sino que el llamado objeto social o literario no es más que aquello considerado rizoma o el objeto que se va a analizar mediante En esta sentencia, es importante señalar que el objeto social o literario no es más que aquello que se considera rizoma con el esquizoanálisis.

descubrir los procesos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización. Por supuesto, esta investigación contempla otros postulados igualmente importantes: el maquinismo y el devenir, conceptos que serán abordados en su momento.

Es importante señalar que no toda obra literaria puede ser analizada con el esquizoanálisis, sino la literatura menor, opuesta a la canónica o a los dispositivos de poder. Deleuze y Guattari entienden por literatura menor a la escrita por una minoría que claramente se opone a la considerada canónica por unos dispositivos o grupos de poder específico; la literatura menor está escrita por una minoría lingüística dentro de una lengua mayor (2007 28). Estos autores analizan y concluyen que la obra de Franz Kafka está escrita en un alemán dentro de un territorio dominado lingüísticamente por el checo y fuera del territorio germánico, sin olvidar que el autor es un judío durante la Primera Guerra Mundial. Las características de las literaturas menores son: el idioma es afectado por “un fuerte coeficiente de desterritorialización” (28)⁷, todo es político y también colectivo. Si bien las literaturas canónicas están dentro y protegidas por un sistema, la literatura menor encuentra los medios para desarticular o criticar lo canónico, convirtiéndose en una literatura que politiza, puesto que “su espacio reducido [el de la literatura menor] hace que cada problema individual se conecte con la política” (29). Tómese el caso de *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, la obra surgió en un espacio o territorio determinado por la literatura de caballería (lo canónico de la época) y, sin entrar en detalles de contenido y de expresión, el texto literario construye una crítica de lo canónico. Cabe señalar, la literatura de caballería se caracteriza por el empleo de un lenguaje culto y se nutre de las esferas aristocráticas; en cambio, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* se nutre con el lenguaje y la cultura popular española. Con el ejemplo anterior, se ve la acción política al satirizar la literatura de caballería y lo colectivo en las múltiples representaciones de las clases sociales bajas.

No está de más señalar que una literatura menor puede devenir a una mayor. Volviendo al ejemplo anterior, es indiscutible que esta obra cervantina se convirtió en la

⁷ El idioma suele ser ajena a los escritores y esto conlleva a la imposibilidad de la escritura. Deleuze y Guattari estudian el caso de Kafka, quien al escribir en alemán, la lengua opresora de su país, se desterritorializa o abandona su cultura checa. Sin embargo, el alemán en la República Checa es una lengua desterritorializada, una lengua menor frente a una mayor: el checo. En este sentido, Deleuze y Guattari establecen un par que parecen ser distintas, pero en esencia son iguales.

novela de lengua española por excelencia. Probablemente, el autor nunca contempló el peso real que tomaría *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* para la literatura universal.

La sátira y el diálogo

Una de las expresiones literarias perseguidas por la Inquisición, debido principalmente a su carácter e intenciones, es la sátira en el cual se refleja el espíritu ilustrado y sus manifestaciones. Su nacimiento se debe al contexto desigual, los conflictos y las transformaciones de la Nueva España. En otras palabras, la sátira del siglo XVIII en la Nueva España registra el desplazamiento de la antigua atmósfera por la nueva, asimismo critica las vidas y las conductas de personas públicas y privadas, pleitos entre escuelas y conflictos conventuales (González Casanova y Miranda 11-12). Con la Ilustración, la sátira vuelca su crítica a las instituciones, cuestiona las condiciones sociales del ser humano, registra la pugna entre modernistas y tradicionalistas y con el tiempo adquiere el cariz de panfleto revolucionario.

Para Hodgart, la sátira no es un género específico, como lo es la poesía dramática o el teatro, sino una expresión o manifestación literaria. Esta definición se extiende a obras que son completamente satíricas y aquellas que no lo son. Una novela histórica puede contener pasajes o episodios satíricos sin renunciar a su género literario. En la Ilustración, la sátira suele pensarse en conjunto con la comedia y, en consecuencia, buscan educar al lector a través de la humillación y la burla de personajes viciosos. Sin embargo, esta lectura olvida que la sátira va más allá de un fin pedagógico y se acerca a una lectura crítica y versátil que implica un ataque directo a individuos o instituciones. La sátira se convierte en una herramienta peligrosa debido a sus connotaciones críticas que si bien pudieran sólo buscar el desprestigio del blanco de la crítica, convirtiéndola en una expresión literaria perseguida por los inquisidores.

El diálogo, cultivado en el Renacimiento y retomado en la Ilustración, es un género híbrido caracterizado por la unión entre la filosofía y la literatura. Este género presenta sencillamente grandes problemas filosóficos a un público poco versado en los tratados filosóficos. Con esto, señala Jacqueline Ferreras, el diálogo busca suplir los tratados filosóficos, los cuales muchas veces suelen ser inaccesibles, al condensar el conocimiento y

presentarlo en un lenguaje sencillo para que el lector acceda y adquiera con facilidad al conocimiento presentado (63). Consecuentemente, el diálogo se vuelve un vehículo idóneo para educar⁸ a las clases sociales. Debido a su cercanía con la conversación, el diálogo mantiene una estrecha relación con la realidad que es mostrada en un juego de espejos. Esto es, el texto presenta una realidad ficticia construida a partir de recursos literarios y cercana a la realidad del lector. El objetivo del diálogo es presentar una realidad ficticia que sea familiar para que, también, el conocimiento se asimile con facilidad.

El diálogo también se presenta como un juego de poder vista en la discusión de los interlocutores, que nace de la duda o la insatisfacción por el tema discutido. Los personajes en el texto compiten entre sí para que los demás asimilen o adopten el conocimiento defendido mediante sus argumentos. Este juego se extiende hacia el lector que pronto se convierte en un objeto para persuadir o hacer reflexionar sobre un tema con el fin de reestructurar su conocimiento (61). Es decir, con la puesta en escena, el autor intenta convencer o hacer que el lector tome conciencia sobre el tema discutido.

Si bien su génesis literaria se remonta en la Antigua Grecia con los diálogos platónicos y las obras dramáticas, el diálogo, indica Ferreras, es pensado en el siglo XVI como un género específico (72) que educa ciudadanos para que actúen conforme a los principios éticos y morales. En el siglo XVIII, la preocupación general de los intelectuales es la educación de las clases sociales, por estas razones el diálogo se convierte en un vehículo pedagógico idóneo. Los autores de los diálogos siguen los modelos de Platón, Cicerón y Erasmo de Rotterdam, aunque el segundo, admirado por Erasmo (58), tiene una mayor predominancia. Cicerón escribe *El orador* en donde proporciona las características apropiadas de un buen orador, mismas que son aplicadas en los diálogos. Cicerón señala la importancia de la filosofía y la dicción, la óptima fusión entre el contenido y la forma para acercarse al público. Identifica, por ejemplo, tres estilos caracterizados por el lenguaje y el uso de las figuras retóricas. Es decir, los tres estilos difieren entre sí mediante el uso del ornato en el discurso. Sin embargo, Cicerón aclara que el discurso depende del público que

⁸ La educación desarrolla las facultades intelectuales y morales de los individuos (Real Academia Española). En este sentido, se educa para que el individuo aplique correctamente la razón para adquirir la virtud o solucione conflictos que pudieran surgir en la vida diaria respetando las reglas morales y las convenciones sociales.

lo escuchará. Por tal razón, el diálogo como imitación se apropia de esta característica para ofrecer un discurso comprensible.

El punto de encuentro entre el diálogo y la sátira se halla en la crítica para lograr un cambio en el comportamiento de los individuos, lo cual alienta a un reordenamiento del caos para construir relaciones sociales apropiadas y respetuosas. Además, la función se inclina hacia lo individual, intentando que el lector sea competente en sus decisiones, tomando en cuenta al otro y a su razonamiento nacido de su conocimiento empírico o científico. La crítica produce el debate, como también en el diálogo, lo cual es peligroso para el dialoguista satírico, puesto que corre el riesgo de ser censurado o castigado, debido a que la sátira puede emplear elementos de lo no-socialmente aceptado o que atentan a terceros. En otras palabras, puede herir susceptibilidades y alterar el orden social, lo cual, si se piensa en términos políticos, puede estar en contra de las autoridades civiles o eclesiásticas.

Composición de la investigación

El estudio está conformado por tres partes y cada una de éstas por apartados en los cuales se analizan distintos aspectos significativos. En la primera, *Una obra compleja, una obra delirante*, se analiza aspectos generales e históricos concernientes a la obra literaria, tales como la situación política y social de la Puebla dieciochesca, las distintas crisis en las cuales la ciudad estaba sumergida y los grupos políticos. Asimismo, se aborda, sin entrar de lleno a una discusión jurídica y legal, la polémica alrededor del matrimonio entre Francisco Ceballos y doña María Moreno, viuda del capitán Torija y Rojo. En este aspecto, se trajo a colación distintas nomenclaturas pertinentes para el análisis: los impedimentos, las dispensas y las relaciones de parentesco consanguíneo y de afinidad. Este pesado bloque establece los límites impuestos por *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* y, en efecto, su discusión con *Manifiesto en Derecho*.

Además, se aborda tres expresiones literarias, la sátira, el diálogo y el libelo, las cuales, al menos en los dos primeros casos, nutren la arquitectura del texto novohispano. La finalidad de estudiarlas no es para enlistar las distintas características o preparar al lector con el material teórico, sino más bien argumentar porqué *Diálogo estoico entre Cacolé y un*

Cocole bachiller es una obra híbrida que mezcla y rompe moldes canónicos. Por supuesto, la finalidad de estos cortes es ser un texto lúdico e hilarante. Al respecto, es significativo recordar que en esta primera parte se aborda: las técnicas satíricas empleadas en el texto y su fin es conectarlas con otros temas, el maquinismo, el territorio, el devenir y la literatura menor; y también la fuerte presencia del estoicismo, filtrado por la fe cristiana.

En *El murmullo de las máquinas*, se centra en el estudio de las distintas máquinas existentes en la obra literaria, dando mayor preferencia a la máquina de guerra y a su composición de líneas de fuga. El hibridismo discutido con anterioridad sirve, de algún modo, como un compás para medir la distancia entre los puntos —en consecuencia, no hay que perder de vista tal discusión ni el estudio sobre los recursos retóricos—, ya que se viene una marejada maquinica. Esta segunda parte se divide en tres partes: el deseo —la posición deleuziana-guattariana frente a la psicoanalítica tradicional y sus relaciones con la naturaleza y la producción—, el maquinismo —sus características, sus conexiones con los colectivos mayor y menor, tres grandes tipos de máquinas (la deseante, la social y la de guerra —haciendo mayor énfasis en esta última). En efecto, estos ejes serán aplicados a la obra novohispana. Finalmente, estos aspectos formarán un puente con las dos piezas fundamentales: la literatura menor y la crítica y la clínica.

En la siguiente parte, *Atlas geográfico o cartografía de un mar: crítica y clínica*, se organiza los distintos resultados, planteados en las dos partes anteriores, bajo el esquizoanálisis o cartografía literaria. Tal organización es mediante las tres líneas, molar, molecular y de fuga, permitirá entender porqué *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* es un ejemplo de literatura menor, de acuerdo al planteamiento deleuziano, y su función crítica y clínica. Finalmente, se presentan las conclusiones de esta investigación en el *Epílogo*.

PARTE I. UNA OBRA COMPLEJA, UNA OBRA DELIRANTE

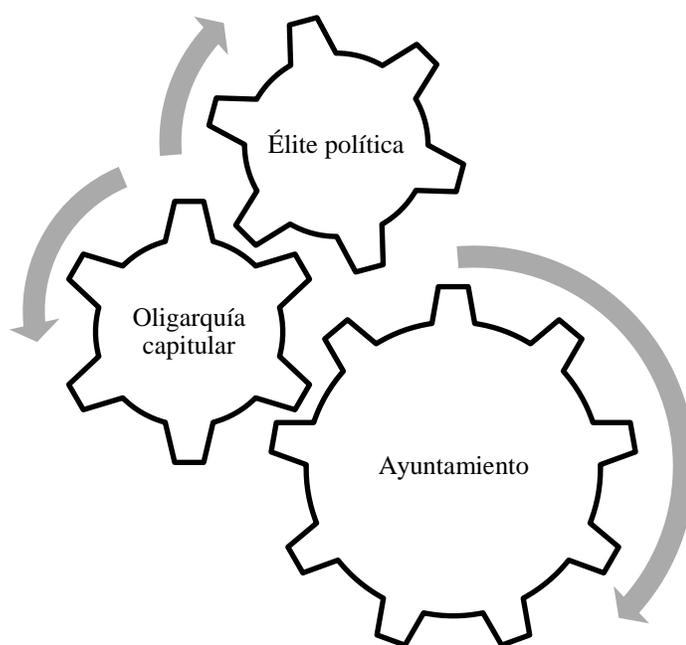
1. El contexto histórico de *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*

La fundación de Puebla obedeció a una doble necesidad: el control y la consolidación de dos regiones, el valle de México y la costa del Golfo de México; y la creación de una urbe productora de granos y cereales, comercial e industrial competente para sostenerse a sí misma y garantizar la economía de la capital del virreinato. En el siglo XVII, Puebla alcanza su esplendor y a finales del mismo comienza su declive (Lomelí Vanegas 14), porque distintos factores se enlazaron para configurar una serie de crisis que transformaron la vida social y económica local y de la Nueva España. Las epidemias produjeron un descenso demográfico —entre 1736 y 1737, la fiebre eruptiva (o *matlazahuatl*), extendida en el altiplano central, redujo significativamente la población (106-108)—, cuyas consecuencias no sólo fueron sanitarias y financieras: hubo una reducción de la mano de obra que, junto con otros factores tales como la sobreexplotación de tierras y quizá la disminución en los niveles de precipitación y de corrientes superficiales acuíferas, se tradujo en la disminución de la producción agrícola poblana, la carestía de alimentos básicos y la hambruna.

Entre los siglos XVII y XVIII, el bajío se consolidó como una región próspera, debido a sus industrias (principalmente la textil, la del jabón, la de velas y la del vidrio) y a su producción agrícola, que se enfrenta contra Puebla y trae consigo una nueva redistribución económica, cuyo eje central está en Guanajuato, y la migración de poblanos a esta región, quienes buscaban una mejor calidad de vida y escapaban del declive de su ciudad (100-103). También, la zona norte atrajo a muchos poblanos debido a la reactivación de la minería tras el control del territorio septentrional.

Algunas regiones poblanas menos golpeadas por las crisis florecieron más que otras. Las tierras situadas al sur de Huaquechula y la región colindante con el Plan de Amilpas¹ se beneficiaron con la reactivación de la demanda de azúcar y la siembra de caña. El florecimiento de Tehuacán es consecuencia de la producción ganadera y el comercio de la grana cochinilla. Ya que las epidemias no fueron tan devastadoras, la región poblana de la Sierra Norte experimentó los mayores índices de crecimiento económico y demográfico, principalmente Zacatlán; y la región destacó por la crianza y el comercio de cerdos y sus derivados. Finalmente, Teziuntlán se consolida como una localidad relevante debido al cultivo y la producción del café.

1.1. La participación de la élite política y la oligarquía capitular en la crisis política de la Puebla dieciochesca



En su tesis doctoral *Administración y poder oligárquico en la Puebla borbónica, 1690-1786*, Gustavo Rafael Alfaro Ramírez estudia la composición del gobierno urbano e identifica dos grupos, la élite política y la oligarquía capitular, que le dan sentido al sistema

¹ La industria de la caña produjo el nacimiento de un distrito cañero, cuya capital fue la ciudad Izúcar, que abasteció a los mercados más distantes y fortaleció a la industria cervecera.

(211). Esta división al parecer es oscura pues se podría entender que hay un grupo mayor, el cual se subdivide de acuerdo al tipo de reconocimiento, formal (perteneciente a alguna institución gubernamental o religiosa) e informal (derivado de su presencia e influencia en la sociedad). Esta oscuridad se extiende al atender a los subgrupos de la élite política que pueden tener intereses en común u opuestos entre sí —por ejemplo, el gremio de los comerciantes, para evitar mayores impuestos y reducirlos, puede bloquear diferentes decisiones políticas. Sin embargo, el planteamiento de Alfaro Ramírez va más allá, pues su tipología apunta a las diferencias sutiles como consecuencias de intereses: una oligarquía capitular está compuesta por elementos que representan o satisfacen las necesidades de uno o varios grupos de la élite política y está al frente de la administración pública. De tal modo, una oligarquía no representa sino fracciones de la otra y, como los intereses o las fuerzas dominantes son cambiantes, se renueva constantemente (212)².

Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller es publicado en un período de crisis y responde, más que nada, a la política. Alfaro Ramírez afirma que ésta se origina de la económica. A mediados de 1691, debido a la mala administración de las alcabalas, se crearon nuevos impuestos a los comerciantes. Molestos por no sentirse representados, se negaron a pagarlos hasta ser partícipes en la administración de lo recaudado (2004 221), exigencia que buscaba reducir los pagos de impuestos y condujo a una división en la élite política, unos apoyando a la oligarquía (en su mayoría familias representadas en ésta) y otros opositores (comerciantes). Los regidores cedieron (221) porque se necesitaban esos ingresos y la participación de los comerciantes duró dos años, pues se ordenó su retiro, esto produjo el acaparamiento de funciones administrativas por políticos cercanos a la oligarquía. La crisis se agudizó con la llegada del nuevo alcalde mayor, el español don Juan José de Veytia y Linaje (administración: 1697 a 1722) quien previamente fungió el cargo de contador en el Tribunal de Cuentas. Al principio de su mandato, descubrió irregularidades, fraudes y desfalcos cometidos por regidores, sus socios comerciantes y sus familias. En consecuencia, muchos de ellos renunciaron y el alcalde debió reestructurar la administración, construyendo un nuevo equipo compuesto por aliados y trabajadores afines, algunos pertenecientes a la oligarquía capitular y otros a sectores de la élite política. Estas

² El acceso a un cargo público en esta época proporciona prestigio al sujeto y a su familia. Al mismo tiempo, éste es un reconocimiento social por las actividades hechas por el sujeto o algún familiar —se honra al padre mediante un puesto al hijo y, a la vez, éste tiene mayor renombre.

decisiones, en efecto, buscaban fortalecer los intereses de la Corona española y reducir el poder y la hegemonía de la oligarquía anterior, pero otros problemas lo orillaron a reconsiderar su decisión.

1.1.1. Las fases del conflicto político

Gustavo Rafael Alfaro Ramírez cree que hubo dos fases en este conflicto político, el choque entre la oligarquía capitular y Veytia y Linaje y la inclusión de algunos de sus miembros en la administración. Si bien el choque se debió a desacuerdos entre ambas facciones, en la segunda, consecuencia de una estrategia de adaptación a los cambios políticos en la Nueva España, hay un entendimiento entre ambos, siendo la oligarquía quien buscó apoyo del alcalde mayor para la pronta solución del estancamiento económico y político. En 1714, el alcalde mayor creó una regiduría interina³, cuyos puestos los ofreció gratuitamente a miembros de la oligarquía, la cual le permitió posicionarse e influir en el cabildo y la sociedad poblana. El bloque quedó integrado por don Juan Jerónimo de Vasconcelos de Luna, primogénito del marqués de Monserrate, don Alonso Carlos de Vallarta y Palma, don José Martín Gorospe Irala, don Sebastián de Echeverría y Orcolaga, don Manuel de Torija y Rojo, y don José Manzo y Andrade. Cuatro de los regidores seleccionados representan un grupo de familias prominentes, cuyos intereses y riquezas provienen del comercio y de la agricultura, dichas familias son protegidas por Veytia. El papel de Manuel de Torija y Rojo, capitán español nacido en Brihuega, es secundario dentro de la administración pública. Su buena posición dentro de la sociedad se debe al matrimonio con su prima hermana María Moreno Rodríguez, hija de Antonio Moreno de Torija, un rico comerciante que se desempeñó como alguacil mayor del Santo Oficio (el puesto fue heredado a su yerno) y líder en el pleito por las alcabalas entre 1691 y 1695 Don Manuel administra una tocinería y es un importante introductor de pescado; además, es probable que la posición política mantenida por su suegro —se opone a los regidores— le permite alcanzar la regiduría interina (2006 238).

³ Sobre la adquisición de los distintos puestos administrativos en la Nueva España, v. Alfaro Ramírez 2004, 231-232.

Los primeros enfrentamientos del bloque fue con las familias Hedesa y Victoria Salazar y don Pedro de Mendoza. Las familias demandaron el pago de dos antiguas deudas, una heredada y un pago impuesto a don Nicolás de Victoria Salazar, las cuales exponen los negocios turbios de Veytia y Linaje. La primera denuncia, llevada por doña Antonia de Sumbil (viuda de don Antonio de la Hedesa Verastegui), exige el pago de una deuda del cabildo con el difunto Mateo de la Mella (quien en vida fue mayordomo y tesorero), considerada como legítima por la Real Audiencia a pesar de ser denunciado por malos manejos financieros de las arcas. El dinero de esta deuda, que asciende a los \$16,639, fue heredada a doña Antonia de Sumbil tras la muerte de su esposo —doña María de la Hedesa Verastegui, esposa de don Mateo, heredó este dinero a su hermano don Antonio. El litigio es ganado por la viuda de Hedesa y exige cobrar dicha deuda (2004 241).

La segunda denuncia es debido a pagos impuestos⁴ a Nicolás de Victoria, quien fue regidor (1669-1695) y representó al cabildo en varias ocasiones para contratar préstamos que cubrieron adeudos. El error cometido por Veytia responsabilizarlo de la solicitud cuando en realidad representaba al cabildo. Don Nicolás ganó el pleito y la Real Audiencia exigió el pago de \$16,100 que incluyó la restitución de estos pagos y los gastos de la querrela legal. No obstante, Veytia instruyó a los regidores para que la sentencia fuera rechazada y gastó mucho dinero en una nueva defensa que concluyó con el mismo veredicto.

Las consecuencias del embate legal y económico de los Hedesa-Victoria fueron demoledoras en todos los frentes. Los pleitos dividieron al bloque oligárquico de Veytia y fueron una estrepitosa derrota no sólo de orden económico y legal, sino también en las relaciones personales. En febrero de 1715 don Nicolás de Victoria presentó la sentencia de la Real Audiencia que ordenaba al Cabildo pagarle inmediatamente. El cabildo encargó la defensa a su procurador mayor, don Manuel de Torija y Rojo. Al recibir las presiones de los aliados de Victoria, el novel regidor y procurador renunció, porque dijo no disponer de tiempo para asistir al pleito en la ciudad de México (242-243).

Tras las renunciaciones de Torija y Rojo y de don Alonso Carlos Vallarta (elegido posteriormente por los regidores), el caso fue llevado por don Pedro de Mendoza e impuso ciertas condiciones, el pago de sus viáticos y no ser revocado como alguacil mayor hasta

⁴ Don Juan José de Veytia y Linaje condenó a don Nicolás de Victoria a pagar \$2,000 para “cubrir los atrasos de la administración de alcabalas” (2004 242) y un préstamo de \$5,000 para recibir la visita del virrey conde de Galve.

terminar los pleitos —a menos de que los regidores respaldaran una posible revocación de mandato. Estando él en México, se presentó una orden de embargo (el 50% de las rentas de la ciudad) para pagar a doña Antonia Sumbil. Esta situación forzó al cabildo a nombrar a don Alonso Vallarta como alguacil o procurador interino.

El ingreso de don Onofre de Arteaga como depositario general y regidor de Puebla⁵ originó otro conflicto, porque estos puestos eran del decano don José Urosa. Para evitar su ingreso, los regidores interinos intentaron varias propuestas, como fue la compra colectiva del puesto, que fueron rechazadas por el virrey. Esto orilló a la renuncia de los regidores interinos restantes, que significó una derrota para Veytia con implicaciones políticas importantes, la pérdida total del dominio de la administración y el pago de las deudas ya mencionadas. Para evitar el embargo del 50% restante de los ingresos y detener los malos manejos de Pedro de Mendoza (aún continuaba gastando mucho dinero y su pretexto fue la defensa en México contra estas demandas), el cabildo buscó conciliarse con los Hedsa y don Nicolás de Victoria. La oportuna renuncia de José Antonio Ortiz de Cazqueta como alférez mayor, cuyo puesto pronto lo ocuparía Ignacio Xavier de Victoria⁶, significó el regreso al ayuntamiento de los Victoria Salazar. El joven Ignacio resultó ser prudente y conciliador y logró un acuerdo con Veytia y su grupo. Finalmente, esta nueva alianza combatió a un enemigo común, don Pedro de Mendoza y Escalante (el antiguo alguacil mayor o procurador)⁷.

Aprovechando la enemistad de Mendoza con la mayor parte de los regidores, Veytia inspiró un informe secreto dirigido al Consejo de Indias, en el cual, [...] el ayuntamiento de Puebla pide su destitución. Mientras el Consejo mandaba su respuesta, los regidores excluyeron a Mendoza de sus reuniones.

[...] Lo mantuvieron fuera del cabildo y también se negaron a recibir a su nuevo teniente: don Pedro Jiménez de Aballado, argumentando que Mendoza no tenía el privilegio de nombrar tenientes [...] Al encontrar cerrados los causes legales [...] Sobornó al escribano mayor de cabildo don Miguel Ceron Zapata [...] para que le entregara una copia del informe secreto y con ella en las manos presentó su caso ante el virrey marqués de Valero,

⁵ En realidad, los puestos fueron adquiridos para su hijo, Antonio Basilio de Arteaga y Solórzano, que en ese momento aún no cumplía la mayoría de edad.

⁶ Uno de sus actos relevantes fue el nombramiento de José de Sosa Victoria, pariente suyo y autor de *Manifiesto en Derecho*, como procurador mayor (2006 286).

⁷ El 2 de enero de 1716 se elige un nuevo procurador y Mendoza, a manera de contrataque, exigió el pago los gastos hechos en la ciudad de México. Los regidores, una vez más, son forzados a pagarle su estancia. Después promovió otro pleito contra la hacienda municipal para que se le devolviera los pagos realizados durante su gestión de obligado de abastos.

quien en sesión de Real Acuerdo, ordenó [...] la reincorporación inmediata de Mendoza (250-251).

Mendoza incitó a nuevos conflictos dentro del cabildo. Sin embargo, la alianza ya estaba fortalecida, lo cual trajo frutos políticos para Veytia: la reincorporación de cuatro de sus regidores interinos: Vallarta, Gorospe, Echeverría y Torija. Esto ocurrió el 22 de julio de 1720. La reincorporación de los regidores significó la mejoría en la administración del gobierno y la integración de una oligarquía que conservó el poder muchos años después de la muerte de Veytia. El papel de Mendoza como oposición dentro de la administración es trascendental porque favoreció, de alguna manera, la cohesión del grupo oligárquico, así como también la creación de nuevas alianzas y amistades que, en un principio, eran totalmente opuestas. Los Victoria Salazar, debido a la enemistad con Mendoza, se convirtieron en aliados y después en amigos de Veytia. Para 1725, Mendoza fue llevado a las cárceles del Santo Oficio.

1.2. La polémica

Como contrato social, el matrimonio crea lazos sociopolíticos entre las familias y significa la inclusión social de la sexualidad y la reproducción (Mair 1972). En consecuencia, éste se le ha reconocido como una institución —el reconocimiento depende de las culturas, pero regularmente es a través de ritos (los distintos procesos antes, durante y después de la celebración del matrimonio), costumbres (el tratamiento entre los desposados y sus nuevos roles frente a la sociedad) y disposiciones jurídicas (ellas buscan proteger a los cónyuges y a la familia)—, pues, visto desde la tradición, sienta las bases para la formación de familias. Al definir el matrimonio como una alianza específico entre Dios y los hombres, el catolicismo lo eleva a sacramento y le proporciona mayor relevancia y protección divina.

Para Lévi-Strauss (cit. en Mair 25), la mujer es una propiedad de lo masculino, con la cual se puede negociar el matrimonio. Su papel es delimitado por la relación con el marido —se vuelve la mujer de su esposo, sus hijos adquieren el apellido paterno y el suyo tiende a desaparecer— y limitado —en la Nueva España, ella se encarga de las labores domésticas y religiosas y educa a los hijos— y en consecuencia queda al margen de otros ámbitos, especialmente políticos (sólo los varones novohispanos pueden acceder a puestos

o labores políticos). Al verse en un papel riguroso y de sometimiento, es de entender que la viudez para muchas mujeres novohispanas significa liberación. Asimismo, hay una relación directa entre el casamiento y el ingreso a un nuevo estatus social. En general, se espera que la mujer y el varón mejoren su condición social, en la cual se tenga un mayor poder político-económico y éste influya directamente en los apoderados legales (padres, tutores o hermanos mayores). En este sentido, los apoderados ven al matrimonio como un medio para satisfacer o cumplir intereses socioeconómicos y políticos y los tutorados se vuelven instrumentos necesarios para sellar el contrato nupcial.

Algunos autores, señala Arrom, sostienen que la mujer vivía, en términos legales, en una perpetua minoría de edad (71), se le consideraba físicamente débil frente al varón⁸ —en el *Teatro de la legislación*, obra de referencia legal para el periodo colonial, Pérez y López es tajante al respecto: “la muger no es de tan buen estado y condición como el varón (cit. en Arrom 74). No obstante, la afirmación de que ellas eran completamente desiguales frente a los varones no es del todo cierto, porque hubo leyes que las protegían y otras que reducían las libertades y ampliaban las obligaciones al varón, tal es el caso de los hombres casados (74). Por ejemplo, las leyes de herencia aseguraban una parte del patrimonio familiar para proteger a los hijos y a la esposa en caso de enviudar, aunque éstas también eran aplicables al viudo (80). Las mujeres estaban protegidas si el varón no respetaba los esponsales: “si un hombre prometía casarse con una mujer, aunque la promesa nunca hubiera sido escrita, podía ser obligado a cumplir su palabra o pagarle una compensación” (81); y el homicidio del varón que violó a una mujer podía ser justificado como legítima defensa. Sin embargo, la aplicación de muchas leyes de protección a las mujeres dependía de si ellas eran monjas, esposas, madres o prostitutas, estas últimas “no tenían derecho a reclamar nada para el sostén de sus hijos” (82).

Para algunos investigadores, la viudez es vista como un estado ideal, pues la mujer adquiriría su mayoría de edad civil y podía disfrutar plenamente sus derechos civiles y, en caso de existir, el estatus social y el patrimonio heredados (Palomo de Lewin 2004 8). ¿Cuál era la situación real de la viuda novohispana? Si bien podía disfrutar de sus libertades y tener *obligaciones*, como consecuencia de su protección legal y su estatus sociopolítico y

⁸ Para conocer algunos argumentos que justifican la inferioridad de las mujeres frente a los varones, v. *Justificaciones de la inferioridad de las mujeres* en Arrom 91-100.

económico heredado, podía volverse a casar⁹. Algunos factores decisivos para que una viuda volviera casarse son: la edad y la fertilidad —el casamiento regularmente se daba entre varones mayores y mujeres jóvenes, puesto que la edad de la mujer implicaba la posibilidad de procreación para mantener la estirpe, la sangre o la familia; una mujer anciana tenía pocas posibilidades de volverse a casar—, la socioeconómica — hay casos de mujeres arrojadas de su propia casa por los parientes del difunto marido para quedarse con la herencia o bien la obligan a contraer nupcias con algún pariente del difunto para mantener el patrimonio— y el deseo propio.

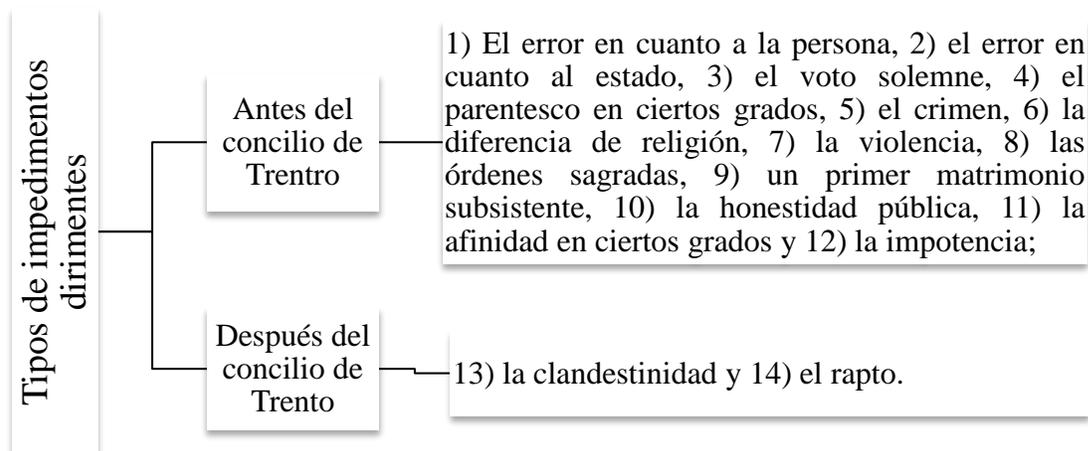
Las viudas se mantenían de diferentes maneras —encomiendas, pensiones y montepíos, bienes heredados, trabajo artesanal, actividades comerciales, trabajos mujeriles y de la caja de la comunidad (v. Palomo de Lewin 2004)—, las cuales están en concordancia con su estatus social y la decisión que pudiera tomar. Asimismo, en el caso de quienes heredaron los negocios del marido, ellas y sus familias, principalmente los hijos, continuaban el oficio, a pesar de que las propiedades aún estuvieron bajo el nombre del marido difunto. Sin embargo, en algunas ocasiones era preferible no informar u orientar parcialmente sobre las actividades comerciales de los maridos a sus esposas para que éstas, al enviudar, buscaran un protector (otro esposo, la familia del difunto, sus hijos varones, sus propios padres o algún pariente masculino) (11).

En el caso de doña María y don Francisco influyeron factores que lo volvieron complejo. Ella decidió mantener su estatus y el control sobre los negocios heredados, los cuales al ser varios la agotaron físicamente y, siguiendo el consejo de su confesor, decide casarse no por amor, sino por necesidad. Su futuro esposo en realidad sería un empleado, pues debía rendirle cuentas sobre y las distintas acciones en beneficio de los negocios: el matrimonio sería una fachada. Finalmente, habría una cesión parcial a las presiones sociales —una mujer vuelta a casar y sin modificar su reputación pública. Sin embargo, su decisión no le resultó, debido a los impedimentos (su futuro consorte tenía esponsales con otra mujer) y al desfalco (Francisco de Ceballos la arruinó debido a sus gastos desmedidos), y concluyó en un divorcio, cuyo trámite arrojaría otros problemas.

⁹ Algunas se dedicaron a la religión, otras no volvieron a casarse con el fin de respetar la memoria del esposo y unas, por múltiples razones (principalmente financieras) se dedicaron a la prostitución (lo cual les trajo consecuencias negativas).

1.2.1. Los impedimentos matrimoniales

El concilio de Trento (1545-1563) en su sesión XXIV establece que todo casamiento requiere la presencia de un párroco y dos o tres testigos para su realización (cap. 1), esto con el fin de evitar uniones secretas y posibles casos de adulterio. El cura tiene tres obligaciones esenciales: 1) debe proclamar públicamente las futuras uniones nupciales para informar a los feligreses y descubrir con mayor facilidad posibles impedimentos; 2) contar con licencia para officiar tales uniones; y 3) debe registrarlas en un libro para llevar un control. El testigo es relevante en ellas puesto que él informa sobre la existencia de compromisos previos que deriven en posibles impedimentos y la realización de la ceremonia matrimonial. En caso de existir algún problema, su testimonio se vuelve esencial para la resolución de éste. Dicho concilio establece también que el matrimonio es un sacramento¹⁰ y un derecho adquirido voluntariamente (can. 1) e indica también aquellos casos o circunstancias que inhabilitan al sujeto para contraer nupcias. Esto es, la Iglesia limita el derecho con impedimentos para el bien común. Hay dos clases de impedimentos: el dirimente, que incapacita a las personas para contraer nupcias y nulifica el matrimonio; y el impediante, que prohíbe la unión sin tocar su validez (Michel André 3: 84). En el concilio de Trento se añadieron dos impedimentos dirimentes dando un total de catorce (3: 85):



¹⁰ Hay dos consecuencias, la unidad y la indisolubilidad, que surgen al dotarle una naturaleza sacramental al matrimonio (Cendoya de Danel). La primera se refiere al carácter monogámico y heteronormativo del matrimonio tradicional: él es realizable por un hombre y una mujer. La segunda es que esta unión es un consorcio para toda la vida y no se puede disolver.

De estos catorce, sólo se abordarán tres impedimentos dirimentes, de parentesco, de afinidad y de honestidad pública, puesto que son piezas claves para adentrarse a la polémica de *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*. Antes de abordarlos, es importante analizar el concepto de parentesco y sus alcances. Éste es el vínculo familiar establecido ya sea de forma natural (consanguíneo) —los sujetos descienden de un mismo origen y, por consiguiente, son de la misma sangre—, ya de forma espiritual (de afinidad) —el vínculo establecido entre el esposo y la familia de su mujer y viceversa¹¹— o ya de forma legal —la alianza creada con la adopción. El derecho canónico y el civil se valen de un sistema para identificar la genealogía, cuyos términos claves son el origen o el tronco, la línea¹² y el grado de parentesco. El primero se refiere a los padres del sujeto o, en el caso de hijos provenientes de distintos matrimonios o uniones carnales, a sus singulares (padre, madre). La línea es “el orden de las personas que son de una misma sangre” (4: 443) y se clasifica en dos: la recta o directa, que está entre padres o hijos y puede ser ascendente o descendente; y colateral o transversal, caracterizada por ser una línea descendiente entre personas de un mismo tronco pero que “no provienen unos de otros, como dos hermanos” (3: 272). Esta última se subdivide en igual, sujetos que “distan igualmente del tronco común, como dos hermanos, dos primos hermanos” (4: 143), y desigual, cuya distancia es distinta al origen, como el tío y el sobrino. Finalmente, los grados es la distancia entre sujetos emparentados. En términos de parentesco o de genética, este sistema también determina si hay algún impedimento para evitar o anular un matrimonio.

El impedimento dirimente de parentesco limita los matrimonios entre sujetos con vínculos consanguíneos. Ciertamente, éste tiene sus características o grados de permisibilidad. Los casamientos entre padres e hijos (parientes en línea recta) están prohibidos, debido a que ellos son consanguíneos. A diferencia de estas uniones, el concilio de Letrán permitió el matrimonio entre parientes en línea colateral cuyo grado de parentesco sea igual o mayor a cuatro (4: 143). Como su nombre lo indica, el impedimento dirimente de afinidad restringe los casamientos entre individuos cuya afinidad es lícita o ilícita. El concilio determinó el cuarto grado de afinidad lícita y el segundo grado de

¹¹ Hay dos clases de afinidad: lícita, proveniente de un matrimonio legítimo, e ilícita, producto de una relación carnal fuera de él.

¹² Se hace referencia a las líneas de parentesco o genealógicas.

afinidad ilícita como mínimos para casarse sin necesidad de dispensa. En otras palabras, si un hombre ha mantenido una relación de afinidad con una mujer y quiere casarse con una pariente de ésta, debe solicitar dispensa si ambos, el hombre y la pariente de la mujer, tienen un grado de afinidad inferior a cuatro (lícita) o a dos (ilícita).

El impedimento dirimente de honestidad se refiere a la restricción de casamientos en el cual uno de los contrayentes tiene un matrimonio no consumado o esponsales con otra persona y se extiende hasta el cuarto grado sin importar si el casamiento es nulo. Los esponsales, definidos como “el prometimiento que hacen los homes por palabra quando quieren casarse: et tomó este nombre de una palabra que es llamada en latín *spondeo*, que quiere tanto decir en romance como prometer: et esto es porque los antiguos hobieron por costumbre de prometer cada uno á la mujer con quien se quiere ayuntar, que casarie con ella” (Alfonso X 3: 3), se adquieren mediante la promesa verbalizada. Los canonistas anteriores al concilio de Trento distinguieron dos tipos de esponsales, por palabra de presente y por palabra de futuro. Debido a que tenían un efecto inmediato, los primeros “eran verdaderos matrimonios” (Michel André 2: 295): sólo bastaba que los interesados manifestaran su deseo y su decisión consensuada de casarse. Sin embargo, el concilio de Trento determinó la creación de un impedimento dirimente para controlar los esponsales y los matrimonios clandestinos (ses. 24, cap. 1). A partir de esta determinación, los esponsales por palabra presente desaparecieron y automáticamente prevalecen los segundos, puesto que éstos tienen un efecto posterior, la celebración y la consumación del matrimonio.

Los esponsales producen la obligación de cumplir la promesa y el impedimento de honestidad pública, este último impide que uno de los contrayentes quiera casarse con otra persona. Ciertamente, hay posibilidad de disolverlos, debido a la voluntad de uno de los contrayentes, la existencia de un impedimento, los contrayentes no tienen la edad mínima requerida (los hombres debían tener dieciséis años y la mujer catorce años), un cambio notable (derivado de la demencia, las costumbres inapropiadas, la infidelidad, los defectos corporales o la situación económica de alguna de las partes), un matrimonio válido posterior y con una persona distinta, las órdenes o votos, la ausencia sin notificación de uno de los contrayentes por largo tiempo, el incumplimiento de los tiempos por uno de los contrayentes, haber yacido deshonestamente antes del matrimonio y la muerte de alguno de

los contrayentes (Michel André 2: 297-298; Mainar 528). Sin embargo, el contrayente que solicitara disolverlos, debía pagar los gastos hechos por el otro y una indemnización a título de reparación moral. Al menos en el Derecho Civil Mexicano contemporáneo, los esponsales pierden su valor, su protección jurídica y sólo son una cuestión moral o del deber-hacer: el cumplimiento de la promesa.

Este recorrido por algunos conceptos claves del matrimonio, parentesco, tres impedimentos dirimentes y los esponsales, constata la existencia de una estructura legal y canónica para blindarlo y proteger a los propios contrayentes ante posibles violaciones, incumplimientos e impedimentos. Es decir, tal estructura obedece una dinámica, establecida por la Iglesia y lo civil e influida en gran parte por el derecho romano, que busca el orden, el control y la protección del bien común. Los impedimentos en cuestión buscan el bienestar común en cuanto a las relaciones de parentesco, pero en algunos casos se puede solicitar dispensas para celebrar el casamiento. También, se mencionó indirectamente cuando no es necesario solicitar dispensa —en términos de línea colateral, se permite el matrimonio entre contrayentes cuyo grado es superior a cuatro, puesto que ya no hay riesgo de que ellos compartan el mismo código genético y sus hijos padezcan algún síndrome genético; el cuarto grado de afinidad lícita y el segundo grado de afinidad ilícita son los mínimos requerimientos para casarse.

1.2.2. Las dispensas

En términos generales, una dispensa¹³ es una excepción proporcionada por una autoridad superior (dispensa del hombre), el derecho (dispensa de ley) o una combinación de ambas figuras. Ésta no debe ser interpretada tajantemente como una gracia, una permisibilidad o una concesión a un cierto tipo de abuso, sino una acción legal para aquellos casos en las cuales la ley limita las libertades o no permite el bien individual (dispensa particular) o colectivo (dispensa general). Por tal razón, la dispensa no deroga una ley, que también busca un bien, sino es una disposición legal *ad hoc*.

Hay distintas clasificaciones de las dispensas. Los canonistas distinguen tres tipos de dispensas, debidas (la necesidad por causa), permitidas (hay una causa racional) y

¹³ Por ley, las dispensas concedidas deben ser registradas para dejar constancia de su existencia.

prohibidas (no hay concesión debido a la posibilidad de injusticia hacia otra persona). El italiano Pirro Corrado (cit. en Michel André 2: 215) las divide en voluntaria (no se necesita una causa evidente para tal concesión), racional (el príncipe la concede en consideración al mérito del sujeto) y racional y necesaria (hecha por el obispo). También las hay excusables (debido a una urgente necesidad), laudables (producen una utilidad a la Iglesia) y fieles (concedidas en los casos de Derecho). La Iglesia ha sido discreta con respecto a la concesión de dispensas en materia matrimonial, principalmente a las relacionadas con los impedimentos dirimentes, puesto que éstos son de derecho natural o divino y se dispensan los impedimentos que son de derecho eclesiástico (3: 93). Por lo tanto, prefiere no permitir la celebración del matrimonio o anularlo que proporcionarlas —incluso ella les ha negado dispensas a personas con mucho poder, tal es el caso de don Alfonso de Castilla, quien quiso casarse con una prima suya.

La razón por la cual el Papa tiene la facultad de proporcionar dispensas a los impedimentos dirimentes estriba en la imposibilidad de reunir constantemente a los miembros del Consejo General para discutir los casos relativos a impedimentos matrimoniales. Debido a sus múltiples actividades, muchas veces más relevantes que la concesión de dispensas, el Papa concede facultades a ciertos eclesiásticos, el penitenciario mayor y el datario, para que resuelvan los impedimentos. Al delegar funciones, el Papa no pierde su papel o sus facultades, sino extiende su poder a otros, quienes son vistos más bien como una extensión papal. El procedimiento para la solicitud de éstas depende si ellas emanan de la penitencia (para matrimonios contraídos sin dispensa) o de la dataria (generalmente para las dispensas de impedimento público de matrimonio y las irregularidades públicas). En el primer caso, el solicitante escribe una carta dirigida a un penitenciario mayor de Roma, quien es elegido por el obispo —como representante del Papa—, y en ésta debe detallarse el impedimento y las razones de la dispensa. Asimismo, el procedimiento y la resolución son siempre secretos, sólo son conocidos por los solicitantes y el penitenciario. En el segundo caso, el proceso y su conclusión son públicos, puesto que se busca en cierta manera limpiar la imagen pública y evidenciar que los solicitantes pueden ya casar. También, los solicitantes deben pagar una cierta cantidad de dinero (componeda) por el favor concedido.

Al respecto, Luis de Nogueira (cit. en Moral y De Ayala 570a) señala que el confesor con licencia del penitente puede solicitar las dispensas necesarios, incluso si hay Sede Vacante —es posible, indican los censores, que el confesor de doña María haya solicitado las dispensas. Asimismo, Ferdinando Krimer (570a) indica que los jesuitas, por privilegio papal, pueden ejecutar las comisiones de la Sagrada Penitenciaría Apostólica, tribunal eclesiástico encargado en la administración de indulgencias, dispensas y otros asuntos de conciencia.

En resumen, el matrimonio es un sacramento y un derecho que se puede alcanzar, siempre y cuando ambas partes lo consientan (una decisión razonada y mutua). Éste, por su naturaleza sacramental, se apropia de dos características, la unidad y la indisolubilidad —sólo un hombre y una mujer se pueden casar y esta unión no se puede romper— y su adquisición es todo un ritual. En consecuencia, éste se vuelve un derecho, con un alto contenido sacro, que se puede ejercer. Sin embargo, la Iglesia no está facultada para prohibirlo —el matrimonio pertenece a un orden ajeno en el cual el hombre no tiene un control—, sino impide ciertos casos concretos que no cumplen con los requisitos —por ejemplo, la edad (él dieciséis y ella catorce años), al menos uno de los contrayentes debe estar bautizado, estar en estado de gracia y haber llevado el procedimiento de preparación pre-matrimonial, no tener parentesco consanguíneo o afinidad (el cuarto grado de afinidad lícita o el segundo grado de afinidad ilícita).

El recorrido anterior, enfocado en dos pares (el matrimonio y los esponsales y los impedimentos y las dispensas), permite conocer las distintas terminaciones manejadas en *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* y, en consecuencia, la naturaleza de la polémica discutida.

1.3. ¿La invalidez del matrimonio?

¿Cuál es el hecho descrito en este expediente? *Manifiesto en Derecho* es preciso: doña María Moreno y don Francisco de Ceballos buscan casarse pero hay un impedimento dirimente de afinidad debido a los esponsales entre él y doña Inés (prima de la involucrada); doña María solicita la dispensa de este impedimento al padre Antonio de Valtierra, después de haberla solicitado a distintos padres, y él llevó el proceso y se dieron

las dispensas; se efectuó el casamiento de manera secreta y conforme a la ley, pero un conflicto de intereses económicos derivados del divorcio entre ambos (su unión duró tres años) “vino a dar doña María en la invasión e impugnación del matrimonio, queriendo sacudir el yugo con la pretensión fundando su intención en la no dispensa del impedimento” (529b). Este texto jurídico afirma que sí hubo dispensa del impedimento y las intenciones de la mujer no son válidas. Por otro lado, *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* argumenta que el matrimonio no es válido, pues no hay tal dispensa pero sí otros impedimentos.

Para comprender la polémica, desde la perspectiva del texto literario, hay que destacar estos puntos: 1) el matrimonio es arreglado y consensual y no obedece a sentimientos románticos sino a intereses económicos; y 2) el cajero tiene esponsales con doña Inés, una prima de doña María, los cuales producen dos impedimentos dirimentes. Debido a su condición como mujer y el exceso de trabajo, doña María Moreno es incapaz de llevar los negocios de su difunto marido¹⁴ y se casa para evitar problemas morales — deseaba conservar su figura pública de mujer intachable y devota— y controlar indirectamente los negocios (Sosa 1a). Este control se reflejó en las supuestas exigencias impuestas a don Francisco: él debía rendirle cuentas e informarle sobre las actividades comerciales. En otras palabras, él aún es un empleado de la familia. Por supuesto, estas imposiciones (o acuerdos) nunca fueron cumplidos.

Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller presenta a Francisco de Ceballos así:

Todo es uno, cajero que dizque fue del marido de doña María Moreno, la que llaman la Torija; y de cajero intentó ser marido tercero y ahora cuarto de la mujer de su amo, y con esto se casó con ella, dizque para acabar de marido la obra comenzada de cajero, y guardar mejor la hacienda que dejó su amo, [el] señor Torija; y dizque la guardó tan mejor guardada que ni un zahorí ha de dar con ella en lo que resta de mundo; y dizque porque no podía, bueno a bueno, casarse con su ama por no sé qué entrevalo que tuvo con una prima hermana suya, quiso pedir dispensa para ello (479a-479b).

Este fragmento describe al involucrado (e indirectamente a las involucradas) y también la razón para la dispensa de los esponsales —un segundo matrimonio más benéfico en

¹⁴ En realidad, ella recibió dos herencias: una indirecta (la herencia de su padre, un rico comerciante, controlada por el capitán en vida) y la otra directa (la herencia del esposo, político y un importante comerciante de pescado).

términos económicos y sociales—, que produjeron dos impedimentos dirimentes, de afinidad y de honestidad pública. Esto es, el fragmento anuncia la polémica: no es saber los impedimentos matrimoniales en particular sino si éstos fueron dispensados, puesto que se celebró el casamiento.

Sobre la búsqueda de dispensas, José de Sosa, en *Manifiesto en Derecho*, explica que Ceballos pidió ayuda de Antonio de Bárcena, provisor en sede vacante, y él le negó la ayuda porque es incapaz de proporcionarlas; tras la negativa, buscó el apoyo del difunto padre Antonio de Valtierra y éste lo logra a través del cabildo episcopal (2a-2b). Según el autor del diálogo, hay una inconsistencia en este apartado. Por un lado, la Iglesia rara vez concede dispensas matrimoniales, puesto que los impedimentos dirimentes son de derecho divino y ella se encarga principalmente de impedimentos del orden eclesiástico (Michel André, 2: 93-94); también, los solicitantes no respetaron a las demás autoridades competentes para las dispensas. Por el otro, doña María descubre al solicitar el divorcio que su matrimonio es nulo porque no hay registros escritos que expliquen la existencia de tales dispensas y supuestamente el único testigo, quien llevó las dispensas, ya murió (el padre Valtierra). Con respecto a los demás miembros del consejo general, no hay un acuerdo contundente: tres miembros se excusan de declarar al respecto, dos no recuerdan si se dio o se presentó una solicitud de dispensas, uno dice que no se concedió y seis se remiten a los testimonios (Sosa 12a-13a).

Debido a que en esta investigación se persiguen otros objetivos, la discusión legal en torno a la polémica se dejará para otra investigación. Lo que sí hay que destacar: *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*, a diferencia de *Manifiesto en Derecho*, argumenta que las dispensas jamás se dieron, puesto que no hay registro, las únicas autoridades competentes (el Papa, el penitenciario y el datario) no participaron en el caso y la muerte de Valtierra dificulta la información sobre la concesión de éstas.

1.4. La denuncia y la censura.

Como aparato administrativo y censor, la Inquisición se vuelve un soporte legal y religioso para contrarrestar las herejías, las cuales en el siglo XII eran ya “una seria amenaza para la Iglesia católica” (Turberville 7), y preservar el dogma católico. Asimismo, ésta apoya a los

obispos quienes no podían contrarrestarlas debido a sus actividades comunitarias y eclesiásticas y las múltiples deficiencias para combatir las herejías (10). En un principio, los frailes colaboraron junto con los obispos, pero después los segundos fueron desplazados, sin importar sus protestas puesto que creían en la existencia de una usurpación de facultades por los primeros.

En la España de los siglos XII y XIII, señala Turberville, los cristianos desearon asimilar las culturas de los musulmana y los judíos, quienes constituían un sector relevante debido a sus servicios como administradores y mano de obra. Además, hubo una notable influencia musulmana en las edificaciones españolas de la época. Los judíos, durante las guerras contra los moros, se volvieron indispensables para los reinos cristianos, debido a su habilidad financiera y su dinero (21). Sin embargo, el surgimiento del fanatismo católico y el empobrecimiento de los reinos modificaron el pensamiento del cristiano y surgió un desprecio hacia los judíos y moros. Juan Antonio Llorente (cit. en Turberville 29) considera que Fernando el Católico estableció la Inquisición¹⁵, distinta a la Pontificia, para incautar los bienes de los judíos, pero fundamentalmente por un interés “por mantener el orden, la uniformidad y la obediencia a la autoridad de la Iglesia, lo mismo que a la del Estado” (30). Dentro de sus actividades normativas, el Santo Oficio persiguió a los individuos que analizaran o escribieran sobre asuntos teológicos de manera inapropiada e imprecisa —el caso de Fray Luis de León, enjuiciado por sus comentarios a *El cantar de los cantares*¹⁶, ilustra las acciones emprendidas por la institución. En el siglo XVII, ésta combatió enérgicamente el pensamiento ilustrado procedente de Francia, cuyos pensadores como Voltaire solían ser hostiles contra la Iglesia católica. Bajo el reinado de Carlos IV, actuó en vano contra las ideas ilustradas, las cuales se habían vuelto peligrosas para el Estado y la Iglesia.

La Inquisición inspeccionó la prensa para controlar y detener el flujo de las ideas contrarias o críticas al dogma. Los edictos de fe intentaron controlar los libros que pudieran contener temas ofensivos contra la fe o hubieran sido denunciados por ofender a terceras personas. Para ello, se crearon guías o listas para censurar los libros completa o

¹⁵ La Inquisición española fue una concesión especial que hace el Papa para que los reyes católicos frenaran a las herejías en territorio español. Sin embargo, ésta se convirtió en un aparato para proteger los fines y los intereses del rey.

¹⁶ Fray Luis de León consideró *El cantar de los cantares* más un poema de amor que un discurso teológico. Sin embargo, fue absuelto y se le ordenó tener más mesura en sus comentarios (Turberville 10).

parcialmente ofensivos. Tal es el caso de *Índice último de los libros prohibidos y mandados a expurgar*, escrito por el inquisidor español Agustín Rubín de Cevallos (1724-1793) y publicado en 1790, en el cual se resumen los edictos de fe desde 1747 a 1789. Debido a que estos índices no eran suficiente para detener las influencias del pensamiento ilustrado, la Inquisición enviaba agentes para inspeccionar las librerías, las bibliotecas privadas, los puertos y las fronteras con Francia —en estos dos últimos puntos, la institución actuó minuciosamente. En cierta medida, estas estrategias produjeron que la escritura y la investigación científica españolas se aislaran del mundo.

En cuanto a la censura de la imprenta y la persecución, la Inquisición mantuvo las mismas actividades e implementó las mismas estrategias de control en la Nueva España, puesto que se deseaba evitar la independencia y la formación de Estados-Naciones que pudieran afectar los intereses de la Corona y la Iglesia. En este sentido, no hay una separación clara entre Iglesia-Corona, puesto que el rey, gracias al Regio Patronato, no sólo detenta el poder civil sino también eclesiástico. Los comisarios en Veracruz inspeccionaban tanto a los tripulantes como también los cargamentos en búsqueda de libros indizados para ser confiscados (Greenleaf 198). Además, los comerciantes de libros fueron forzados a cumplir una reglamentación severa, porque los colonos novohispanos eran lectores voraces de obras prohibidas y permitidas. En el siglo XVI, la Inquisición se concentró en la búsqueda de obras luteranas o protestantes que pudieran entrar clandestinamente en las colonias españolas. Para el siglo XVIII, la persecución se enfoca a textos ilustrados.

En el siglo XVIII, España decae económica, política y culturalmente, lo cual afecta todos los estratos sociales que “yacen en una la más crasa ignorancia” (Torri 298). En la primera mitad del siglo XVIII, ocurrió un enfrentamiento armado entre facciones políticas que ansiaban gobernar España tras la muerte de Carlos II, último de los Habsburgo que no tuvo descendientes. La guerra de Sucesión Española (1700-1713) concluyó con la firma de los tratados de Utrecht y Rastatt, los cuales especificaban la anexión de las posesiones españolas en Europa a Austria y a Inglaterra, como también la desaparición de la Corona de Aragón y el fin del modelo gubernamental impuesto por los Habsburgo, caracterizado por la monarquía compuesta que respetaba los fueros y las constituciones de los reinos españoles. Además, por primera vez un borbón gobierna España, quien instaura la Real Academia de la Lengua en 1713, cuyo papel ha sido imprescindible para la preservación

del español. En este siglo, también se imitaba a los escritores franceses, especialmente Corneille, Racine, Molière, La Fontaine, Madame de Sevigné y Bolieau, quienes se preocupaban por educar a las clases sociales¹⁷.

La denuncia (22 de febrero de 1729), firmada por el padre don Juan de Palafox y Mayorga (presbítero del arzobispado y la Real Audiencia poblanos) y presentada a los frailes calificadores Esteban Moral y Antonio de Ayala, afirma que *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* es irrespetuoso y el empleo engañoso del Derecho Canónico para ridiculizar *Manifiesto en Derecho* y a su autor. Los jurados calificadores consideran que este texto literario es digno de prohibir ya que, primero, carece de un pie de imprenta que identifique su autoría —previo a un anexo que evidencia los gastos de don Francisco de Ceballos, hay una breve dedicatoria firmada por el bachiller Diego López de Áviles, quien afirma haber sido un servidor del implicado en el matrimonio escandaloso (513a) —; otra razón de su prohibición es que su tratamiento de asuntos sagrados, la discusión y el empleo de teóricos jurídicos para atacar un matrimonio particular¹⁸. Al respecto de estos puntos, la ausencia del pie de imprenta y la autoría y el tratamiento inapropiado de temas sagrados, Agustín Rubín de Cevallos señala que los libros o tratados sin pie de imprenta o autor visibles son automáticamente llevados a revisión y sólo se prohibirán aquéllos que sean contrarios a la doctrina o las buenas costumbres (reg. X, 21) y tomen o se burlen de tópicos religiosos y teológicos en lengua vernácula (reg. VI, 18).

¹⁷ El movimiento neoclásico se interesa por el rescate de autores grecolatinos y la unidad de las obras artísticas, a través de un lenguaje sencillo y una retórica sin exceso o complicaciones, puesto que se desea educar a las clases sociales mediante las artes. Las poéticas de Boileau y Muratori, basadas en *La Poética* y *La Retórica* (Aristóteles) y la *Epístola a los pisones* (Horacio), establecen una serie de reglas o sugerencias para mantener el buen gusto en los textos literarios, especialmente en el teatro, vehículo ideal empleado para educar a las clases bajas. Tales poéticas, que no son las únicas, establecen que el texto literario debe imitar la naturaleza y ser verosímil. Sin embargo, tal imitación es utópica, puesto que se construye una realidad de cómo debería ser y no cómo es. Precisamente, el carácter didáctico radica en esta construcción ideal de la realidad, condicionada por la ética y la moral, con el fin de establecer el orden y crear progreso. El carácter didáctico, como sugieren las poéticas neoclásicas, se construye a partir de la sorpresa y de la admiración, sin romper el decoro y sin crear textos inverosímiles. Además, las poéticas establecen el concepto del buen gusto que se caracteriza por el equilibrio en el tono y la estructura del texto literario, con el fin de producir una impresión de belleza y una sensación amable (Álvarez 2005, 195); asimismo, es también la capacidad crítica del autor para construir textos ajustados a los criterios neoclásicos.

¹⁸ Hasta el momento, no se han encontrado documentos que avalen la existencia de este autor. Lo que sí es cierto es que no se trata del poeta José López de Avilés (1669-1684), autor de *Debido recuerdo de agradecimiento leal* —sobre su vida y su obra, específicamente sobre este poema, v. Méndez Plancarte 2008 vol. 2 y Tenorio 2007. Es probable que éste sea un seudónimo, medio idóneo para mantener el anonimato y evitar algún castigo.

La censura, lejos de llamar este texto como libro, le nombra libelo, un género literario fronterizo con la sátira y cuyo fin es la difamación (Pedro Escala cit. en Arenas 200; Moral y de Ayala 569a)¹⁹, puesto que se dedica evidenciar los pecados de Ceballos, del padre Antonio de Valtierra, de los testigos y de José de Sosa Victoria, y, al parecer, no hace una crítica constructiva. Asimismo, un supuesto de este texto literario es el tratamiento infame (López de Áviles 502b) que Ceballos dio a doña María en *Manifiesto en Derecho* y los censores contradicen esta idea, “y no la nombra absolutamente pérfida sino que la persuade a no tener cargo de conciencia” (Moral y de Ayala 569b).

El expediente estudiado aborda un concepto, los males inevitables y gravísimos, y hace referencia a situaciones riesgosas para la integridad moral y espiritual de los individuos. De este modo, el matrimonio, dependiendo del caso, funciona como un remedio —por ejemplo, las relaciones carnales entre novios y derivó a un embarazo. En efecto, no queda claro a qué males inevitables y gravísimos que derivan a doña María y don Francisco —es probable que su empleo se debe al temor del escarnio público, temido por doña María, por administrar sola el patrimonio heredado—, pero el autor de este texto literario novohispano los consideró un eufemismo del incesto²⁰ (497a-497b) porque los esponsales entre Ceballos e Inés provoca que éste se vuelva primo político de doña María —los incestos naturales, entre parientes consanguíneos, y políticos, entre parientes indirectos (los parientes consanguíneos de la esposa se vuelven también familiares del esposo y viceversa —los primos de la mujer se vuelven primos políticos del esposo—) son prohibidos por el Derecho Canónico. Al respecto, los censores consideraron que esta acusación obedecía a la misma lógica difamatoria e insistieron que el matrimonio no era un remedio para el incesto y los males inevitables y gravísimos eran otros²¹.

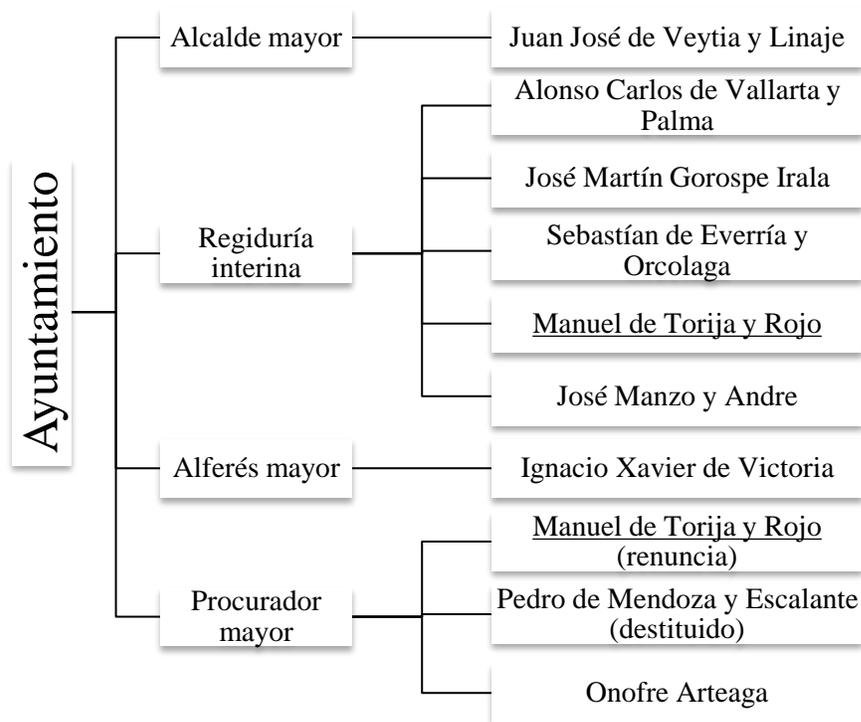
Si bien *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* es un ataque a las cláusulas de José de Sosa Victoria y de terceras personas, también presenta reflexiones que pudieran ser tomadas por algunas personas para anular sus matrimonios —esto es, el propio texto literario presenta argumentos peligrosos y falsos que, además, no convencen sobre la

¹⁹ Pronto se estudiarán la sátira y el libelo.

²⁰ En otro apartado se estudiará el incesto como eufemismo y sus conexiones con la ironía y el insulto.

²¹ Si bien las relaciones incestuosas naturales son prohibidas hasta cuarto o quinto grado (dependiendo qué teólogo se consulte), se encuentra una contradicción: se permitió el casamiento entre doña María Moreno y su primo Manuel Torija y Rojo. Por supuesto, ésta ejemplifica el vacío entre la teoría y la práctica, no siempre se actúa como se pregona.

nulidad de la dispensa y del matrimonio (570a). Este último punto deriva de las conclusiones²² de *Manifiesto en Derecho* y otras añadidas por los censores, ya mencionadas al final del apartado titulado *B. Las dispensas* de esta investigación.



1.5. El matrimonio: ¿trasfondo político?

Una obviedad en este matrimonio: su complejidad radica en aspectos jurídicos (debido a los impedimentos y sus dispensas y el robo a la herencia de los Torija) y en las implicaciones políticas. Es relevante detenerse en este último punto: el casamiento implica la creación, como se sabe, de relaciones familiares y políticas, tanto para la mujer como para el esposo. ¿Cómo concebir el grado de complejidad y contradicción, en términos jurídicos (visto desde el Derecho Canónico) de esta unión? Para responderlo, importa tomar en cuenta los casamientos y los esponsales: el primer casamiento (don Manuel Torija y doña María)

²² Si bien *Manifiesto en Derecho* presenta pequeños resúmenes sobre sus cuatro conclusiones (v. 530a), éstas son exploradas después con detalle. Las conclusiones son: 1) en caso de grave y urgente necesidad, los obispos pueden dispensar si el Papa tiene dificultades para resolver el impedimento dirimente de afinidad — esta conclusión refiere a casos en los cuales el Papa no puede hacerse cargo, ya sea por tener otras ocupaciones o el hecho de que haya sede vacante—; 2) el Cabildo Sede Vacante puede dispensar; 3) las dispensas dadas por el Cabildo son válidas y el matrimonio se puede celebrar; y 4) se cumplieron los requisitos, en el caso del matrimonio entre Ceballos y doña María, para solicitar la dispensa.

implicó, al parecer, la protección y el crecimiento del patrimonio familiar, construido y heredado por don Antonio Moreno de Torija, puesto que los involucrados fueron primos (Alfaro, 2006 278); los esponsales discutidos (don Francisco de Ceballos y doña Inés, prima de doña María) derivan a la creación de relaciones familiares de afinidad o políticas entre él y doña María: ambos se vuelven primos porque ella lo es con doña Inés —por supuesto, estas relaciones aún no son reconocidos de manera formal, ya que no se celebró el matrimonio y, al parecer, la mujer perjudicada fue indemnizada (Sosa 518a): el argumento de *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* no es del todo válido—; finalmente, el segundo casamiento (don Francisco y doña María) sí se celebró y se anuló por ciertas irregularidades (no hay documentos que avalen las dispensas y el padre Valtierra ya murió). En consecuencia, esta unión es de por sí compleja y oscura.

La contradicción apunta más bien a una crisis de valores morales y a una conjura para proteger, como insinúa el autor del texto literario, a un interés vedado, probablemente a una miembro con mucha influencia en la oligarquía poblana. ¿Dónde está la crisis moral?: no hay sino una defensa de intereses particulares que obligan, de uno u otro modo, al silencio y la protección de instituciones molares. Es decir, la polémica no se enfoca sólo en la validez de una unión —¿para qué hablar de ella si hay temas más apremiantes en Puebla del siglo XVIII, por ejemplo las enfermedades y la crisis financiera?—, sino criticar a la oligarquía.

Una de las preguntas claves hecha en su momento fue saber la identidad del autor de *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* y lo poco encontrado apunta que el nombre presentado, Diego López de Áviles, pudo ser un seudónimo. En efecto, esta incertidumbre obliga a cuestionar sobre los intereses del autor, de ahí la relevancia de insistir en este punto; es probable que el autor buscó aprovechar el escándalo matrimonial para golpear al grupo —lo terrible del caso es que no se cuentan con documentos históricos que validen esta suposición y, además, responder esta pregunta no es uno de los objetivos. Por el contrario, sí es posible rastrear las intenciones del autor ocultas en la estructura del propio texto literario: desprestigiar a figuras específicas y, de manera directa, cuestionar sobre el actuar de la Iglesia.

El estudio de las pugnas políticas, las cuales volvieron complejas las crisis poblanas de finales del siglo XVII y principios del XVIII, ha mostrado, por un lado, los

enfrentamientos entre miembros de la oligarquía capitular (familias con poder adquisitivo e influyentes) y don Juan José de Veytia y Linaje (un contador español del Tribunal de Cuentas elegido para administrar la ciudad de 1697 a 1722). Estos choques permitieron la consolidación del grupo del alcalde y la solución de algunos conflictos relacionados con deudas y la formación de nuevas figuras con mucho peso y presencia políticos. Por otro lado, se han dibujado las conexiones de los involucrados del matrimonio, en especial las de doña María Moreno y su difunto esposo (el capitán Manuel de Torija y Rojo). Éstas permiten sospechar sobre la naturaleza real de la censura de *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*. Si la demanda y la censura apuntan a insultos a personajes e instituciones concretas (la Iglesia y la administración pública) y al uso inadecuado e impreciso del Derecho Canónico para rebatir a *Manifiesto en Derecho*, también invita a sospechar de los objetivos del texto real —¿realmente es un ataque a un hecho particular y no a una extensión de los conflictos políticos, evidenciada en un golpe al grupo ya consolidado?

Este texto novohispano es político y se confirma con las denuncias, la del texto literario contra un matrimonio y la de la censura al texto. Por supuesto, ambas denuncias reafirman el poder de, al menos, dos involucrados, doña María y don José de Sosa Victoria, y sus conexiones con la Inquisición: el padre de la primera, don Antonio Moreno de Torija, heredó al morir su puesto como alguacil mayor a su yerno don Manuel Torija y Rojo; José de Sosa Victoria fue nombrado procurador mayor por su pariente Ignacio Xavier de Victoria (el alférez mayor).

¿El matrimonio es válido? Se tienen cuatro textos, uno de ellos omitido debido a que no se tuvo acceso a él —los *Autos* llevados por Bernardo de Leyva—, agrupados en dos sectores, uno defiende y el otro ataca la validez de dicha unión: *Manifiesto en Derecho* y *La censura* la afirman y *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* la niega. Lo complejo es que entre éstos se construye un juego de triple espejo: el texto literario ataca al jurídico y a los involucrados y la censura confirma lo dicho por el jurídico y lo protege legalmente —no está de más agregar que el texto literario es recogido por la Inquisición debido al ataque a figuras públicas, el uso inadecuado o las citas de autores de Derecho Canónico que al parecer ya fueron superados y las acusaciones infundadas. Mientras que *Manifiesto en Derecho* afirma que se dio la dispensa al impedimento de afinidad y *La*

censura la confirma y niega la existencia del impedimento de honestidad pública —si una se dispensó, no tiene porqué existir la otra, pues ya se resarcio a doña Inés—, el divorcio y su consecuente disputa derivado de los intereses materiales ya es otra cantaleta.

2. La sátira

Aristóteles consideró que la épica, la tragedia y la comedia son imitaciones, artes miméticas: “el imitar, en efecto, es connatural al hombre desde la niñez” (1974, 135; 1448b. 5-6), diferenciados entre sí por tres características, los medios, los objetos y los modos que imitan (127; 1447a. 14-16). La comedia²³ imita a los hombres de calidad inferior —las primeras representaciones cómicas fueron poemas yámbicos, “pues el [metro] yámbico es el más apto [...] para conversar” (140-141; 1449a. 25-26), compuesto de una sílaba breve y otra larga (yambo) y siendo también el precedente directo de las sátiras latinas—, pero de lo risible, que es un defecto y una fealdad indolora y sin ruina, lo cómico es feo y contrahecho sin dolor (142; 1449a. 34-35).

Frente a estos géneros se encuentra la sátira, considerada por unos como subgénero cómico (griegos) y por otros un género (romanos), que evidencia lo risible, aquellas características que motivan a la risa, pero la diferencia sutil es la humillación del blanco. Esto es, la comedia no necesariamente busca humillar. Lo cierto es que hay distintas posturas relacionadas con la sátira y, en consecuencia, no hay un acuerdo teórico que la identifica como un género o subgénero literario. Esto debido a su liquidez, a su constante movimiento que fluye como la sangre y conducida por una energía, el humor. La sátira eleva, sin construir un elogio, los vicios y ahoga a los viciosos mediante la humillación; es capaz de adoptar o adaptarse y, al mismo tiempo, adquiere su valía como un microcosmos de la condición humana. Por su liquidez, es difícil de contenerla o sujetarla para estudiar su forma y su contenido. Dicho de otro modo, la sátira evidencia y humilla a sus blancos mediante algunas estrategias literarias y retóricas que incitan a la risa o a la incomodidad.

²³ Puesto que los objetivos de la investigación son otros, sólo se estudiarán aquellos aspectos cómicos ligados a la sátira.

En este sentido, se vincula con la crítica²⁴ y la sociedad —por ejemplo, las calaveras literarias²⁵ dedicadas a autoridades corruptas suelen evidenciar sus vicios o sus actividades ilícitas.

Matthew Hodgart, en *Satire. Origins and Principles*, comenta que la sátira no sólo se manifiesta en la escritura, sino también en la oralidad y la mentalidad de los individuos. Por un lado, el autor presenta documentos y ejemplos que describen una práctica singular en las sociedades inuit²⁶ de la Edad de Piedra, quienes carecían de un sistema jurídico o figuras de poder para sancionar a los habitantes. En su lugar, el líder, *umialik*, amonesta con canciones jocosas a los viciosos o que hayan actuado inapropiadamente (14). Por el otro, indica la existencia de individuos cuya visión o manera de ver el mundo es satírico (10). Para evitar futuras confusiones, en esta investigación, la sátira en su expresión escrita y literaria.

El concepto de sátira se ha transformado o adoptado ciertas características. En su *Instituciones oratorias*, Quintiliano (c. 35 d.C.- c. 95 d.C.) aconseja que los oradores deben imitar la pronunciación y la mímica del cómico (1: 56-9) y el entusiasmo y la erudición de los satíricos, especialmente a Lucilio y Horacio (2: 167-69). Asimismo, afirma que es romana: “la sátira es toda nuestra, en la cual el primero que consiguió insigne alabanza fue Lucilio”. También, la nombra como un género literario normalizado, la *satura*.

El concepto actual de sátira no corresponde a *satura*, pero tiene su raíz en ella (Cortés 1986 77). Al atender su origen etimológico se encuentran conexiones interesantes. Si bien proviene de *satura*, deriva de *satur* (Balasch 9), coincide con *sero* (sembrar, cultivar) y tiene una relación estrecha con *Σάτυροι*. Como vocablo independiente, *satura* es un sustantivo de la primera declinación relacionado con las ofrendas, compuestas por frutos y guisados, dadas a Deméter y Dionisio; y también se conecta con *lanx satura*, que es la bandeja utilizada para llevar tales ofrendas. *Satur*, adjetivo de la primera y segunda declinación, significa harto, saturado, repleto o, en cuanto a los colores, cargado (Blánquez 2: 1511; Lewis y Short 1635). Este adjetivo coincide con *satura* en distintos casos de

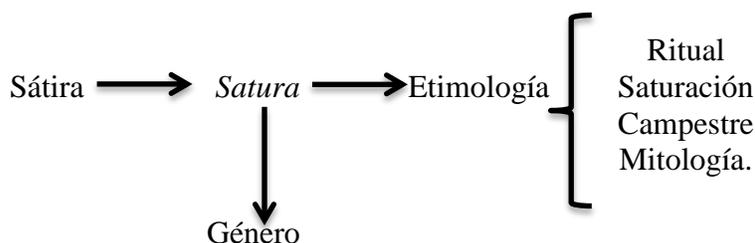
²⁴ En un capítulo posterior, se hablará sobre las distintas vertientes de la crítica satírica.

²⁵ Es importante aclarar que las calaveras literarias no sólo pueden dedicarse a autoridades civiles o personas con viciosos, sino también a seres queridos o a familiares. La investigación, *Las calaveras: función social; investigación hemerográfica*, indaga sobre estos poemas y esclarece conceptos claves, tales como la estructura, su función y sus temas cubiertas con lo mortuario.

²⁶ Pamela R. Stern, en su erudita investigación titulada *Daily Life of The Inuit* (2010), estudia la organización social de los inuit o esquimales y los roles familiares que asumen los hombres y las mujeres.

ambas declinaciones²⁷. La coincidencia de *satura* con *sero* es en el participio activo futuro. Finalmente, *satura* se relaciona con *Σάτυροι*, término en griego para referirse a los sátiros. Estos espíritus masculinos de los bosques, asociados con Dionisio y Pan, se representan mayormente en un contexto festivo y carnavalesco, bebiendo, bailando o persiguiendo a las ménades y las ninfas. En la Antigüedad, los sátiros en sus representaciones solían tener un prominente pene erecto que fue atenuándose con el tiempo (Grimal 475) y, debido a esta característica sumada con la persecución a sus víctimas, se le relacionó con la sexualidad y la lubricidad.

Con respecto a lo anterior, hay que establecer provisionalmente este esquema de relaciones:



Hay una pieza clave en la etimología de la palabra: la naturaleza que se puede observar ya sea como un fruto, la actividad agrícola y la esencia del sátiro. Asimismo, lo anterior se conecta con Dionisio o Baco. Esta deidad popularmente se relaciona con el vino y las fiestas (bacanales en el caso romano) y la vegetación (Gray y Moore 1: 218). No hay que olvidar la relación de los sátiros con Pan, que en la mitología romana suele identificarse con Fauno y Silvano (Grimal 404). Como recordatorio, Pan, originario de Arcadia, es el dios de la fertilidad, los pastores y los rebaños y está dotado con una gran agilidad, una velocidad extraordinaria y un gran apetito sexual. Solía solicitar favores sexuales a ninfas y muchachos y, consecuentemente, se le conoció como el dios de la sexualidad masculina desenfrenada. También se le consideró un dios menor del viento y de la naturaleza salvaje (Gray y Moore 1: 267). Al plantear el paralelismo entre los sátiros y Pan, se encuentra una correspondencia de elementos, su naturaleza salvaje y sexual y su aspecto físico. No obstante, los sátiros son una pluralidad de Pan, aunque en ellos el carácter lúdico y lujurioso destaca notoriamente (1: 268). Debido a su conexión con la fertilidad, los sátiros

²⁷ En la primera declinación coincide en los casos nominativo, vocativo y singular del femenino y en la segunda en los casos nominativo, acusativo y vocativo del neutro.

frecuentemente aparecen acompañando a Dionisio y a Pan. Con este recorrido etimológico, se reconoce con facilidad la naturaleza lúdica y carnavalesca de la sátira. Asimismo, se puede decir que de una forma dionisiaca siembra la crítica en los lectores.

Partiendo de las consideraciones de la vida, la sátira es, además, una actitud, una forma de verla, mediante una risa o una sonrisa. Con esto, se establece la relación estrecha entre la sátira y la risa, las cuales, a su vez, se conectan con el chiste y la sociedad. Al respecto, el poeta francés Charles Baudelaire (1821-1867) reflexiona sobre el temor a la risa: “El Sabio tiembla por haber reído, el Sabio teme la risa, como teme los espectáculos mundanos, la concupiscencia. Se detiene como al borde de la tentación. Hay por lo tanto, según el Sabio, una cierta contradicción secreta entre su carácter de sabio y el carácter primordial de la risa” (18). También, el poeta se pregunta sobre el papel de la risa y su fuerza, tanto en el aspecto estético-artístico como en el social. ¿Cuál es el miedo que se tiene al reír? Él considera que la risa es propia de los tontos e implica en mayor o menor medida ignorancia y debilidad, idea que complementa a otra expuesta por Hodgart: el satírico se encuentra en una posición de ventaja, sabe y su posición le permite dudar o burlarse de su víctima, a la que considera inferior, en un sentido intelectual y social. Esto es, hay, por un lado, una lucha o una supervivencia de las especies, trasladado a lo social (el mundo humano); por el otro, el satírico, al considerarse superior, crea una relación víctima-victimario mediante la humillación, reflejada en la palabra.

La risa, como el sexo y otros actos fisiológicos (defecar y orinar) y la muerte, iguala a los hombres, quitándoles lo que les haga diferentes entre sí y rebajándolos a animales racionales con necesidades similares. Esta reducción produce un golpe al ego y un desenmascaramiento, ¿por qué tiembla el sabio por haber reído? Porque la risa lo ha igualado y rebajado de su carácter de sabio. Además, la risa profana lo sagrado y las normas sociales al mostrar el talón de Aquiles de la víctima y de la misma sociedad, incluyendo a las instituciones civiles y eclesiásticas. La risa humilla y por consecuencia lastima. Por estas razones, Baudelaire le adjudica a la risa y a lo cómico un carácter satánico (23).

La risa en el hombre se refleja en expresiones físicas, movimientos gestuales y espasmódicos incontrolados y complementados con el sonido, y, debido al descontrol corporal, pierde su raciocinio, el cual le permite distinguir si se está afectando al otro.

Además hay un orgullo inconsciente de quien ríe, pues “yo no me caigo; yo, camino derecho; yo, mi pie es firme y seguro” (24). En este sentido, la risa es ambivalente e incluso contradictoria, es signo de una grandeza y una miseria infinitas. También, es versátil, puede ser el resultado de una alegría que no tiene relación con alguna desgracia.

Baudelaire hace una clasificación de lo cómico, el significativo y el absoluto. El primero es pensado como una imitación entremezclada con una idealidad artística, que emplea un lenguaje claro y más fácil de comprender y de analizar, puesto que su elemento es visiblemente dual, el arte y la idea moral. Lo cómico absoluto es lo grotesco y su verificación es a través de una risa repentina; en cambio, en lo cómico significativo, la risa se traslada a un segundo nivel, donde el análisis tiene mayor importancia.

El orgullo humano, que siempre lleva la delantera, y que es la causa natural de la risa en el caso de lo cómico, se convierte también en causa natural de la risa en el caso de lo grotesco, que es una creación entremezclada de cierta facultad imitativa de elementos preexistentes en la naturaleza. Quiero decir que en ese caso la risa es la expresión de la idea de superioridad, no ya del hombre sobre el hombre, sino del hombre sobre la naturaleza (34).

Si se piensa en un sentido artístico, ambos conceptos son imitaciones. La diferencia radica en los enfoques y las perspectivas. El primero sigue un canon artístico, como parece apuntar Baudelaire; el segundo es libre y antitético, por esta razón, el poeta le llama como creación, entendida como libertad creadora, sin reglas o poéticas que seguir, funcionando como un filtro socioartístico de las obras. El segundo es una imitación de la naturaleza con una doble articulación, que se mezcla o se retroalimenta: 1) ligado a lo bizarro o lo diferente y 2) lo escatológico. *Gargantúa y Pantagruel* retrata lo grotesco, muestra el gigantismo y las necesidades biológicas —sólo para ejemplificar, recuérdese el episodio donde se discute sobre las formas para limpiarse el trasero después de evacuar.

Dentro de la sociedad novohispana, casarse con un empleado era mal visto por considerarse socialmente inferior e implica, para quien pertenece a la clase alta, una degradación y más cuando se tiene la oportunidad de contraer nupcias con un igual o superior. El casamiento de Ceballos y doña María es desigual. Esta disparidad social también se reproduce en la condición de los personajes-ficticios-interlocutores: Cacolé es un mulato y Cocole un mestizo; doña María es criolla y se desconoce el origen racial de Ceballos, posiblemente un mestizo. Jugando con las relaciones literarias-reales, ¿cómo Cacolé y Cocole, dos miembros de los estamentos más bajos de la sociedad novohispana,

se atreven a cuestionar a miembros de un grupo racial superior? Estos dos aspectos van a ser tratados en apartados diferentes.

Siguiendo la tradición de lo grotesco, las referencias sexuales unidas con lo escatológico y su mención libre tienen la misma función cómica o desagradable que la de los actos excretorios (Hodgart 28). Trasladando lo anterior a *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* los personajes se burlan de la inutilidad de casarse con doña María, una mujer cuya edad le impide procrear (503b). Las enfermedades venéreas tienen su carga simbólica, son representaciones del castigo a la lubricidad, el libertinaje sexual o un desprecio hacia el conquistador. Los eufemismos suelen ser hilarantes, debido a su papel crítico-simbólico —tales como “fuego de san Antonio” para herpes y “la enfermedad de la Española” para la sífilis. La obscenidad mantiene una conexión con lo grotesco y la comicidad, jugando un papel importante en las fiestas de los antiguos griegos y romanos. No sólo se extiende a lo sexual y a lo escatológico, sino también al insulto y reduce e iguala mediante la humillación a los hombres poderosos (Hodgart 30), esto con el fin de mostrar su desnudez e incluso su simplicidad relacionada con la animalidad o la eliminación simbólica. La comicidad y lo grotesco son representaciones antitéticas que trabajan el tabú para criticarlo y lograr un cambio social, mediante la mimesis de la naturaleza, dependiendo del enfoque y los objetivos perseguidos.

2.1. Sátira y carnaval

Los temas discutidos previamente, el origen etimológico de la sátira y sus conexiones con la risa y lo grotesco, se conectan con el carnaval. Al respecto, hay que establecer dos puntos cuyos movimientos y dinámicas son opuestas, el primero es la cultura oficial dominante (sus ejes discursivos giran y hacen girar otros discursos socioculturales al grado de limitar y delimitar sus fronteras) y el segundo la cultura popular (sus ejes giran por y para sí misma, se nutren de otras experiencias y perspectivas alejadas y también cercanas a la dominante). Si se traza una línea entre ambas, en realidad no se establece una relación jerárquica, una es mejor que la otra²⁸, sino complementarias al ser polos opuestos —“El mundo infinito de las

²⁸ Importa hacer una aclaración relevante. Si se piensa desde la perspectiva de las culturas oficiales dominantes, no hay una preferencia por las populares, ya que éstas representan a minorías que dependen, en cierta manera, de una mayoría (un orden jerárquico en el cual el discurso dominante también se extiende a la

formas y manifestaciones de la risa se oponía la cultura oficial, al tono serio” (Bajtín 1994, 10)— y ambas se representan a sí mismas. ¿Hay un combate real entre ambas culturas cuyo eje es el reflejo de sus movimientos, sus dinámicas y sus naturalezas propios, una extensión de la lucha de clases? Al discutir sobre las distintas manifestaciones de la cultura popular, el ruso Mijaíl Bajtín (1895-1975) las clasificó en formas y rituales del espectáculo, obras cómicas verbales y diversas formas y tipos del vocabulario familiar y grosero y encontró una certeza: la risa como una constante o guía que busca, de uno u otro modo, representar realidades opuestas a la impuesta; un mundo al revés cuyo nicho se alimenta con lo propio y lo ajeno, siempre en construcción y en movimiento, haciendo territorio; una dualidad en la cual la única certeza es la propia incertidumbre del movimiento²⁹.

En la Antigüedad, escribe Bajtín (1994), no hubo una separación tajante entre lo oficial y lo carnavalesco, pues ambos convivían con mayor naturalidad y no había mucho problema para presentar sus dicotomías; después, se separaron y en muchos momentos uno buscaba huir del otro, pero terminaban encontrándose. Durante los carnavales medievales, los reyes y los habitantes convivían en un estupor dionisiaco para divertirse, descansar y vivir experiencias en la fiesta³⁰, que les permitían conocer otros aspectos de la vida y establecer relaciones humanas con otros, incluso con la aristocracia (15). El carnaval va más allá de oposiciones, se encamina al juego cuyo fin primordial es la risa carnalesca y festiva que constituye alternativas (o salidas) de las ya conocidas. Debido a su energía y a su movimiento naturales, se aleja del dogma (las culturas oficiales se acercan más al dogmatismo y a la configuración de modelos o preceptos que deben seguirse) y se acerca al juego y la algarabía.

cultura, a cómo representar los distintos valores estéticos y sus enfoques pragmáticos y sociales). En realidad, las culturas oficiales buscan replicarse, porque su interés es el mantenimiento y el adoctrinamiento de los otros; refinar sus herramientas para continuar y conquistar otros páramos; y bloquear los movimientos opuestos. Podría haber un acercamiento a las populares para mofarse y dignificar a las oficiales. Al pensarlo desde las culturas populares, las dominantes sólo se dedican a aplastar y no dinamizar o permitir que se vean o se discutan alternativas culturales.

²⁹ Sobre la dualidad en la percepción del mundo y la vida humana, Bajtín afirma que éstas ya existían previamente, en las civilizaciones primitivas. Asimismo, indica la existencia de paralelismos en su folclor: paralelo a los cultos serios, hay cómicos cuyo fin era blasfemar y burlarse de las divinidades (risa ritual); frente a los mitos serios, los cómicos solían ser injuriosos e hilarantes; y paralelo a los héroes y sus osadías, personajes picarescos, viciosos o de baja estirpe cuyas historias serían parodias (Bajtín 1994, 11).

³⁰ En la Edad Media, hay dos clases de fiestas, las oficiales y las populares. Las primeras, cercanas a las culturas dominantes, hay un orden y una serie de rituales establecidos en los cuales el pueblo continuaba dominado y no se le permitía una segunda vida. En las segundas, el pueblo se libera tras la eliminación temporal de las fronteras sociales.

Entonces el carnaval, siempre exterior y en oposición, crece a un lado de la cultura oficial, ambas se complementan y se construyen. Asimismo, él es una alternativa, una segunda vida que permite experiencias humanas distintas y únicas, las cuales son guiadas por una risa festiva, muchas veces tranquilizadora y otras cruda y cínica. Por supuesto, el carnaval concilia lo grotesco —por ejemplo, el empleo de máscaras que representan a personas con deformidades físicas y problemas mentales y las menciones a los procesos biológicos de los hombres (comer, orinar, fornicar y defecar) — y la caricatura —tales como las descripciones exageradas (aumentar para reducir la calidad humana) que evidencian ciertos vicios o deformidades físicas, la animalización del hombre y la inversión de valores de géneros (un hombre feminizado y una mujer masculinizada).

¿El carnaval es una real consagración de las libertades? El italiano Umberto Eco (1932-2016), al pensarlo desde los efectos cómicos³¹, señala que al ligarlos con la transgresión de las normas obedecen al establecimiento de un mundo al revés (1998 11), caracterizado por la inversión de papeles y la reducción o la degradación de figuras establecidas. Esto produce un sentimiento de libertad, pues hay un pleno acto sádico (la crueldad con la que se humilla al otro es consecuencia de una necesidad de satisfacción y de ver caer al otro) y una liberación de todo temor impuesto por una regla (11).

Finalmente, en él hay un juego de máscaras, un intercambio de valores (roles sociales) o una resignificación del *Theatrum Mundi* a partir del mundo al revés. La máscara procura una protección a la identidad y promueve la asunción de personajes carnalescos y animalescos sin la adquisición del pecado y la permanencia de la inocencia (11), puesto que la máscara, al expresar la alegría y la negación de la identidad, es una transferencia simbólica, en la cual hay una clara violación a las fronteras naturales (un rey no debe comportarse como un tonto, pues sus cualidades son superiores a éste y sus funciones le permiten estar en las altas esferas del poder), un desapego natural de la seriedad (Bajtín

³¹ Eco considera que los efectos cómicos se realizan con una combinación, una realización de dos aspectos, la violación de la norma o reglas y el castigo impuesto al violador. A diferencia del drama, la comedia describe la violación de una norma por un personaje repudiado, caracterizado con regularidad con cualidades inferiores, grotescos, repulsivos y animalescos, cuyo castigo provoca un doble efecto placentero: se siente placer al violar la norma, pues el lector se identifica parcialmente con el personaje, debido al deseo de querer violar una ley y no hacerlo por miedo a una represalia; también siente placer cuando el victimario paga sus culpas, pues el lector no es castigado y no siente la más mínima culpa o resentimiento, no siente interés por el victimario. En consecuencia, el lector, involucrado indirectamente (placer nacido de la violación y del castigo) y sin culpa alguna (él no viola sino un personaje relegado), no se siente obligado a compadecerse por los otros, pues “lo cómico siempre es racista: sólo los otros, los Bárbaros, deben pagar” (1998 10).

1994 41), que “[en boca del poder] trataba de intimidar, exigía y prohibía; en boca de los súbditos, por el contrario, temblaba, se sometía, adulaba y bendecía” (89), una encarnación del juego.

[La máscara] establece una relación entre la realidad y la imagen individual, elementos característicos de los ritos y espectáculos más antiguos. El complejo simbolismo de las máscaras es inagotable. Bastaría con recordar que manifestaciones como la parodia, la caricatura, la mueca, los melindres y las «monerías» son derivados de la máscara. Lo grotesco se manifiesta en su verdadera esencia a través de las máscaras (42).

La sátira y el carnaval, al ser actividades o productos humanos, son multiformes y variables, ya que éstos se emparentan con el uso de la lengua, la cual es igualmente inmensa e inagotables. ¿Cómo agotar o conocer los límites de la sátira y el carnaval si ambos son inagotables y no tienen propiamente un modelo? Justamente, el propio texto va delimitando sus propias fronteras y marcando sus agenciamientos³², informa hacia dónde va y para qué va³³. Esta demarcación textual también ofrece una extensión que puede exponer elementos aparentemente alejados y funcionales, como si sus conexiones fueran instrumentos en una orquesta sinfónica: “La riqueza y diversidad de los géneros discursivos es inmensa, porque las posibilidades de la actividad humana son inagotables y porque en cada esfera de la praxis existe todo un repertorio de géneros discursivos que se diferencia y crece a medida de que se desarrolla y se complica la esfera misma” (2004 248). Al definir la sátira de Hodgart como una manifestación permite observar episodios o fragmentos satíricos en obras que pertenecen a otro género: un drama puede contenerlos con el fin de aligerar la tensión emocional. Esta definición de la sátira apunta a sus múltiples facetas, su movimiento y su natural tendencia a la ruptura. En otras palabras, la conexión entre la sátira y el carnaval están en el lenguaje, su carácter lúdico e hilarante y su tendencia a la ruptura.

¿La sátira no es más que otra manifestación de lo carnavalesco? Si bien la literatura cómica, que “sigue siendo la expresión de la cosmovisión popular y carnavalesca, y sigue empleando en consecuencia la lengua de sus formas y sus símbolos” (1994 18), crece junto

³² El agenciamiento es una unión entre dos estratos o capas, la cual no apunta a una sino a ambas. Es, pues, una comunión binomial, una doble articulación. En otro apartado, se discutirá sobre las máquinas y cómo éstas, también compuestas de líneas, tienen una función similar: cortar para construir.

³³ Las tipologías, las cuales tienden a generalizar u obligar a un texto en particular a encasillarse a éstas cuando en ocasiones éste tiene otra dinámica, y los análisis de casos particulares, el texto por sí mismo y sus distintas conexiones, tienen ciertas dificultades: unas buscan construir modelos cuyos objetivos son el análisis de otros textos (objetivo muy loable) y los otros se concentran en fenómenos particulares y pueden incurrir en el error de que incluso en ellos hay cierta constancia o conexiones comunes.

con la oficial dominante, la ruptura implicó una persecución y una censura por parte de la segunda, ya que hay intereses que proteger. Al colocar esta persecución y la lucha de clases, el concepto de carnaval parece diluirse cuando se le relaciona con la sátira, ya que ésta puede ser una máquina de guerra (combatir contra las líneas molares) o dispositivos de control (proteger a las líneas molares); sin embargo, la sátira mantiene su esencia carnavalesca, sus expresiones lúdicas y su risa incómoda.

Indirectamente, se han mencionado algunas características de la sátira: su oposición (vista desde la óptica de lo mayor y lo menor) y su complementariedad (parece haber una separación tajante, pero hay filamentos minúsculos que permiten la unión entre ambos bloques). Su naturaleza hilarante y lúdica unida a una risa molesta o que muestra una humillación frente a otro, es bajar los escaños para igualar a los altos con las clases populares (no importa que el aristócrata tenga dinero o poder, es un ser vivo con necesidades biológicas); su fin es atacar contra un adversario (por ejemplo, otro dignatario, una institución, una orden religiosa e incluso otro pueblerino) y, en cierta manera, busca censurar y despertar la conciencia del lector —el satírico dice: “si te comportas como este ladrón, vas a sufrir un castigo similar: la humillación pública y el ridículo”—; y su estructura obedece más a los objetivos que el satírico se plantea —de uno u otro modo, el esquema permite un diálogo con el lector-auditorio y un replanteamiento de mundo.

2.2. ¿Las técnicas satíricas?

Deleuze y Guattari no buscaron construir modelos o sistemas teóricos como tal sino una crítica, entendida como una descripción minuciosa del flujo o las conexiones existentes entre puntos-elementos de un fenómeno-objeto de estudio. El encuentro entre el análisis y el fenómeno se da al nivel de las multiplicidades (o el agenciamiento entre distintos puntos-elementos y sus procesos derivados) que posibilitan los devenires —en realidad, lo relevante no son los términos sino las posibilidades en que los puntos-elementos se encuentran y los distintos procesos, lo relevante son los caminos y no tanto las conclusiones. Justamente, una acusación, quizá la más recurrente, contra el esquizoanálisis es su propia contradicción, ya que postula los encuentros entre tres distintas líneas y al definir las en un fenómeno parecen caer en una automatización. Sin embargo, éste podría ser visto como una organización sistemática que busca no sólo definir e identificar sino

también comprender y describir las relaciones (las multiplicidades) y los agenciamientos en un fenómeno. De este modo, la acusación es consecuencia de una lectura que no atiende a la misma esencia, la crítica y la clínica, y también a la organización sistemática de sus multiplicidades³⁴.

Éstas son una conjunción de elementos cuyas uniones o agenciamientos son parte de la estructura arquitectónica del texto literario (v. Bajtín 2003 cap. 1). La obra literaria presenta una estructura (arquitectura) compuesta por elementos que producen distintas conexiones o relaciones que pueden percibirse mediante la lectura —un texto literario es también una experiencia como una potencia vivencial reflejada en los distintos agenciamientos lector y texto literario y los devenires —y las perspectivas con las que se acerca o se estudia —por ejemplo, Sigmund Freud popularizó *Gradiva* (Willhelm Jensen, 1903) tras analizarla. De este modo, la obra literaria es una totalidad construida a partir de múltiples elementos que se conectan y producen distintos efectos, reflejados dentro y fuera del texto. Bajo el tenor deleuziano-guattariano, los propios términos tradicionales suelen imponer un bloqueo que no permite el flujo natural y las múltiples posibilidades de un elemento — x puede también multiplicarse y evidenciar su propia naturaleza pero también otra, una metáfora puede reducir las cualidades humanas y ser la representación de algo igualmente complejo, por ejemplo la animalidad. En consecuencia, hay que preguntarse sobre los usos y las distintas presentaciones de x , sobre sus multiplicidades —si bien la propuesta deleuziana, en lo que respecta a los estudios literarios, apunta hacia la conjunción sistemática, máquinas binarias que muestran las distintas posibilidades de unión entre puntos-elementos, uniones que buscan la crítica del movimiento o del flujo natural, no hay que verla en términos atomistas, reducir los elementos y quedarse en las líneas, sino extenderse a las múltiples posibilidades —tales son las figuras retóricas o literarias: no quedarse sólo en las definiciones y sus ejemplificaciones sino extenderse a sus conexiones y sus transfiguraciones.

³⁴ En las matemáticas, una multiplicidad hace referencia a la cantidad de veces que un número pertenece a un multiconjunto. un miembro, un número, que pertenece a un multiconjunto —por ejemplo, en los siguientes factores primos: $60=2 \times 2 \times 3 \times 5$ (la multiplicidad de 2 es 2; la de 3 es 1, y la de 5 es 1; en consecuencia, 60 tiene cuatro factores primos y tres de éstos son distintos). En esta investigación, el término multiplicidades se refiere a las relaciones y a los agenciamientos, pero, en caso de ser pertinente, se precisará el tipo de multiplicidad. En este caso, el asunto es más general y literario.

Las figuras retóricas son procedimientos cuyo objetivo es desviar o cortar la norma lingüística para crear efectos estilísticos, emocionales e incluso persuasivos (Beristáin 212; Olmos 253). Esta una definición se acerca a los postulados del ruso Roman Jakobson (1896-1982)³⁵. Al retomar (y ampliar) el modelo comunicativo de Bühler, la teoría desviacionista del checo Jan Mukarovsky (1891-1975) y profundizar en la función poética, planteó que la literatura también comunica mensajes y su forma suele no ser canónica o normativa, en términos lingüísticos, sino presenta ciertas modificaciones o transformaciones de la lengua (v. Jakobson 1975). Sin embargo, éstas permiten identificar la literaturidad o literariedad en los textos.

La tipología y el concepto de figuras retóricas son complejas pues hay tratadistas que enfatizan más en los efectos de la elocución y otros los relacionan con el ornato, pero lo cierto es que eran estudiadas por “una sola parte de la retórica, la *elocutio*, dedicada a la exornación del discurso” (Olmos 253). La retórica, con el tiempo, se concentró más en la elocución, muchas veces reducida a un simple catálogo de figuras (253) cuando ésta es una de las puertas entre la retórica y la poética, pues en cierto modo apunta a la forma y al contenido. La elocución, *phrasis* para los griegos (*Inst. Or.* 2: 29), es compleja y difícil de lograr —su dificultad radica en la elocuencia y en lograr provocar un efecto sobre el otro: “elocución es la virtud de declarar al que nos oye todos nuestros pensamientos, y sin ella todo lo demás es ocioso y muy semejante a una espada encerrada en su vaina” (2:24); y depende más de los preceptos y el esmero (perfeccionamiento mediante el trabajo constante). En efecto, la elocución se construye con las palabras y se requiere que estén unidas con propiedad y acompañadas con figuras: éstos proporcionan pureza, estilo y elegancia a los discursos.

La académica mexicana Helena Beristáin (1927-2013) presenta una tipología moderna de recursos retóricos, que toma en cuenta dos aspectos, la naturaleza de las unidades lingüísticas y el procedimiento empleado por los recursos retóricos. En realidad, presenta un modelo que fusiona aspectos lingüísticos y tradicionales, ya estudiados por el

³⁵ Aunque esto es un decir, puesto que Roman Jakobson vuelve a los postulados tradicionales de la retórica para darle una explicación desde la lingüística. Esto es, hay un estudio de la retórica visto desde el lenguaje y la semiótica.

Grupo μ : figuras de dicción³⁶ (modifican la forma, el sonido de las palabras y la sintaxis), figuras de construcción (su operación se haya en la sintaxis), figuras de pensamiento (basadas en el significado de palabras o frases que buscan expresar pensamientos e ideas) y tropos (empleo de palabras en sentido figurado, cambios de sentido).

Esta clasificación permitió observar una extrañeza entre los recursos gramaticales o morfosintácticos y las figuras de dicción. El primer subgrupo puede ser visto más bien como una construcción lingüística, pensado desde sus distintas disciplinas (morfología, sintaxis y gramática); el segundo es construido desde la Retórica y la Estilística. Estas construcciones son arriesgadas: por un lado, tienen el mérito de identificar casos concretos —este verso de Rubén Darío, “Bajo el ala aleve del leve abanico”³⁷ ejemplifica la aliteración (repetición de un sonido)—; por el otro, no se suele tomar en cuenta las relaciones de una figura dentro y fuera del texto —volviendo al verso anterior, importa preguntarse cuáles son sus relaciones internas y externas. Debido a que el material de construcción es la lengua, el mayor desafío es saber si un verso es ésta, otra o ambas figuras, pero muchas veces, quizá por pereza o ignorancia, se prefiere encerrar un verso en cierta figura y no ver más allá. Dicho de otro modo, las tipologías, vistas como modelos, presentan ciertas deficiencias o son insuficientes para describir algunos fenómenos —el anterior verso también puede ser figura patética o una figura descriptiva (éste describe a un pájaro, el cual a su vez describe a una mujer hermosa)—: un caso puede presentar ciertas variables, ser tanto una como varias figuras, pero también una figura puede entenderse como la variante de otra³⁸. Precisamente, el problema es que las figuras se comunican —la comunicación o los cortes se deben a que son construcciones lingüísticas que, a pesar de

³⁶ En la Antigüedad, las figuras de dicción se catalogaron en dos grupos, *in verbis singulis* (aquellas que afectan la morfología de la palabra aislada) e *in verbis coniunctis* (aquellas que operan en la sintaxis de frases y oraciones complejas). Dentro de las primeras, se encuentran las figuras de adición, supresión, sustitución, permutación o trasposición de letras. Las segundas también presentan una división: solecismos, licencias poéticas (más tarde llamadas figuras de la elocución y algunas figuras de construcción o metaxas). Ambos grupos, *in verbis singulis* e *in verbis coniunctis*, apuntan a desviaciones del lenguaje. En cierto modo, tanto uno como el otro afectan los niveles morfosintáctico y fonéticos para, dependiendo de los objetivos que se persiguen en el discurso, proporcionar mayor contundencia, provocar y persuadir al auditorio.

³⁷ Pertenece al poema *Era un aire suave...*, que es parte del libro *Prosas profanas y otros poemas*.

³⁸ Según Mortara Garavelli (cit. en Olmos 254), la metalepsis podría ser una variante de la sinonimia que se aplica a nombres propios, consecuencia de traducciones mal hechas a términos polisémicos, una cadena de metáforas sucesivas o simultáneas o también la alusión de algo mediante la mención de “alguno de sus adjuntos posibles” (254).

transitar en una lengua mayor, no pueden uniformarse u homogeneizarse: hay una lengua dentro de otra— y las etiquetas pueden dificultar el libre tránsito de sus potencias.

La potencia de los tropos, considerados por Quintiliano como transformaciones o traslaciones de significado con gracia de una unidad (palabra) a otra (*Inst. Or.* 2: 68; lib. VIII, cap. VI), radica en sus multiplicidades, ya como significación —metáfora, sinécdoque, metonimia, antonomasia, onomatopeya y catacresis—, ya como adorno u ornato —epíteto, alegoría, enigma, ironía perífrasis, hipérbaton e hipérbole—, y sus conexiones: una unidad se resignifica mediante otra construcción que no busca mantener la naturaleza original, esta nueva unidad se vuelca en su agenciamiento con otros elementos —por ejemplo, “tus ojos son los luceros de mis mañanas” apunta a puntos-elementos conectados: los ojos se vuelven unidades-estrellas, cuyo territorio es el universo descrito y analizado principalmente por la Física y la Astronomía (sin dejar de lado las otras disciplinas científicas), las cuales recuerdan a la estrella enana amarilla o enana G del sistema solar. El significado de los ojos se duplica al relacionarlos con el Sol (sus valores culturales y semióticos) y la mañana (el comienzo, el inicio de la vida, la felicidad).

El recorrido teórico ha llevado a una posición: en la literatura, los sistemas o modelos para analizar suelen tener sus defectos y la principal es privarle de su natural movimiento —algunas veces, la etiqueta no permite ver los alcances de una construcción literaria, tal es el caso del verso de Darío previamente señalado. De este modo, es importante tomar en cuenta los objetivos, para qué usa estas figuras y cómo se conecta con el texto literario. Por supuesto, esta medida no tiene porqué ser draconiana, más bien equilibrada, ya que hay técnicas empleadas con mayor frecuencia en ciertos estilos o manifestaciones literarios. Las propias técnicas expresan más de lo que el propio contenido, su papel es relevante y es tanto el reflejo del escritor para manipular el lenguaje (Noguero 156) como el grado de complejidad que se enfrenta el lector. Los más relevantes, al menos en *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*, son los juegos de letras y de palabras, la parodia, la reducción y el mundo al revés.

2.2.1. Los juegos de letras y de palabras

Estos juegos apuntan hacia las múltiples posibilidades discursivas y las múltiples consideraciones contenidas (muchas veces creadas mediante referencias de todo tipo), cuyas derivaciones podrían ser múltiples resignificaciones o nuevos significados³⁹. En consecuencia, éstos permiten la creación de ciertas dinámicas lúdicas e hilarantes —algunas veces, un lector no entiende el juego debido a su imposibilidad de leer el mensaje, surgida quizás de su propia ignorancia. Por supuesto, estos juegos, constituidos a partir de sus conexiones gramaticales, sintácticas y fonéticas, obedecen a cierta lógica encontrada en los límites del lenguaje.

2.2.1.1. De los indiscretos sólo queda sus nombres

Los nombres de los personajes del diálogo en cuestión, *Cacolé* y *Cocole*, se asemejan a un trabalenguas, debido a la unión de la *c* con sus vocales. Si se separan silábicamente, omitiendo la última sílaba (-le), se tienen dos palabras con significado: *Caco* (ladrón) y *Coco* (cabeza, haciendo referencia a la inteligencia). Al incluirles la última sílaba a ambas palabras y tomarla como un verbo, resultan dos oraciones: *caco leé* y *coco leé*. Si se cambia la posición de las letras, omitiendo unas consonantes, resulta lo siguiente:

Cocolé → elococ → el loco (omitiendo la última consonante)

Cacolé → elocac → loca (omitiendo la primera vocal y la última consonante)

Con lo anterior, se descubre que ambos nombres son anagramas de una frase unida y conectada con la locura. Anteriormente, se señaló el binomio razón y locura y se dejó una pregunta pendiente, ¿son *Cacolé* y *Cocolé* locos?, la cual es pertinente responder. Si bien el psicoanálisis y la psiquiatría relacionan a la locura con la enfermedad (siendo ésta un

³⁹ Una palabra lleva a otros caminos, a otros sentidos e incluso a otros contrasentidos; una palabra puede ser la tergiversación intencional de otra que permite resignificar un signo: decir *eggscellence*, obvia mezcla de los vocablos en inglés *eggs* (huevos) y *excellence* (excelencia), permite relacionar y resignificar dos vocablos, distintos y pertenecientes a diferentes campos semánticos. Este vocablo, *eggscellence* (posible significado: la excelencia de o con huevos), deriva a una nueva experiencia discursiva concebida en un doble sentido, su connotación sexual y alimentaria combinada con la superioridad o la excelencia de algo.

estadio anormal donde las inhibiciones y el sentido de realidad se suspenden), ésta también, como ya se mencionó, goza de cierta inclusión social. En la Edad Media, por ejemplo, el papel del loco, perfilado bajo las figuras del bufón, el arlequín, el gracioso y el saltimbanqui, se concentra en el entretenimiento de los aristócratas (los reyes y su Corte), pues se liga al tonto y este último al conocimiento y a la ignorancia. Al saber su estadio, un tonto puede refugiarse en él para sacar provecho y satisfacer ciertas necesidades mediante el manejo de máscaras y apariencias. También, es una pieza esencial para eliminar a enemigos latentes porque los otros lo ven como un ser inferior y no apto mentalmente (su imagen prototípica): el loco puede espiar a la Corte para descubrir enemigos del rey o hacerse de aliados para derrocarlo

Los nombres de los protagonistas se extienden a un juego irónico y referencial. Se mencionó previamente que Cacolé recuerda a los ladrones, pero también refiere a Caco, el gigante que robó el ganado de Heracles⁴⁰ y considerado en el Siglo de Oro como el patrón de los ladrones. Otra referencia, tal vez alejada, es *caccola*, vocablo italiano empleado para referirse a los mocos, las lagañas y el cerumen (Sabatini y Coletti 2007). Cocolé tiene dos conexiones con vocablos también italianos, *Coccolo*, que se refiere a un bebé rechoncho y lindo (2007), y *Coccole*, un mimo generalmente una caricia o un abrazo (2007).

En estos binomios hay una reminiscencia a la infancia, por un lado, pues se visualiza la incapacidad del bebé y su necesidad de otro (la madre principalmente) para que le limpien y le mimen; esto es, la incapacidad en ciertos momentos de la vida humana, en este caso la infancia pero también sin olvidar la vejez y la propia locura (hay pacientes mentales que también requieren de la asistencia de otros para cubrir sus necesidades básicas). Por el otro, hay un vínculo con el conocimiento y la ignorancia: se presenta un matrimonio mal habido y Cocole busca dar luz en la polémica. De este modo, hay un desconocimiento que se quiere desaparecer con la imposición de una postura, la de Cocole que argumenta la ilegalidad de dicho matrimonio y su natural invalidez, pero tal conocimiento es dicha con hilaridad por un personaje de clase baja y vicioso: es la palabra de un loco contra un matrimonio específico (no contra el dogma ni el instituto matrimonial), instituciones y figuras religiosas y políticas.

⁴⁰ Una de las doce tareas impuestas a Heracles era el robo del ganado de Gerión, ser antropomorfo gigantesco que estaba formado por tres cuerpos y sus respectivas extremidades y cabezas.

2.2.1.2. Giros cervantinos y juegos fonéticos

Es relevante estudiar los siguientes casos:

Acabad con todos los diablos con tanto dizque y tanto quiso, Quijote de los infiernos, majadero por todos los supinos pinso pinsis, ya nos tenéis dizqueadas en cuerpo y alma. Acabad de decir ¿a costa de quién se imprimió y quién hizo ese papel? (López de Aviles 480a).⁴¹

—Dime, truhán moderno y majadero antiguo: ¿parécete bien deshonrar y afrentar a una dueña tan veneranda y tan digna de respeto como aquella? ¿Tiempos eran aquéllos para recordarte del rucio o señores son éstos para dejar mal pasar a las bestias, tratando tan elegantemente a sus dueños? (Cervantes de Saavedra 2004 787).

El fragmento del texto novohispano refiere a *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* para establecer parámetros de lectura, los cuales lo vuelven complejo pues dirige a otros textos y otros contextos, se establece una dinámica de retroalimentación y fortalecedora e indica principalmente su flujo: el texto se mueve a otras estructuras que obedecen o tienen dinámicas distintas. También, el movimiento lleva a una imitación de la lengua cervantina, que no es una calca, pues ambos textos literarios persiguen objetivos específicos y sus flujos son distintos, uno contra un matrimonio y el otro la literatura caballeresca y de caballería; y tampoco es una reproducción de una imagen prototípica, porque dicho texto novohispano es en principio discursivo (oral) y hay más acústica y se apropia de ciertos modelos, el diálogo, la sátira y el libelo, para crearse a sí mismo y formularse una ruta de lectura y de crítica (conforme se avanza su lectura, se percibe la crítica al fenómeno en particular). Entonces, se dibuja una doble articulación, elemento intertextual y el imitativo, que confirma una nutrida presencia cervantina en *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*, “But poetic influence need not make poets less original; as often it makes them more original, though not therefore necessarily better” (Bloom 1997 7)⁴².

La imitación de lo cervantino no es sólo un volver a lo canónico para reproducir moldes literarios. Se espera de los barrocos que sean competentes para ofrecer productos literarios completos y complejos que defiendan, en cierto modo, el dogma católico frente la

⁴¹ El subrayado es mío.

⁴² Sobre la influencia artística y cómo las lecturas construyen a los literatos, v. Bloom 1997

Contrarreforma: un barroco se apropia de aspectos de modelos literarios y construye un objeto distinto, su obra deviene en un producto nutrido por sus influencias que lo vuelve original. Si bien *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* se nutre de la cultura popular, *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* lo retoma para ofrecer una visión más rica de lo popular, filtrada por la cultura literaria y barroca. En otras palabras, el texto novohispano fluye a la obra cervantina para fortalecer su visión de lo popular. Por supuesto, no es posible encuadrarlo en un mismo molde, puesto que esta obra novohispana se acerca también a aspectos estoicos que después serán analizados.

En el fragmento del texto novohispano importa resaltar dos elementos relevantes, el vocablo *supino* (se maneja su plural) —ciertamente, éste evoca a una forma no personal del verbo existente en otras lenguas, excluyendo al español e incluyendo al latín y a una persona necia o estólida o el estar tendido sobre el dorso (RAE 2014)— y los latinismos *pinso pinsis* —la traducción, “[Yo] majo, [tú] majas”, apunta a su multivocidad: majar significa golpear, moler y, en su uso coloquial, es sinónimo de molestar, cansar e importunar (2014).

Los juegos de palabras también se extienden a aspectos fonéticos, homofonía, producida entre palabras cuyos significados son distintos pero sus sonidos (pronunciación) es similar o igual. El ejemplo más evidente en *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* es el siguiente apartado:

en su ama tenía, tenía con quien casarse, que era el dinero, y no había ya dinero con quien casarse en la prima; ya había cazado los quinientos de la prima y andaba a caza de los trescientos mil de su ama. Cazó los ciento cincuenta mil, restaban otros ciento cincuenta mil que cazar, y para cazarlos, anda a caza de casarse otra vez con su ama, que no se descasó de él por estar tan casada con su dinero, como quieren los que la quieren segunda vez cazar, y más a su dinero, porque todo su dinero, como no casada, cazada, administra ahora su ama y lo está gastando, y lo gastará en cazar su casamiento (495a-495b).

Se encuentra la repetición de sonidos similares, [s], [k] y [θ], que se representa con las consonantes *s*, *c*, *q* y *z*. La consecuencia notable es un juego lúdico caracterizado por su ritmo (aspecto fonético) y semejante a un trabalenguas que funciona en dos niveles (el plano de la expresión y el contenido⁴³). El aspecto fonético, en su sentido rítmico, apunta a

⁴³ No hay que perder de vista varios puntos. Primero, el lingüista danés Louis Hjelmslev (1899-1965) (cit. en Quilis 1999 16), paralelamente al lingüista suizo Ferdinand de Saussure (1857-1913), define a lengua como un sistema de signos en la cual hay dos planos, la *expresión* o aspecto significante (los elementos fónicos) y el *contenido* o significado (aspecto conceptual, el objeto de un determinado mensaje). Ambos planos, al estar

una repetición (la cacería y el casamiento, con sus distintas declinaciones o conjunciones, en caso de ser verbos) y la irrupción de consonantes, principalmente oclusivas velares. En cuanto al contenido, estos sonidos recuerdan, por un lado, recuerdan o se asemejan de manera indirecta al excremento (caca) que tiene su conexión con los nombres de los interlocutores, principalmente Cacolé. Por el otro, el juego entre vocablos distintos, la cacería y el casamiento, que satiriza al segundo: se casa para cazar la herencia financiera y social heredada a doña María.

2.2.1.3. Triada hablar-parla-parleta

La división de textos literarios y de divulgación científica obedece mayormente a ciertos objetivos planteados en los textos, tales como el mostrar una secuencia narrativa-cronológica o la discusión de cierto tópico en un apartado concreto. En este sentido, hablar sobre la división de *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* obedece a un interés por encontrar no sólo sus funciones teleológicas y su carácter lúdico, sino también sus relaciones con otras disciplinas del conocimiento, principalmente la retórica y la oratoria, y otras formas literarias. A manera de recordatorio, este diálogo se compone por cuatro apartados, una parla y tres parletas. Efectivamente, hay una relación morfológica entre las dos palabras o, mejor dicho, una deriva de otra. Esto es, parleta es la derivación morfológica de parla y ésta del verbo hablar,

parlar → parla → parleta.

condicionados mutuamente, se mantienen unidos, forman una solidaridad, por la función del signo (17). Segundo, los signos, al relacionarse con otros, crean estructuras con significado (palabras, frases y oraciones) y cuya complejidad depende de éstas y sus relaciones. Por ejemplo, el sonido [θ] en [kaθár] carece por sí solo de significado, mas lo obtiene al unirse con los otros sonidos. De este modo, en términos fonéticos, el significado y su complejidad dependen de las distintas relaciones que pueden mantener los fonemas. Tercero, el contenido y la expresión tienen una *forma*, “la estructura relacional abstracta que cada lengua impone a la misma sustancia” (17), y una *sustancia*, la materia o la realidad semántica o fónica. En la expresión, la *forma* son las vocales y las consonantes como unidades y sus combinaciones fonológicas posibles y la *sustancia* la materia fónica resultante de tales combinaciones, “la manifestación de la forma lingüística” (19); en el contenido, la *sustancia*, al menos para Saussure, son los pensamientos y emociones comunes en los hombres e independientemente de la lengua que hablen y la lengua es la *forma*, las maneras en las que ésta corta al pensamiento para concretarlo. De este modo, [kaθár], compuesto por tres consonantes (oclusiva velar, fricativa interdental, vibrante alveolar simple) y una vocal semiposterior y distinta a, por ejemplo, [tu:hant]: ambos vocablos, *cazar* y *to hunt*, comparten una misma sustancia, la cacería, pero sus formas son distintas, una en castellano y la otra en inglés.

Para una mayor claridad en cuanto a los aspectos morfológicos de la triada hablar-parla-parleta, es importante tener en cuenta dos enlaces, $\rho 1$ (parlar-parla) y $\rho 2$ (parla-parleta), y su conjunción P (parlar-parla-parleta). En $\rho 1$ se encuentra dos relaciones, conjugación (tercera persona del presente del indicativo: él/ella parla) y nominalización (sustantivo femenino), pero en el diálogo en cuestión se refiere a esta última. La definición y sus acepciones de parlar —hablar en expedición y sin sustancia, la imitación del habla humana por ciertas aves y una revelación de lo que no se debe decir (RAE 2012; Echegaray 5: 701)— apuntan a una imitación “baja” de las discusiones con contenido relevante —por ejemplo, las discusiones filosóficas o científicas— y a las discusiones bizantinas⁴⁴ y, en cierta manera, al conocimiento vedado, ya sea por una censura o un querer-decir lo no permitido. Este último aspecto, revelar un conocimiento vedado, se sustenta en su origen etimológico: parlar proviene del latín *parabolāre* (parábola) (v. Echegaray 5: 701). Ciertamente, la parábola tiene una cercanía con la fábula y el apólogo.

En $\rho 2$ (parla-parleta), el segundo elemento está construido con un sufijo (-eta), lo cual le da un valor diminutivo pero, a comparación de -ito e -ita, es menos precisa (Alemany Bolúfer 64). Esto es, hay una disminución de valor de la palabra: el primitivo u original —ampolleta (ampolla), cancioneta (canción), tarjeta (tarja)—, una propiedad o el tamaño —banqueta (banco), luneta (luna), libreta (libro)—, un golpe —palmeta (palma)— y un instrumento (65). A partir de otros adjetivos, este sufijo forma nuevos adjetivos son despectivos —vejete (viejo), regordeta (gorda).

Para entender el enlace $\rho 2$, es importante tener en cuenta las definiciones de sus vocablos explicadas en dos diccionarios, el *Diccionario de Autoridades* (1726-1739) y el *Diccionario de la lengua española* (2012), de la Real Academia Española:

PARLA. s. f. Expedición en el hablar. Tómase también por la demasía en el hablar. Latín. *Loquacitas. Eloquium.* NAVARR. Man. cap. 25. num. 100. Aunque bien lo excusaría, puesto que no le estorbasse la oída, o parla de cosas de diversión y passa tiempo.

PARLA. 1. f. Verbosidad insustancial. Todo cuanto dijo no fue más que parla. 2. f. coloq. labia. 3. f. p. us. Acción de parlar (|| hablar con desembarazo o expedición).

⁴⁴ Esta expresión, al igual que “hablar sobre el sexo de los ángeles”, ridiculiza aquellas discusiones banales, sin prestar atención a otras con mayor importancia o repercusión (Suazo Pascual 207). Ambas expresiones tienen su eco en un hecho histórico: los bizantinos discutían sobre el sexo de los ángeles y no prestaron atención al cerco militar de los otomanos en el siglo XV.

PARLETA. s. f. Conversación, por diversión o PARLETA. 1. f. coloq. Conversación, por
 passatiempo, en materia varia y indiferente, o de diversión o pasatiempo, en materia varia e
 poca importancia. Latín. *Confabulatio* (2012) indiferente o de poca importancia (2014)⁴⁵.

Al comparar ambas definiciones de parla se encuentra una supuesta ambivalencia: la demasía en el hablar y la labia. Si bien el *Diccionario de la lengua española* relaciona parla con labia, esta última no es una invención moderna sino es anterior al siglo XVIII⁴⁶ y se define como facundia (lat. *facundia*) (Terreros y Pando 2: 409) y “verbosidad persuasiva y gracia en el hablar” (RAE 2014). La figura de don Juan, también llamado burlador o libertino, ilustra lo anteriormente mencionado: un hombre con labia que elogiaba la belleza y las virtudes de una mujer para yacer con ella. En términos generales, labia refiere a aquella capacidad para hablar con fluencia (facundia) y persuasión.

La supuesta ambivalencia, la relación entre exceso de habla y labia, se debe al hecho de no considerar los matices de hablar y sus derivaciones (parla y parleta). Efectivamente, hablar y hablar se refieren a la comunicación verbal pero son distintas en cuanto al uso. Hablar, por un lado, mantiene un carácter o una connotación y su uso, sin un elemento que le dote de un significado específico, son neutrales. Por otro lado, hablar no tiene una connotación neutral: hablar es un hablar marcadamente “informal, jocosos o despectivo” (RAE 2005) y “al hecho de hablar de más o inoportunamente” (2005). Ciertamente, estas connotaciones se aplican a sus derivados —en este caso, parla y parleta toman el carácter ya mencionado con anterioridad. En lo que respecta a parleta, su ya connotación lúdica-despectiva heredada se confirma con el sufijo –eta, pero también su valor se transforma. La disminución, paradójicamente, lo vuelve en un ir más allá: adquiere una mayor connotación lúdica-despectiva con el sufijo.

El análisis de estos enlaces, $\rho 1$ (parlar-parla) y $\rho 2$ (parla-parleta), ha arrojado una conclusión relevante, la connotación o el carácter lúdico-despectivo, que engloba lógicamente a su conjunto P (parlar-parla-parleta). Por supuesto, la nomenclatura de la

⁴⁵ La primera columna muestra la definición proporcionada en *Diccionario de Autoridades*, la cual no se modificó ni se modernizó su escritura para comparar los cambios, y la segunda en *Diccionario de la lengua española*.

⁴⁶ Ciertamente, el origen del término es anterior a este siglo. De hecho, esta palabra aparece en el *Diccionario muy copioso de la lengua española y francesa en el qual son declaradas todas las palabras castellanas y francesas con sus propias y naturales significaciones sacadas de muchos y muy excelentes autores antiguos y modernos* (1606), editada por Jean Pallet.

división de *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* tiene un fin, el juego, que se extiende a la oratoria y a los objetivos de este diálogo en cuestión.

2.2.2. La parodia, la reducción y el mundo al revés

¿Es la parodia una representación de la representación, una readquisición y luego una puesta en escena de un hecho, una opinión, un personaje o una obra artística? Ésta, como la sátira, puede ser una obra total —por ejemplo, *The Dragon of Wantley*, un poema dieciochesco que parodia los romances medievales— o pertenecer a otra como un episodio o fragmento. La parodia, una creación cómica que no necesariamente ridiculiza, se conecta siempre con uno o varios textos o hechos. Dicha conexión no es una recreación y tampoco es una mera distorsión (Highet 67), sino una nueva creación hilarante mediante modelos. Funciona como línea de fuga que corta a la molar (el texto original) y produce un devenir-otro texto y, en consecuencia, también hace su propio territorio, distinto al del original —*The Dragon of Wantley* no reformula los romances medievales ni calca a los originales, sino se construye a sí mismo con éstos para criticarlos y ridiculizar a los clérigos de la época (v. Hey 1993). La parodia es una imitación burlesca, sin ser una calca (la representación de la representación), que decanta a los elementos originales en una construcción cuya dinámica es distinta; se aleja del comentario, pues no busca ser un soporte del original sino una crítica, muchas veces sugerida; y la risa, consecuencia del mismo movimiento de este segundo texto, impulsa a la creación de nuevas posibilidades o salidas que se pueden tomar.

Independientemente de los objetivos o la crítica planteados, la parodia busca desnudar a la víctima, remover cualquier símbolo que le proporcione alguna dignidad o le vuelva superior frente a otros hombres, esto para humanizarla (la igualdad entre hombres mediante el desnudamiento simbólico) y volverla mortal o animalizarla (el hombre, por más etiquetas o símbolos que se coloque, continúa siendo un animal con necesidades fisiológicas y mortal); y también es posible degradar conceptos abstractos (por ejemplo, la democracia y el conocimiento), estructuras o grupos sociales (la familia, las mujeres o los homosexuales) e instituciones públicas o privadas (la Iglesia, compañías religiosas e instituciones educativas). Con lo anterior, una precisión para no simplificar a la parodia: si bien ésta busca remover cualquier dignidad a la víctima al desterritorializar, no hay que

verla como una expresión de la reducción, una técnica satírica caracterizada por la degradación de valores, estatura, dignidad e importancia social de la víctima (Hodgart 115), sino más bien la parodia suele emplearla para cumplir sus objetivos. Más bien, hay que verlo en sus términos o fines: el fin último de la parodia es degradar al texto original para criticarlo⁴⁷.

El efecto de la reducción se refleja en dos sentidos. Primero, partiendo de un principio establecido, hay un modelo discurso o una estructura social establecidos que se reflejan en el blanco de la reducción (el rico, debido a su poder principalmente financiero y su importancia social, suele ser miembro de la élite social y tener influencia sobre políticas públicas; la Iglesia tiene dominio sobre las creencias, la idiosincrasia y valores morales). Al reducirlo a aspectos básicos o simples, el rico es un hombre y un animal con necesidades fisiológicas y la Iglesia una institución humana y corruptible, pierden su territorio como figuras y representantes del discurso dominante; esto es, hay un desnudamiento simbólico traducido en una desterritorialización que afecta a su dominio, en la zona donde ejercen su poder.

Esta incidencia al territorio derivará a resistencias que se enfrentarán con la reducción, muchas veces traducidos como censuras o soplamocos (por ejemplo, el rico y la Iglesia podrían censurar, o en el peor de los casos “desaparecer”, a quienes se mofan). Sin embargo, hay un fenómeno interesante ubicado en el receptor, muchas veces un lector o auditor que entra en contacto con la reducción del texto original. El lector se ofende con la reducción, pues se siente identificado, es el blanco de la crítica o bien, debido a su formación, es controlado por un discurso y lo defiende (reacción en pro del discurso); siente un placer culposo porque reconoce un tipo de venganza sin necesidad de levantar un dedo (reacción pasiva contra el discurso tenida como una venganza, brillantemente descrita por Umberto Eco); se ríe y actúa contra el discurso-texto original (reacción activa contra el discurso); o no se ríe ni se ataca al discurso, debido principalmente a un desinterés (reacción neutra).

⁴⁷ A lo largo de estas líneas, no se pretende, como se señaló, ubicar a la parodia como un tipo de reducción, sino ver que ésta la emplea para cumplir sus objetivos. Si bien es una discusión interesante y complicada, la relación entre parodia y sátira no se discutirá. En esta investigación, se discute cómo aparece la parodia y qué técnicas emplea, por supuesto están ubicadas en el objeto de estudio. Esta limitación va a permitir cómo el texto literario se mueve y con qué está jugando. De tal modo, el estudio de la parodia sirve para conocer parte del recorrido hecho.

El vínculo entre las cuatro reacciones derivadas y el discurso es sencillo: la reducción desconecta al blanco de la crítica y lo arroja de su vida ilusoria, lo desterritorializa y lo coloca en otro espacio que regularmente le disgusta. ¿Tal corte produce realmente un devenir o es una readaptación paradigmática? Partiendo del binomio hombre-animal, hay desde la tradición un antropocentrismo alejado de lo animal, pues este segundo, debido a su cercanía a los fenómenos naturales y a procesos que pueden ser entendidos a partir de modelos teóricos (constructos humanos), tiende a ser ambivalente: este vocablo y sus derivados suelen emplearse para desacreditar o degradar mediante el insulto, “¡Pero qué habéis de saber si sois una bestia! ¡Mirad, animal, contradictorios son éstos!” (López de Áviles 494a), debido a su relación con la ignorancia y la estupidez, pero también con el salvajismo y la sexualidad desmedida; incluso, tiene connotaciones positivas relacionadas en particular con la potencia física, las agilidades o fortalezas emocionales e intelectuales.

Desde la tradición y el modelo arborecente, la relación hombre y animal se percibe como un orden jerárquico en donde lo segundo es inferior debido a su carácter salvaje e irracional. También, hay un antropocentrismo que se inoculara a sí mismo, se contamina con la representación y las creencias, las cuales suelen ser ambivalentes, un mismo objeto produce distintas representaciones con significados que pudieran contradecirse debido a su pluralidad: un concepto varía, incluso si se ve desde una cultura o un contexto histórico precisos. Al verla desde la óptica rizomática, el hombre y el animal son multiplicidades que no se contradicen sino se complementan o se reconstruyen a sí mismas desde distintas ópticas. Dicho de otro modo, el modelo arborizante identifica la relación hombre y animal desde una óptica de categorías cualitativas que atiende al binomio superior-inferior, se acerca a lo paradójico y a la reproducción del discurso (creación de calcas y creencias). Una representación representa aquello que los elementos superiores quieren representar, no hay un interés por establecer relaciones de complicidad sino jerarquizadas que crean creencias y un estadio aproductivo, pues se copia aspectos o el todo del discurso dominante. Se aleja de la producción, lo animal produce también devenires y no tiene que ver con un sentido de identidad, sino afinidad —un sujeto, por ejemplo, al considerarse perro no se reduce a una simple representación canina, sino agencia el ser perro, territorializa lo canino y lo asimila: hay una afinidad-perro que crea continuidades ontológicas, las cuales originan devenires y

recrean modelos que unifican lo animal con lo humano.

En *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*, el juego paródico, cercano al de máscaras, se refleja en las conexiones entre los interlocutores y los involucrados en el matrimonio, principalmente doña María (más cercana a la oligarquía poblana) y don Francisco de Ceballos. Si al plantear a estas figuras en un grupo de poder (omitiendo el hecho de que el varón también es partícipe de las máscaras para adquirir la herencia y un nuevo estatus social)⁴⁸, los interlocutores funcionan como espejos quebrados. Por una parte, su mordacidad es consecuencia de una inconformidad social (la corrupción, el tráfico de influencias y la anomia de la Iglesia reflejada en su apatía por resolver el caso y la censura a este texto satírico) y, en consecuencia, la crítica mordaz es un ejercicio de la violencia contra otra, pero la primera es virtual y la otra real: este texto satírico no es un ataque mordaz al concepto o los dogmas religiosos del matrimonio, sino contra uno celebrado que no respetó la normativa (reglas de operación) y los rituales tradicionales y posiblemente se celebró debido a la influencia de la familia Moreno de Torija —el padre de doña María, Antonio Moreno de Torija, fue un comerciante que ejerció por años el cargo de alguacil mayor del Santo Oficio (Alfaro Ramírez 277)— y contra la oligarquía poblana. Dicho de otro modo, la parodia funciona para mostrar el status quo de Puebla, mediante la creación de un mundo al revés —los de abajo hablan y se mofan de la élite⁴⁹ y también discuten con sabiduría (esto se comprueba sobre el cotejo de fuentes al observar el *Manifiesto en Derecho*) temas teológicos y dogmáticos, que no deben ser discutidos por personajes de clase baja.

Otro caso paródico en *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*:

No habéis visto a los muchachos de la Puebla [...] jugar [...] al casamiento con sus muñecas. [...] Y para jugar a los casados, buscan un muñeco guapo, una linda muñeca, sirven de testigos no dos o tres, sino todos los muchachos, todos los muñecos y muñecas; el

⁴⁸ Más adelante se analizará el papel de este personaje.

⁴⁹ Al respecto, es relevante recordar cómo el autor de *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole* concluye su texto:

Y Cupido, no aquel Dios de amores, que eso era llevadero, sino Cupido: la codicia del dinero de su ama, siendo parainfó Plutón, Dios de las riquezas y también de los infiernos, de cuyas gargantas (aunque indigno Cocole) deseo (como Dios sabe, a quien pongo por testigo) con todas veras librar, al que es mi amigo y señor, don Juan Francisco de Ceballos, y certifico, y firmo que lo es y será siempre, yo, su menor criado y servidor, bachiller Diego López de Avilés. Quien le dedica y consagra esta siguiente (513a).

Con respecto a la identidad del autor, aún no se ha encontrado material que respalde o informe sobre su existencia, pero posiblemente el nombre es un seudónimo.

muñeco que hace de cura, les da las manos y habrá muchacho en la Puebla que eche su *última proclama* con su excomunión y que al darle las manos diga: *ego provos in matrimoniun coiungo*, con bendición y todo; y por eso diréis, matalote, ¿qué este es casamiento? ¿Por qué hubo testigos? No, porque todo es juego de niños y de muñecas, pues así, ni más ni menos, fue el casamiento de Ceballos. Por más manos que se hayan dado, que las tuvo Briareo (486b-487a).

Este fragmento no resalta aquellos matrimonios reconocidos por la ley debido al cumplimiento de los requisitos para sus celebraciones, sino uno en particular que no los cumplió pero sí se celebró. Al relacionarlo con el juego, una imitación lúdica de la celebración matrimonial, se enfatiza en la falsedad y el valor nulo de la unión entre doña María y Francisco Ceballos y de los testigos, pues al ser falso produce que los testimonios, por más que hayan muchos, sean también falsos e incluso absurdos.

Al trasladar esto a la relación entre *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* y *Manifiesto en Derecho*, se encuentra que el propio texto literario se vuelve también un severo crítico académico, pues enfatiza en los errores y las tergiversaciones del segundo —por ejemplo, *Manifiesto en Derecho* cita en distintas ocasiones a Paulo Marco o Paulo Mareo, sobre aspectos distintos del matrimonio, pero el autor de la sátira enfatiza que este autor no existe y es una inversión de Marco Paulo León (489a-489b), especialista en Derecho Canónico y autor de un importante tratado sobre la penitenciaría, *Praxis ad litteras maioris Poenitentiarii, et officij sacrae Poenitentiariae apostolicae in quatuor partes distributa*.

2.2.3. Transvaloración: un recurso mixto

El satírico produce que el individuo se dé cuenta de su libertad a medias, la cual está condicionada a la moral y a la ética de la época, siempre contemplando al otro para lograr una mejor convivencia social. Tras la ruptura de esta ilusión, el individuo cae en una inestabilidad que coincide con la función igualatoria de la risa. La burla produce en el hombre que se dé cuenta de su calidad humana, de la ilusión de libertad, la cual está supeditada a las circunstancias o el código moral o legal de la época, y los límites de su propia voluntad. La degradación humana está en función de un redescubrimiento de su propio ser o su ser-social, como también de su calidad moral. En una sociedad masculina,

ser mujer es sinónimo de inferioridad y ser hombre-mujer implica traicionar a su propia naturaleza masculina, adoptando lo femenino.

dizque juró y votó restituir quinientos pesos que le prestó cierta mujer, que fue su mujer; y en esto no fue ella la mujer sino el hombre; y el hombre, que era Ceballos, fue la mujer a quien dio la mujer dinero, como si fuera su hombre la dicha mujer y le recibió Ceballos de la mujer como si no fuera el hombre, sino su mujer; pero bien puede esperarlos la pobre Mujer sin ser judía, hasta que venga a juzgar al mundo el juez de vivos y muertos (479a-480b).

Este fragmento evidencia el comportamiento de don Francisco, quien finalmente termina “traicionando” a doña María, pues hay muchos intereses en juego. Asimismo, esta traición no es más una reincidencia y los robos muestran su opacidad ante la voluntad de trabajar o su dependencia financiera. Este no querer está en oposición al modelo de masculinidad de la época: el varón es quien trabaja para mantener a la familia, lo cual se establece con la expulsión de Adán y Eva (Gn. 3, 13-19). Además, esta inversión de la fuerza del trabajo modifica su rol como el marido y la cabeza del hogar, dejándolos a doña María, quien se transforma en una mujer masculinizada. Es decir, una modificación de roles dentro del matrimonio, cuyo eje está en una relación entre mujeres.

quizá de los de las *litis expensas* y alimentos que pidió la niña doña Juana Francisca de Ceballos, mujer de dos mujeres y tercera de dos primas, de cuyas costillas, arrancando a una quinientos pesos, a otra ciento cincuenta mil pesos, quiso hacerse hombre y se quedó mujer. ¡Oh buena hija de Eva y mejor hijo de Adán, a quien vengaste de mujeres y de primas arrancándoles las costillas para hacerte hombre, como por ellas se la arrancaron al primer hombre para hacer la primera mujer! (480a-480b).

Al menos en este caso, esta transvaloración de géneros es un recurso mixto: reduce las cualidades masculinas de don Francisco y amplifica las femeninas de doña María para mofarse del primero; ejemplifica el concepto de mundo al revés, la mujer masculinizada frente a un hombre feminizado. Por supuesto, el golpe se vuelve más efectivo cuando se alude al mito de la creación.

2.2.4. El gracioso y el testigo

El gracioso o el donaire es una figura emblemática del teatro clásico español y trabajada principalmente por Lope de Vega⁵⁰. Además, se relaciona con el carnaval, las culturas populares y lo burlesco, acompaña y complementa al protagonista para conjugar dos estructuras o sistemas discursivos, la aristocracia y el pueblo, y en cierto modo representar al mundo, *Theatrum mundi* o la vida como teatro. Entre ambas figuras hay una relación de imposición, donde uno es una herramienta cuyo objetivo es garantizar la realización del plan del protagonista mediante el cumplimiento de ciertas funciones (espía, mensajero o consejero). Estas ventajas, el conocimiento de los planes y la intimidad con el protagonista, permiten cierta igualdad frente al amo y una superioridad ante otros siervos.

Bajo estos criterios socialmente igualatorios, el gracioso formaliza el encuentro cordial entre dos mundos sociales diferentes, donde el amo es rebajado y humanizado: es alguien que necesita de otro para completar su alegría, algo muy parecido al ejemplo del bufón mencionado en líneas anteriores. Finalmente, los mundos sociales difieren entre sí, donde el pueblo, en teoría, se convierte en papel secundario, pero toma mayor relevancia en la puesta en escena, lo cual le permite una reapropiación, por parte del pueblo, del escenario. El gracioso contrasta con el aristócrata, debido a sus características populares, su ignorancia ante conocimientos más científicos, pero hábil en el manejo de la lengua vernácula e ingenioso en cuanto a los medios para ayudar a su amo. Además, éste, siendo el favorito del protagonista y de las propias circunstancias, se ase de una libertad envidiable, la cual le permite jugar para satisfacer las necesidades del amo y las propias: “el dualismo complementario entre amo y criado es básico para determinar la caracterización del gracioso. Pero no conviene olvidar que éste es, sobre todo, un personaje cómico y risible al que se asocia una serie de rasgos secundarios, como la cobardía o la afición por la comida y la bebida; rasgos cuya importancia no conviene tampoco menospreciar, aunque no sean *per se* definatorios” (Gómez, 2006).

⁵⁰ En su obra teatral *La francesilla*, Lope de Vega afirma ser el introductor de esta figura: “Y repare de paso en que fue la primera [vez] en que se introdujo la figura del donaire, que desde entonces dio tanta ocasión a las presentes” (79b) [La escritura se ha modernizado].

En efecto, esta degradación⁵¹, normalmente enfocada al vicio, busca, por un lado, contrastar y enaltecer las virtudes —al evidenciar el vicio, se habla indirectamente de las virtudes y, en algunos casos, hay una defensa vedada de la moral—; por el otro, producir la risa. La transgresión radica en cómo el gracioso logra equipararse y complementar a su amo para concretar el universo dramático que, en otras palabras, está compuesto, pensándolo desde el plano de los personajes, por el protagonista (la tesis) y el gracioso (la antítesis).

La tradición literaria lo ha descrito como la versión paródica del galán, unida al carnaval y a la risa, los cuales le han otorgado su esencia significativa: el donaire absorbe lo opuesto y se hace a sí mismo, básicamente, una extensión del mundo al revés. Al responder ciertas necesidades narrativas (es decir, ser una herramienta, un testigo y, en ocasiones, un juez de las acciones del galán), el donaire se transforma a sí mismo: sí es la contraparte del galán, pero también adquiere su propia esencia, navega en dos fronteras pero siempre en una zona limítrofe. Como estructura, es antítesis del galán, pero también es tesis de sí mismo —el criado visto por el galán y la audiencia (lector) y el criado visto por sí mismo— : pertenece a lo popular y su conexión, a diferencia de otros siervos, es más cercana y el propio galán se acopla con lo popular —algunas comedias de Lope de Vega muestran cómo éste, mediante una serie de estrategias, engaña para casarse con la doncella; el galán adquiere ciertos vicios que no responden a su condición. Si bien responde con lealtad al galán, su lealtad a sí mismo es igual: su naturaleza es estar con él, pero no significa que pierda su esencia risible, la cual le permite circular en distintos páramos, saltando entre ramas como Cosimo Piovasco.

Hasta el momento, se podría decir que el gracioso es una figura líquida, siempre en movimiento y en un continuo proceso —sí puede responder a intereses materiales (comida, dinero, alcohol o mujeres), pero también puede retroceder para favorecer a la virtud—; si bien es el soporte para el protagonista, muchas veces suele ser el artífice de todo un plan para que éste lleve a cabo sus objetivos (por ejemplo, el alguacil Garduña de *El sombrero de tres picos*). El encanto del gracioso radica en su naturaleza que permite ver los límites discursivos y cortarlos para crear nuevos espacios —hay una expansión cuyas entradas y salidas se han diversificados, ya no son sólo representaciones de grupos sociales—; atender

⁵¹ Siguiendo la lógica, se encuentra una conexión con el bufón, quien también se le representa como una persona degradada y amante de espacios en donde convive con los animales —¿una versión hilarante del sátiro?: más bien la animalización de las personas y su relación con lo carnavalesco.

un discurso no escuchado y catalogado comúnmente como palabrería de locos o ignorantes, cuya perspectiva podría ocultar una invaluable sabiduría o divertidos chascarrillos; y crear nuevas experiencias de vida, ver el mundo con sus ojos.

Al trasladar lo anterior a *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*, específicamente a la descripción de la vestimenta de Cocole, se encuentran detalles jugosos:

y son como los legos de san Pedro que con traje y hábito clerical aún no tienen órdenes algunas; y así suele ser que a veces no son los más ordenados del mundo. El tren y ajuar de ropa que ve la suegra, se reduce casi al que llevó mi hijo Crespín a Salamanca, y el que carga el caracol: *omnia mea (mecum porto)*. Cuatro o cinco piezas: el sombrero gemelo, parto y cuate de un vientre, en su fisonomía y figura del yelmo de Mambrin o de la bacía barberina de Don Quijote; el cuello del mismo color del manteo y sotana; y sotana y manteo de bayeta de la tierra. Sempiterno luto que dicen arrastran de por vida por su difunto malogrado vestido, y uno y otro por pasamanos, más girones que los de todos los Telles: *quod intrinsecus latet*. ¿Quién se lo ha de decir a usted por vida de usted, y quién ha de brujulear con tubos ópticos ni dioptras de Batavia, si traen gregüescos, jubón, camisa, medias, calcetas, o a lo menos el escaipín de Crespín? (López de Áviles 478a-478b).

La vestimenta es prácticamente escasa y le cubre lo esencial; el personaje es en sí desaliñado y desorganizado. Estas descripciones obedecen a un paradigma: el loco, descrito como un ser feo, sucio y desnudo, simboliza el desorden, el nomadismo y la falta de control (Atienza 28). La vestimenta, por mucho tiempo, estuvo reglamentada y las personas debían vestirse acorde a su situación social y profesional; lógicamente, la desnudez o vestirse con ropas que no le correspondían implicaba un castigo, ya que desestabilizaba al no existir una clara identificación. Al describir el desorden de su vestimenta, se entredice que Cocole pertenece al gremio de los locos, pero también fortalece la idea de sus posibilidades discursivas o su creatividad lingüística.

La figura del testigo en *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* queda diluida, oscurecida más por la polémica cuya resolución es desconocida e incierta —se sabe que nunca hubo matrimonio, pero no si doña María fue indemnizada por el cajero tras el escándalo (no se han encontrado otros documentos que informen sobre los aspectos posteriores). Por un lado, el Consejo Episcopal no se pone de acuerdo sobre las dispensas y no se conoce testigo ni hay un escrito que avale una resolución óptima para ellas. Hay, en cierta manera, una negación del testigo. Por tal razón, este diálogo satírico se mofa:

Y pregunto: ¿son suficientes testigos para prueba positiva uno que no asistió, otro que no testifica, otro que no se concedió en los cabildos a que asistió, tres que no declaran, cuatro que no se acuerdan, seis que ni se dio ni se pidió? Juzgad vos por vida de Catana y de Panchuela. Cacolé, y haced justicia en Dios, y en conciencia, y en verdad, según aquello: *los niños y los locos etcétera*, y antes de juzgar pasmaos de cabeza, que de pies y manos días ha que estáis bien pasmado (484b-485a).

Lo relevante en este fragmento: es inaudito que los mismos concejales no lleguen a un acuerdo sobre el asunto, pues en teoría ellos deben tener un orden para la expedición o negación de dispensas, es su obligación estar informados sobre ella. Por supuesto, la burla es contra la incongruencia y la falta de tacto, aunque detrás hay, al parecer, algo más oscuro que una simple negación de no querer hablar. Por otro lado, están los testigos cuyos testimonios (con respecto a la vida conyugal de doña María y don Francisco) se niegan por múltiples razones, principalmente por la edad y la condición social. El propio diálogo responde con ironía al respecto: “Si deponen otros, que ni son indios, ni coyotes, ni mulatos, ni chinos, ni zambaigos, ni torna atrás, etcétera, no vale por paniaguados, parientes, conocidos, vecinos, sirvientes, beneficiados, sin ser curas. ¡Qué es esto, santo Dios! Para estos hombres no hay testigos en todo el mundo” (499b-500a).

Después, se “invitan” para atestiguar, irónicamente, a figuras literarias o históricas que ya han muerto siglos atrás; y también a alimentos —la asadura, la salchicha, el chorizo, las calabacitas y el chile seco— y a la Cuaresma. Esta ironía alusiva quiere demostrar la mentira y el absurdo de los testigos llamados por Ceballos, principalmente, y doña María, buscando así contrarrestar sus argumentos. Lo interesante es que logra criticar el absurdo a través del absurdo y reduce una vez más la calidad moral de Ceballos.

Importa detenerse en este fragmento: “porque mejor saben ellos el parentesco que otros ningunos. Vive esta ley en la casa de Gregorio López, y es la décima quinta en la cuarta casa de las partidas, diez casas después de la puerta falsa, o de los caballos, digo de la ley falsa o falseada” (500a). Su ironía, oculta e intelectualizada, es la continuación del pasaje donde se habla de los testigos, los cuales no pueden ser considerados como tal, debido a su calidad argumentativa y moral. Además, está relacionado con el parentesco y las relaciones amo-sirviente. El fragmento alude a *Las Siete Partidas* de Alfonso X⁵², específicamente a dos leyes o títulos de la cuarta casa o partida: 1) el título cinco, hace

⁵² El autor de *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* alude a la versión de Gregorio López de Tovar (1496-1560), quien fuera un humanista, jurista y abogado español nacido en Guadalupe, Extremadura.

referencia a los casamientos de los siervos y 2) el título quince, refiere sobre los hijos naturales y no naturales. Finalmente, la burla se encuentra en el hecho de que el matrimonio entre el dueño y un siervo es inapropiado, puesto que la “servidumbre, es la mas vil, e la mas despreciada cosa, que entre los omes puede ser” (De Castilla 1829, 542). Es decir, desde esa perspectiva jurídica, doña María comete un error al casarse con un siervo, pues Ceballos es un siervo-trabajador (cajero) de su difunto marido.

También, este texto literario cita documentos específicos para respaldar sus argumentos, principalmente del Derecho Canónico, de la Teología y los otros documentos legales que hablan sobre el matrimonio polémico. De este modo, *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* se convierte en un rizoma al tener múltiples conexiones que van a textos jurídicos como a testimonios, los *Autos*⁵³ en torno al matrimonio de doña María y el documento que lo defiende.

2.2.5. La ironía y la alusión

En la crítica o en el ataque, hay un odio, desprecio o, en el menor de los casos, un resentimiento contra la víctima (personas, instituciones o conceptos abstractos), que reflejan, en efecto, la posición del satírico —su ataque, por lo general violento e hilarante (incluso si éste tiene un contenido de humor negro) evidencia su oposición frente a su víctima y, como se sabe, emplea el humor en su crítica. Estos sentimientos muchas veces se traducen en un deseo de destruir o humillar al otro con la palabra (Highet 26); en efecto, estas molestias y oposiciones son consecuencias de un desequilibrio enmarcado en un discurso de poder, que suele derivar en pugnas políticas (luchas o rencillas entre grupos sociales o religiosos cuyos fines se determinan mediante el acceso y el ejercicio del poder), discusiones éticas (generalmente, las críticas a conceptos abstractos suelen tener una crítica ética) y discusiones morales (la reproducción de un discurso establecido o la producción de uno nuevo que se contrapone al primero, pero en realidad ambos discursos se

⁵³ En *La imprenta en la Puebla de los Ángeles (1640-1821)*, José Toribio Medina informa sobre la existencia de este texto, *En los autos que sigue doña Maria Moreno Rodríguez, viuda del capitán don Manuel de Torija y Rojo, regidor que fue de esta nobilísima ciudad de la Puebla de los Ángeles, con don Juan Francisco de Cevallos, vecino de ella, sobre que se declare por nulo el matrimonio que con la dicha contrajo, por el impedimento público dirimente de afinidad en segundo grado, con que se hallaba embargado*, llevado por Bernardo Antonio de Leyva, un “angelopolitano, abogado de la Audiencia de México y fiscal de alcabalas y azogues” (223). El texto se encuentra en la Biblioteca Palafoxiana de la ciudad de Puebla.

complementan —ambas muestran las caras opuestas de un mismo fenómeno, el poder del discurso). Esto es, tal desigualdad provoca el enojo, ¿la molestia de los desprotegidos?, y crea en el satírico una conciencia crítica (la situación no es óptima y hay una crisis que afecta a un sector o grupos de una población) que deriva, paradójicamente, a un sentimiento de superioridad: el satírico se siente superior frente a la víctima, pues la conoce, sabe de tales desigualdades, la denuesta y la vuelve inferior —en algunos casos, también hay una inversión de valores: la víctima, antes superior, se vuelve inferior al suprimir sus valores o condiciones que proporcionan tal sentimiento de superioridad. Por supuesto, la sátira también puede ser empleada por los grupos dominantes para denostar a las minorías —por ejemplo, un gobierno, para restarle relevancia o poder a un grupo opositor, puede realizar campañas satíricas (creaciones de ilustraciones o textos que se burlan de los opositores).

Este deseo destructivo busca beneficiar a la sociedad como un todo (26): el gobierno denuesta a los opositores para controlar y homogeneizar a las personas; el satírico, opuesto a una persona, institución o idea, invita a crear conciencia o persuadir a sus lectores, diciendo que su propuesta es, al menos, verosímil para que ellos se muevan y transforman por sí mismos a su sociedad. La sátira, cuya potencia empuja al lector a una experiencia que busca indirectamente transformarlo y hacerlo partícipe, es política (Hodgart 7; Highet) y su acidez provoca resistencias —por ejemplo, la Inquisición recoge *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* al considerarlo inapropiado e irrespetuoso— y placeres —el lector puede divertirse con las desgracias ajenas.

El mayor conflicto que se enfrenta el satírico es ser perjudicado al momento de construir las burlas, pues su sentido de superioridad le fuerza a no ensuciarse y ser consecuente (no caer en lo que critica o ser demasiado vulgar). De este modo, emplea técnicas, unas ya explicadas en el apartado anterior, para no insultar indirectamente y enmascarar el ataque. La ironía, cuyo origen se remonta al teatro clásico, tiene un efecto cómico reconocible: el juego de apariencias en el cual modelos se contraponen, *alazon* y *eiron* que derivaron a *alazoneida* —el falso sabio o el vanidoso que aparenta para ocultar su propia estupidez y que está lejos de poseer tales aptitudes, principalmente el conocimiento (Ballart 40) y *eironeia* —el falso tonto que aparenta su desconocimiento, a manera de juego, para esconder su juego y salirse con la suya mediante estratagemas (40). Estos modelos, muchas veces representados en el teatro griego, son recreados en los

diálogos platónicos, uno representado en los sofistas y el otro en Sócrates, y permiten identificar los procedimientos dialécticos (41).

Doña María y don Francisco componen un binomio, hombre-mujer, puesto que como unidades opuestas y correspondientes cuyas representaciones, conectadas con el género o los roles sexuales específicos e impuestos (construcciones culturales tradicionales cuyos ecos influyen en los deseos de estos personajes cuyo eje central es la herencia del capitán Torija y Rojo), bloquean el flujo energético. Al hablar de roles en el matrimonio, la tradición encasilla y bloquea a los sexos, imposibilitándoles a realizar, por ejemplo, ciertas actividades consideradas ajenas y a crear sus propias individuaciones —a partir del género, hay un interés por homogeneizar a los sujetos con el fin de ejercer el poder y controlarlos mediante microfascismos que los privan de libertades reales. Asimismo, los roles representan las ideas tenidas de lo masculino y lo femenino.⁵⁴

En su *Económico*, el filósofo e historiador griego Jenofonte (431 a.C.-354 a.C.) considera al matrimonio una alianza⁵⁵ que busca la descendencia y el mantenimiento en las mejores condiciones y el incremento a través de medios honestos y legítimos del patrimonio (VII 14-16, 240), puesto que el varón y las mujeres son unidades con características y actitudes particulares, que se articulan y se apoyan mutuamente⁵⁶ — la mujer se ocupará de las labores y cuidados interiores (la administración de la casa, la agricultura y la educación de los hijos) y el varón de las actividades exteriores (el comercio, la política) (22, 242).

⁵⁴ Para sus análisis, los estudios de género parten de una idea medular: lo masculino y lo femenino son construcciones culturales que, si bien se han transformado y vaciado en distintas representaciones, se imponen a los sujetos. Tal imposición, en cierta manera, busca homogeneizar y sujetar a los individuos con el fin de formarlos y conducirlos de acuerdo a su sexo. En oposición a las visiones tradicionales, los estudios de género abogan por la existencia de múltiples masculinidades y feminidades (v. Badinter 1992).

⁵⁵ Muchas prácticas e ideas en torno al matrimonio son herencia de los griegos. Las relaciones sexuales en el matrimonio, por ejemplo, buscan la procreación y la preservación de la descendencia, dejando en segundo plano el placer sexual. De este modo, la mujer casada figura más como procreadora y el ejercicio de su sexualidad era conyugal y dependía del marido. Esta pertenencia al marido la orilla a una fidelidad sexual que no es aplicable al varón, quien podía yacer con otras mujeres, principalmente prostitutas, para la satisfacción sexual (placer sexual); la única prohibición del marido era volverse a casar (Foucault 2012 2: 132-134). Sin embargo, estas libertades sexuales del marido quedan suprimidas en el dogma católico, puesto que hay un interés por homogeneizar las relaciones heterosexuales (una mujer para un hombre), controlar los hijos bastardos para evitar la humillación pública y la violación a los dogmas religiosos —uno de los mandamientos establece que no se debe desear la mujer del prójimo.

⁵⁶ El *Económico*, especialmente los capítulos VIII-X, suele ser considerado un manual para las perfectas casadas al presentar reflexiones sobre los roles de los sexos y sus características biológicas y mentales. Por ejemplo, Jenofonte cree que el varón, por su fortaleza física y mental, debe ocuparse de actividades que requieran mayor resistencia.

Las Sagradas Escrituras, coinciden en ciertos aspectos con el filósofo griego, afirman que la aprobación del matrimonio se debe a que todo varón no debe estar solo y necesita de la mujer para ser una sola carne (Gén. 2: 22-25; Mt. 19: 5-6) y procrear. El hombre es para la mujer lo que Cristo para la Iglesia, “el marido es cabeza de la mujer, así como Cristo es cabeza de la iglesia, la cual es su cuerpo, y él su Salvador” (Ef. 5:23) y ambos, Cristo y hombre, deben guardarle respeto y amor a ellas. Como unidades de cuerpo, la mujer se une y se somete al varón, esto no quiere decir que hará todo lo que él quiere, sino ambos se complementan, se deben y se construyen cooperativamente porque cada uno tiene aptitudes particulares y complementarias: el hombre tiene el condicionamiento físico y mental para las actividades que requieren una mayor fortaleza y preparación; en cambio, la mujer se ocupa en trabajos que exigen menos de estas características.

Al ser creaciones culturales o representaciones, los roles de género se vuelven modelos de comportamientos, del deber ser, que también pueden bloquear el natural movimiento de los deseos. Si bien doña María deseó su independencia y disfrutar de su herencia y trabajarla, el ideal femenino no le permitía hacer esa clase de labores; en consecuencia, al conocer esta imposibilidad e influenciada por su confesor, opta por casarse. El matrimonio, al parecer, podría equilibrar sus deseos con las exigencias sociales, lo cual es comprensible y también se entiende que Ceballos la aceptara como esposa y rechazara a la prima, pues conocía el valor del patrimonio de doña María y las ganancias futuras.

Dizque juró y votó restituir quinientos pesos que le prestó cierta mujer, que fue su mujer; y en esto no fue ella la mujer sino el hombre; y el hombre, que era Ceballos, fue la mujer a quien dio la mujer dinero, como si fuera su hombre la dicha mujer y le recibió Ceballos de la mujer como si no fuera el hombre, sino su mujer; pero bien puede esperarlos la pobre Mujer sin ser judía, hasta que venga a juzgar al mundo el juez de vivos y muertos (López de Avilés 479b-480a).

Al respecto, ella solicita que sean casados secretamente (matrimonio de conciencia), debido a una “inevitable y urgentísima necesidad” —no se especifica de qué necesidad se habla, posiblemente se relacione con los impedimentos— y este tecnicismo es llamado por el autor del diálogo como deseo carnal y concupiscencia (481a). *Manifiesto en Derecho* niega

varias condiciones (Sosa 520b)⁵⁷ con que doña María fue engañada, ser tenida como viuda y guardar el sigilo. Bajo la suposición de que éstas se usaron como engaño, las mismas condiciones se oponen a la ley, pues los matrimonios secretos⁵⁸ requieren una investigación para saber si hay alguna causa grave y urgente, tales como el estado de concubinato entre los involucrados que son tenidos como esposos públicamente, la disparidad en la condición social, la oposición de los padres, que causasen alguna injusticia o daños. Asimismo, ella reterritorializa el casamiento y abandona su viudez, éstos tienen sus dinámicas o flujos que se diferencian entre sí, y no es posible ser una viuda casada.

La conexión entre el matrimonio secreto y el fragmento se encuentra en el pago hecho por doña María para indemnizar a su prima y continuar con el procedimiento jurídico para obtener las dispensas y poder casarse. En varias ocasiones, el autor del diálogo acusa a Ceballos de ser un ladrón, ya que al parecer no indemnizó a la mujer con quien tuvo esponsales. Al ironizar el robo en este fragmento, el autor lo evidencia y lo desprestigia, debido a su improductividad y su incapacidad: el discurso tradicional configura también a los varones, los posiciona como productores, mediante sus capacidades, de lo necesario para sostener a su familia. En cambio, su improductividad, al menos en este fragmento, conduce a lo que la infertilidad en las mujeres: la pérdida de una parte esencial de su género o de su condición y, en consecuencia, ambos, el hombre flojo e improductivo y la mujer infértil, son inútiles para el autor de este diálogo. Al emplearse en Ceballos, el vocablo *mujer* impone sus valores, las palabras significan y tienen sus recorridos históricos, que son ajenos y ofensivos para él, puesto que *mujer* transgrede y pone en duda su virilidad.

En apartados anteriores, se analizaron algunos aspectos del binomio B (Cacolé y Cocole), tales puntos son el lenguaje, su transfiguración paródica y su relación con el gracioso y el carnaval, que permiten establecer conexiones con el binomio A (doña María y don Francisco). En lo que respecta al lenguaje, específicamente los nombres, no hay más que decir. Con respecto a los otros dos puntos, el binomio B también afirma la naturaleza

⁵⁷ Al parecer estas condiciones son tratadas con más detalles en los *Autos* llevados por Bernardo de Leyva.

⁵⁸ En el IV Concilio de Letrán (1215-1216) y el Concilio de Trento (11 de noviembre de 1563) se discutieron y se establecieron las medidas pertinentes para controlar y legalizar, en caso de ser necesario, a los matrimonios clandestinos (celebrados sin presencia de párroco o testigos) y secretos o de conciencia (con presencia de párroco y testigos, pero no anunciados públicamente). Sin embargo, los primeros dejaron de tener validez tras las reformas hechas en el Concilio de Trento. Asimismo, ambos concilios son los antecedentes históricos y canónicos de la bula *Satis vobis Compertum* (17 de noviembre de 1741) de Benedicto XIV (Siegrist julio-diciembre 2014 18).

irónica de esta parodia —dos personajes populares confrontan a miembros de la oligarquía poblana para evidenciar las jugarretas y la ignorancia relacionada con el matrimonio. Tal naturaleza paródica-irónica refleja, en cierto modo, el fin de este matrimonio dudoso: doña María quiso jugar sucio con el sistema y éste le devolvió el golpe. De este modo, se podría decir que don Francisco, con su carga masculina, funge como microfascismo para detener las intenciones de la mujer.

Si bien *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* está construido alrededor de un hecho particular cuyas derivaciones se extienden a aspectos sociales y literarias y construyen una red discursiva compleja, es un contraataque a *Manifiesto en Derecho*. La real complejidad del primer texto radica, precisamente, en que ataca en distintas formas a varios objetivos, la pareja (aunque el ataque más humillante se dirige a Francisco de Ceballos), el texto jurídico y la corrupción eclesiástica.

Al respecto, es relevante analizar un nuevo caso: “Dizque es obra de dos molinos, como otras son de dos ingenios, porque aunque el ingenio es molino y también muele, pero no todos los que muele y es sólo molino, es ingenio. Los molinillos de Tescuco, que son los mejores molinillos, baten y muelen muy bien el chocolate y nada tienen de ingenio” (López de Áviles 480b). El fragmento alude nuevamente a Cervantes, en específico a la aventura de los molinos narrada en el capítulo VIII de la primera parte de *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Al respecto, es relevante apreciar su impacto: la batalla entre don Quijote y las aspas de los molinos trascendió a una expresión literaria, “luchar contra molinos de viento”, para referirse a un combate contra enemigos imaginarios. Tanto el capítulo como su derivación coloquial apuntan a un combate virtual que, dentro de su contradicción (paradoja), presenta cierta realidad —don Quijote cree en y combate a los gigantes y Sancho ve a un hombre golpeado por las aspas del molino. Trasladándolo a *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*, la batalla contra *Manifiesto en Derecho* y los involucrados, que participan en o respaldan al matrimonio de doña María, nace en el ámbito literario, nutrido con aspectos académicos y cotidianos —el primero en referencia a los textos jurídicos relacionados con el matrimonio y el segundo del chisme, reflejado en el estado de consternación que presenta Cacolé al entrar a la discusión (478b-480a)—, y se politiza debido al peso social de doña María. Los enemigos de este diálogo son una conjunción de lo tangible, personas físicas y sus vidas, y lo intangible, conceptos,

instituciones y reglamentos del matrimonio debidamente establecidos. En consecuencia, el combate se extiende a lo virtual (este diálogo satírico ataca con armas argumentativas) y a lo real (personajes concretos, reglamentos violados y autoridades solapadoras) y sus efectos trasciende a lo político y lo moral (la Inquisición la recoge y prohíbe su circulación)⁵⁹.

Por otro lado, este fragmento alude a las tergiversaciones al Derecho Canónico para satisfacer intereses particulares —en efecto, lo risible radica en las propias torpezas presentadas en *Manifiesto en Derecho* y una de ellas las transformaciones del nombre de Marco Paulo León— y, lo más relevante, a la nulidad del matrimonio.

2.2.6. Los refranes

La cultura popular en *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* tiene una presencia fuerte mediante la integración de refranes, dichos populares o frases que, al ser representaciones del saber popular, funcionan también como un juego literario y lingüístico y ornamental. Éstos se caracterizan por ser dependientes del texto literario, ya que dependen de un texto que les proporciona mayor sentido.

Los refranes, “compuestos emblemáticos que hacen las veces del lema” (Pérez Martínez 2005), mantienen por sí mismos un sentido y dicen más de lo que aparentan. Debido a su aceptación natural por los hablantes, los refranes se convierten en textos con una relevancia porque argumentan o discuten sobre cualquier tópico y son puntos de apoyo, verdades del hablar cotidiano, que generalmente se usan para fincar la argumentación de los hablantes. Es importante estudiar el siguiente fragmento de *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* para entender lo anterior:

Este papel, como iba diciendo, dizque se imprimió de la costilla de su ama, ya fuese de lo que le tenía allá bien guardado Ceballos, ya de lo que cobró de Urdanibia y otros con vales y papeles de su ama que se llevó en una caja, por no decir hurtó, que es la mala palabra, ya de lo que había podido recoger de agua vertida entre los que se saben (y se dirán a su tiempo), dende que vivió con su ama como marido y mujer, pero sardina que gato lleva etc., ya usted me entiende. (480a).⁶⁰

⁵⁹ Bajo estas relaciones, se muestra un universo literario compuesto no sólo por aspectos estructurales o de contenido, sino discusiones que incluyen cuestiones históricas, si se piensa este diálogo como una fuente para entender la Puebla del siglo XVIII, cuestiones políticas, las consecuencias o la normalización de un proyecto cercano a las reformas borbónicas y la imposición de un grupo fáctico, cuestiones morales y sociales; se evidencia y se potencializa el diálogo como género literario.

⁶⁰ El subrayado es mío.

El refrán resaltado está incompleto, “sardina que gato lleva, galduda va”, tiene sus variantes, “sardina que gato lleva, gandido va⁶¹” y “Oveja que el lobo lleva, gandido va”. Importa tomar en cuenta las siguientes dos aclaraciones: primero, la definición de *gandir*, ya en desuso — “masticar el alimento y tragarlo” (RAE 2014)—; y, segundo, su derivación: *gandido* —“hambriento, necesitado” (2014). Entonces, el refrán y sus variantes se aclaran: el gato se lleva o roba la sardina porque está hambriento. Por lo tanto, el refrán apunta hacia la satisfacción de las necesidades que bien se aplica en el caso de Ceballos: él está hambriento de dinero, y roba, en este caso, a doña María. Sin embargo, este dinero es irrecuperable ya que se empleó, siguiendo el fragmento y otras disertaciones posteriores, para pagar *Manifiesto en Derecho* y otros gastos, evidenciados en la tabla de cuentas de la fe de erratas. Es decir, el refrán construye una alusión irónica del robo.

¿Cómo puede ser si tata Diego Cortés, al darle parte Ceballos de que se casaba con su ama, se encogió de hombros y aún de bigote (que fue más que estirar la viga de San Félix de Atlixco, doblegar un alcornoque de Río Frío o blandear un arrayán de Sierra Morena), diciendo muy asombrado: “¿casarse usted con su ama, eso cómo puede ser, si es público y nadie ignora en toda la vecindad, el trato ilícito de usted con [la] prima de su ama? ¿Eh?” “¡Eh! Bueno es vivir para ver” y se despidió dándole un repulgo al bigote (483b).

Hay tres frases relevantes⁶² identificadas, “más que estirar la vida de San Félix de Atlixco”, “doblegar un alcornoque de río Frío” y “blandear un arrayan de Sierra Morena”, que señalan la excesiva flexibilidad de Diego Cortés, uno de los testigos, frente al deseo de Ceballos para casarse, sabiendo sobre la existencia de los esponsales con doña Inés. Y también, estos refranes se emplean como argumentos para criticar, mediante una burla sutil, la afinidad y la incongruencia de los implicados. En estos ejemplos, se evidencia el carácter doble del refrán, la crítica y el valor estético u ornamental del discurso, que produce un descanso posterior a la exposición de varias leyes del Derecho Canónico.

⁶¹ Es mencionado por Juan de Valdés, pero sus objetivos son distintos: “Vocablo es plebeyo galduda, por perdida, aunque se dice bien: Sardina que gato lleva, galduda va” (2004).

⁶² Las frases comparten algunos rasgos de los refranes, pero no son tales, asumiendo otras funciones dentro del discurso. Es decir, solidifican las bases de la argumentación al complementarla y además la adornan. En las últimas líneas de la primera parleta, después de mencionar los remedios corporales y físicos para evitar la concupiscencia o la liviandad de la carne, cierra con una cita bíblica en latín: “*Si oculus tuus scandalizat te, erue eum, et projice abs te*” (Mat. 18.9) que funciona como un adorno reiterativo.

Finalmente, los dichos populares son ornamentales y su valor es estético, que también pueden funcionar como eufemismos. Los siguientes ejemplos son claros: “¿qué más solemnidad quiere usted, que verlos agazapar como gatos por trastienda, para casarse entre gallos, y media noche, aunque fe a media tarde?” (488a) y “¿esa señora comía, bebía? ¿O era camaleón? ¿Vestía, calzaba? ¿O andaba como Eva en el Paraíso?” (499a). En el primer caso se pudo decir ocultos y en el segundo desnuda.

3. El diálogo y el libelo

El lenguaje humano⁶³ es un sistema complejo de signos lingüísticos manifestados en la escritura —por supuesto, el desarrollo cultural y lingüístico del sujeto tienen un papel relevante para la formación y el desarrollo de las habilidades escriturales—, la oralidad y la gesticulación (comunicación no verbal). Y segundo, si se piensa al lenguaje como una circunferencia —es cerrada al ser un sistema ya predispuesto (un orden lógico de signos lingüísticos, ya fónicos o ya gráficos) y también abierta, porque estos signos se conectan entre sí y forman infinidad de enunciados—, se encuentra que se le unen tres, la lengua, el habla y la escritura. La imagen serían tres circunferencias, sus puntos de encuentro son las conexiones entre los signos y sus diferencias van dibujando su grado de complejidad. Dicho de otro modo, el hombre, al hablar o al escribir, se vale de una lengua (un sistema de signos en particular, por ejemplo, el español) que se une a un lenguaje (otro sistema de signos). La diferencia es que el lenguaje es un sistema comunicativo, la lengua otro y caracterizado por

⁶³ En la comunicación humana intervienen procesos anatómicos —el sonido es consecuencia de los distintos procesos y movimientos en los tres grupos de órganos (de respiración, de fonación y de articulación): el aire de los pulmones provoca vibraciones en la laringe, formada por cartílagos, ligamentos y membranas que sostienen las cuerdas vocales—, una condición neurológica —es cierto que la capacidad lingüística se concentra en el hemisferio izquierdo del cerebro humano, el cual tiene mayor volumen y peso que el de otros primates, pero no explica la especificidad del lenguaje— y la cultura —debido a las condiciones lingüísticas de su idioma, algunos hablantes producen sonidos complicados para otros (por ejemplo, el español frente al chino). Kristeva explica que: “Si el lenguaje es la materia del pensamiento, también es el elemento propio de la comunicación social. Una sociedad sin lenguaje no existe como tampoco puede existir sin comunicación. Todo lo que se produce en relación con el lenguaje sucede para ser comunicado en el intercambio social” (8). En consecuencia, el lenguaje comunica un mensaje, unido necesariamente al pensamiento.

ser particular y el habla es la realización de estos sistemas. Frente al habla, se encuentra la escritura, definida como otra expresión del lenguaje pero más compleja, ya que ella es pensada y medida (por ejemplo, cualquier texto literario e incluso una carta para solicitar un empleo).

Si la lengua es, por decirlo así, un sistema anónimo hecho con signos que se combinan a partir de unas leyes específicas y si, como tal, no puede realizarse en el habla de ningún sujeto, «sólo existe de modo perfecto en la masa», mientras que el habla es «siempre individual y el individuo es siempre el dueño». El habla es según la definición de Saussure «un acto individual de voluntad y de inteligencia»: 1) las combinaciones mediante las cuales el sujeto hablante utiliza el código de la lengua; 2) el mecanismo psicofísico que le permite exteriorizar aquellas combinaciones. El habla sería la suma: a) de las combinaciones individuales personales introducidas por los sujetos hablantes; b) de los actos de fonación necesarios para la ejecución de dichas combinaciones (Kristeva 13).

En su obra *Pensamiento y lenguaje*, el psicólogo ruso Lev Vygotsky (1896-1934) indica que varios lingüistas afirman que el lenguaje revela su naturaleza en el diálogo y por ende es su expresión más natural (185). La realización del diálogo es en un instante y algunas veces sin premeditación y, en consecuencia, es difícil de asirlo para su estudio. No obstante, es fácil de entrar en contacto, porque el diálogo es la respuesta a estímulos o expresiones lingüísticas y comunicativas. Por ejemplo, un hablante A comunica un mensaje a B y éste le responde o no: su reacción al acto comunicativo se mide en si hay o no una respuesta verbal, aunque no se puede perder de vista la no verbal. Es decir, el diálogo produce una reacción verbal y no verbal. En consecuencia, su rol en la formación de relaciones sociales y polémicas es significativo, pues permite el flujo comunicativa para, en el segundo caso, dudar sobre un conocimiento, lo cual deriva a cuestionar también los argumentos, su calidad y su cualidad. Entonces, es posible entender al diálogo como una acción comunicativa basada en la pragmática y la producción de múltiples efectos tanto sociales, individuales, culturales, cognoscitivos como también políticos y económicos.

La escritura también es un diálogo, comunica mensajes y conexiones. La literatura tiene múltiples casos: hay obras que dialogan entre sí, se hacen referencias indirectas —tal es el caso de las del *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* a Don Quijote —o directamente —las citas bíblicas o las citas a textos del Derecho Canónico. Parte de la complejidad de la escritura radica en su estructura y sus formas: son artificiales, se basan en un sistema “en el que el signo represente directamente al objeto” (Goody y Watt 47) e imita

al habla, claro, siempre guardando una distancia. Lo anterior, a manera de ejemplo, se observa en los textos literarios donde el autor quiere imitar a la oralidad, esto también conlleva a pensar que sus objetivos se evidencian en los efectos o las reacciones tenidos por el receptor; el escritor planifica y proyecta su mensaje en el texto y en la oralidad no hay propiamente una planificación —se puede pensar qué decir, pero también hay una incertidumbre, cómo una charla se va a encaminar o terminar—; y, en resumen, la escritura es más artificial y artesanal que la oralidad.

3.1. El diálogo como género literario

Para el siglo XVI, el diálogo es ya un género literario —su génesis se remonta, aunque no lo consideran un género específico, a los antiguos griegos y romanos—, que se nutre de Platón, Cicerón y Erasmo (Ferrerías 58)— y se emplea para debatir temas complejos para enseñar y guiar a los ciudadanos (se busca que sean capaces de decidir y actuar conforme a valores morales). Por su naturaleza persuasiva y, quizá, doctrinal, el diálogo es también un juego de poder en el cual se busca que el otro crea en los argumentos expuestos. Sin embargo, en el lector no hay una posesión, sino un establecimiento de realidades cuyo fin es generar una modificación del pensamiento, “*no existe posesión de cosa alguna —sino sólo modificarse con respecto a una cosa, entrar en relación con una cosa*” (Michelstaedter 56): un lector A se expone al pensamiento de B (exposición intelectual mediante el acercamiento al diálogo) y establece una comunicación. Cada lector es un conjunto de experiencias significativas que al entablar puentes con un texto literario producen experiencias estéticas y personales, las cuales a su vez derivarán en devenires, territorialización o una repetición de modelos, ya que el lector, al ser una individuación, inicia un proceso en el que se reconoce, conoce el texto y experimenta. Entonces, al entablar una relación con el texto, el lector se transforma pero no es posible saber los devenires ya que dependen de las experiencias y las propias conexiones.

Si se parte de un lector-supuesto, uno dieciochesco que conoce el chisme y tiene al menos nociones sobre el Derecho Canónico, él tiene una serie de conexiones personales e históricas imposibles de conocer tanto para su contemporáneo como para un lector del siglo XXI, pues su individuación es distinta y difícilmente explicable. En efecto, es posible explicar

que dichas experiencias, al entrar en contacto con *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*, impulsan conexiones, similares a las explicadas en *La parodia, la reducción y el mundo al revés*: 1) el lector puede reírse o incomodarse porque ha sido persuadido y apoya al autor del diálogo; 2) no fue persuadido y apoya al autor —en este sentido, puede haber una justificación moral o ética: a pesar de no ser persuadido, entiende la situación y decide irse contra los involucrados porque han faltado a lo establecido por las leyes—; 3) no fue persuadido y no apoya al autor —encuentra, tal vez, fallas en sus argumentos y se ríe porque es puro parloteo (conversaciones bizantinas o entre ignorantes); y 4) el lector entra en contacto con B y decide no hacer nada.

A excepción de 4), se podría decir que hay un riesgo de repetir modelos: el autor del diálogo podría tener un objetivo oscuro y mucho mayor, granjearse de aliados para atacar a la oligarquía capitular —de ahí que *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* es peligrosa por tener un contenido político, motivo que quizá los censores no estudiaron con profundidad, y se deja ver cuando la misma pugna evidencia los intereses que están en juego, aunque los del autor no están del todo claro. Entonces, al haber una repetición de modelos, no se habla de un devenir (devenir-Otro), sino una reterritorialización, mantener una relación con los argumentos del texto literario, reproducirlos y atacar a la oligarquía: hay una molarización, pero en qué sentidos. Uno, visto desde la oligarquía, es peligrosa porque atenta contra sus propios intereses; y la otra, fuera de la oligarquía, busca el castigo de estas figuras corruptas, aunque sea simbólico (el desnudamiento mediante la humillación suele ser más efectiva contra la atrofia de las instituciones que procuran justicia u ordenan). En otras palabras, sí se repiten modelos (el del autor y el de la oligarquía), pero lo significativo es qué hacer con ellos: repetirlos para mantener lo establecido o construir algo distinto (favorable u opuesto para la oligarquía).

En efecto, la distancia espacial, temporal e ideológica entre estos siglos (XVIII y XXI) produce que el lector del XXI, si bien no tiene nociones directas de este matrimonio en particular y quizá conoce la polémica mediante intermediarios, establece una conexión con *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*, pues sus experiencias y sus resoluciones no necesariamente bloquean su lectura, incluso podrían rebatir los argumentos presentados en esta investigación—he ahí la riqueza de la discusión y el debate, pues el conocimiento se construye. Entonces, ambos lectores son competentes para establecer puentes pero éstos son

siempre desde distintas perspectivas que son productos de las propias individuaciones: cada uno lleva consigo un conjunto de experiencias que se activan o no al conectarse con el texto literario. De tal modo, el lector también es partícipe en la comunión, es un elemento activo y su devenir depende tanto a cómo los argumentos presentados en y el establecimiento de relaciones con este texto literario dieciochesco —por supuesto, no se está negando los devenires al interior del texto, sino más bien se problematiza sobre cómo se producen en los lectores (exterioridad). En resumen, el diálogo busca que los interlocutores establezcan líneas de comunicación para que el receptor deje a un lado lo que se considera intrascendente; por supuesto, estos argumentos pueden estar operados para reproducir modelos y privar del movimiento natural del otro: para uno, ser el otro es estar en lo extranjero y lo desconocido⁶⁴. Este juego de poder no siempre está unido a un fin maquiavélico o draconiano, modificar al otro, también puede operar un principio de crítica honesta: hacer ver que el otro está en un error mediante argumentos para que, en el mejor de los casos, lo solucione.

El punto de partida para modificar el pensamiento es la duda, porque permite cuestionar sobre si cierto conocimiento o modelo es el óptimo, necesarias para la vida o simples jugarretas que por mucho tiempo tuvieron un valor y ahora ya no. Al dudar, se mueven mecanismos discursivos que permiten “desmolarizar” las estructuras —¿en verdad esto es así?, ¿en verdad la Tierra es completamente redonda?, ¿es cierto que los procesos funcionan o se mueven de esta manera?, ¿es cierto lo que *Manifiesto en Derecho* establece o es una tomada de pelo? ¿Y qué tan sólidos son los argumentos presentados en *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*? — y buscar nuevas alternativas para hacerse de nuevos territorios o conocimientos. La consecuencia natural y lógica de la duda es la polémica, reflejada en la propia discusión de los diálogos. Esto suele plantear un problema, ya que se tienen diálogos cuyos fines es la discusión para establecer acuerdos —se busca que el sujeto se crea un modelo de mundo mediante argumentos razonables — o decirle, sutilmente, “yo sé, te comparto mi conocimiento y te salvo de la ignorancia”. Al trasladarlo a *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*, Cocole busca iluminar a su escucha sobre porqué el matrimonio entre

⁶⁴ Uno de los mayores dramas para el otro es la conquista ideológica, la eliminación sistemática de su esencia como minoría y la imposición de lo ajeno; el mayor drama es aplicar un etnocentrismo cuyos valores generan una idea extraña: la creencia de que son más óptimos y es preciso aprehenderlos. Este etnocentrismo es, en términos deleuzianos, un intento por molarizar al otro, pero, por supuesto, el segundo tiene sus herramientas para resistir. Al respecto, es importante aclarar: algunas veces, el otro puede molarizarse y desplazar al uno o fusionarse con el uno y crear un segundo-otro, que no es ni uno ni otro, sino algo completamente distinto.

doña María y Ceballos no debió realizarse —si se atiende a los paradigmas, se encuentra un hecho interesante: Cocole es más un sofista al querer convencer al otro, como la Iglesia también lo hace; por supuesto los fines y las representaciones son distintos: uno es paródico del otro.

Se está de acuerdo con la afirmación de que el diálogo literario es híbrido, ya que comparte su forma con la literatura (específicamente con la Retórica) y su contenido con la filosofía, manteniendo siempre un lenguaje sencillo y accesible para las personas con poca preparación —si la premisa del siglo XVIII es educar a un mayor número de personas, el diálogo suple a los tratados filosóficos (aclaración: siempre y cuando el fin sea educar a las masas populares). Ferreras indica:

Representa [...] la tendencia opuesta a la que lleva al catecismo: se exponen al lector, procurando deleitarle, las opiniones distintas que se dan sobre un tema y, proponiéndole las respuestas dadas por las Autoridades, se le deja escoger la que le convenga. Lo ameno del género lleva al lector a aceptar una reflexión seria y a él le corresponde resolver el problema planteado a partir de los argumentos avanzados, o sea que a pesar de una formulación heredada de la escolástica, la intención declarada del autor responde a la problemática del diálogo (64).

No obstante, esta reflexión es limitada. No toma en cuenta que los diálogos pueden estar hechos a modo para buscar confundir a los lectores y crear falsas conciencias sobre un problema —dicho de otro modo, hay diálogos cuyo fin no es la creación de conocimientos sino falsedades: una de las acusaciones a *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* es, en efecto, su poco conocimiento jurídico: unas leyes han sido derogadas y otras las suplieron. El lector sí se vuelve activo, pero hasta qué punto es competente para identificar argumentos falsos si, muchas veces, ignora de lo que se habla —el mayor dilema es establecer hasta qué punto el lector conoce y quiere conocer y hasta qué punto el autor busca adoctrinar y crear una ilusión—; bajo estas circunstancias, muchas veces, el lector suele interpretar el diálogo como un conocimiento comprobable: es, en otras palabras, un acto de fe dicha interpretación —por ejemplo, un paciente resfriado cree en la palabra del médico con una fe ciega, ya que lo reconoce como una autoridad médica; pero, hay pacientes quienes dudan sobre el tratamiento por uno u otro motivo (ya sea su experiencia con el tratamiento, con el médico o su propio conocimiento hecho mediante indagaciones previas). Dicho de otro modo, Jacqueline Ferreras considera superficialmente el papel del

lector frente al texto, las conexiones entre uno y el otro y las posibilidades de que el autor haya mentido. Por supuesto, uno de sus aciertos más relevantes es haber señalado el debate como un medio para el desarrollo y la construcción del conocimiento.

3.1.1. La ficción y la realidad en el diálogo

El diálogo como género literario obedece al principio de verosimilitud, pues presenta una conversación ficticia o la reconstrucción de una. Puede ser visto como una puesta en escena en la que se discuten temas específicos y nutridamente filosóficos, su característica es la integración de conocimientos de otras áreas en situaciones cotidianas. También y por lo regular, sus personajes pertenecen al ámbito cotidiano (un mercader, un profesor, un deportista e incluso un médico). Esta integración en el Renacimiento y el siglo ilustrado obedece a una necesidad para los intelectuales: educar y construir buenos ciudadanos y la manera de lograrlo es mediante el filtro de la literatura, llevar el contenido filosófico y científico a una literatura diseñada para las personas comunes, adaptarlo a su lengua o presentar problemas específicos y conocidos por todos —por ejemplo, discutir el robo desde la moral o la religión. Entonces, el principio de verosimilitud funciona para que el autor traslade estos conocimientos a ámbitos cotidianos y a lectores que no tengan una preparación filosófica o científica para aprehender y aprender del diálogo. Esta puesta en escena, en el entendido de que es una aprehensión de la realidad, puede ser definida como una segunda vida (una virtual) y busca la existencia de una comunión lector-texto para que el lector, primero, se sienta cómodo en esta teatralidad y, después, crea conexiones que lo llevarán a agenciarse con las tesis defendidas o atacadas en un diálogo y producir un efecto: el principio de verosimilitud facilita el tránsito del lector de un punto a otro (de A a B), en el entendido de que hay objetivos poco claros: el autor busca persuadir para que se mueva, en un principio, y muchas veces B puede ser una verdad o una mentira —por supuesto, el lector tiene la libertad de decidir si está de acuerdo o no con las tesis presentadas.

La vida virtual representada en el diálogo permite observar su conexión, la del diálogo, con la realidad, pues la primera es una versión de la segunda que funciona para debatir aspectos de toda índole. Entonces, como lo entienden los intelectuales de la Ilustración, esta vida virtual es una forma práctica para educar a las masas que desconocen

sobre el tema expuesto. En consecuencia, el diálogo se vuelve un medio para facilitar el acceso a los conocimientos científicos o filosóficos —el hibridismo que ya se discutió— y orientar a los ignorantes. La ficción, en un sentido semántico, se encamina al problema de la referencialidad, en tanto la mentira funciona como construcción fantástica e inventada. A manera de ejemplo: un rinoceronte tiene un cuerno en la cabeza y un caballo con cuerno se vuelve unicornio, el primero tiene una existencia comprobable y es posible considerar al unicornio como una combinación de naturalezas, es caballo y a la vez rinoceronte, pensando el cuerno como un miembro de dicho animal, y sólo existe en una realidad fantástica, ya que no hay caballo con cuerno —a menos de que en su cráneo haya una formación que asemeje a uno. Si se relaciona el unicornio con la referencia, por cultura general se ha tenido contacto con la figura, ya sea en películas o relatos literarios, pero esto no quiere decir que exista en la realidad cotidiana, sino su existencia se ubica en otros parámetros: en la fantasía del hombre. En la novela histórica, tal vez esto se vuelve más fácil de percibir, pero complicado de entender. Por ejemplo, el caso de *Amalia* (José Mármol, 1851-1855): se sabe que Juan Manuel de Rosas (1793-1877) existió, pero ¿qué tan verosímil es el personaje? El autor construye un personaje maquiavélico y maniqueo porque es una novela escrita desde la oposición política. Por lo tanto, el dictador, al menos en la obra, es verosímil porque obedece a los objetivos o al plan del autor. Comprobar que esta figura sea el Rosas histórico no es posible pues ya murió y sólo su nombre y sus actos funcionan como referencias para conocerlo, pero las versiones que se llegan de estos últimos también están polarizados o filtrados por la ideología de los historiadores⁶⁵. Con estos dos ejemplos se evidencia cómo la ficción puede emplear recursos perceptibles o que existieron para construir mundos que funcionan por esta unión de recursos existentes. Se tiene la referencia de estos elementos y sólo existen en la realidad literaria o en el universo del texto. Es decir, esto es una polémica de ser y parecer, se sabe que existen, pero los personajes (unicornio y Rosas) se parecen a otros seres.

Con respecto a *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*, es un hecho comprobable la existencia de Ceballos, el regidor Torija, doña María y su prima. También,

⁶⁵ José Mármol quiso escribir una obra sobre este periodo turbulento de Argentina y su producto fue *Amalia* —cuando comenzó a escribirla, muchos de sus personajes históricos aún vivían. El objetivo de esta reflexión es que los textos literarios sirven de antecedentes históricos para entender una época específica —conocer, por ejemplo, el estilo de vida y las condiciones sociales— y los papeles específicos. Uno de los problemas, el cual es tema estudiado por los historiadores, es cómo la ideología pesa para describir hechos históricos.

es comprobable que los interlocutores del texto, al menos Cocole, construyen su visión tenida de los cuatro, pero no se sabe exactamente si se comportaron realmente así. A pesar de que existen evidencias históricas sobre estos personajes y el matrimonio, hay una distancia entre éstas y la vida privada de los personajes reales. Es decir, esta reflexión es para mostrar la distancia existente entre el ser y el parecer. Para lectores del presente siglo, el juego de apariencias es inaprensible —por la distancia espacio-tiempo—, pero para el lector poblano del siglo XVIII es cercano porque los involucrados, siendo figuras públicas en el ámbito político y social, sus vecinos, o al menos saben quiénes son a través del chisme o los rumores.

En resumen, el diálogo, al ser un medio donde el lenguaje revela su naturaleza, es un medio idóneo para acercar el conocimiento a las masas populares, sin necesidad de que éstas se lean o estudien los tratados filosóficos y científicos. En cierta manera, el diálogo como género literario suele funcionar, por un lado, como una exégesis porque hay una traducción o una literaturalización de conceptos complejos (el fin de este proceso es, como ya se dijo, educar al pueblo); por el otro, el diálogo le proporciona una mayor vitalidad al conocimiento: el objetivo es el debate y activar el pensamiento (claro que depende también de qué clase de diálogos se enfrenta: unos pueden educar y otros a la inversa). Al fusionarse con la literatura (forma) y la filosofía (contenido), el diálogo se vuelve un género híbrido cuya característica esencial es la imitación del lenguaje cotidiano —la ventaja es “bajar” la teoría en una manera apropiada y entendible para los no versados, porque hay cierta familiaridad que permite una mejor conexión— y conectado a la ficción y la verosimilitud.

3.2. El libelo

La sátira y el diálogo, en cierto modo, se comprometen socialmente al problematizar sobre un tema. La diferencia es que la una, más comprometida con una crítica mordaz y sombría, no busca necesariamente construir un conocimiento: sí problematiza pero sus objetivos no son precisamente pedagógicos —su objetivo es ser hilarante y mostrar una verdad, pero ¿qué clase de verdad?: una dicha mediante la risa y que muchos no quieren escuchar (Hight 234). Al humillar al ladrón, también se evidencian su acción, el robo y sus vicios, ya que dice: “he aquí la verdad”, pero el cómo la dice es realmente molesto —la risa es lo que verdaderamente

molesta a las personas, nadie quiere ser sujeto de bromas o escarnio público. El diálogo, por el contrario, busca en esencia construir el conocimiento de manera amena. El problema es que éste, al igual que la otra, suele ser motivo de censura y persecución, ya que hace crítica de un conocimiento ya molarizado. De este modo, la sátira y el diálogo pueden ser líneas que cortan lo establecido para producir nuevas alternativas de conocimientos, pero cada uno tiene sus formas o estilos. Sin embargo, esto es un decir, ya que la sátira puede apropiarse del diálogo para atacar.

Otra diferencia es que el satírico, al focalizarse en la humillación de un sujeto o una institución, tiende a crear una relación de superioridad e inferioridad. El satírico es mejor que el sujeto, ya que su conocimiento le permite salirse y ver críticamente y con hilaridad los errores —en cierta medida, él se vuelve un despiadado juez y verdugo cuya guerra es virtual, mediante textos literarios o gráficos. El dialogista no necesariamente busca humillar al otro, sino decir porqué su conocimiento no es el adecuado, pero suele presentarle la oportunidad de tomar la decisión —dice el dialogista o los interlocutores: “estos son mis argumentos que muestran porqué este conocimiento es o no válido, pero te doy la oportunidad de que estés o no de acuerdo”; en cambio, el satírico te dice: “me burlo con mis argumentos y te muestro porqué este conocimiento es una pillada o una burla”. El problema parece simplificarse cuando se unen ambas visiones, pero no es así, porque las conexiones se diversifican al unirse tradiciones cuya energía es mucho más densa y compleja de asir.

¿Cómo concebir este problema? Un hibridismo en el cual las mismas etiquetas paralizan el movimiento natural del texto —decir diálogo satírico y sátira dialogada es darle mayor peso a una frente a la otra, es establecer límites y no ver sus alcances: el texto por sí sólo debe hablar, caminar y guiar a los lectores por los pasajes que quiera. También, es un problema dialógico, no en su sentido filosófico sino en el metodológico: las mismas etiquetas son líquidas. La mejor salida es, quizá, pensarlo desde qué perspectiva se estudia, pero atendiendo a los límites —¿qué respuestas da si se considera *Diálogo estoico entre Cocolé y un Cocolé bachiller* un diálogo satírico o una sátira dialogada o dialógica?—. Por supuesto, el mismo texto da una pista exquisita, “diálogo estoico”⁶⁶.

⁶⁶ Ante esta amalgama de etiquetas, sátira, diálogo y libelo (manera con que llama la censura a este texto literario), se añade el estoicismo. Este texto literario novohispano es barroco y su característica más evidente es la multiplicidad de conexiones —es relevante recordar sobre el *Horror vacui*, horror al vacío: una especie de

El flujo del diálogo y de la sátira encaminado a la crítica parece estar asociado a la Ética o, más exactamente, a valores morales de una época específica. Desde la Antigua Grecia, se ha defendido distintos postulados sobre lo que es bueno y malo para el hombre (en lo individual) y la sociedad (ya una integración colectiva). Es bueno, por ejemplo, descansar cuando se está resfriado; es malo detener la producción del maíz para un pueblo que depende de ésta económicamente. Estos valores, bueno y malo, dependen mucho de con qué se conecta, el primer caso con la salud (si se piensa desde la perspectiva del médico y del paciente) y el segundo con la economía local y en cierto modo sus consecuencias de actuar para bien o para mal —no descansar y sufrir las consecuencias de una recaída; seguir produciendo el maíz, lo cual en realidad es bueno por sí mismo y para la propia sociedad, a menos de que haya otros factores que condicionen la suspensión de dicha producción (por ejemplo, la tierra, el clima o la sobreproducción). Estos juicios que en un principio resultan de valor son convenientes, ya que se atienden los deseos de uno o un colectivo; también, ambos vocablos apuntan a un absoluto —el niño es bueno a ojos de sus padres y éste es malo a los del profesor (debido a que él es muy travieso o pelea mucho con sus compañeros)—, a un juicio que define la calidad y cualidad de los hombres. Al discutir sobre el uso de *bueno* en un sentido absoluto, Spaemann señala que “este significado cobra actualidad siempre que se da conflicto de intereses o de puntos de vista; también cuando se trata del interés o de los puntos de vista de una misma persona, por ejemplo, los del nivel de vida, la salud o la amistad” (Spaemann 21).

Frente a los conflictos de intereses, trasladado a *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*, la denuncia de un matrimonio mal ejecutado es apropiado, pues se muestra que las propias autoridades no respetan o no cumplen con las leyes —una verdad que no quiere ser escuchada porque evidencia los intereses de los involucrados. La crítica provoca un ataque concreto, la censura y la prohibición de este material literario, ya que no es bueno para las autoridades que se sepa tal escándalo —en realidad, es un golpe político exquisito. Frente a estos encuentros, se vislumbra una oposición, lo que es bueno para unos, es malo para otros, que comprueba una tesis: la sátira, comprometida socialmente, es uno de los géneros con mayor impacto político y ético, porque su crítica enseña verdades incómodas y, en cierta manera, motiva a que el lector se mueva. Estas contradicciones bien

desorden, un caos imperante en donde no hay principio ni fin, simples procesos que son consecuencias de sus relaciones.

cabrían en el orden filosófico y político. Por un lado, está el campo de lo bueno y lo malo para la Iglesia y su contradicción (es decir, actuar contrario a lo que expone) sería un fenómeno fronterizo, pues se encuentra que la Iglesia es una institución teórica, su fin es salvaguardar y guiar a los hombres —ella, como el pastor a sus ovejas, quiere protegerlos; y una práctica-humana, susceptible a la anomia. Entonces, la polémica en *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* evidencia las contradicciones de y los choques en la Iglesia, como consecuencia de no actuar acorde a su teoría. Por el otro, hay cierto relativismo que compromete la teoría frente a la práctica: ¿es óptimo seguirla si compromete, por ejemplo, los intereses de un grupo de facto? Al parecer, estos dos puntos, que no son azarosos, han comprometido a una discusión Ética y los alcances, por decirlo de algún modo, morales.

¿Qué trazos hace el diálogo sobre el individuo? Se ha deducido que éste tiene una fuerte relación con la retórica, ya que se pretende también persuadir mediante ciertas estrategias de que su contenido es una verdad, y busca incentivar ciertas modificaciones. Como ya se menciona en líneas anteriores, Jacqueline Ferreras asegura que éste no es un catecismo sino un debate entre distintas posturas para demostrar cuál tiene mayor potencia para establecerse como la dominante, lo cual, en cierto modo, habla de una tendencia al dominio mediante el adoctrinamiento o la formación de los sujetos. Esto se entiende desde dos vertientes. Una el diálogo es una extensión o una manera de ordenar el comportamiento humano, decir, mediante la crítica, que el sujeto no debe ser así sino ser de esta otra manera, ya que hay ciertos aspectos que podrían contradecir el discurso: se forma al individuo para incluirlo a un discurso dominante; la otra, una construcción cuyos mecanismos giran alrededor de un ejercicio de presión y de poder de coacción —se proponen estos puntos y al elegir alguno también se la etiqueta, qué clase de persona o voluntad de saber, hay una cierta delimitación figurativa o un microfascismo.

Visto desde la época, el diálogo establece comunicación con la educación, pero qué objetivos persigue ésta. Formar buenos ciudadanos —pero qué clase de ciudadanos si, al menos como se retrata en *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*, hay una profunda anomia en las instituciones administrativas—, establecer marcos de sana convivencia —en estos términos, este texto literario realmente no presenta una convivencia, es un ataque mordaz contra sujetos específicos, representaciones de aquellas autoridades

corruptas y oligarquías; es un choque— y dialogar —¿hay un diálogo realmente porque sólo se presenta, al menos en el texto, lo que dice Cocole? Si se lo ve desde lo exterior, hay una relación interesante: *Manifiesto en Derecho* es el texto que critica *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* y éste es “criticado” por la censura; esto es, el texto literario dialoga con otros, pero por sí mismo es un tanto sofista, ya que Cocole se muestra como “aquél que sabe”.

¿Es posible ver este texto literario como pedagógico o cuyos fines sean la enseñanza? En el apartado del gracioso se explicó que éste funciona para resaltar las virtudes del protagonista o, en cierto modo, evidenciar las consecuencias de los vicios. En *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* se plantean dos interlocutores, como se sabe, y quien habla más es Cocole —su discurso va en dos vías, desacreditar a *Manifiesto en Derecho* y burlarse de éste y de los involucrados. Es relevante volver a las figuras, a los binomios Autoridades-Oligarquía (representado en los involucrados y las autoridades eclesiásticas) e Interlocutores-Populares (representado en Cacolé y Cocole), desde otra perspectiva. Para el autor del texto literario, el primer binomio se presenta como figuras corruptas que priorizan sus intereses frente a lo que marca los cánones matrimoniales. El casamiento entre doña María y don Francisco obedece a intereses mutuos, pero uno de ellos prioriza los suyos frente a la otra —la lectura de la época diría: el varón se encarga de los negocios y hace lo que cree conveniente para ambos y la mujer se dedica a labores domésticas y a la educación de la prole—; la unión se quiebra por cómo el interés-hombre corta y se impone sobre el interés-mujer y la salida lógica es el divorcio (o la disolución de un matrimonio que nunca se hizo conforme a la ley).

En un sentido estricto, el quiebre es un motivo para golpear y evidenciar políticamente a la oligarquía y a la Iglesia; la protección es, quizá, una salida viable: la censura al texto es una consecuencia lógica. El asunto se vuelve más compleja al considerar al autor del texto literario, pues no hay documentos suficientes que aseguren la existencia de Diego López de Áviles y quizá sea un seudónimo. Este asunto se vuelve político, ya que el autor pudo ser un enemigo de la oligarquía —atendiendo, además, de las crisis por las cuales Veytia y Linaje se enfrentó durante su administración. Si bien lo anterior puede ser entendido como incertidumbres, más por la falta de documentos que avalen lo dicho, se puede hablar en un sentido más literario al conectar ambos binomios. Se destaca un punto:

las autoridades sí son corruptos y son criticados por personajes de dudosa calidad y cualidad humanas. Esto no es una contradicción sino una extensión de lo opuesto, una parodia y, porqué no, un absurdo llevado a otros horizontes —si las autoridades corrompen las leyes, porqué no las figuras de dudosa clase pueden hacerlo—; el efecto es que las últimas son sombras paródicas de las primeras (la broma de mal gusto radica en esa parodia mordaz).

Entonces, la evidencia es que se resaltan los vicios para hablar sobre una verdad dolorosa —la corrupción de las autoridades locales— y criticarlas mediante argumentos. Una parte a la pregunta se ha respondido, se resaltan los vicios y se muestra una verdad dolorosa cuyos fin es mostrar una crisis moral y social profunda; sin embargo, no hay que olvidar una acusación del censor: lo etiqueta como libelo.

3.2.1. El compromiso del libelo

Lo que la sátira vende es la humillación y el diálogo la enseñanza mediante una discusión, ambas coinciden en la crítica para mostrar verdades o conocimientos y su material de trabajo es la lengua. Al hablar de la humillación, es inevitable pensarla o relacionarla con la maldición o la imprecación, palabras dichas para lastimar a otra. Éstas, por supuesto, son consecuencias de un malestar, un enojo o una ira sentida por el satírico. Al hablar de la ira, Séneca la definió como el sentimiento más abominable y violento, pues es un arrojado despreocupado y sin control que busca ser saciado, a base de suplicios y de sangre, contra otro o contra sí mismo: una locura transitoria, el vicio más detestable o desagradable (2008 127-128; 1-5); asimismo, Aristóteles reflexiona que ésta es un “apetito penoso de venganza” (1994b 312; 1378a30) y conlleva un placer distinto al de otras emociones, es placentero lastimar al otro ya que parte de su tiempo se ocupa para planificar la venganza, otra anhelándola y, en caso de lograrse, la satisfacción producida. A diferencia de otros sentimientos, hay una exteriorización del sentimiento, desde una señal de desprecio hasta reacciones o acciones violentas (incluso, golpes contra sí o contra otros). Ante esta expresa manifestación de desprecio, el satírico, aplicado en sus textos literarios, expresa sus argumentos a aquello que para él carece de valor, no significa nada, incluido a los sujetos que cometen alguna vejación ya que ésta, al ser “un obstáculo a los actos de voluntad” (314; 1378a15-20), no debe ser repetida por otros. En consecuencia, la natural reacción es

sentirse ofendido y despreciar a estos sujetos⁶⁷.

Ciertamente, entre el satírico y el ultrajador hay cierto parecido: ambos no tienen reparo para evidenciar su desprecio o su ira —don Francisco no le importa doña Isabel y la abandona para casarse con doña María, no le importa la integridad de esta última y dilapida la fortuna; doña María no le interesa los mecanismos legales del matrimonio, sólo quiere casarse y, después de descubrir las acciones del marido, se divorcia; la Iglesia, coludida con la Oligarquía, prohíbe el texto literario porque lo desprecia y le importa más proteger sus intereses políticos; pero también, el autor de *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* desprecia las acciones de estas figuras y los ataca—, pero el satírico actúa en represalia, no hay un ultraje pero sí una venganza. ¿Por qué el ultrajador actúa de esta manera?: un ilusorio sentimiento de superioridad, creen que el ultraje le engrandece y le coloca encima de los demás (315; 1378a25). Entonces, atendiendo a las ideas que dibujó Baudelaire sobre la risa como una expresión de superioridad, obliga a distinguirlas. En principio, ambas son expresiones de superioridad, una encaminada al ultraje y la otra a la represalia, cuyo eje es la violencia y energía es, en ciertas ocasiones, el deseo de estas figuras: ultraja y rompe las reglas de convivencia social para sentirse superior; el otro, al saber las consecuencias y el impacto de estas acciones (el temor de que otros lo emulen), le amonesta y quiere detenerlo antes de que sea demasiado tarde (no para él sino para otros). Dicho de otro modo, el satírico dice: “esto hizo el sujeto y yo lo humillo públicamente ¿quieres que lo haga contigo? Estás a tiempo de enderezar tus ramas”; los indicios apuntan a que su sentimiento de superioridad obedece a su conocimiento y a su miedo o su deseo de que otros no lo imiten.

El tema se vuelve escurridizo, el de la superioridad en el satírico, ya que también entran en juego otros aspectos igualmente complejos. ¿Qué intereses tiene? ¿Por qué criticar a éstos y no a otros? En *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* hay que preguntarse, después de leer el texto, sobre los intereses. Sí hay una crítica y sí hay una represalia, pero también hay intereses políticos: hablar de un escándalo matrimonial entre figuras públicas tiene su costo (¿por qué no hablar de un caso similar, pero entre dos personas sin presencia pública, por ejemplo entre dos campesinos?). Lo terrible del caso es

⁶⁷ Si la sátira es contra una idea, el mecanismo es similar. La primera parte de *Los viajes de Gulliver* narra los acontecimientos de Gulliver en Lilibut y los enfrentamientos entre dicha nación y Blefusco. Esta parte satiriza los conflictos religiosos de la Europa del siglo XVIII.

que no hay documentos históricos que permitan asir con facilidad estos intereses, básicamente se especula con lo que el texto literario proporciona.

Hasta el momento, se ha dicho que la humillación parte de la ira sentida por el satírico y se evidencia con humor en el propio texto literario. En cierta manera, la humillación es una represalia o una venganza contra alguien o alguna institución, cuyas acciones son consideradas inapropiadas; con respecto a ideas e incluso a sujetos, la humillación refleja el desprecio o el desacuerdo. El satírico se parece al victimario porque ambos se valen de la violencia para satisfacer ciertas necesidades (el segundo cree sentirse superior mediante las vejaciones y el otro que éstas pueden salirse de control y la reprime usando el humor). Ciertamente, la humillación puede producir placer en varios niveles: se disfruta de la estructura y los mecanismos hilarantes; se disfruta de la burla por sí misma, ya viéndolo desde la posición del satírico (“yo no soy quien hace esto, pero sí me burlo de ti”) o del lector (es posible que haya una venganza secreta: “me burlo porque me siento identificado con el satírico”); e incluso no puede ser placentera para la víctima o para el lector (por múltiples razones). La treta de la humillación es su unión con la palabra, pero no cualquiera sino una maldita que evidencia los vicios y los defectos de la víctima para producir una vergüenza pública. En este sentido, el satírico está enojado por un abuso, por una debilidad, una injusticia o por un vicio y ataca el problema o a sus ejecutores con la palabra para denunciarlos y ridiculizarlos públicamente, que también es un juego motivado por el sentido de superioridad y desprecio hacia la víctima.

¿Qué es el libelo? Hodgart informa que el libelo primitivo, relacionado con la maldición y basado en la creencia del poder mágico de la palabra, es un medio eficaz para ejercer positivamente sobre su víctima, con el fin de “to make him shrivel up or die”, debilitarlo o matarlo, debido al deseo de no permitir que las acciones de la víctima sean repetidas por otros —se vuelve al mismo punto: una represalia contra actividades inapropiadas. El historiador romano Cornelio Tácito (55-120) informa que Augusto, escudándose con la Ley de Majestad o la Ley de Soberanía, fue el primero en censurar y prohibir los libelos y castigar a sus autores debido a su naturaleza escandalosa y difamatoria (1979 112; 1:72, 4). En la Edad Media, el libelo fue más bien una suma jurídica sobre un determinado tema. Con el tiempo, se diversificó y ya no era un simple resumen, sino una defensa contra, por ejemplo, una sentencia o una acusación jurídicas. Después, se trasladó

al ámbito literario que pronto tuvo un carácter hilarante y agresiva: para el siglo XVI⁶⁸, el libelo se vuelve un género literario que suele ser anónimo o firmado con el nombre de otro o un seudónimo para evitar represalias. Entonces, el germen del libelo se encuentra, como lo hacen notar Hodgart y Highet, en aquellas canciones o rituales primitivos, cuyas funciones son evidenciar y humillar a un criminal, y aquellos textos romanos, que atacaban a personas o instituciones. Asimismo, la Edad Media le dio otro sentido más jurídico, cercano a la memoria, que pronto se transformó en una defensa contra una sentencia. Básicamente, éste es el recorrido del libelo.

3.2.2. Las fronteras del libelo

El canadiense Northrop Frye (1912-1991) explica que la sátira, al estar comprometida con una idea, se convierte en un vehículo que traza ciertas líneas discursivas que generan un sentir —por lo general, el satírico siente desprecio, como ya se mencionó, a un objetivo en particular (una persona, una institución, una idea o concepto)— y un actuar bélico, al menos en el plano artístico. Estos trazos muestran la violencia del hombre contra otro, una apertura de batalla en la cual su efectividad no se reduce a un simple intercambio de “dimes y diretes” sino se amplía a un diálogo, el texto satírico dialoga con su contexto, con su víctima, con el lector e incluso con otros textos. Esta violencia, una parte de la naturaleza humana —“L’essence de l’homme c’est: animal raisonnable” (Deleuze 1980)—, dibuja trazos para cartografiar y cortar otras líneas: la violencia es necesaria, evidencia los choques y los cortes entre líneas y marca ciertos desacuerdos y procesos entre los grupos.

Es pertinente detenerse en dos puntos. Primero, el ataque, al menos en literatura, meramente personal o social tiene corto alcance (Frye 295): expresa cierto fenómeno o contexto particular que podría volverlo una expresión efímera —¿cuáles son los alcances de las caricaturas satíricas, por ejemplo, de figuras o partidos políticos que administran una

⁶⁸ Si bien el siglo XVI fue un período de contrastes en distintos sentidos —rencillas o conflictos armados (varias guerras entre españoles y franceses, invasiones otomanas a territorios europeos, la Caída de Imperios Indígenas en América y la guerra entre españoles e ingleses), descubrimientos o avances científicos (Copérnico propone su modelo heliocéntrico y las teorías cosmogónicas de Giordano Bruno), transformaciones religiosas (la Reforma Protestante y la Contrarreforma), desastres naturales (la epidemia de viruela que azotó a La Española, actualmente Haití y República Dominicana) y culturales (la publicación de *El Príncipe*, *El Lazarillo de Tormes*, la primera circunnavegación del planeta y la instauración del calendario gregoriano)—, España se erige como una potencia mundial tras anexionar parte de Portugal, dominar gran parte del continente americano y mantener colonias en África y en Asia.

nación concreta?, ¿éstas son expresiones efímeras cuyos alcances sólo muestran un episodio?, ¿las caricaturas satíricas contra el actual presidente tendrán la misma potencia en, por ejemplo, veinte años?— o reducirlo a un pequeño extracto del universo cultural —por ejemplo, en Francia del siglo XVII circularon libelos políticos con fuerte contenido pornográfico⁶⁹. Asimismo, los insultos relacionados con el reino animal —por ejemplo, llamar perra a una mujer y puerco a un obeso—, satisfacen de manera restringida ya que tales cualidades son proyecciones humanas (295).

Y segundo, el compromiso de la sátira es con una causa, reprimir una falta para mantener cierto equilibrio y focalizar su energía para transformar indirectamente el pensamiento humano —la risa es una integración, un colectivo de distintas líneas cuyos fines responden a objetivos particulares relacionados con la víctima y, en el caso de la sátira literaria, con una obra textual o audiovisual; reírse es también un acto revolucionario. El libelo se compromete consigo y para sí mismo, su acción se envuelve en una violencia cuyo humor es más agrio y cruel. Se podría decir que uno es más tanático que la otra, la violencia es más desmedida. De este modo, al pensarlo desde el compromiso social o la militancia, hay mayor consistencia: el libelo se compromete sólo con dañar y la sátira ataca para defender una idea o postura.

Este punto, al parecer, resulta paradójico si se piensa desde la Ética y la Moral. La paradoja: ¿el libelista y el satírico son los apropiados para atacar? Para resolverla, es importante partir de lo dicho por Deleuze, el hombre es un animal racional. Este enunciado establece una conexión con los principios fundamentales del derecho natural clásico: la esencia animal y racional del hombre que recuerda a la concepción aristotélica del alma; el estado natural no es un estado presocial, es una construcción “conforme à l’essence dans le meilleure société possible, c’est à dire la plus apte à réaliser ser l’essence” (1980); hay una preocupación del deber ser, ligado con el papel de cada individuo y la idea de una mejor sociedad, una homogeneización que busca construir una mejor sociedad —los distintos derechos y obligaciones buscan conducir a los individuos a este principio: actuar con propiedad para el beneficio de todos, el mayor bien es mantener una sociedad estable y con sujetos que convivan sanamente—; y el sabio, quien conoce lo que es bueno para todos y bajo su competencia, propone lo que es mejor para todos —las leyes son dictadas por otros,

⁶⁹ Sobre el comercio de libelos anónimos y públicos parisinos, v. a Baecque 1989.

incluso por Escuelas u Órdenes religiosas. Estas cuatro proposiciones, señala Deleuze, fueron rápidamente conciliadas por el Cristianismo: las cosas se definen y definen sus derechos y sus obligaciones en función de su esencia; la ley natural no es presocial, se encuentra en y es conforme a una mejor sociedad posible; los derechos son las condiciones en las que se da cuenta la esencia de los deberes —el deber es primero y el derecho viene después y, conforme a la marcha, ambas se conglomeran en un mismo eje para homogeneizar a los individuos con el fin de hacer una mejor sociedad—; hay alguien que sabe, por ejemplo un rey, un ministro religioso, un intelectual o un jurisprudente, y establece reglas para mejorar la convivencia social.

Estas cuatro proposiciones permiten entender la estrecha relación entre el deber-ser y la construcción de una sociedad mejor —para llegar a ésta, importa trazar distintos deberes u oficios, trazos que hablan del control de las masas mediante leyes y reglamentos; por supuesto, también hay otros mecanismos ordenadores, por ejemplo la literatura⁷⁰ —; vincularlas indirectamente con el Buen Gusto neoclásico —concepto estético caracterizado por el equilibrio en el tono y la estructura del texto literario con el fin de que “produjera una impresión de belleza, una sensación amable” (Álvarez Barrientos 195)—⁷¹ y la belleza neoclásica que debe servir a y propagar la verdad —en efecto, *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* rompe con los estándares neoclásicos y tiene mayor afinidad con el Barroco novohispano—; y evidenciar los límites entre el libelo y la sátira —uno ataca por atacar y la otra se compromete con una idea, la defiende. La resolución de la paradoja es similar a la explicada con la relación entre el satírico y el ultrajador: el satírico se compromete con una crítica hilarante para motivar una transformación y vinculada con una verdad que no quiere ser escuchada y al ser revelada con humor se aprehende —lo cual

⁷⁰ Al respecto, es importante matizar esta idea para no caer en inverosimilitudes. La Ilustración y, con él las poéticas neoclásicas, busca educar eficaz y eficientemente a las masas populares y los intelectuales vieron en la literatura y el teatro medios idóneos para hacerlo conforme a los postulados ilustrados. En este sentido, la literatura, al vincularse con la educación, tiene dos fines, ser utilitario (educar) y ser placentero, y busca generar ciudadanos cultos y competentes para mejorar a las sociedades. En la Nueva España, su literatura se volvió ecléctica e híbrida: sí se abrió a los cambios y los incorporó a la tradición.

⁷¹ El Buen Gusto se refiere, también, a la capacidad crítica que debía tener el escritor para discriminar lo que es bueno de lo que no, ajustándose a los criterios planteados en las Poéticas. También, el concepto se emplea como los modales adecuados del comportamiento de los individuos en sociedad (Álvarez Barrientos 198). Ignacio de Luzán hace una síntesis de los principios neoclásicos expuestos en Francia por Boileau y en Italia por Muratori. A grandes rasgos, este autor postula para España las normas del buen gusto consistentes en la sencillez, la claridad, el orden, la separación de elementos cómicos y trágicos, la observación de las unidades dramáticas, la verosimilitud y el apego a la razón.

entra en contradicción con lo postulado anteriormente, la sátira está más comprometida con la crítica y no con la educación—; el libelo es un insulto personal y muchas veces no es humorístico —a menos de que cause gracia el burlarse de otro.

Finalmente, la risa en ambos casos evidencia el significado de las figuras (un gobernador, un eclesiástico, una mujer, un acaudalado, un ladrón) mediante su corte. Es decir, se ríe no sólo de una persona concreta sino también de lo que significa o implica en un colectivo. La risa como producto de una burla, por ejemplo, a un gobernador corrupto implica, por un lado, las grandes contradicciones del gobernador como figura (alguien preocupado por la sociedad, e implicado en las necesidades de su electorado) y, por el otro, el contraste (uno honesto frente al corrupto, lo que se espera frente a lo que es). Al delatar los vicios de otros, se busca que las personas experimenten en carne ajena lo que no hay que hacer —el deber ser se muestra con hilaridad, pero el libelo y la sátira, como se explicó con anterioridad, persiguen fines distintos. La risa evidencia, en otras palabras, a las sociedades y sus idiosincrasias. Sin embargo, es distinta en la sátira y el libelo: en la primera, la risa es una reprimenda que busca enderezar y en el segundo una burla seca.

4. El flujo estoico

El estoicismo nace en Grecia, fundado por Zenón de Citium alrededor del 300 a. C., y el nombre se debe al lugar donde Zenón comenzó a impartir lecciones: en la *Stóa poikilé* (en griego *Στοα*, *stoa*, pórtico), que era el *Pórtico pintado* del ágora de Atenas. Según Nicolás Abbagnano (1994), de todos los dirigentes de esta escuela, el más importante, después de su fundador, es Crisipo de Soli o de Tarsos, quien es considerado como el segundo fundador del estoicismo que “escribía cada día quinientas líneas y compuso en total setecientos cinco libros” (70). No obstante, la mayor parte de producción estoica se ha perdido y sólo quedan fragmentos de ella. Es difícil distinguir los tratados o fragmentos correspondientes a cada uno de los filósofos estoicos y el estudio de su filosofía es en su conjunto identificar cuando sea posible las diferencias entre los distintos autores.

El cinismo influye al estoicismo⁷². El primero, a grandes rasgos, rechaza la ciencia para alcanzar la felicidad, su propuesta es que ésta se alcanza con la virtud, el grado máximo que puede lograr el hombre. Esto se puede ver como una postura contraria a las filosofías socráticas, platónicas y aristotélicas, las cuales ponderan la vida teórica, que es la unidad entre ciencia y virtud:

Pero de estos dos términos, que ya Sócrates unificaba del todo, el primero prevalecía claramente sobre el segundo. Para Sócrates, la virtud es y debe ser ciencia, y no hay virtud fuera de la ciencia. Platón concluye en el *Filebo* las profundizaciones sucesivas de su investigación, diciendo que la vida humana perfecta es una vida mixta de ciencia y placer, en la cual prevalece la ciencia. Aristóteles considera la vida teórica como la más alta manifestación de la vida humana, y él mismo encarna y defiende con sus obras los intereses propios de esta actividad, llevando su investigación a todas las ramas de lo cognoscible (168).

La ruptura de la armonía de la vida teórica en favor de la virtud se hace en la filosofía pos-aristotélica. En esta filosofía, la fórmula socrática, la virtud es ciencia, es sustituida por otra, la ciencia es virtud (168). Zenón de Citium reconoce la ciencia como una guía para la dirección de la vida, sin embargo no le da un valor autónomo, sino es una de las condiciones fundamentales de la virtud. Observa que las divisiones de la virtud (natural, moral, racional) son las mismas que la ciencia o la filosofía —definida por Séneca, uno de los seguidores más importantes, como el ejercicio de la virtud—: Física, Ética y Lógica. *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* presenta elementos estoicos que son convenientes estudiarlos.

4.1. Sobre el título

El elemento estoico más obvio proporcionado por este texto novohispano es, sin duda, el título. Evidencia el tratamiento o el contenido del texto —si lo lee un lector que no está familiarizado con la obra ni con la investigación, su lógica podría decir que contiene postulados o trata sobre el estoicismo; por lo tanto, espera que sea el núcleo o un elemento relevante. Asimismo, le da significado —uno se da cuenta que se trata de una conversación

⁷² “El fundador del estoicismo, Zenón de Citio, tuvo por maestro y modelo de vida el cínico Crates”. Esto explica la orientación general del estoicismo, el cual se presenta como continuación y complemento de la doctrina cínica» (Abbagnano 1994, 170).

por el primer vocablo— y conoce cómo el texto se esquematiza —los capítulos de este texto novohispano son llamados parletas y cada una de ellas explica brevemente su contenido —la parleta uno introduce a los interlocutores y presenta la polémica; la segunda se discute sobre el casamiento y su solemnidad e introduce el problema central, los impedimentos y sus dispensas; la tercera parleta presenta los argumentos con que se busca demostrar que el casamiento entre doña María y don Francisco es inválido y no debió celebrarse; y la cuarta continúa con otros argumentos y otras nulidades (o absurdos) de *Manifiesto en Derecho*. Finalmente, el título sirve para despertar el interés de los lectores —*Los hermanos Karamazov* no sería lo mismo si llevara por título, por ejemplo, *Un drama familiar* o *Fratricidio*—, mediante un enigma —por su título, *Me llamo Rojo* anuncia quién es su protagonista pero no el misterio en torno a los asesinatos de los trabajadores del sultán; *Indignación* no dice nada sobre Marcus Messner ni porqué su agonía al principio del libro— o centrarse en un personaje concreto —por ejemplo, *Madame Bovary*, *Otilia Rauda* y *Aura*.

El título de este texto novohispano, compuesto por distintos elementos, proporciona su estructura (diálogo), su posible relación con una escuela filosófica (estoica) y sus interlocutores (Cacolé y Cocole), pero por sí solo es también un enigma, ya que no proporciona información sobre qué va a tratar.

4.2. La Estoa o portal

A pesar de que se les suele llamar sólo con la misma nomenclatura, los portales de la capital poblana, los cuales se ubican en el primer cuadro de la ciudad y rodean el zócalo, son tres, Portal Hidalgo, Portal Iturbide y Portal Morelos. El primero, antes llamado Portal de la Audiencia, se encuentran los antiguos del Tribunal y el Cabildo, sedes de las principales autoridades. En este, solían colgar los cuerpos de ahogados, muertos en riñas e incluso desconocidos para recolectar limosnas y brindarles un funeral digno. El segundo, cuyos nombres han variado, es quizá el más popular pues en él residió por años la imprenta de Juan de Borja Infante, conocida por haber impreso *Relectio Sacra, Theologica Pœnitentialis* (Petro Gutiérrez Rangel, 1655) y *Rosario de Nuestra Señora la Virgen María* (Juan de Alcazar, 1685) y Agustín de Iturbide firmó la capitulación en la cual las tropas

expedicionarias evacuaran Puebla y volvieran a España. El último, antes Portal de las Flores, era conocido así debido a la actividad comercial de flores y en éste se desarrolla la discusión de *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*.

Se hallaba en la estoa, o el Portal de las Flores (que lo mismo es portal que estoa y estos que portal), donde concurrían para disputar los filósofos estoicos, cuyo príncipe y maestro fue Zenón; y en cuya escuela días ha que está matriculado Cacolé, sin repudiar por eso la doctrina de Platón, que de Platón y Zenón es gran devoto y discípulo, como jurado enemigo de Nicomedes y del Niceno (478a).

Este fragmento introduce a la filosofía estoica. El español Eleuterio Elorduy señala que el nacimiento del estoicismo coincidió con una profunda crisis social que obligó a instituciones importantes (por ejemplo, la familia, la milicia y la aristocracia) a modificar de manera profunda su sentido jurídico-social, ya que sus ejes centrales, los imperios orientales y el concepto de ciudad-estado, considerado como el ideal para el hombre occidental, desaparecieron. Este autor indica: la vida de los ciudadanos estaba circunscrita a los márgenes de una ciudad-estado y unida a las responsabilidades civiles, creadas para proteger y mantener el bienestar común; asimismo, los ciudadanos, al ser responsables de sí y de sus familias, vivían una vida modesta y sobria, con el dinero suficiente para mantenerse; también, la propia ciudad les proporcionaba un sentimiento de seguridad frente a las hostilidades externas y, consecuentemente, derivó a un miedo a los peligros exteriores y a una concentración de habitantes en las ciudades; y, finalmente, tal centralización produjo el crecimiento de las ciudades y reglamentos de control de natalidad, ya que “la ciudad no podía ser tan pequeña que no se pudiera defender a sí misma, ni tan grande que las autoridades no pudieran conocer a sus súbditos” (Elorduy 2:210). Por tal razón, la transformación o la desaparición de este concepto deriva a una profunda modificación del comportamiento y las reglas de operación de los ciudadanos: “cuando afirmamos que la ciudad había desaparecido ya al nacer la Estoa, queremos decir con eso que el ideal de una ciudad con las sobredichas cualidades había dejado de existir o estaba muy próxima a desaparecer por completo; de tal modo que el filósofo se encontraba con un ideal completamente nuevo e incompatible con la antigua ciudad” (2: 210).

Estas transformaciones derivan a una mentalidad imperialista, en el cual el lujo y la sed de poder han cortado la modestia y la sobriedad de las antiguas Polis, que, a su vez,

produjo conquistas o destrucción de ciudades pequeñas para anexar su territorio. Dicho de otro modo, las Polis antiguas, por razones que apunta Elorduy (v. 2:210-212), se desterritorializan para devenir en imperios, según sea el caso, que territorializan a otras ciudades-estados para hacerlos propios: son los flujos con que las ciudades-estado se recrearon. Entonces, al tomar el contexto histórico y político de *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* lo anterior parece tener sentido: una ciudad que está en crisis y cuya vida social y económica se mueve en un centro ubicado en tres portales.

4.3. El materialismo de los involucrados y el incesto

De las obras de Zenon de Citio sólo quedaron fragmentos y menciones hechas por otros autores. Él consideró que el vivir bien es estar en concordancia con la naturaleza, vivir según la virtud, estar en armonía, saber gobernarse y mantener fuera de sí las pasiones que pudieran manchar el espíritu o perturbar la razón. Los actos que desequilibran tal armonía no son más que malos sino vergonzosos, pues el hombre ha nacido para la virtud y las pasiones podrían seducirlo para conducirlo a actos poco racionales o irracionales. La vergüenza, al ser un eco contrario de la razón, se convierte en un generador displicente que atenta contra la felicidad, definida como la unión con la virtud en su sentido máximo o “absoluto”. Al definir los actos humanos en torno a la virtud, ¿qué encuentros y salidas hay? Primero, aquello apetecible, que produce cierto grado de placer, se conjuga con un hedonismo racionalizado: sí importa el placer, pero debe estar unida a la razón para ser encaminado a la virtud o al bien supremo. Es decir, para el estoico el hecho de sentir placer es un eco de tener una vida virtuosa y racional.

Y segundo, hay bienes (por ejemplo, sabiduría, templanza, justicia y valentía) que son o participan de la virtud, construcciones que se configuran para crear un todo: el Uno con los entes, el todo con sus partes. También, hay males (demencia, incontinencia, injusticia y cobardía) que deben evitarse o solucionarse con raciocinio, porque apartan al individuo de la virtud: se observa una conexión con el Evangelio de San Mateo, específicamente el apartado donde habla sobre la importancia de radicar el pecado para mantener la virtud y acercarse a Dios. Estos males presentados en distintas formas (actos ajenos contra uno y actos propios contra otros o uno) crean una neblina sobre la razón y el

individuo, por lo general, se entrega a sus pasiones —una injusticia puede generar una ira que, bajo una ilusión irracional, es posible solucionar con un acto de venganza contra el culpable e incluso contra el inocente. Y hay conceptos indiferentes (vida, muerte, fama, deshonra, dolor, placer, riqueza, pobreza, enfermedad y salud) que penden siempre de un flujo constante, nunca son estables, un día se es rico y mañana se pierde todo. De tal modo, el real valor no se encuentra en estas indiferencias ni en los bienes materiales, sino en la virtud o bien supremo.

Es relevante recordar la vestimenta de Cocolé, la cual a grandes rasgos es mínima y malograda y no está de más señalar que es sucia. En efecto, la carga simbólica es significativa pues refleja su estilo de vida, despreocupada y sencilla. El mismo fragmento empleado para estudiar la vestimenta en el apartado *El gracioso y el testigo* presenta una cita latina “*omnia mea (mecum porto)*” que proviene de *Paradojas de los estoicos* y se une a una anécdota, la cual tiene versiones distintas, en las que se narra el éxodo de los habitantes de Priene tras haber sido tomada por los invasores. De los ciudadanos que huían, estaba Bías, uno de los siete sabios de Grecia, que, a diferencia de otros, no cargaba con bienes y al cuestionarle la razón respondió con dicha sentencia, “Todos mis bienes los llevo conmigo”. En efecto, éstos son inmateriales y valiosas para el espíritu. Cicerón vuelve a esta sentencia para discutir el bien y definirlo como lo que se hace con virtud y honestidad (2004). Visto desde la tradición, como se llegó a mencionar, el vestuario permite identificar a los miembros de una clase y, en este caso, la escasez de la misma identifica a Cocolé dentro de una con poca o nula protección económica. Al ser de una clase social inferior, se espera que él sea acorde a su situación pero es un personaje que corta con el paradigma del hombre de escasos recursos, pues su forma de pensamiento y su inteligencia no concuerdan. No obstante, la vestimenta refleja en cierta manera su libertad, andar holgados y ligeros a comparación de las innecesarias joyas o ropajes lujosos, que aprisionaban al cuerpo como éste al alma; su vestimenta es el paralelismo a un aspecto de su discurso, alejarse de la vanidad (una de las pasiones) y el estilo de vida de los ricos —al respecto, el estoico Marco Aurelio (121-180) afirma que aprendió de su madre el alejarse del “modo de vivir propio de los ricos” (48; 1:04)—: el acercamiento a la razón y el alejamiento de las pasiones o cualquier cosa que perturbe o ensucie la paz espiritual.

También, son testigos de un matrimonio cuyo valor sacramental ha sido mancillado por individuos que buscan satisfacer sus intereses o pasiones —amor por sí mismos y amor por el dinero, vaga vanidad que origina múltiples caminos y consecuencias negativas, las cuales pudieron evitarse al emplear la razón y alejarse de tales pasiones, “Si tu ojo te lleva a pecar, sácatelo y tíralo lejos de ti. Más te vale entrar en la vida tuerto que con dos ojos ser arrojado al infierno de fuego” (Mt. 18:09)—, que contradice a las normas canónicas y la moral. Frente a Cacole (un personaje que está atento a los rumores ciudadanos), se haya Cocole, cuyo rol es ser la voz crítica, la conciencia que reprende a los involucrados y evidencia una profunda escisión moral.

4.3.1. El incesto

¿Por qué considerar mal habito este matrimonio?: los aspectos legales ya estudiados mencionan las distintas infracciones; pero también no hay que perder la vista una conversión moral. Para la Iglesia, el matrimonio, definido por San Agustín (354-430) como la primera alianza (2017b; 1:1), implica la creación de relaciones familiares (el hombre por naturaleza es sociable), cuyo fondo es la perpetuación de la familia como institución básica social y como continuación de la sangre⁷³ (aspecto biológico): la esposa se convierte en miembro de la familia del esposo y éste de la suya, dos terminaciones que concluyen en su unión y la adquisición de nuevos valores y estatus familiares⁷⁴. En consecuencia, mediante el matrimonio, los primos⁷⁵ de doña María son también los de Ceballos, aunque para él su nexos con ellos es político o de afinidad. Al haber existido esponsales entre Ceballos y doña Inés, se crean los mismos vínculos, sin importar de que éstos se hayan casado, a menos de

⁷³ Al respecto, San Agustín señala: “Los hijos vienen inmediatamente a consolidar la eficacia de esta sociedad vincular como el único fruto honesto, resultante no de la fuerza unitiva del hombre y de la mujer, sino del comercio conyugal de entrambos, ya que podría darse otro tipo de unión, amistosa o fraterna, entre ellos sin ese comercio sexual, en la que uno llevara la razón del mando, y la otra la razón de la obediencia” (2017b; 1:1).

⁷⁴ Al reflexionar sobre los casos de infertilidad (ya sea por la edad o por la propia naturaleza), San Agustín entiende que la procreación no es del todo importante en un matrimonio, ya que el bien puede transfigurarse en distintas formas: el vínculo sentimental entre la pareja, la madurez para resolver en conjunto problemas de distinta índole y la renuncia a las pasiones carnales. Con esta reflexión, vincula los aspectos sociales con los teológicos —básicamente, lo que Dios espera del hombre es una vinculación amistosa que vaya más allá de lo carnal y se concentre en un crecimiento conjunto. En efecto, esto le proporciona mayor importancia a la fidelidad, considerando cualquier acto contra ésta es una afrenta —por supuesto, está la posibilidad de que haya un arrepentimiento por el infiel y una procuración por retornar a la castidad conyugal.

⁷⁵ No hay que perder de vista un detalle: doña María y el capitán Torija son primos hermanos.

que hubiera una compensación para, en este caso, doña Inés. Lo complicado es que no se sabe si hubo dispensa para tales esponsales y, en caso de no existir, doña María y don Francisco incurren en una relación incestuosa de afinidad —claro, sin dejar de lado que él es infiel a doña Inés.

Uno de los argumentos de don Francisco y doña María, e ironizado en *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*, es que el matrimonio es una “cura” contra males inevitables y gravísimos,

Bien se conoce que sois un simple y poco bellaco. Pues ¿qué quiere decir que sea apresurado el matrimonio como remedio de males inevitables y gravísimos, algunos sarampiones cocolistes, viruelas, jiotos, tabardillos, sarna o fuego de san Antonio? Nada menos que esto. Este nombre de males inevitables y gravísimos quiere decir en buen romance *incesto* (497a-497b).

Como tal, el incesto es un tabú para muchas sociedades occidentales cuya prohibición es parte de una lógica: se busca evitar los males congénitos (por ejemplo, malformaciones) o problemas mentales surgidos por el cruce consanguíneo. Al respecto, el Derecho Canónico, igualmente el romano, es tajante cuando prohíbe y nulifica los matrimonios entre parientes en línea recta (es decir, sujetos con parentesco directo y consanguíneo: dos hermanos descienden de un padre y, en consecuencia, su unión se prohíbe) y en línea colateral (sujetos que comparten un ascendiente común y sin descender una de la otra: el tío no se puede casar con la sobrina, ya que ambos ascienden del padre de éste). Alfonso X menciona que los matrimonios en línea colateral están prohibidos hasta el quinto grado de afinidad—tatarabuelos y tataranietos— y el concilio de Letrán lo reduce al segundo grado de afinidad, siendo confirmado por el concilio de Trento, exactamente en el capítulo IV de *Decreto de Reforma sobre el Matrimonio*.

Al haber una ilusión de apropiación (o querer ser propietario de bienes materiales cuyo valor es un flujo constante, un movimiento pendular que cae como sube), doña María y don Francisco actúan dominados por sus pasiones —incluso ella, que debió casarse, en un ilusorio acto de raciocinio, para controlar propiedades que ya eran suyas sin lidiar con las opiniones negativas o los posibles escándalos. Para su desgracia, su deseo se convierte en su soga. La entrada de la Iglesia sirve, más que nada, para evidenciar sus contradicciones morales y legales—un sacerdote aconseja a doña María casarse, un grupo de ministros no

se ponen de acuerdo sobre si hubo o no dispensas y el divorcio arroja que el matrimonio no se llevó conforme a la ley—; también, los intereses que hay en juego si el escándalo escala más peldaños —una nueva fractura en la institución podría evidenciar nexos con la oligarquía poblana, sus proyectos políticos y su anomia. Básicamente, un efecto dominó que evidenció una serie de intereses en un juego político y económico.

4.4. El binomio cuerpo y alma

Los estoicos consideran al hombre como la unidad de dos partes, la materia carnal-cuerpo y la materia espiritual-alma.⁷⁶ Esta clasificación es consecuencia de la concepción estoica del alma: éste no es inmaterial, es un cuerpo en otro, consecuencia de la unión de las semillas masculina y femenina; un fuego ígneo que organiza y moldea a los cuerpos nacientes (Brun 85); y la muerte los separa del cuerpo material (Rist 265).

Los estoicos introducen en la naturaleza del alma unas distinciones que son más bien de orden genético. El alma es un principio ontogenético que atraviesa distintas fases de desarrollo. Si los estoicos distinguen partes en el alma, es siempre en virtud de la teoría de la simpatía y la tensión, sin atentar contra su unidad constitutiva fundamental. Y tampoco llevan a cabo consideraciones escatológicas sobre su origen (Brun 87).

Las fases de desarrollo del alma no se discutirán. Estos filósofos le dan mucha importancia al buen vivir y al buen morir, siendo este segundo el factor decisivo para que ἡγεμονικόν (*hegemonikon*) sobreviviera hasta la destrucción del mundo: “la razón por la que sería contundente decir que el sólo aspecto racional del alma sobrevive a la separación del cuerpo es que el razonar no es la única actividad del ἡγεμονικόν. A la muerte el ἡγεμονικόν, con todos sus pecados sobre sí, es lo que sobrevive” (Rist 267). En

⁷⁶ Al respecto, importa complementar este postulado para darle mayor consolidación. Los estoicos distinguen dos principios, la materia o principio pasivo y el *logos* o principio activo, que se complementan: el *logos*, también materia corpórea, moldea al primero —sin éste no hay nada que moldear, el *logos* ocupa del otro para formalizar, pero también la materia ocupa del *logos* para ser movido: la tierra ocupa del alfarero para volverse hombre y convertirse en materia animada. Esto es, el principio activo es causa eficiente y causa formal, hay en él las semillas para producir y crear movimientos —un ejemplo católico es la creación del hombre, claro con sus debidas consideraciones—; y se encuentra en todos lados, incluso en la naturaleza y en el hombre — las flores, los animales y los hombres se reproducen, colocan su semilla para dar vida a otros seres, hay un principio activo que los vuelve animados—: visión panteísta del universo. En consecuencia, se puede decir que la doctrina estoica, distinta a la aristotélica y platónica, es materialista —por supuesto, hay puntos de convergencia.

consecuencia, al menos desde esta postura, la doctrina de los castigos posteriores a la muerte resulta innecesaria, ya que se existe hasta la pérdida de toda identidad. Después de haber explicado la composición del alma, Jean Brun afirma que ἡγεμονικόν rige las demás siete partes (los cinco sentidos, la parte reproductora y la palabra) a la manera de un pulpo o un flujo que mueve a las demás. Estos distintos canales presuponen una arquitectura del alma, similar al aparato neumático de los platónicos, que apunta al control —el ἡγεμονικόν ejerce un poder al impulsar una energía, como si se tratase de un corazón, para activar también al cuerpo— y a la vieja dicotomía cuerpo y alma.

El binomio cuerpo y alma, la base de la física estoica⁷⁷, es también una manera para resignificar términos y proporcionar al hombre “las posibilidades de entrar en contacto con lo divino y encontrar en la realidad circundante la consistencia que puede dar a su vida una significación ordenada” (Brun 60). Al verlo de este modo, los elementos del binomio se revitalizan, ya que ambos son sustancias que se corresponden, el cuerpo es la casa del alma y el alma suele limpiarlo para mantener su homeostasis. Pero también, en esta conjugación, hay relaciones no paradójicas sino de oposición que pueden pervertir y desequilibrar al alma: en la materia carnal-cuerpo se encuentran las pasiones que son difíciles de controlar —la razón puede decir que ejecutar tal acción para satisfacer una pasión (por ejemplo, el tener relaciones sexuales con una menor de edad) tiene sus implicaciones morales y legales, pero ésta es ignorada por un sujeto y se entrega a la pasión: las acciones futuras son consecuencias de esta decisión, sin importar de que la razón las haya advertido con anterioridad—, así que se opta por reprimir, negociar o actuar de tal modo que no dañe a los otros —Freud habla de los distintos procesos de sublimación como válvulas de escape,

⁷⁷ Con el tiempo, dicha teoría se complementa hasta formalizarse al hombre como unión de tres partes, espíritu, alma o *pneuma* y cuerpo.

Cuerpo, alma, inteligencia; propias del cuerpo, las sensaciones; del alma, los instintos; de la inteligencia los principios. Recibir impresiones por medio de la imagen es propio también de las bestias [...] Pero tener la inteligencia como guía hacia los deberes aparentes pertenece también a los que no creen en los dioses, a los que abandonan su patria y a los que obran a su placer, una vez han cerrado las puertas. Por tanto, si lo restante es común a los seres mencionados, resta como peculiar del hombre excelente amar y abrazar lo que le sobreviene y se entrelaza con él (Marco Aurelio, 1977 78; 3:16).

Para un acercamiento del estudio del hombre como unidad, v. a Brun 85-101. La ventaja de este estudio es su lenguaje sencillo y conciso, pero deja de lado aspectos igualmente relevantes que no permiten entender completamente la concepción del hombre para el filósofo. Si se quiere entrar en materia y entender otros aspectos, como lo es el *daimon*, v. Rist 265-280.

tales como las artes, el deporte y la socialización. Asimismo, esta concepción se relaciona con otra: el alma es un lienzo en el cual se dibujan las impresiones de toda una vida.

Estas consideraciones hacen hincapié en que el alma, al igual que el *logos*, es una materia envuelta en otra y la razón, principio activo, trabaja sobre el alma y éste sobre el cuerpo, volviendo así una serie de conexiones irreductibles e inseparables y complementarias. Al parecer, esta tesis podría despertar confusiones, ya que también a la razón se le puede moldear mediante, por ejemplo, las experiencias y la educación. Sin embargo, esta tesis, en realidad, apunta a la creencia estoica de que el hombre es un microcosmos que refleja a un macrocosmos y, en esa lógica, hay un principio activo, el *logos*, que también moldea o da vida a la razón humana. Por tanto, el hombre, compuesto por partes, es una totalidad por sí mismo y es parte del universo, una parte pequeña que refleja una mayor.

El Catolicismo adopta este binomio y le da mayor preferencia al alma⁷⁸: éste es aprisionado por el cuerpo y la razón y las acciones humanas fungen como llaves para su liberación. Fray Juan de los Ángeles (cit. Ferreras 2003) explica que los órdenes constitutivos humanos, la orden de la carne, la orden de la razón y el orden del alma, diferencian, por un lado, la vida terrenal de la sobrenatural (la Tierra frente a lo celeste y, por el otro, distingue al hombre de los animales, “entre la naturaleza humana y la naturaleza a secas” (193-194). En resumen, muchos dogmas católicos se sustentan en esta dicotomía, cuerpo y alma, cuya desembocadura es en su relación (están unidas), pero el cuerpo, al ser la casa del alma, puede contaminarla, ya que éste se encuentra en el mundo terrenal y la naturaleza y las pasiones están a la orden del día. En consecuencia, el Catolicismo, al darle mayor relevancia al alma, ve al cuerpo como una herramienta para llegar al Paraíso y también como un blanco fácil para o un depositario de los males: “todos los autores que tocan este tema tienen en común un mismo odio al cuerpo en tanto que es sede de la sensualidad, considerada como la expresión del instinto, de lo irracional, como la fuerza oscura que hace tambalearse el edificio tan frágil como falsamente perfecto que se esfuerzan por construir: el hombre razonable” (200).

¿Cómo alcanzar el bienestar espiritual y acercarse a Dios? Las percepciones o impresiones del mundo exterior producen reacciones que influyen sobre las pasiones y las

⁷⁸ Sobre las conexiones entre el Catolicismo y el Estoicismo, v. Elorduy 2: 304-373.

acciones del hombre (199) —un ejemplo extremista: un hombre, al ver una mujer desnuda y no poder contener su libido, puede violar. Lo que se espera es que estas interpretaciones de mundo exterior sean filtradas por la razón —volviendo al ejemplo, ella proporcionará los argumentos pertinentes para no violar a la mujer (las acciones legales futuras, las consecuencias emocionales para la mujer e incluso un posible embarazo). La concordancia entre el estoico, los católicos y los humanistas se encuentra justamente en el papel de la educación, ella debe pulir a la razón con el fin de vivir bien y actuar sin dañar a otros. Incluso, la razón puede sublimar tales reacciones en acciones u obras socialmente aceptables —por ejemplo, en obras artísticas.

Las referencias a este binomio en *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* son sutiles y suelen perderse, ya que también apuntan a otros asuntos o burlas igualmente relevantes. Primero, la más compleja, es la preferencia de doña María y don Francisco de entregarse a intereses monetarios, dejando a un lado las consecuencias que mermarían sus vidas sociales y espirituales. Ya se hizo notar los efectos en lo terrenal, pero no en lo moral. En este caso, ambos se rinden ante sus pasiones y rompen con principios morales básicos, algunos descritos por los Mandamientos (Ex. 20: 1-17) —Francisco, codicia a otra mujer y sus bienes, sin importar sus esponsales con Inés, y, tras la unión, le roba a doña María; ella su rol como mujer casada y sus implicaciones (solidaridad, cariño y respeto al esposo).

Al relacionar lo anterior con el ejemplo del apartado *Transvaloración: un recurso mixto*, se evidencia que el daño también se extiende a las identidades paradigmáticas de la época. Se reducen las características de don Francisco y doña María les quita su identidad originaria, pero les proporciona otra distinta, lo cual, al menos para la época, es inadmisibile; se transforman los roles y no hay una coherencia entre el deber ser y el hacer: la mujer actúa como varón al mantener a un hombre, ya reducido a un papel femenino. Entonces, ellos, al entregarse a sus pasiones, se ven reducidos y pierden partes esenciales de su identidad, atendiendo a los paradigmas masculino y femenino de la época. Finalmente, al relacionar este binomio con el caso sobre los males inevitables y gravísimos, estudiado en el inciso B, se describen humorísticamente los riesgos para la salud si se toma el camino de la lujuria. Con estos dos casos, el autor expande su crítica a terrenos éticos,

insinúa las posibles consecuencias de actuar sin pensar, de entregarse a las pasiones y olvidar a la razón, ya como filtro o voz que habla sobre dichos riesgos.

4.5. Cocole el sabio

A diferencia del aristotelismo, la filosofía estoica es siempre un flujo constante, un movimiento cuyo fin está en su detener (la muerte), vive en el instante y en el devenir, en el presente, y es un sistema binomial —por ejemplo, el hombre como universo y el hombre como parte de un universo, el binomio microcosmo y macrocosmo y sus múltiples relaciones—; abre las puertas a las posibilidades y filtrarlas con la razón, siempre enfatizando en la importancia de esta última. El mundo, como el hombre, las plantas y los otros animales, es un ser vivo siempre en tensión y simpatía con sus elementos las uniones entre lo corpóreo-terrenal y lo corpóreo-divino.

Por eso, mientras el razonamiento aristotélico se apoya en articulaciones conceptuales de un tipo bien conocido (*Sócrates es un hombre, ahora bien todos los hombres son mortales, luego Sócrates es mortal*), el razonamiento estoico se apoya en relaciones temporales de implicación (*si esta mujer tiene leche es porque ha dado a luz*). Y son precisamente esas relaciones temporales las que van a permitir una definición de la sabiduría: mientras que para Aristóteles el tiempo es ante todo el tiempo de la generación y la corrupción, para los estoicos el tiempo, además de ser tiempo de la sabiduría divina, es la expresión del dinamismo de la vida universal y de su armonía (Brun 44).

Entonces, por un lado, se podría decir que el estoicismo, al centrarse al movimiento y a la constancia, es más práctico, por supuesto atendiendo siempre a la razón y al bien superior —si esto mejora el bienestar de Jorge y no se opone a sí mismo o a otros, él debe tomarlo. Y, por el otro, a lo efímero de la vida y la muerte no vista con un dramatismo sino como parte de la naturaleza para darle continuidad a otras existencias. En consecuencia, vivir significa estar más en y preocuparse por el presente, guardando siempre sigilo y control de las acciones mediante, nuevamente, el filtro de la razón. Sin embargo, no hay que confundir lo útil con el bien, ya que el primero no es un valor sino aquello que marcha con la vida — es útil alejarse de personas problemáticas, ya que se evita romper con la armonía de la vida. ¿Qué es la sabiduría para el estoico? Si bien se ha insistido en que el objetivo es el bien supremo, entendido como vivir con ciencia (razón) y en armonía con la naturaleza y sus fenómenos que suelen ser inciertos, y la conformación de ciudadanos buenos, aquellos

capaces de racionalizar sus acciones y vivir en armonía, la sabiduría se presenta como una comprensión de los acontecimientos, las acciones y sus consecuencias en la vida del hombre y en la naturaleza. Para Crisipo (cit. Rist 229) el hombre sabio vivirá una vida acorde a la naturaleza y reconocerá y seguirá el curso moral. Esto es, el sabio, frente a los acontecimientos naturales, reconoce el fin moral e intentará llevarlo a cabo —por ejemplo, el sabio estoico encuentra a una mujer atrapada en un incendio y él, no por deber (“¿yo debería salvarla?”) sino por querer (“¿yo quiero rescatarla?”), la salva porque es prioritario por naturaleza; sin embargo, si no realiza el intento es porque no quiere salvarla—, pues el fin es hacer lo apropiado haciendo todos los intentos posibles para llegar a su cometido. Entonces, ser feliz implica tanto vivir en armonía con la naturaleza (incluyendo el uso de la razón para hacer lo prioritario o apropiado) como también esforzarse para conseguir dicho fin —un médico sabio, para mejorar sus capacidades y atender con mayor eficiencia a sus pacientes, sabe que el estudio es prioritario y se esfuerza en ello; su felicidad se construye en dos canales, mejorarse y ser eficiente con sus pacientes, similar a la idea de saber gobernarse para gobernar a otros⁷⁹.

Volviendo a los interlocutores de *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*, la relación, tomando en cuenta los otros incisos anteriores y los elementos dados en el capítulo *La sátira*, se vuelve obvia: Cocole, siendo una transfiguración del colectivo popular y una caracterización del filósofo estoico, es el hombre sabio que se planea iluminar a su amigo Cacolé (y, de paso, a los lectores que se confrontan con esta polémica matrimonial). Asimismo, defiende el concepto del matrimonio mediante el ataque a un colectivo, la Iglesia (representada en José de Sosa y su *Manifiesto en Derecho*) y la Oligarquía Capitular poblana (representada en doña María).

¿Qué clase de sabio representa Cocole? Primero, para los estoicos, el bien superior y la virtud van de la mano, “nadie puede empezar por ser virtuoso para alcanzar el bien más tarde” (Brun 107), uno es o no virtuoso: la virtud es una y total. Al hablar en plural (es decir, en distintas virtudes), éstas, al estar vinculadas y complementadas entre sí (por ejemplo, esperando no caer en simplezas, la generosidad frente a la bondad y éstas frente al

⁷⁹ Al haber una doble implicación en todos los actos morales (reconocer el fin moral e intentar llevarlo a cabo), hay también posibilidades que bien podrían tener o no razones correctas (Rist 231). Es posible actuar y esforzarse por razones erróneas —doña María actúa y se esfuerza de tales modos, porque quiere mantener el control sobre su riqueza (según una de las tesis de *Manifiesto en Derecho*): su razón errónea (la riqueza) le orilla a actuar así— como también por razones correctas —v. el ejemplo del médico.

amor al otro y éste como reflejo del propio), son consideraciones de la virtud. Es decir, las distintas virtudes son las partes-entes de una totalidad y ninguna es el centro o la más importante, ya que todas se vinculan. Segundo, el sabio estoico goza de libertad exterior, ya no es esclavo de pasiones o de intereses vacuos (por ejemplo, el dinero, las joyas y las vestimentas lujosas), porque hay mayor intereses por el alma y eliminar los diques, los cuales no permiten el flujo energético que lleva a la armonía espiritual; vive en y para sí sin separarse de la razón y adaptándose a la naturaleza, a menos de que crea conveniente la muerte o el suicidio para seguir teniendo dicha libertad. Asimismo, el sabio, al vivir bien de acuerdo con su razón y de manera virtuosa, es feliz y acepta la muerte con serenidad, ya que ésta es parte de la vida. Finalmente, el sabio estoico es social y participa en la vida pública.

La imagen del filósofo, tanto la popular como la científica, parece haber sido fijada por el platonismo: un ser de las ascensiones, que sale de la caverna, se eleva y se purifica cuanto más se eleva. En este «psiquismo ascensional», la moral y la filosofía, el ideal ascético y la idea de pensamiento han anudado lazos muy estrechos. Depende de ella la imagen popular del filósofo en las nubes, y también la imagen científica según la cual el cielo del filósofo es un cielo inteligible que nos distrae de la tierra de la que no comprende su ley (Deleuze 2011, 161).

La ascensión de Cocole, en cierto modo, le ha vuelto más “puro” y competente para hablar sobre temas complejos, sin importar su condición social, aunque esta ascensión también es una caída a la locura —un bebedor, oloroso, sucio y simple, dominante de su lengua con una delirante locuacidad que cae en el parloteo sin sentido y en la conversación con sentido—: un binomio, el sabio y el loco, y también una paradoja, ésta es “la afirmación de los dos sentidos a la vez” (27). Esta dualidad va más allá de simples representaciones estáticas, se construye a sí misma y construye a otros: Cocole activa a Cacolé y a los lectores, hace preguntas y responde con picardía las contradicciones emitidas por el *Manifiesto en Derecho*. Finge ser limitado pero realmente es ilimitado, su energía no lo vuelve el centro ni la terminación, es un devenir-loco que concilia la razón y la locura: su discurso tiene certeza, vuelve a los textos citados por *Manifiesto en Derecho* para demostrar sus falacias y empuja a la polémica mayor —las autoridades están corrompidas e integran o forman un caos con distintas consecuencias, pero *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* y Cocole son caóticos y su fin es escenificar lo que hay en otro universo (la

realidad poblana de aquellos años), es una puesta en escena: un microcosmos caótico dentro de otro— y a una verdad que no quiere ser escuchada, pues su palabra es una sabiduría disfrazada con y por la locura. Sin embargo, Cocole, un Orlando iracundo, se compromete a defender una causa, la pérdida de valores morales y la estabilidad en distintos aspectos de Puebla, y ataca con un humor calculador, frío y, muchas veces, hiriente —de ahí que el texto sea considerado libelo por los censores y tal etiqueta evidencia una obviedad, nadie quiere ser evidenciado por sus faltas y su preferencia por intereses que contradicen a principios éticos y morales—; Cocole es una voz desafiante que venga a una minoría. De suerte que él es un sabio loco o un loco sabio.

4.6. Relación entre los cuatro binomios

El título del objeto estudio, *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*, y el lugar donde ocurre la conversación, el *estoa* o Portal de las Flores, proporcionan pistas relevantes, no para definirlo y limitarlo como tal (un diálogo de carácter estoico), sino hacia dónde va y cuáles elementos va a tomar —por supuesto, no toma todos los tópicos estoicos, sino los más importantes (e igualmente complejos). Éstos es posible organizarlos en cuatro binomios: los principios activo y pasivo, el bien supremo y la virtud, el cuerpo y el alma y la sabiduría y la ignorancia. El planteamiento de los principios activo y pasivo evidencia que, si bien ambos son de algún modo materia o cuerpos, uno trabaja o activa al otro, emergiendo como un binomio que se complementan y trabajan juntos. El otro binomio, el bien supremo y la virtud, sirve de plataforma para construir parte de la tesis, *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* reprende a los involucrados en la polémica ya que han violado el matrimonio como concepto para satisfacer sus intereses personales, lo cual origina una relación, que en su momento no se especifica y se dieron indicios: los involucrados en realidad no son virtuosos, incluso la propia Iglesia, ya que ésta viola sus propios principios, y son el microcosmos de un universo caótica, la Puebla dieciochesca que atraviesa por crisis de distintos tipos. Sin embargo, el autor, al evidenciar tales vicios y dejar en ridículo a sus víctimas, busca restablecer un orden moral más o menos opuesto al caos imperante. De tal modo, se abre una nueva pregunta que no se responderá en esta investigación, debido principalmente a la carencia de documentos históricos que permitan

respaldar alguna tesis: ¿el autor es un opositor político a la Oligarquía y la Iglesia poblanas⁸⁰? —esta pregunta es consecuencia de que la crítica, por un lado, es contra figuras públicas y políticas conocidas y envueltas en escándalos o dentro de la estructura política (algunos de ellos ya descritos en el apartado *El contexto de la obra*); por el otro, su dureza impulsa a preguntarse sobre su verdadera naturaleza —sí hay crítica, pero qué intereses tiene el autor, hablar sobre este colectivo es meter las manos al fuego y, en consecuencia, ser censurado. Por el momento, es mejor tentar tierra sólida: el fin de la crítica no es sólo moral, criticar para restablecer los valores corrompidos por pasiones, reflejadas en los intereses y el materialismo (no en el sentido filosófico o histórico) de los involucrados, sino también político —una crítica contra un colectivo corrupto.

El tercer binomio, el cuerpo y el alma: tópico que pronto se complementó con el principio tripartito del hombre (cuerpo, alma y espíritu), apunta a la discusión sobre qué elemento es más relevante. El estoico y el católico coinciden que el alma es la parte esencial del hombre, claro que sus perspectivas son distintas —coincidencia: el alma está unida al cuerpo (para el cristiano, el cuerpo la aprisiona y puede mancharla con pecados y falsas expectativas que influyen sobre su ingreso al Paraíso; para el estoico, la muerte permite su separación, el ἡγεμονικόν, si es que llegara a sobrevivir, se lleva consigo sus acciones hasta la destrucción del mundo —la idea estoica es que las demás partes del mundo se desvanecen y sólo queda el ἡγεμονικόν y las acciones—) y hay una mayor predilección por el primero. Diferencia: el cristiano cree en la tesis del castigo y los distintos lugares para las almas (Infierno, Purgatorio y Paraíso); el estoico no, su Física y su Ética no contemplan los castigos, ya que el ἡγεμονικόν se lleva las acciones (por eso, él cree tanto en el buen vivir como en el buen morir). El ἡγεμονικόν guía a las demás siete partes del alma, las moldea para no caer en las pasiones corporeas (la vanidad, la lujuria, el materialismo y la estulticia) y alcanzar la sabiduría implica también la felicidad, ya que el hombre sabio se eleva de pasiones terrenales y abraza su alma (lo divino frente a lo terrenal). Para el cristiano, el hombre tiene la libertad de elegir y actuar, pero debe ser virtuoso, vivir con, por y para Dios, con la finalidad de que su alma vaya al Paraíso —una

⁸⁰ Karl Kaustsky opina que la Iglesia cristiana se ha desarrollado bajo una lógica de dominio, ya sea por sus propios dignatarios o por otros externos y cercanos al Estado, “La lucha *por* la Iglesia, lo mismo que la lucha *contra* la Iglesia, ha sido, por consiguiente, una *causa de partido*, con la cual se hallan ligados importantes intereses económicos” (9-10).

segunda vida, la reencarnación del pneuma en otro lugar cuya esencia es la paz absoluta y la cercanía con Dios. En ambos casos, la razón es indispensable, ya que permite decidir apropiadamente.

El primer binomio, principio activo y principio pasivo, y el tercer binomio, cuerpo y alma, se comunican o son extensiones de un mismo concepto: hay un cuerpo que activa a otro, la razón moldea al alma para enfrentarse con las pasiones corpóreas y el mundo exterior. Asimismo, el tercer binomio se une al segundo: el fin moral es vivir y morir bien, ser virtuoso, actuar con propiedad y conforme a la naturaleza. Para el cristiano, el mayor premio de ser virtuoso y soportar el Valle de Lágrimas es estar en la morada del Señor, “Dichosos quienes tienen su refugio en ti/, aquellos cuyo corazón te alaban. / Cuando pasan por el Valle del Llanto, / lo transforman en manantial / y la lluvia lo cubre de balsas/” (Sal. 84:5-7): la vida terrenal termina cuando comienza la otra con Dios. Es decir, el estoico y el católico se preocupan por el vivir y el morir bien.

El cuarto binomio, la sabiduría y la ignorancia, está ligado íntimamente con los demás. Al saber, se puede decidir y actuar. La diferencia es que el cristiano se ve obligado a actuar —el deber ser frente al querer ser, no hay que verlo como una paradoja sino más bien desde otro aspecto: el cristiano está obligado a darle asilo y apoyo al enfermo, pero puede no hacerlo (para él, es un acto revolucionario porque se opone a la norma; para la Iglesia, los moralistas e incluso los no-cristianos, es un acto cruel e inmoral); no hay paradoja ni contradicción, más bien un juego de oposiciones que se complementan—; el estoico tiene la posibilidad de decidir lo que es prioritario para la naturaleza, es apropiado actuar de tal modo siempre y cuando no atente contra su propia naturaleza —dar asilo al enfermo sería un suicidio si, por ejemplo, el estoico no tiene lugar ni con qué alimentarlo.

Al relacionar este binomio con el fin educativo del diálogo como género literario, se encuentra un ligamento: la educación y el grado de conocimiento. Primero, es relevante detenerse en cómo se está jugando con el gracioso. Ciertamente, es un medio eficaz para incluir y educar al pueblo mediante la escenificación de una farsa (la conversación y la creación de mundos al revés). Hay que tener presente la siguiente fórmula, compuesta por los personajes no literarios:

$$C \approx D, F$$

ésta plantea la situación cuando el capitán don Manuel de Torija y Rojo (F) aún vivía. Ceballos (C) mantiene una relación similar con doña María (D) y el regidor. A simple vista la ecuación no tiene sentido, pues la única conexión que tiene Ceballos con los otros dos es laboral. No obstante, el patrimonio, en este caso, económico de la pareja era de su conocimiento. En otras palabras, la relación de similitud se explica con la noción que se tiene de los negocios y el dinero. Tras la muerte del capitán, Ceballos aún labora con la familia pero su posición es distinta, pasó de ser el cajero al marido de doña María:

$$C \approx D \rightarrow D$$

Los intereses personales con respecto al patrimonio los vuelve más similares y, como se ha dicho, los llevan a casarse. Si se opta, por un momento, por un juego de suposiciones y siendo un lector ingenuo, partiendo de que Diego López de Avilés (G) es el autor del diálogo y criado de Ceballos, la relación entre ambos personajes es similar a la anteriormente expuesta en este apartado:

$$G \approx C$$

Existe una disparidad en cuanto a la preparación o el conocimiento de dichos personajes, donde el más preparado se perfila como un criado, frente al amo, quien, por lo visto, no conoce o sabe poco sobre el tema de las nulidades. Es decir, el criado-satírico, por su capacidad intelectual, tiene la oportunidad de criticar al tonto-amo. La complejidad de esta relación radica en cómo las etiquetas sociales cambian el valor simbólico del individuo, si antes Ceballos era empleado y con el matrimonio se vuelve amo e integrante de otra clase social superior, Diego López de Avilés se mantuvo en su misma situación. Si se traslada la figura del gracioso, ambos lo son, a su manera, el primero lo demuestra con el verbo y los argumentos sustentados con la teoría jurídica; el segundo, Ceballos, engaña a su mujer para robarle.

Volviendo al curso, hay que tener en cuenta que no se encontraron documentos que avalan la autoría del diálogo en cuestión, lo cual puede ser tanto un recurso satírico como

también una máscara para ocultar la verdadera identidad del autor que puede ser un enemigo político de Juan José de Leyva y Linaje, que aprovechó el escándalo y lo politizó, o alguno de los eclesiásticos participantes en el proceso.

Al trasladar las fórmulas al ámbito literario, específicamente a los interlocutores, se encuentra lo siguiente:

$$Co \cong Ca$$

Si bien el texto literario describe a Cocole (Co) y a Cacolé (Ca) como iguales, se refiere a su pertenencia a las culturas populares, pero no al grado de conocimiento porque hay diferencias sustanciales. Es decir, ambos son personajes populares pero entre sí son distintos, pues Cacolé, al ser mulato, no puede acceder u obtener otros conocimientos o grados académicos. En cuanto a conocimientos del Derecho Canónico y Teología, Cocole sabe más y la fórmula anterior se modifica pero aún mantienen su conexión popular:

$$Co > Ca$$

Al conocer más, Cocole evidencia su conocimiento e indirectamente funciona como principio activo: quiere mover a Cacolé de la ignorancia, llevarlo a cierto grado de conocimiento y presentarle porqué el matrimonio es inválido. En consecuencia, este movimiento también es aplicado al lector. En esencia, es un juego doble: el personaje mueve a Cacolé y al lector de la ignorancia. Su fin moral es que sean conscientes de lo que se está jugando y puedan decidir con quién quedarse, si con la Iglesia y la Oligarquía o con Cocole y el autor, ya vistos como sujetos revolucionarios.

Y segundo, los intereses y la voluntad. Doña María quiere casarse para mantener el control sobre los negocios heredados, su voluntad cumple una doble función, satisfacer su deseo y no contradecir las normas. No se habla de una hipocresía, sino la mujer se adapta a sus circunstancias. Entonces, hay un interés por ser independiente y autosuficiente, lo cual contradice al concepto que se tiene de la mujer. La voluntad de Ceballos se puede definir como un no querer trabajar y emplea el engaño para cumplir su fin: primero con doña Inés y después con doña María. Esto es, él quiere tener dinero fácil, su motivación es la codicia, el materialismo y el establecerse en un estrato social alto.

$$E \leftarrow C \rightarrow D$$

Las abreviaturas son las mismas, a excepción de la E (la prima de doña María, la señora Inés). Ésta formula una relación tripartita entre los sujetos. Los esponsales muestran un doble deseo, Inés por casarse y Ceballos por el dinero, pero no se logra, ya que él toma una mejor oferta, el matrimonio con doña María. Esta fórmula es equiparable a la del conocimiento de los esponsales (e):

$$EC \cong e \neq D$$

En un primer momento María los desconoce compromiso. Después, al conocer la existencia de los esponsales, solicita que Ceballos los rompa y se separe de su prima. Cambiando la formulación para colocar en el centro al dinero (d), entendido como la aceptación de un interés común, la relación es similar a la anterior:

$$CD \cong d \neq E$$

En el caso de C y D, ellos aceptan voluntariamente casarse para mantener o acercarse a d, dependiendo del caso. La oposición o el contraste lo muestra E. ¿En qué momento la voluntad y la libertad se doblegan ante el servilismo?, ¿cuándo la voluntad de otro se sobrepone sobre la propia? Al parecer, el papel del dinero en *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocale bachiller* es insoslayable porque es el motor de sus actos: doña María y don Francisco se han cosificado al darle mayor importancia a la necesidad de obtenerlo. Dicho de manera más sencilla, la voluntad de Ceballos es estar en contacto con el dinero y se vale de engaños para llegar a él.

Mediante la exposición hilarante y humillante, estas actitudes se transforman en ejemplos de lo indebido y su corrección pública es un golpe discreto, le dice al público: “esto te puede pasar, mejor enderézate”. En consecuencia, esta corrección pública puede ser tomada como una forma para educar a las masas populares —se señalan voluntades sumisas ante el dinero y cómo éste produce acciones irracionales en los individuos y su

consecuencia más notable es la pérdida de dignidad humana—; la complejidad es que también es un golpe político.

5. *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* ¿una obra híbrida?

La certeza más palpable en este texto novohispano es su contenido humorístico y su carácter lúdico. También, es barroco y su complejidad radica en su propia arquitectura, la cual ha sido desglosada mediante un análisis de sus figuras retóricas. Concebirlo dentro de una u otra categoría es, como se ha visto a lo largo de estos apartados, complejo, ya que la sátira y este texto literario son líquidas, fluyen con libertad y producen incertidumbres y mayores complejidades. Anteriormente, se discutió sobre tres manifestaciones literarias, la sátira, el diálogo y el libelo, para mostrar, por un lado, con qué y cómo *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* está trabajando —al menos en este texto literario, las fronteras son difíciles de limitar, porque, de uno u otro modo, se conectan: la sátira con sus principios críticos y sus figuras comunes, el diálogo con su forma (imitación de una conversación) y el libelo como un ataque—; por el otro, ¿qué tan prudente es catalogar este texto novohispano en alguno de estos tres? Hablar de sátira es conjuntarlo en su tradición discursivo y relacionarlo con el humor —¿con qué elementos humorísticos se está jugando?, ¿cuál es el criterio para clasificarlos?, ¿cuál es el enfoque o la crítica?—; abordarlo desde el diálogo, plantea la necesidad de preguntarse si en verdad hay una enseñanza como tal y cuál, al igual que la sátira, el objetivo de la crítica —si ésta es contra un texto que defiende a un matrimonio, ¿por qué recurrir a tales autores y no a otros?⁸¹ —; y verlo como un libelo, las preguntas serían similares, pero también, la más importante, ¿qué tan reduccionista se está siendo?

Para responder la pregunta central de este apartado, ¿Cómo definir *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*? Es relevante recoger unos puntos centrales: 1) la sátira es

⁸¹ Una de las críticas de *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* es que el autor de *Manifiesto en Derecho* tergiversa la información cambiándolas, por ejemplo, tipográficamente para que parezcan erratas o errores de impresión. ¿Por qué, entonces, no fue censura?: se debe probablemente a la cercanía de José de Sosa con el grupo de poder en Puebla del siglo XVIII.

líquida y esto se comprueba con el hecho de que no hay un acuerdo de cómo tratarla —si como género literario, subgénero de la comedia o una manifestación también literaria; a efectos de practicidad, se prefiere, por el momento, tratarla como una manifestación literaria—; 2) la sátira emplea ciertas técnicas retóricas, pero los mismos modelos suelen inhabilitar el movimiento de éstas —ya se explicó el caso con el verso de Rubén Darío—; 3) el diálogo como género literario es híbrido, imita la conversación y emplea ciertas formas literarias para hacer llegar un contenido, principalmente filosófico y científico, a un auditorio que no tiene la preparación científica o filosófica; 4) el diálogo desmenuza ciertas ideas para que el propio lector tome partido⁸²; 5) por supuesto, la conexión entre la sátira y el diálogo es mediante la crítica; y 6) el libelo es un ataque puro cuyo enfoque no está en la crítica.

Una de las tesis centrales de Jaqueline Ferreras es que el diálogo humanista busca ser didáctico, enseñar a una multitud para volverlos ciudadanos buenos. Se habla, pues, de un compromiso para construir una sociedad mejor en la cual el bien común es relevante y los individuos se vuelven puntos de anclaje importantes: los ciudadanos, integrantes de sociedades, deben diferenciar lo bueno de lo malo. Uno de los problemas es que se tiende a generalizar lo bueno y lo malo (si lo es para este colectivo, lo es también para los demás), un error de óptica, ya que no se presta atención a las diferencias —los españoles vivenciaron con horror los sacrificios humanos en los pueblos mexicas, pero ellos no entendieron que los sacrificios eran parte de una norma religiosa; una madre que golpea a un hijo por haberse orinado accidentalmente en la cama es malo, ya que hay maneras más óptimas para lidiar con este hecho—: esto se debe a que hay un sistema discursivo sujeta al sujeto y quiere imponerse en otro sistema o realidad. Es, pues, un problema discursivo que se extiende a la Ética.

Los antiguos filósofos griegos, señala Spaemann, quisieron crear una regla o norma, *fnisis*, para describir lo que era normal para unos y para otros: una medida universalmente válida. Ellos encontraron que ésta brotaba de “la diversidad de los sistemas morales, y que, por lo tanto, hacer ver esa diversidad no constituye un argumento contra dicha búsqueda” (23). En consecuencia, los filósofos encontraron ciertas coincidencias entre las culturas —por ejemplo, el asesinato a sangre fría es prohibido en distintas culturas occidentales y orientales, lo

⁸² Las grandes contradicciones de este punto es que un diálogo podría ser una manifestación de control. Se quiere que el auditorio esté de acuerdo con lo que realmente se expone, sí presenta una crítica, pero hay que preguntarse ¿qué tanto hay de querer dogmatizar y controlar a las masas populares? ¿Qué se busca realmente en un diálogo?

consideran como malo.

La experiencia de estas coincidencias morales dominantes en las diversas culturas, de una parte, y el carácter inmediato con que se produce nuestra valoración absoluta de algunos comportamientos, de otra, justifican el esfuerzo teórico de dar razón de la norma común, absoluta, de una vida recta.

Pero son precisamente las diferencias culturales las que nos obligan a preguntarnos por la existencia de un criterio o medida para juzgar (25-26).

Spaemann se pregunta si hay un criterio para juzgar y considera dos extremos morales: todos deben seguir la moral dominante y cada hombre debe seguir y actuar según su deseo o capricho. En el primer caso, encuentra tres contradicciones: 1) al fijar una norma universalmente válida, no se fija como tal sino una metanorma —a partir de ésta, se desprecian a las otras morales, las cuales también pueden ser válidas (lo que es bueno para uno, puede no serlo para otro; es querer implantar un sistema sobre otro sin prestar atención a las diferencias y las costumbres; y condenar al otro porque no cumple con un sistema distinto), similar a lo que hicieron los españoles con los indígenas mesoamericanos (una conquista espiritual y religiosa)—; 2) no hay moral dominante o, más bien, es ilusorio debido a su relatividad —el discurso dominante podría decir que el aborto es un crimen, pero colectivos podrían rechazar tal concepción e incluso luchar para despenalizarlo (justamente, una de las tesis fundamentales de las feministas es la libertad para decidir sobre sus cuerpos); y también podría decir que el robo es un crimen, sin embargo qué hacer con el ladrón que roba para alimentar a sus hijos: cómo juzgar esta contradicción si, por un lado, se dice esto y, por el otro, hay un desequilibrio de oportunidades laborales y económicas—; y 3) las sociedades y sus modelos se transforman —por ejemplo, las leyes de castidad descritas en el Deuteronomio (22: 13-30) ya no son del todo aplicables para la sociedad contemporánea.

Y en el segundo caso, hay otras contradicciones. Primero, el sujeto que actúa conforme a sus deseos o caprichos (actuar sin poner atención sobre los otros), a simple vista podría resultar anárquico e individualista —frenar lo que otros quieren y anteponer sus designios para, de uno u otro modo, vivir a su manera— frente al bien común —hay una serie de reglamentos y funcionarios que facilitan que ésta actúe de manera eficaz. Sin embargo, es más difícil de refutar, ya que “con frecuencia reviste el carácter de un amoralismo consecuente” (Spaemann 28): algo es bueno en su momento y se actúa en consecuencia. Segundo, esta tesis es trivial: sí hay una gama de valores morales y reglamentos, pero finalmente el hombre tiene libre albedrío,

puede abogar por unos valores y desaprobando otros y actúa como le gusta —por ejemplo, abogar por la libertad de expresión y desaprobando la violencia televisiva (¡qué contrariedad!). Y tercero, el actuar de tal modo presupone que sabe lo que se quiere —por supuesto, el hombre debe aprender a dirigir su vida, aprender a lidiar con las contradicciones en su propia naturaleza, construirse con sus experiencias y su conocimiento y abrir distintas brechas para entablar maneras de vida.

Se nos pueden inculcar normas morales que, en sí mismas, no sirven en absoluto a nuestros intereses, precisamente en cuanto que tan sólo podemos alcanzar lo que queremos si cumplimos esas normas. Tales morales son «dominación interiorizada». Pero también es no-natural una moral que nos entregue en manos de nuestro capricho, es decir, en manos de nuestros deseos y gustos del momento, que nos hacen errar sobre lo que propiamente queremos por falta de conocimiento o de autodomínio. (38).

Entonces, ser buen ciudadano o, mejor dicho, vivir con rectitud significa la capacidad de establecer y limitar jerarquías en las preferencias (31)—por ejemplo, elegir el estudio en lugar de la vagancia permitirá el desarrollo de capacidades intelectuales que mejorarán las condiciones económicas y laborales futuras—, saber que las acciones tienen consecuencias y es preferible aquellas que sean positivas para una sociedad. En efecto, el tener esta capacidad se requiere ocuparse de y conocerse a uno mismo, ejercicio con el cual el sujeto va trazando las distintas maneras de concepción —se concibe a sí mismo, concibe al mundo, concibe a los otros y los otros conciben al sujeto—, experimenta la verdad (vista en dos maneras, como conocimiento y como experiencia que motiva a una transformación) y se impulsa como un sujeto competente para gobernarse a sí mismo y a otros —el ocuparse y el conocerse implica un ejercicio de poder: un dominio de sí mismo (Foucault 1987, 42)⁸³. El conocerse a uno mismo traza un camino a la sabiduría, la cual permitirá al sujeto reconocer lo bueno de lo malo y lo verdadero de lo falso (51). ¿Cuál es el papel de la pedagogía en este proceso de auto-

⁸³ El ocuparse de uno mismo requiere tiempo y esfuerzo, enfocarse en el fortalecimiento del alma, “ocuparse de uno mismo significa ocuparse de su alma” (Foucault, 1987 46), y, en consecuencia, el sujeto debe delegar o abandonar ciertas actividades. A diferencia de la perspectiva contemporánea (definida como un acto egoísta y negativo), el ocuparse de uno mismo gozó de un valor positivo y preponderante, ya que este conocimiento permitiría un buen gobierno.

La obligación de la preocupación por uno mismo se ve, sin embargo, ampliada en el sentido de que es válida para todos los hombres, aunque con las siguientes reservas; a) no se dice *ocúpate de ti mismo* más que aquellas personas que tienen capacidad cultural, económica y social: la élite cultivada (separación de hecho); b) no se dice *ocúpate de ti mismo* más que a las personas que pueden distinguirse de la muchedumbre, de la masa, ya que la preocupación por uno mismo no tiene lugar en la práctica cotidiana sino que es propia de una élite moral (separación impuesta) (52).

descubrimiento?: su papel es insuficiente (52), ya que este proceso jamás termina, es un *in media res* que siempre está en movimiento y en constante devenir: siempre hay aspectos nuevos por conocer, nuevas negociaciones con los fantasmas y viejas rencillas qué solucionar o compaginar con las actitudes del presente. La pedagogía es insuficiente porque no garantiza una totalidad del conocimiento de uno mismo, sólo proporciona ciertos atisbos e incluso reproduce modelos de un colectivo mayoritario que suele sujetar a los sujetos. Dicho de otro modo, la pedagogía puede proporcionar ciertos conocimientos que pueden ayudar al ocuparse de y conocerse a uno mismo, pero también bloquear tal proceso al reproducir modelos molarizados.

¿Qué tan efectivo es el diálogo para la generación de nuevos conocimientos? Para el pensamiento humanista del siglo XVI-XVIII, el diálogo es un medio crítico y no dogmatizado que busca generar estos buenos ciudadanos. Sin embargo, al tomar distancia y estudiarlo desde la perspectiva contemporánea, se vuelve doctrinario, ya que se pueden reafirmar modelos de pensamientos —el autor, al hacer crítica, también busca convencer y persuadir de que sus argumentos y su verdad son válidos. De tal modo, la pedagogía es otro control y ésta se sirve del diálogo para reproducir modelos. ¿Cómo reconocerlos en *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*? Hay que partir de unos puntos ya tratados: 1) hay un conflicto de intereses en distintos niveles —doña María y su interés por manejar el patrimonio, sin quedar mal frente a la Iglesia y la sociedad poblana (ser blanco de las burlas y destruir lo que su difunto esposo construyó en el sentido político); don Francisco y su interés por tener una vida fácil, con acceso ilimitado a un patrimonio ajeno y a un nuevo estatus social (ser parte de la oligarquía); la Iglesia, al estar relacionada con la oligarquía, busca proteger intereses (el escándalo la golpea directamente, ya que sus ministros no pudieron resolver un matrimonio) y lo hace mediante la censura y la persecución del texto literario: el escándalo la debilitaría; y el autor del texto tiene sus propios intereses: al mostrar hechos particulares, también evidencia el grado de corrupción y contradicciones en los colectivos, en los cuerpos colegiales de la Iglesia y en la administración pública—; 2) hay una verdad que no quiere ser escuchada — de este modo, el censor llama libelo a *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* porque, según su argumento, sólo ataca a terceras personas y emplea el Derecho Canónico a su conveniencia; sin embargo, también este nombramiento es una reacción contra la propia crítica, ya que queda en duda la capacidad ética y moral de la institución; 3) hay dos molestias, la del autor y la del

ensor, que son consecuencia de desacuerdos e infortunios —al autor le molesta los actos de los ministros religiosos y escribe un texto criticándolos; la Iglesia, representada en el censor, se molesta por el ataque del texto literario y detiene su circulación—; 4) la discusión sobre la Ética y los valores morales apunta hacia las propias contradicciones de la Institución y la Oligarquía —para gobernar a otros, es relevante saber gobernarse a sí mismo, conocer las limitaciones y controlar las pasiones humanas y ser consecuente con la teoría— y la dificultades de saber qué es lo bueno y lo malo —por supuesto, sin dejar de lado los intereses que se juegan—; y 5) la relación de la sátira con la educación.

Los primeros cuatro puntos se mueven en un mismo eje, los intereses que se juegan. Los involucrados actúan motivados por sus intereses, deteniendo las exigencias impuestas en la época, lo cual deriva a un conflicto ético interesante: ¿qué tanto los valores morales influyen para que los sujetos puedan satisfacer sus propios deseos o necesidades? La mujer, al tener funciones específicas (en su mayoría, relacionadas con los trabajos domésticos y la educación de los hijos), es relegada de otros ámbitos considerados masculinos (por ejemplo, la política y el comercio⁸⁴), ya que su sexo implicaba ciertos significados y capacidades. Doña María, al ser viuda, busca al parecer controlar los negocios heredados, pero este deseo contradice a lo que se espera de una mujer; en consecuencia, la salida más óptima, cuyos resultados fueron adversos, es el casarse con un varón con experiencia probada en el ámbito comercial. Dicho de otro modo, para satisfacer su deseo, tuvo que comprometerse con un varón, adquirir nuevamente el estatus de mujer casada y perder gran parte de su patrimonio. Al plantearse la idea del divorcio, ella esperaba readquirir su libertad, pero el trámite descubre aspectos oscuros ya discutidos y deriva a una batalla entre ambos —la cual es retomada en *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* para golpear a la Iglesia y a la Oligarquía.

Visto desde la perspectiva deleuziana, los deseos de la mujer son bloqueados por los del varón y por la máquina social con todos sus mecanismos y sus microfascismos: el control se evidencia en las propias exigencias impuestas a doña María, el deber ser frente al querer ser, cuyos cortes demuestran que, por un lado, lo bueno para uno es terrible para otro

⁸⁴ Es importante aclarar este aspecto, ya que podría prestarse a confusión. En las actividades comerciales, la mujer sí intervenía, pero su ocupación era generalmente para atender al cliente y asistir a su esposo, sin entrar de lleno a otras extensiones comerciales más complejas (por ejemplo, la importación y la exportación de productos).

y, por el otro, el deber ser bloquea muchas veces al querer ser. Al menos en este caso, el deseo no se satisface porque la máquina social lo bloquea.

La desigualdad legal de las mujeres mexicanas resultaba de una combinación de medidas restrictivas y protectoras. Los manuales legales explicaban que por un lado “los varones son capaces de toda especie de funciones y obligaciones, a no ser que alguno sea excluido por obstáculos particulares, mientras que las hembras sólo por serlo son al contrario incapaces de muchas de ellas”. Por otra parte, las mujeres disfrutaban del privilegio de la protección porque eran consideradas más débiles en cuerpo, mente y carácter (Arrom 73-74).

En efecto, surge una posible pregunta: ¿qué tanto la mujer vivió con su deseo, qué tanto creyó que el matrimonio sería un anclaje para satisfacer su deseo? Al parecer, ella no lo vivió con plenitud, sino fue una ilusión, argumento que se comprueba con el divorcio posterior. Frente a ella, se manifiestan los deseos de don Francisco, cuya acción es consecuencia de un doble querer, el dinero y el mejorar su estatus social; asimismo, los atributos masculinos le proporcionan una mayor preponderancia (por ejemplo, pleno manejo en los asuntos comerciales y administrativos del patrimonio)⁸⁵, pero también obligaciones como marido que no realizó, principalmente la seguridad económica.

Bajo la ley civil, los maridos controlaban la mayor parte de los bienes y las transacciones legales de las esposas. Como representante legal de la esposa, el marido no necesitaba su autorización para actuar en su nombre. Pero la mujer casada no podía representar a su marido. En realidad, ella necesitaba el permiso de él para realizar casi cualquier acto legal en su propio nombre (85-86).

A este conflicto de intereses, la pugna entre doña María y don Francisco surgida tras la solicitud del divorcio, se unen otros ya descritos, construyendo un colectivo de intereses en el cual unos buscan anteponerlos sobre los de los demás, surgiendo así una lucha de proporciones mayores. El punto dos, una verdad que no quiere ser escuchada, unida al tercero, las dos molestias, van dibujando el trasfondo político y religioso que se apartan poco a poco de los principios morales defendidos por la Iglesia. Justamente, las contradicciones son evidencias de cómo los intereses van posicionándose y conformando

⁸⁵ Arrom destaca que la Iglesia, a diferencia del derecho civil, ofrece un modelo de matrimonio más equitativo en el cual la mujer tiene mayores derechos y exige mayor subordinación del marido —el uno y la otra “debían ayudarse recíprocamente y compartir la responsabilidad de sus hijos; su consentimiento mutuo era necesario para gozarse y procrear hijos”; ambos debía ser fieles” (85)—, había mayor interés por el respeto y la dignidad de ambos. Sin embargo, estos principios igualitarios eran más enseñanzas que aspectos legales, ya que la Iglesia no tenía el poder suficiente para aplicarlos y los tribunales eclesiásticos intervienen sólo cuando alguno de los cónyuges solicitaba su separación.

núcleos de poder que buscan defenderse y atacar. Esto es, el *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* es la continuación o la extensión de un conflicto de intereses. Sin embargo, no hay que perder de vista el humor y la posible contradicción entre la sátira y la pedagogía, al menos en este texto novohispano.

Antes de continuar, importa reconocer aspectos que bien pudieron quedar en el aire. El diálogo puede ser clasificado como un subgénero didáctico cuya forma se encuentra en la literatura y su contenido en la filosofía —lo cual, en efecto, le vuelve un híbrido didáctico enfocado en hacer partícipes a un colectivo que no conoce sobre temas filosóficos o científicos. El libelo, visto más como una suma jurídica o una pieza que trata sobre un tema en específico (por ejemplo, el libelo de divorcio), se vuelve una memoria sobre un caso o una resolución específica —permite entender el caso, los argumentos legales empleados para discernir sobre éste, los participantes en el litigio, la resolución y su porqué— y, en consecuencia, una herramienta útil y didáctica para los juristas o lectores de literatura jurídica—; sin embargo, el libelo, cuando es sólo un ataque llano y vulgar, pierde su naturaleza didáctica.

La sátira es un caso complejo, ya que no se puede hablar completamente de que sus objetivos son siempre didácticos: por un lado, depende del texto y sus objetivos —se compromete con la crítica y evidenciar una verdad, que bien pudiera ser tomada como un aprendizaje o un mensaje opositor cuyo fin va más allá de lo didáctico—; por el otro, la pedagogía puede usarla con fines didácticos, cercanas a las fábulas satíricas o el exemplum. Dicho de otro modo, la sátira, al ser una manifestación literaria líquida, puede ser empleada por otras, en este caso la pedagogía y la didáctica, para alcanzar ciertos objetivos.

Entonces, ¿por qué hablar de una contradicción entre la sátira y la pedagogía? Es importante recordar la relación entre la sátira y el libelo, cuya consecuencia fue generar una tesis: tienen fronteras que suelen confundirse, pero son fácilmente identificables cuando se plantean desde sus objetivos o sus compromisos y la crítica, al ser consecuencia de un malestar, se puede manifestar como un desacuerdo o una reprimenda contra crímenes o vicios. Esta tesis, al confrontarla con los principios fundamentales de la Ética, en específico el significado de lo bueno y lo malo y sus implicaciones en la práctica —lo bueno y lo malo no son puramente relativos, ya que hay ciertos valores que comparten distintas culturas, es bueno ser generoso y austero y es malo asesinar a otro; también, los valores morales y otras

construcciones sociales suelen bloquear los deseos de cada individuo, lo cual le lleva a considerar si es óptimo ejercerlos para el bien común o buscar otras alternativas para sublimarlas (por ejemplo, el arte) o reprimirlas (lo cual puede tener consecuencias adversas en la salud mental); también, los modelos éticos se transforman pero hay otros que se mantienen; y finalmente, ser buen ciudadano implica un compromiso para construir una mejor sociedad—, lleva a relacionarla con la pedagogía. La respuesta a la pregunta: las fronteras son difusas y pudieran ser comprometidas y entendidas como contradicción.

Al menos de momento, esta respuesta no es del todo convincente pero sirve de plataforma para discutir otros puntos. Primero, los humanistas neoclásicos buscan educar a las masas populares para crear buenos ciudadanos, pero ellos lo hacen mediante el establecimiento de modelos o formas de pensamiento que, de uno u otro modo, buscan controlarlas y homogeneizarlas. La educación se vale de la literatura y el teatro, ya que a ellos recurren numerosas personas y produce un efecto dominó: quienes leen o van al teatro aprenden un mensaje, lo ponen en práctica en sus vidas y lo enseñan a las personas de sus círculos familiares o amistosas, una pieza cae y las demás le siguen. La literatura novohispana, distinta a las otras expresiones europeas, se vuelve ecléctica e híbrida al aceptar lo neoclásico y fusionarlo con la tradición barroca, volviendo su literatura más compleja e interesante. Segundo, las teorías literarias han permitido conocer las fronteras de los géneros literarios, pero también las han limitado o no han tomado en cuenta algunos elementos. El caso de la sátira es que no hay acuerdos, lo cual también su estudio la vuelve un campo de oportunidades para generar crítica o construir otros sistemas, y suele derivar a conflictos, principalmente a desconocimiento de sus fronteras. Por supuesto, la tesis de Hodgart, la sátira como una manifestación expresada incluso en la literatura, es mucho más viable, ya que le proporciona mayor libertad y movimiento. Asimismo, permite conectarla con mayor facilidad a la teoría de las literaturas menores.

Y tercero, las fronteras entre la sátira y el diálogo se definen tanto por el texto estudiado y sus objetivos como también los compromisos que éstos tienen con la crítica: por un lado, ambos se comprometen con la crítica para buscar o evidenciar una verdad, una con humor y el otro de distintas formas, no necesariamente humorísticas —por supuesto, la crítica está escrita a modo, al pensamiento del autor y a sus objetivos, pero también, de manera indirecta, a un discurso superior que genera las reglas de juego u operación—; por

el otro, el diálogo puede valerse de la sátira y ésta de él para fortalecer o dar una mejor presentación (forma) a su crítica (contenido). Frente al diálogo, el libelo puede emplearlo para hacer más efectivo su ataque. Por lo tanto, la respuesta a dicha pregunta ha permitido, por un lado, conocer e identificar con mayor claridad las fronteras entre estos tres. Por el otro, la didáctica puede emplear el diálogo y la sátira como recursos para educar, debido a su compromiso con la crítica. Asimismo, la sátira, aún más líquida que el diálogo, no necesariamente se compromete con la educación, más bien presenta una verdad y dice: “el lector sabrá qué hacer con ella: aplicarla u olvidarla”.

Si se compara lo dicho en el párrafo anterior con la discusión tenida sobre los cuatro binomios estoicos encontrados en *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*, se encuentra una contradicción: en el párrafo, se dice que la sátira se compromete más con la crítica que con la educación y el diálogo con ambas, dándole prioridad a la segunda; en los binomios, se deja claro que el fin es educar mediante la humillación de las víctimas. Sin embargo, el argumento para romper tal contradicción es que en el párrafo se habla más en términos generales y en los binomios ya es más particular. ¿Es este texto novohispano didáctico? Al trasladarlo a su época, sí cumple una función didáctica, pero no lo es todo, porque también está su función crítica. Sería reduccionista y torpe limitar el texto a una sola función, ya que no se ven las posibilidades del texto. Entonces este texto es híbrido, debido a los elementos que pertenecen a otros géneros o manifestaciones literarias. Dicho hibridismo es la base para relacionar este texto dieciochesco con la literatura menor.

PARTE II. EL MURMULLO DE LAS MÁQUINAS

1. El deseo

Gilles Deleuze y Félix Guattari escribieron algunas obras juntas que se nutren con sus posturas ideológicas y sus lecturas individuales. Por un lado, Deleuze sustenta sus argumentos principales con sus lecturas de filósofos alemanes, principalmente Nietzsche, Spinoza, Schopenhauer y Hegel, y también literarias; por el otro, las lecturas marxistas y psicoanalíticas de Félix Guattari. Su obra conjunta clave, *Capitalismo y esquizofrenia* —compuesta por dos volúmenes, *El Anti Edipo* (1972) y *Mil mesetas* (1980)—, es una crítica a los tres pilares del psicoanálisis tradicional, el complejo de Edipo, la triada madre-padre-hijo y el determinismo familiar, y una propuesta ecléctica que busca analizar, comprender y sistematizar fenómenos psicológicos, sociales, artísticos y filosóficos.

En este conjunto de obras, sus autores redefinen el deseo. Si bien Sigmund Freud y Jacques Lacan lo consideran negativo desde su perspectiva—uno lo ve como aquello cuyo fin es ser saciado y su maldición radica en la imposibilidad para satisfacerlo: el deseo como una consecuencia de una necesidad que no se puede saciar, debido a las normas sociales o una simple imposibilidad del individuo; y el otro, en la misma sintonía, indica la existencia de una relación de carencia con respecto al Otro: hay una ausencia de objeto (otro que no se tiene) que provoca al deseo¹; Deleuze y Guattari lo revitalizan al volverlo positivo y un engrane clave para producir devenires: “El deseo no cesa de efectuar el acoplamiento de flujos continuos y de objetos parciales esencialmente fragmentarios y fragmentados. El deseo hace fluir, fluye y corta” (2009 15).

¹ En Freud, no existe propiamente un texto enfocado en el estudio del deseo, sino más bien es trabajado en distintas obras, sin embargo *Esquema del psicoanálisis* es un recorrido accesible a puntos clave de la teoría freudiana, incluido el deseo. Por otro lado, en el apartado titulado *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano* de sus *Escritos*, Jacques Lacan explica el deseo y su propuesta.

Deseo		
Propuesta psicoanalítica		
Freud	Lacan	Deleuze y Guattari
Necesidad	Ausencia de objeto	Produce devenires (visión positiva)

1.1. El deseo como representación

El concepto del Edipo, uno de los ejes centrales del psicoanálisis, es también criticado por estos autores franceses. Ellos observan que cualquier aspecto o fenómeno, e incluso el propio deseo, son reducidos a este eje, produciendo efectos negativos. Uno de ellos, es que el Edipo, al ser un eje referencial para las fases preedípicas, las variedades paraedípicas y los fenómenos exoedípicos, aplasta y encierra cualquier fenómeno a terminaciones edípicas. Otro efecto es que los fenómenos, al tener en su interior una energía que los impulsa al movimiento, a la construcción y a la deconstrucción de distintos procesos, son bloqueados, lo cual deriva a una privación de su movimiento natural: una parálisis del fenómeno que pudiera significar su muerte. Un tercer efecto, no permite otras posibilidades analíticas, lo cual deriva a una inclusión o con calzador de cualquier fenómeno al Edipo, incluso aquél cuya naturaleza no puede ser estudiada porque no coincide con el modelo. Estos tres efectos, encierro, parálisis e inclusión forzada del movimiento natural, son consecuencias de reducir el fenómeno al Edipo.

Frente al modelo jerárquico del psicoanálisis, a la manera del árbol de Porfirio —un elemento mayor controla a los menores, los elementos universales explican a los particulares—, Gilles Deleuze y Félix Guattari proponen el esquizoanálisis, un modelo rizomático, fuertemente influenciado por los estoicos, en donde sólo hay líneas: un punto-elemento se conecta con otro (principio de conexión); estos puntos-elementos pueden ser heterogéneos y su unión no es homogénea —dos elementos con características disímiles pueden conectarse (principio de heterogeneidad)—; hay múltiples entradas o conexiones, un elemento se conecta con uno o más elementos (principio de multiplicidad): “una multiplicidad no tiene ni sujeto ni objeto, sino únicamente determinaciones” (2008 14); las

líneas pueden romper otras y derivan, dependiendo del caso, en líneas molares, moleculares y de fuga (principio de ruptura asignificante) —las rupturas muestran la esencia anti-genealógica del rizoma (16), no busca la génesis sino las conexiones y sus consecuencias— ; finalmente, las líneas y sus conexiones cartografían el fenómeno para comprenderlo y no crean una calca, identificada con puntos muertos, pues el rizoma describe el movimiento de los puntos-elementos, de ahí que hay mayor énfasis en las conexiones y sus rupturas posibles.

Con una estructura de árbol de Porfirio, el análisis del fenómeno observa las particularidades mediante el elemento mayor, pero no otras posibilidades de lectura —por ejemplo, las variaciones de un elemento mayor que son el resultado de las conexiones de sus elementos particulares. Mientras que el árbol de Porfirio da cuenta de las relaciones de los particulares con respecto al mayor, el rizoma enfatiza más en las conexiones y las rupturas sin prestarle mucha atención a las líneas-elementos mayores. ¿Qué ocurre cuando un fenómeno visto desde una estructura jerárquica? Para Deleuze y Guattari, el fenómeno no sólo pierde libertad o dinamismo, sino también se excluyen factores o elementos que pudieran determinarlo. Asimismo, el fenómeno esquematizado da cuenta de una parte o un aspecto —¿es posible que este modelo explique cómo es el papel del elemento mayor frente a los particulares?—. Al pensarlo desde el modelo rizomático, se identifican las conexiones internas (entre elementos existentes en) y externas (entre elementos fuera) del fenómeno; asimismo, no hay bloqueo del movimiento sino su descripción; y también el rizoma es un ejercicio deconstructivo enfocado en las conexiones múltiples que descentraliza los elementos al extenderlos o relacionarlos.

El psicoanálisis bloquea la naturaleza dinámica del inconsciente y del deseo al edipizarlos, su reducción a representaciones obedece al interés del psicoanálisis de contenerlos mediante conceptos contruidos o préstamos tomados principalmente de la literatura (el complejo de Edipo, el complejo de Electra, las pulsiones). El inconsciente y el deseo como representaciones parecen ser más una puesta en escena en donde distintos significados son enmascarados y recubiertos por valores que muchas veces no les corresponden; y al volverse representaciones, ellos se convierten en puntos fijos y pocos dinámicos, que giran en un eje dogmático, el Edipo, y sus distintas conversiones suelen verse como variaciones, aspectos de unos mismos puntos —querer ver el inconsciente y el

deseo desde una misma óptica producen, en cierto modo, una visión compacta y dirigida, pues sólo se ve lo que se quiere a partir del Edipo, el cual “no es un estado del deseo y de las pulsiones, es una *idea*, nada más que una idea que la represión nos inspira en lo concerniente al deseo, ni siquiera es un compromiso, sino una idea al servicio de la represión, de su propaganda o de su propagación (2009 121).

Con su propuesta analítica-metodológica, el esquizoanálisis, Deleuze y Guattari no se proponen resolver el Edipo sino “desedipizar el inconsciente para llegar a los verdaderos problemas” (88). Sus primeras consideraciones son el reformular el inconsciente y el deseo: el primero se convierte en una fábrica que produce poblaciones, grupos y máquinas (31, 293); y el segundo, lejos del postulado psicoanalítico —un flujo que impulsa al movimiento, a la producción, pero también como un producto. Es decir, ambos filósofos proponen el binomio inconsciente-deseo, cuyos elementos se interrelacionan y se nutren.

Si bien el psicoanálisis reduce al inconsciente y al deseo a simples representaciones —no hay que olvidar la visión negativa con la que éste cataloga al deseo— que trae una consecuencia primordial, el bloqueo de su dinámica al jerarquizarlo, Deleuze y Guattari les proporcionan mayor libertad al reformularlos y conectarlos con la industria y la producción —se podría decir que uno de los objetivos de *El Anti Edipo* es desedipizar el inconsciente y el deseo— y elimina la relación de éstos con la representación impuesta por el psicoanálisis.

1.2. El deseo como producción

El deseo produce y es, por supuesto, uno de los postulados claves en la teoría de Deleuze y Guattari. Para comprender la relación deseo-producción, es importante considerar unas cuantas vertientes.

1.2.1. Todo es producción

“Ya no existe ni hombre ni naturaleza” (12), sino los procesos y los acoplamientos que los producen. En la naturaleza, los frutos nacidos sin la intervención humana son consecuencia de distintos procesos —el ciclo de agua, las estaciones del clima, las reacciones

bioquímicas en el suelo y la intervención de insectos— y acoplamientos celulares con fines reproductivos y de diseminación. Asimismo, los frutos son generalmente alimentos para animales o para la propia tierra, cuyos nutrientes son absorbidos y se incorporan a otros organismos como parte del ciclo de la vida. La industria como actividad humana es el resultado de operaciones o procesos de producción: transformación de materias primas para satisfacer las necesidades-demandas del hombre —ropa, calzado o tecnologías. Con estos casos se ejemplifica que en ambas, la naturaleza y el hombre, hay procesos de producción y acoplamientos.

Los frutos creados sirven como alimentos y para preservar las especies: los animales los consumen para nutrirse y las plantas las crean para reproducirse y esparcir sus semillas en el ambiente. Bajo una suposición, si los animales y las plantas ya no necesitaran los frutos para preservarse, se detiene esta dinámica de producción, pero podría crearse otra con el mismo fin. En cuanto a la industria, la dinámica de producción es similar a la natural: los productos humanos satisfacen ciertas necesidades y su producción es consecuencia del consumo y de la propia producción. Sírvase el siguiente caso para ejemplificar lo anterior: la industria del calzado produce ciertos zapatos para proteger los pies de las inclemencias del clima o del suelo, pero también para satisfacer cierta moda. Estos ejemplos apuntan a un vértice: el consumo. Los frutos son consumidos —ya por animales, ya por insectos, ya por el propio hombre— o consumados —la tierra absorbe los nutrientes de aquéllos que se pudren. Los zapatos, hechos con pieles o telas naturales o sintéticas, son consecuencias de procesos y transformaciones plenamente industriales; ellos también se unen al pie humano que, antes desnudo, vuelve con una fortaleza, una protección. También el calzado le proporciona al hombre que lo porta cierta clase, cierta distinción, que lo identifica como miembro de un grupo; incluso, obedece cierta norma social —un presidente no puede usar zapatillas deportivas si va a presentar un informe de sus actividades realizadas. Esto es el segundo punto: hay una dinámica circular y de retroalimentación, la producción determina al consumo y éste influye a la primera.

Con estos casos, los frutos y el calzado, se ejemplifica, por una parte, cómo es el proceso de producción y sus elementos y, por la otra, evidencia una postura deleuziana-guattariana: todo es producción (13).

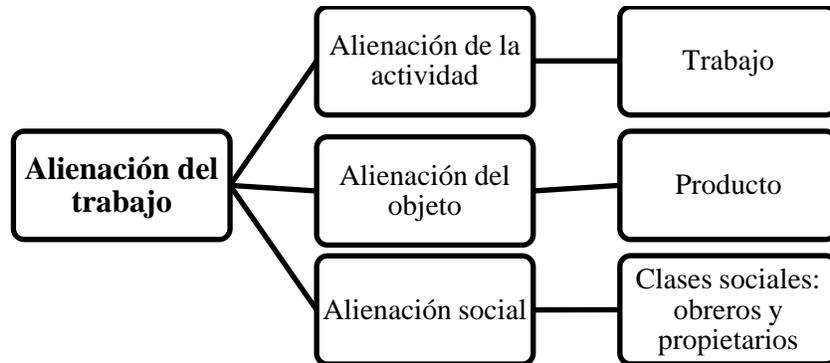
1.2.2. Relación productor-producto

Se producen frutos y calzado para ser registrados y consumidos o consumados, pero también se consuman los procesos de producción cuyos elementos se relacionan de modos diversos. En este punto importa hacer una aclaración y una distinción: Deleuze y Guattari no apuntan a una circularidad mecanicista ($A+B=C$) y ni a una repetición con productos idénticos, sino al movimiento y a las uniones y los cortes. En el caso de los frutos, sí hay un proceso de producción y éste obedece a un mecanicismo—son consumidos y transformados en abono para volver a la tierra—. En cuanto al calzado, sí hay una dinámica de producción, obedece a cierto mecanicismo —se crean plantillas para crear cierta cantidad idéntica de un mismo modelo de zapatos—, pero hay una distinción sutil en cuanto a su uso: son productos humanos y obedecen a ciertas necesidades físicas —cubrirse y protegerse— y sociales —normas o protocolos impuestos que derivan en devenires y significados. Un pie calzado con un modelo de una marca prestigiosa deja de estar física y socialmente desnudo, adquiere un valor y un signo. Por lo tanto, en la naturaleza y en el hombre sí hay procesos de producción, pero son distintas.

Si bien ya no existe la distinción hombre-naturaleza, en ellos la esencia humana de la naturaleza y la esencia natural del hombre son identificados como producción o industria en la vida genérica del hombre (14). En consecuencia, la industria se vuelve parte de la identidad humana, “producción del hombre y por el hombre” (14); por el otro, el hombre es capaz de profundizar y construir formas para darle sentido y facilidades a su propia existencia. Esto es, el hombre y la naturaleza se vuelcan a una misma y única realidad esencial: el productor y el producto.

Para discutir la relación productor-producto (obrero-producto), el filósofo alemán Karl Marx (1818-1883) parte de una premisa: hay una desvalorización de lo humano frente a la valorización de las cosas. A causa del crecimiento de la riqueza que redujo el valor de lo humano, el trabajador ya no ve el producto como el fruto de su trabajo. En consecuencia, el producto adquiere autonomía y ejerce un poder independiente en el productor, porque ya no es la objetivación del trabajo ni la realización del trabajador. En otras palabras, hay una alienación o enajenación del trabajo: el obrero siente su trabajo y su relación con el objeto

como ajeno y forzado, es dominado por su producto y trabaja para su empleador (1980 106-109).



Previo al capitalismo, el trabajo fue entendido como la realización de ciertos productos y la satisfacción del trabajador, pues se desarrolla en distintos niveles: el intelecto, la creatividad, el conocimiento y otras habilidades físicas y mentales se desarrollan o maduran; hay expresión de sentimientos, deseos, inquietudes e ideas; hay plenitud como consecuencia de la satisfacción tras cumplir con los objetivos planteados (elaboración de productos). De tal modo, estas habilidades y el propio trabajo vierten cualidades positivas en el hombre. Para Marx, el capitalismo ha transformado negativamente el pensamiento del trabajo: el trabajador se siente forzado, infeliz y no se desarrolla libremente (109). Esto es, el trabajo, antes interiorizado en el trabajador, se muestra exterior, ya no le pertenece sino es de otro (el patrón), “es la pérdida de sí mismo” (109).

En cuanto a la relación trabajador-objeto, se destaca, por un lado, que la naturaleza, el *mundo exterior sensible*, es necesaria para los procesos de producción, pues proporciona al obrero los recursos materiales, consecuencia de otros procesos de producción, para producir y sobrevivir. El trabajador perderá sus víveres entre más se apropie de ella, puesto que la naturaleza deja de ser un medio de vida u objeto del trabajo obrero y un representante de los víveres inmediatos, útiles para la subsistencia física (107). Por el otro, hay un sometimiento del obrero al producto en dos sentidos, él recibe el objeto o el trabajo para producirlo y adquiere dinero que empleará para comprar medios de subsistencia. Paradójicamente, el obrero subyuga a la naturaleza mediante la industria y pierde sus víveres y él se somete al propio producto, un doble sometimiento, una clase de cadena.

A estos dos tipos de enajenación (actividad y objeto), se une un tercero, la enajenación social. Si bien en los dos aspectos prevalece el sentimiento de exterioridad, contrario a la interiorización del trabajo y del producto, hay también un sentido social exterior. El trabajador le rinde cuentas a un tercero, no se beneficia directamente de su propia actividad, recibe un sueldo que suele ser desproporcionado frente al del patrón y trabaja sólo para mantenerse e incluso solventar los gastos de su familia. En consecuencia, hay un sentido de obligación: para cubrir ciertas necesidades (sobrevivir), se requiere del salario ganado en un trabajo.

El hombre como ser genérico toma como objeto a sí mismo, puesto que se relaciona como el género actual y un ser universal y libre (110). Asimismo, él y los animales viven de la naturaleza inorgánica, sin embargo el primero lo convierte un objeto para la ciencia natural (aspecto físico) y las artes (aspecto espiritual), pues el hombre como parte de la naturaleza busca su universalidad, la cual aparece en cómo ha empleado a la naturaleza, ya como medio para subsistir, ya como objeto de estudio o de sus actividades. A diferencia de los animales —ellos están unidos inmediatamente a su actividad vital y no se distinguen de ella—, el hombre la convierte como objeto de su voluntad y de su conciencia. Esto es, el hombre como ser genérico no convierte su actividad vital en una simple consecuencia de una estructura instintiva, sino en una actividad libre que obedece a su voluntad y la internaliza hasta verterle significados, principalmente ontológicos, culturales y sociales. El trabajo enajenado produce que estos elementos, la naturaleza, la actividad vital y la vida genérica, se vuelvan ajenos al hombre: “hace extrañas entre sí la vida genérica y la vida individual, [...] convierte a la primera, en abstracto, en fin de la última” (111).

Hablar de Marx no es sólo para evidenciar su postura crítica contra el capitalismo y la desigualdad entre los obreros y patrones, ni demostrar lo obvio —él critica y propone un modelo que se ha empleado en distintas disciplinas del conocimiento, incluyendo los estudios literarios—, ni catalogar su visión como pesimista; sino construir un puente entre ambas teorías, propuesta marxista y propuesta deleuziana-guattariana, para entender la realidad productor-producto. Primero, las clases de enajenación es un punto de partida para comparar las visiones distintas del trabajo, visión previa (el trabajo como realización del hombre) y visión capitalista (el trabajo como realización del producto o el hombre sometido al producto), y la vida genérica del hombre. Asimismo, el trabajo o la actividad vital del

hombre, a diferencia de la de los animales, es libre y obedece a la voluntad y a los deseos humanos.

Y segundo, el hombre y la naturaleza están ligados, uno es parte de la otra. Se podría decir que no hay una separación tajante sino son presentaciones de la propia naturaleza cuyos procesos son distintos. Deleuze y Guattari son más claros al respecto: no hay separación entre naturaleza y hombre, ambas se ligan, sino procesos de producción. Como productor, el hombre y la naturaleza producen productos distintos que obedecen a ciertas dinámicas con funciones específicas. Sin embargo, el hombre trabaja en la naturaleza para producir.

1.2.3. El deseo como principio inmanente de la producción

El deseo es uno de los temas capitales de *El Anti Edipo*. En líneas anteriores se menciona sobre la posible aplicación del método esquizoanalítico para desedipizar al deseo y al inconsciente, pues ambos han perdido su movilidad y su dinamismo, y al ligarlos con la producción recuperan lo perdido, pues “como proceso desborda todas las categorías ideales y forma un ciclo que remite al deseo en tanto que principio inmanente. Por ello, la producción deseante es la categoría efectiva de una psiquiatría materialista que enuncia y trata al esquizo como *Homo natura*” (14).

El deseo como principio inmanente de la producción expulsa la mitología psicoanalista y adopta un carácter positivo. Deleuze y Guattari hacen una crítica a varios principios psicoanalíticos. Para ellos, el complejo de Edipo priva de ciertas libertades al deseo y lo condena a un círculo vicioso —a un ir-y-venir que no aprovecha la libido², la energía del deseo— y consecuentemente el individuo se condena a una paranoia. Dicho de otro modo, el Edipo no nace en el niño y se extiende al padre, sino es una dinámica inversa: el padre paranoico edipiza al hijo, le proyecta sus culpas e inseguridades, inyectándole ciertas características que no le corresponden al hijo. Por supuesto, el padre también fue un hijo edipizado y es así que, en cierto modo, el inconsciente y el deseo se encierran en un

² Sobre la libido y sus características, v. Freud 1991d y 1991e y Lacan 2012. En lo que respecta a la visión deleuziana-guattariana sobre la libido, v. Deleuze y Guattari 2009, especialmente los apartados *La libido, los grandes conjuntos y las multiplicidades, Gigantismo y enanismo del deseo y El sexo no humano: ni uno ni dos, sino n sexos* (302-305).

círculo edípico. Este encierro, derivado del familiarismo ocurrido al hacer la separación entre sexualidad y reproducción, produce que el deseo se vuelve una representación. De tal modo, el psicoanálisis³ plantea la búsqueda de objetos para paliar una falta que nunca podrá ser satisfecha (León 1). Para estos autores franceses, el deseo como representación no permite, por una parte, el flujo y la circulación de la libido y, por el otro, les resulta abominable porque no es sino una fuerza positiva y productora (Deleuze y Guattari, 2009 306; León 1).

1.2.4. La investidura social del deseo

Al ser fundamentalmente productivo, el deseo no depende de cierta carencia sino más bien tiene una investidura social —“This means that the object of desire is not wanted on its own, as though everything else were given. Desire involves a context—a milieu—desire even structures that milieu” (Crain 2013)—: desear un objeto o un sujeto no es a causa de una carencia, una no propiedad (una persona desea este objeto porque carece, no lo tiene), sino a un querer establecer relaciones con éste para resignificar (adquisición de un nuevo significado). Esto es, el objeto es sólo una parte de una estructura, que por naturaleza ya es social: se desea a una mujer no para hacerla objeto-propiedad sino conectarse con su valor —su pasado, su presente, sus experiencias, su familia y sus amigos— para resignificar o construir un nuevo contenido semiótico. Dicho de otro modo, las conexiones con el objeto o sujeto producen devenires y, por lo tanto, el propio deseo impulsa al sujeto deseante a conectarse pero también a devenir para lograr las conexiones.

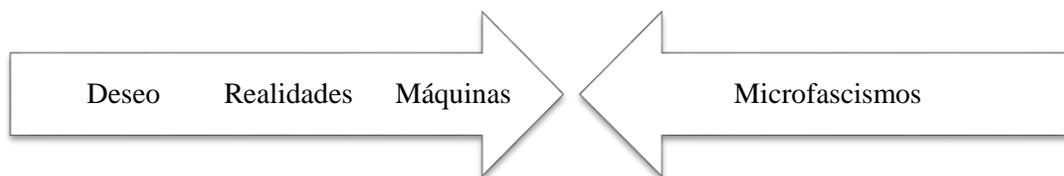
La adquisición de este objeto y su nueva estructura semiótica produce también nuevas creencias y nuevas normas, un objeto conlleva responsabilidades, creencias y reglas sociales y, en algunos casos, morales —al estar en una relación, salvo aquellos casos en los cuales hay un acuerdo de estar en una relación abierta (tener coito con otras personas ajenas a la relación), la pareja está obligada a ser fiel y respetuosa, de ahí que las infidelidades sean episodios trágicos, pues se transgreden estas normas de convivencia y los sentimientos

³ El psicoanálisis comete otro error al reducir el inconsciente a una simple representación, puesto que éste no permite la producción de deseos.

del otro; también, la relación como proceso amoroso puede producir “una obturación territorial, que neutraliza cualquier posibilidad de riqueza” (Guattari y Rolnik 320).

Se mencionaron anteriormente dos puntos, no hay una distinción naturaleza-hombre sino una relación productor-producto —el hombre como microcosmos es una parte de la naturaleza (un macrocosmos)— y en ambos todo es producción en distintas formas y niveles, que al relacionarse con el deseo se infiere la existencia de una producción deseante, cuyo motor es él mismo, que entra en oposición a una producción social. Esta última muchas veces restringe a la primera, pues la producción social es el producto de una máquina social, que “puede ser el cuerpo de la Tierra, el cuerpo del Déspota, el cuerpo del Dinero” (Deleuze y Guattari 2009, 39).

El deseo produce realidades⁴ o traza planos a partir de los cortes⁵ realizados en el caos para traer aspectos específicos —estos autores franceses afirman que el filósofo trae consigo variaciones infinitas e inseparables (conceptos), el científico variables conservadas en relaciones determinables por una función (leyes, teorías y estructuras científicas que expliquen funciones) y el artista variables erigidos como un ser sensible (experiencias artísticas y sensibles) (1997 203)—, los cuales buscan organizar y dar sentido al caos, a aquello incomprensible para el hombre. Sin embargo, el deseo, siempre nómada y en movimiento, tiene por objetos medios enteros, vibraciones y flujos a los cuales recorre y corta (2009 302), pero también las une en máquinas, en máquinas deseantes.



⁴ “El *Antiedipo* sostiene que el deseo no produce fantasmas, produce realidades. La cuestión es determinar qué hace que el inconsciente fabrique deseos que producen esta realidad y no otra, esta sociedad y no una distinta. El motivo por el cual se produce lo dado se vincula con el hecho de que cada sociedad se corresponde con una forma particular de organizar la producción de deseo” (León 1-2). En este aspecto, hay un eco foucaultiano: cada sociedad y cultura tiene un discurso específico, el cual ordena aspectos sociales y culturales —formas de vestir, lo que está permitido decir, idiosincrasia o incluso estereotipos. En este aspecto, ¿el discurso organiza cómo se produce el deseo?

⁵ Para Deleuze y Guattari, el corte condiciona la continuidad del flujo y hay tres clases de cortes: separación del flujo, extracción y cortar los residuos (2009, 43).

2. El microfascismo

Félix Guattari creyó pertinente analizar el fascismo y los estados totalitarios debido a la existencia de ciertos rasgos que aún funcionan, sin importar que éstos se identifiquen en Estados-Naciones cuyo régimen no son fascistas o totalitarios. Estos rasgos, de alguna manera, se han internalizado en varios aspectos del hombre, principalmente la idiosincrasia y las costumbres. Su consecuencia más notable es la sutileza de su propia aparición, se desconoce si éstas son realmente microfascistas o heredadas de un sistema fascista⁶.

Con respecto al fascismo, Umberto Eco puntualiza: los regímenes fascistas han aparecido con ciertas características que los vuelven únicos en sí mismos y diferentes frente a otros regímenes, tal es el caso del nazismo, el falangismo y el fascismo italiano —por ejemplo, el primero fue anticristiano y neopagano y los otros dos eran marcadamente religiosos (católicos), pero la diferencia es que el italiano creó una liturgia militar que fue adoptada por otros regímenes (2010 s.p.). No hay que olvidar que Umberto Eco discute sobre el *Ur-Fascismo* o *fascismo eterno*. ¿Cuáles son dichas características? El autor menciona y reflexiona catorce características, las cuales “no pueden quedar encuadradas en un sistema; muchas se contradicen mutuamente, y son típicas de otras formas de despotismo o fanatismo” (s.p.): hay un marcado culto de la tradición (1), una cultura sincrética que “debe tolerar las contradicciones” (s.p.) —el Nazismo se apropia de la esvástica y otras tradiciones sincretistas y ocultos—; como consecuencia, hay un rechazo a la modernidad (2), pues se creía que había una cierta depravación —los Nazis sí apreciaban la tecnología, pero su inclinación a la modernidad era superficial, pues su ideología se basaba en *Blut und Boden* (sangre y tierra); debido a su interés por la práctica, la acción por la acción (3), hay un rechazo al pensamiento crítico (4), puesto que paraliza a la acción y se construye mediante distinciones y comparaciones —la distinción era signo de modernidad—; al hacer distinciones, se evidencia la diferencia y el fascismo tiene miedo a la diferencia (5), a los grupos étnicos o ideológicos que son distintos al *establishment* —en consecuencia, el fascismo es racista—; ya que los movimientos fascistas encuentran su fortaleza en las clases medias frustradas (6), un público o una nueva mayoría, hay un

⁶ Algunos elementos considerados microfascistas se estudiarán más adelante.

nacionalismo y xenofobia (7) y, en consecuencia, una cierta envidia o pavor al enemigo (8), muchas veces considerado como extranjero —el Nazismo consideraba como enemigos a los judíos—; hay un principio de guerra permanente, antipacifismo (9); el punto 6 suele estar ligada con el desprecio a las clases bajas, a los débiles (10); debido a la guerra constante, hay un culto a la muerte (11); hay una transferencia de poder, las cuestiones sexuales se transfieren a las armas y, en consecuencia, hay un desprecio hacia la mujer y a los homosexuales (12); los regímenes fascistas son marcadamente populistas, se oponen a los gobiernos parlamentarios, pues éstos ya no representan al pueblo (13); y finalmente, hay una neolengua (14), obvia referencia a *1984*, que se caracteriza por su pobreza lingüística y su sintaxis elemental.

Con esta lista de catorce características, Umberto Eco, por un lado, no busca catalogar o sistematizar ni crear un recetario para hacer un régimen fascista, sino evidenciar su no prescripción, su presencia aun en aquellas sociedades que no tienen un régimen así. Con esto se apunta a los elementos repetitivos y distintos existentes entre regímenes fascistas —por ejemplo, la existencia de uno o dos elementos que en otros no existe— y a ciertos elementos en aspectos sociales, idiosincráticos y culturales —la misoginia y el desprecio al extranjero. Por el otro, tales características podrían ser consideradas como elementos que permitan identificar y describir sus relaciones con los sistemas fascistas y la idiosincrasia o el pensamiento de las sociedades. También, hay puntos de concordancia entre ambos autores, entre Umberto Eco y Félix Guattari, pero ciertamente el segundo reflexionó más sobre la presencia de fascismos en la vida cotidiana, la presencia de lo que llama microfascismos.

Se discutió sobre las catorce características y cómo se han vuelto sutiles al ojo crítico, las cuales se han internalizado en el discurso, pero ¿qué es realmente un microfascismo? Puede ser encontrada en situaciones cotidianas, familiares, laborales e incluso personales —la violencia de género (la misoginia y la misandria), la relación de la homosexualidad con la prostitución y la promiscuidad, el abuso de poder de los policías, las restricciones académicas o laborales en los espacios universitarios debido a las relaciones tenidas e incluso las actitudes clasistas a causa del poder económico o adquisitivo ejercido—, es el tejido que une las preconcepciones con las distintas sujeciones y las acciones del deber o querer ser.

Él comunica ciertos valores, maneras sobre cómo, por ejemplo, hay que comportarse, cómo hay que moldearse a un sistema regido por valores ya establecidos. De este modo, hay individuos, no individuaciones, pues en cierto modo se busca la homogeneidad —el control se basa en formar a los individuos, sujetarlos con un sistema de valores y en consecuencia limitarlos. Al haber individuos-sujetos, no hay posibilidad de individuaciones o haecceidad —se trata de definir al hombre no como individuo ni como sujeto, sino por los afectos o potencias de los que es capaz, se trata de hacerse a través de actos que en sí contienen relaciones de fuerzas; es definir al hombre por su productividad, por sus acciones y su potencia para hacer rizoma o relaciones con lo que le rodea— ni mucho menos la libertad de hacer, pues el microfascismo crea representaciones o imágenes sobre el deber ser (vestirse de tal manera, seguir ciertas reglas de comunicación), crea ilusiones que capturan el flujo energético y privan a los hombres de sus devenires, de sus procesos de resignificación y de relaciones. Si bien el microfascismo comunica, su relación es obvia con el discurso.

Al relacionarlo con las características propuestas por Umberto Eco, el microfascismo, debido a su interés por crear representaciones y creencias, parece optar por un lenguaje clásico que tiene más posibilidades de comunicar y de representar el deber ser, pues las propias representaciones buscan crear sentidos reales (se representa para formar y crear consciencias *ad hoc*, consciencias siguiendo los intereses del microfascismo) e irreales (se representa y no se cuenta las individuaciones); al momento de representar, se comunica y esto forma un círculo que también bloquea los deseos de los otros, de las individuaciones. El propio lenguaje obstaculiza muchas veces las representaciones y su comunicación, ya que él también se transforma y derivan a cambios incluso en las propias representaciones y creencias. Sin embargo, tales transformaciones obedecen a un proceso de readaptación y mantenimiento del control. Parte de la complejidad de los microfascismos radica en cómo son llevados a los territorios del lenguaje.

Hay dos polos en el microfascismo que se contraponen y se vierten en distintos conflictos, los cuales derivan a una lucha por ejercer el poder. Por un lado, el microfascismo —aclaración: no es un sujeto ni mucho menos una institución, sino concepciones de control netamente discursivas— tiene su propia energía, una clase específica de deseo, un deseo llevado a términos extremos —el deseo es ejercer el poder y

controlar y, en consecuencia, se crean distintas representaciones del deber ser para evitar las acciones y los devenires. Por el otro, se encuentra el de los hombres, que busca la circulación y cuando sus caminos se ven cortados o bloqueados derivan, en su mayoría, en enfermedades mentales (neurosis principalmente) y en confrontaciones entre el querer hacer y el deber hacer. Dicho de otra manera, en ambos grupos, los dispositivos microfascistas y los hombres, hay un deseo que busca circular, pero unos buscan aplastar-controlar a los otros.

¿Es apropiado hablar de deseo como el motor de los dispositivos microfascistas? Los autores franceses insisten en que impulsa a la producción, a la creación de devenires y de movimientos, y, como tal, el deseo trasciende tanto en el producto (devenir) como en la producción (el proceso, o el *in media res*) —de ahí que los cortes del deseo obedecen no a un fin-producto, sino a un proceso de producción-creación. A partir de representaciones, imágenes y creencias del deber ser, los dispositivos microfascistas en realidad crean la improductividad y el sometimiento y los ligan: ellos producen sentidos, parálisis y otros procesos de implosión y de destrucción. En *Micropolítica. Cartografía del deseo*, Guattari, al describir su concepto de deseo, aborda también los microfascismos: “El deseo, para nosotros, no es la nueva fórmula del buen salvaje de Jean-Jacques Rousseau. Como toda máquina, también puede paralizarse, bloquearse (incluso más que cualquier máquina técnica); corre el riesgo de entrar en procesos de implosión, de autodestrucción, cuestiones que en el campo social generan fenómenos que Deleuze y yo llamamos «microfascismos»” (282). En efecto, evidencia su miedo a que el deseo se vuelva un microfascismo, se convierta en otro aparato de control y en consecuencia se bloquee asimismo y a otros. Esto eso, el microfascismo es un deseo llevado al extremo, produce realidades y sentidos que muchas veces no corresponde con las individuaciones y entra en conflicto con otros deseos.

¿Cuál es la conexión entre tal conflicto, la realización de tales deseos y el control, debido a los microfascismos? Al pensar el microfascismo desde distintas perspectivas, cotidiano, discursivo, controlador y un deseo extremista, se evidencia que pertenece a las líneas de segmentación dura, pues está determinado por un territorio de poder y sus cortes a otras líneas, específicamente a los deseos de otros, es para territorializar, ampliar los horizontes de control (máquinas sociales). Ciertamente, el choque entre ambos derivan a

conflictos, pues el deseo de los otros crea mecanismos de defensa, máquinas de guerra, para limitar y resistir al poder y también territorializar.

Desde la perspectiva deleuziana-guattariana, el deseo no es una representación o una imagen (como lo ha definido las teorías freudiana y lacaniana), sino una producción de conexiones y devenires (transformaciones) que en cierto modo nutren las individuaciones; no hay distinción entre naturaleza y hombre, pues el segundo es parte de la primera y comparten un eje, la producción en distintas formas y en distintos objetivos —el encuentro entre el deseo y la producción se ubica en el principio de creación, la naturaleza crea materiales, seres vivos y fenómenos, los cuales son aprovechados por el hombre para crear sus herramientas y sus productos—; si bien el deseo produce productos o devenires, lo importante no es su finalidad sino el proceso, el *in media res* o la parte de en medio, pues en ella se distinguen las conexiones que derivaron a tal creación del producto —lo que importa no es saber si una mujer deviene en mujer, sino cómo fueron sus conexiones para que ocurriera este devenir; y finalmente, el puede producir microfascismos, que básicamente deriva a una parálisis o un bloqueo del natural movimiento del deseo, y también máquinas (máquinas deseantes, máquinas de guerra e incluso máquinas sociales).

Finalmente, el microfascismo es un deseo cuyo movimiento ha sido bloqueado al conformarse como una línea de segmentación dura y bloquea las individuaciones y sus deseos. Dicho de otra manera, el microfascismo, un deseo bloqueado o suspendido, bloquea otros deseos para ejercer el poder y mantener el control, el microfascismo se vuelve una máquina social que se enfrenta a máquinas de guerra, éstas nacidas en las minorías.

3. Las máquinas

Para Aristóteles, el principio de cualquier acción es la elección, siendo esta última fuente de movimiento y no como finalidad —atendiendo que este filósofo distingue cuatro causas o respuestas a la pregunta de por qué: causa formal, causa material, causa eficiente y causa

final; en la acción, sólo actúan la eficiente y la final (*Et. Nic.* 269, n. 121)⁷. El principio de la elección es el deseo y la razón por causa de algo —ciertamente, actuar de tal modo es consecuencia de un querer y lo conveniente es que ese querer sea filtrado por la razón: es mejor un querer razonado y equilibrado frente a un querer impulso e inflexivo. Entonces, se forman dos binomios interrelacionados, acción y elección y deseo y razón⁸.

Los estoicos y Aristóteles, con sus debidas diferencias y similitudes, coinciden que toda acción humana es consecuencia de un querer unido a un bien superior y a la naturaleza. Por consideración general, el estudio construye profesionistas preparados en las distintas áreas del conocimiento, pero un hombre puede decidir no hacerlo y dedicarse a los trabajos manuales, por ejemplo a la carpintería; con esto, se plantea que sí hay bienes (o creencias sobre éstas), pero también hay bienes particulares que para uno proporcionan mayor paz y satisfacción que para el otro (un académico podría ver en la investigación un bien como también un humilde carpintero). Entonces, la función de estas partes intelectivas, la voluntad (apetito superior) y el intelecto (entendimiento), es alcanzar la verdad. El alma, para alcanzarla, se vale de cinco virtudes, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto, pero sólo se detendrá en una, el arte o techné, para relacionarla con la acción o praxis.

Adolfo Sánchez Vázquez señala la problemática de traducir praxis como actividad, ya que este vocablo es amplia —el caminar puede ser una actividad-acción cuyo fin es el traslado pero no tiene un objeto para transformar, sólo hay un desgaste energético y un traslación— y, algunas veces, oscura. Sin embargo, hay actos humanos “dirigidos a un objeto para transformarlo” (2003 264), como por ejemplo las artes. En este caso, el objeto, al ser idealizado —un libro, antes de ser escrito, se idealiza en la mente del autor—, se transforma en un fin y se inicia un proceso para construirlo⁹.

⁷ En *Ética Nicomáquea*, Aristóteles señala que “todo el que hace una cosa la hace con vistas a algo, y la cosa hecha no es fin absolutamente hablando (ya que es fin relativo y de algo), sino la acción misma, porque el hacer bien las cosas es un fin y esto es lo que deseamos. Por eso, la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente y tal principio es el hombre” (269-270; 1139b1-1139b5).

⁸ Es sabido que Aristóteles subdivide la parte racional del alma en tres, la sensación, el intelecto y el deseo, distinta a la clasificación estoica —en el alma, hay siete partes y son guiadas por ἡγεμονικόν. En esta subdivisión, el filósofo discute sobre los distintos procedimientos alrededor de la elección y el deseo.

⁹ No hay un fin como tal, sino más bien es un proceso que deriva a múltiples entradas y salidas, como si se tratara de una autopista de una urbe populosa. Un fin podría ser el comienzo de otro proceso, el conocimiento sobre los usos de la energía nuclear derivó a crear nuevas formas de producción energético y también nuevas armas.

El resultado real, que se quiere obtener, existe primero idealmente, como mero producto de la conciencia y los diferentes actos del proceso se articulan o estructuran conforme al resultado que se da primero en el tiempo, es decir, el resultado ideal. Por esta anticipación del resultado real que se quiere lograr, la actividad propiamente humana tiene un carácter consciente (265).

De este modo, hay una inadecuación entre la intención y el producto, que también se manifiesta en las acciones sociales —un médico estudia una especialización para prepararse más en su campo laboral (su intención: el estudio de una especialización; su producto: una mayor preparación); y un político cambia o usa cierta retórica para atraer más votantes (un candidato se acerca a las minorías con la intención de ganar votantes)—: para llegar al producto, es necesario adoptar o adecuarse a ciertos caminos, no necesariamente para devenir —un político burgués que nunca sufrió penas puede acercarse a los pobres, pero siempre los verá como los otros, un sector del electorado.

A diferencia de la praxis, la *techné*¹⁰ se enfoca en ser racional y productivo. El conocimiento adquirido, no visto como él para y por sí mismo, se convierte en un agente de cambio o producción: ya no hay un qué o un porqué sino un cómo de las cosas. De manera sencilla, la *techné* busca transformar la naturaleza para producir otra naturaleza artificial —por ejemplo, el conocimiento sobre la transformación de energía térmica a mecánica permitió la creación de la máquina de vapor y, en consecuencia, derivó a la creación de otras máquinas. Entonces, la *techné*, al ser distinta de la praxis (que se refiere a las acciones), “tiene que referirse a la producción” (Aristóteles 1985, 272; 1140a15).

La ciencia y la tecnología han visto desde sus perspectivas al maquinismo y es más común relacionarlo con su sentido mecánico —máquina técnica, una construcción que facilita la vida de los seres humanos—, pero se olvida el postulado heideggeriano: la

Con este dar fin no se acaba la cosa, sino que es desde éste como empieza la cosa como aquello que será después de la producción. Lo que, en este sentido, da fin a algo. Lo que acaba algo, lo que lo completa se dice en griego *τέλος*, algo que, con excesiva frecuencia, se traduce, y de este modo se malinterpreta, como «meta»y «finalidad». El *τέλος* es responsable de aquello de lo que la materia y el aspecto del utensilio sacrificial son corresponsables (Heidegger 1994, 12).

De tal modo, el fin y el proceso son corresponsables, se nutren y se diversifican: un ferrocarril no es nada si no fuera por la máquina de vapor, pero tampoco no es nada sin su fin instrumental, el transporte de pasajeros y de carga.

¹⁰ En su traducción *La pregunta por la técnica*, capítulo primero de *Conferecias y Artículos* de Heidegger Eustaquio Barjau traduce *τέχνη* como técnica; mientras que Julio Pallí Bonet, traductor de la edición de *Ética Nicomáquea* consultada, le llama arte. Estas dos traducciones, técnica y arte, apuntan a un mismo eje, la producción.

esencia de la técnica no es nada técnico (1994 9), pero tampoco se niega su carácter (su otra cara) instrumental y antropológica (10): el Mitsubishi A6M Zero no fue sólo un caza embarcado tipo 0 ni una máquina de guerra aérea usada durante la Segunda Guerra Mundial en los ataques kamikaze, sino un símbolo nipones que, con su sol dibujado, surcaba los cielos y hacía caer con facilidad barcos y otras aeronaves de los aliados; su esencia era más allá que un simple objeto con una finalidad en concreto, era la conjunción de los conocimientos aeronáuticos y los avances tecnológicos militares con los colores, el espíritu imperialista, los sueños y los sufrimientos de una nación; una simple máquina puede comunicar incluso las contradicciones.

Entonces, ¿qué es la máquina? Primero, hay que partir de una característica heideggeriana de la *techné* es un modo para traer la verdad de la zona oscura, aquella cuya esencia es ocultarla y mantenerla fuera del hombre: la verdad oculta en la apariencia, el ser bajo el parecer (16). El sacar la verdad del parecer es también un acto de provocación, revolucionario, en el cual se cristaliza el interés por generar conocimientos que permitirán un acceso libre a los hechos o fenómenos naturales —por supuesto, no se deja de lado transformarlos en entes de una naturaleza artificial, creada por y para el hombre; y las posibles salidas de los dogmas impuestos. La *techné* moderna, según Heidegger, implica no la reproducción de modelos sino sus rupturas para desmascarar la verdad y mostrarla tal como es; y una renovación del conocimiento, ya que se desbloquean sus canales comunicativos para que fluya con libertad. Finalmente, el hombre es quien desenmascara la verdad mediante la *techné* moderna, ya que tanto lo oculto y lo iluminado no son artefactos humanos sino espacios o regiones, los cuales se encuentran “dondequiera que el hombre abra sus ojos y sus oídos, [...] o se entregue libremente a meditar y aspirar” (21).

Segundo, la interpelación del hombre a la Naturaleza para solicitarle sacar de lo oculto ciertas existencias o verdades es la *estructura de emplazamiento* (*Ge-stell* —el vocablo *Gestell* es definido con regularidad como el armazón de una máquina, en el caso de un automóvil es el chasis). Dicho de otro modo, el *Gestell* heideggeriano se emplea para nombrar la esencia de la técnica moderna; significa aquello que provoca al hombre sacar lo real y efectivo de lo oculto “en el modo de un solicitar en cuanto un solicitar de existencias” (22): básicamente, es transportar la comprensión humana de las regiones ocultas, por supuesto bajo los modelos humanos. Sin embargo, el emplazamiento no es sólo

una provocación ni una conservación —provocar para acercarse y conservar una verdad—, sino entender que éstos también producirán otro emplazamiento: una acción humana corta una línea establecida y produce un devenir, el cual también lleva a otros procesos — cuestionar el modelo geocéntrico, llevó a Copérnico a proponer su modelo heliocéntrico y éste derivó a transformaciones en el pensamiento (el Sol es el centro del universo); paulativamente, este modelo fue desacreditado, ya que, como se sabe, hay múltiples estrellas y sistemas planetarios con o sin una estrella que los haga girar. Entonces, lo relevante es que la Gestell permite entender, desde otra perspectiva, cómo los modelos influyen sobre el conocimiento.

Tercero, el mecanicismo cartesiano. René Descartes (1596-1650) considera que la constitución de los cuerpos es una extensión de la materia que hay en el universo y su esencia se descubre mediante sus propiedades matematizables; un cuerpo es una máquina y sus operaciones se explican con los mismos principios y leyes físicos. Si bien este filósofo francés emplea el término espíritu entendido como materia que obedece también a leyes mecánicas, este postulado no resuelve el problema sobre las interacciones entre las sustancias. Desde la perspectiva deleuziana, el mecanicismo cartesiano sí explica el funcionamiento de las partes en un cuerpo, un órgano y sus funciones —el corazón impulsa la sangre y oxigena cada rincón del cuerpo; los riñones limpian y drenan al cuerpo— y se concentra en sus particularidades; sin embargo, no explica otros fenómenos —por ejemplo, la conjunción olfato y gusto define si un alimento es apetecible para el ser humano; si un hombre pierde alguno de estos sentidos, no sabría exactamente definir, al menos en términos de los otros, qué es lo apetecible— y el cuerpo se ve como partes con propiedades específicas y no como un conjunto de partes que forman una totalidad.

Deleuze detalla que una persona es la intersección de muchos y variados flujos (2005 19), los cuales por supuestos, estos flujos están codificados, tienen valores continuos, dispersos o son cortados por otros. Lo cual, en efecto, produce un problema esencial: la máquina siempre decodifica valores. En consecuencia, cuarto, las máquinas son creaciones de una *techné* y también crean, no necesariamente a otras, sino también conexiones que enmarcan distintos niveles. El hombre, nacido de un óvulo fecundado por un espermatozoide —en el acto sexual no hay sólo una mera necesidad reproductiva o de preservación de la especie, sino hay toda una serie de relaciones que entran en juego (por

ejemplo, la socialización, el erotismo o los rituales de apareamiento, la cultura, los distintos rituales matrimoniales o los cortes hechos para fugarse de lo establecido —un español viviendo en concubinato con una indígena)—, crea una máquina —por ejemplo, un navío— que une sus fines instrumentales con su contenido sociocultural —en un navío, hay toda una organización marítima, el capitán, el cadete y los marineros, y cada grado guarda su significado— y, al mismo tiempo, conviven. Una máquina, producto de un proceso, también produce. De tal modo, el mecanicismo cartesiano no podría explicar cómo distintos elementos conviven en una sola máquina, lo reduce a propiedades medibles.

Y quinto, la máquina, al ser una conjunción binaria —“una máquina siempre va acoplada a otra” (Deleuze y Guattari 2009, 15), funciona también como un dispositivo que (des)dibuja las distintas redes de poder y del discurso. Saber que en un navío hay grados entre sus tripulantes, también explica la existencia de un ejercicio de poder —el capitán ejerce su poder sobre los demás y también el marino puede ejercer el suyo sobre otros—, un ordenamiento —el capitán es superior frente a otro, éste lo es para otros; una cadena de mando— y también una lucha —un marinero se enfrenta con otro para obtener mayores grados y elevar su estatus¹¹. Entonces, una máquina se conforma por engranes o componentes (protomáquinas) que se reorganizan en un dinamismo y reorganizan otras máquinas. Para Guattari, la conformación “no supone ninguna noción de lazo, de pasaje, de anastomosis entre sus componentes. Es una conformación del campo de los posibles, de los virtuales tanto como de los elementos constituidos, sin noción de relación genérica o de especie” (1996 49).

Estos cinco puntos, la *techné* moderna y el *Gestell* heideggerianos, el mecanicismo cartesiano y la máquina colectiva, perfilan posibles salidas para definir a la máquina: ésta va más allá de su sentido tecnológico o funcional —por ejemplo, un circuito integrado, una estructura con dimensiones milimétricas, es útil para las computadoras y teléfonos móviles; un avión es funcional para transportar pasajeros e incluso carga—; se aleja de un punto del mecanicismo cartesiano, reducir las partes a sus funciones y no explicarlas como un colectivo y es competente para crear mapas o cartografiar fenómenos —una máquina se genera con líneas y las genera para identificar sus relaciones y sus territorios, el poder del

¹¹ Esta disposición genera procesos relacionados con el territorio: un capitán territorializa su puesto y domina a los demás; un marinero puede desterritorializarse-marinero y territorializarse como capitán.

capitán se define en su territorio (su navío), sus marineros, pero también por sí mismo (los esfuerzos del sujeto para devenir-capitán: tuvo que desterritorializarse para reterritorializar el concepto de capitán —un capitán, antes teniente y antes marinero, dejó los distintos grados y sus contenidos para hacerse de dicho puesto o devenir-capitán)—; y va más allá de estructuras vitalistas; consta de y corta flujos para significar o codificar. De tal modo, la máquina es un dispositivo (des)codificador con múltiples salidas y entradas y produce o corta distintos flujos. También, es un diagrama de las múltiples conexiones o agenciamientos —un punto-elemento A conectado o agenciado a B describe tanto su valor como su unión, el ser un marinero (también un colectivo de significaciones: varón, con cierta edad, ciertas experiencias y unido a otros colectivos) se une al colectivo social-militar: ser de la Armada implica significados, responsabilidades, obligaciones y derechos militares; conjugarse socialmente con otros colectivos, los otros marines y los civiles que son también colectivos; el ser marinero ve a sus compinches y a los otros en términos de su individuación—:

Ahora bien, los contenidos no son “significados” que de una y otra manera, dependerían del significante, ni “objetos” que mantendrían una relación cualquiera de causalidad con el sujeto. En la medida en que tienen su propia formalización, no tienen ninguna relación de correspondencia simbólica o de causalidad lineal con la forma de expresión: las dos formas están en presuposición recíproca, y sólo muy relativamente se puede hacer abstracción de una de ellas, puesto que so las dos caras de un mismo agenciamiento (Deleuze y Guattari 2008,143).

Entonces, la máquina es la estructura binaria, una unida con otra, con que se busca describir los distintos flujos existentes en un fenómeno. Una máquina por sí sola contiene y produce significado —el marinero que busca ser capitán significa un hombre con sus experiencias y el valor militar que le da su grado en la Armada; el capitán, también, tiene su significado— y su unión con otra es consecuencia de un deseo —un marinero desea ser capitán, su deseo corta y se desterritorializa del flujo “marinero. En efecto, el corte es un proceso o una continuidad de flujo —el hombre corta con el ser-marinero para adquirir el ser-capitán; incluso, el hombre abandona la Armada, corte al flujo militar, para encontrarse otra alternativa (por ejemplo, dejar ser-marino para ser-comerciante)—: el proceso como realización que conlleva a un devenir que nunca termina.

El deseo juega un papel relevante en la conformación de las máquinas, si bien éste corta otras líneas también las una. Sin embargo, ¿en el microfascismo hay máquinas? En el apartado anterior homónimo se reflexionó y se concluyó que éste es un deseo molarizado, llevado al plano de la segmentación dura, y, en cierto modo, es un productor de parálisis o bloqueos del propio deseo y del otro. En consecuencia, los dispositivos microfascistas no son máquinas, pues ellas pertenecen a otro sector, suelen ser externas a las líneas de segmentación dura, muchas veces representadas por instituciones o autoridades políticas o religiosas, y productoras de conexiones y algunas veces de devenires. Al comparar ambas estructuras, las líneas de segmentación dura (representada en este caso por dispositivos microfascistas) y las máquinas, se descubre la presencia del deseo. Estas últimas son trabajadas por un deseo de abolición fortalecido en los distintos bloqueos, en las catástrofes y las muertes que las amenazan. Su dimensión suplementaria, la de una alteridad desarrollada en distintas formas, se centra en un principio homeomorfo (Guattari 1996, 52). Entonces, la existencia de una máquina “depende siempre de elementos exteriores. Implica una complementariedad, no sólo con el hombre que la fabrica, la hace funcionar o la destruye, sino que ella misma es, en una relación de alteridad con otras máquinas actuales y virtuales, enunciación “no humana”, diagrama protosubjetivo” (52).

Una máquina es la conexión y los cortes de distintos puntos-elementos en los cuales se ordenan —pueden ser personajes, aspectos de la trama, el narrador y la propia escritura— y también es un concepto semiótico, una conexión significante-puerta que describe un movimiento y lleva a otros lados —dos elementos particulares o sistemas se conectan con otros dentro o fuera del texto literario—; la máquina es la pieza por excelencia para estos filósofos franceses, pues también explica los devenires y el propio paso del texto en la experiencia lectora —la máquina suele conectarse con las máquinas del lector e impulsa a devenires externos al texto, a devenires internalizados y experimentados por el lector—, ella es la piedra angular o medular de cualquier texto (Ponce 2).

La propuesta deleuziana-guattariana apunta a varios aspectos, la conexión, los cortes, el movimiento y sus consecuencias (devenires), encontradas en las partes externas e internas del texto. De este modo, el concepto de máquina, la conexión y el corte de distintos elementos, conceptos, ideas e incluso sistemas más complejos (2), apuesta más que a una simple descripción estructural del relato y a una mera organización de sus elementos o

sistemas, sino también a sus consecuencias —describe el cómo ocurrieron los devenires sin llegar a ser una propuesta monolítica o genealógica. Asimismo, la máquina, como concepto metafórico de tales interacciones, es un “entre órgano y cuerpo, contenido y continente, elemento y conjunto, componente y suma de componentes, ser-subsistema y ser-sistema, ser-parte integrante de y ser el todo de, ser parte-de-ti o que vos seas parte- de-mí, parte y todo” (2). Esto es, la máquina es una conexión binaria entre elementos individuales o sistemas complejos.

Los autores emplean adjetivos que evidencian el tipo y la función de las máquinas, máquinas deseantes, máquinas sociales o socius, y máquinas de guerra. Básicamente, cada adjetivo describe aquellos casos en los cuales una máquina se aleja un poco del significado convencional sin perder la esencia: la máquina deseante es consecuencia de la producción deseante, de las conexiones originadas por el deseo; las máquinas sociales de la producción social; y las máquinas de guerra de la producción anti sistemática. En resumen, la propuesta deleuziana-guattariana revitaliza el concepto de deseo y se aleja de la establecida por el psicoanálisis, abraza las potencialidades que el deseo tiene para construir y formar (producción y máquinas deseantes). Frente a éstas, la producción y la máquina deseantes, están la producción y las máquinas sociales, que muchas veces entran en conflicto. Sin embargo, las máquinas de guerra son empleadas para combatir —en cierta manera, hay un deseo de modificar el estado (status quo).

3.1. Máquina deseante y máquina social

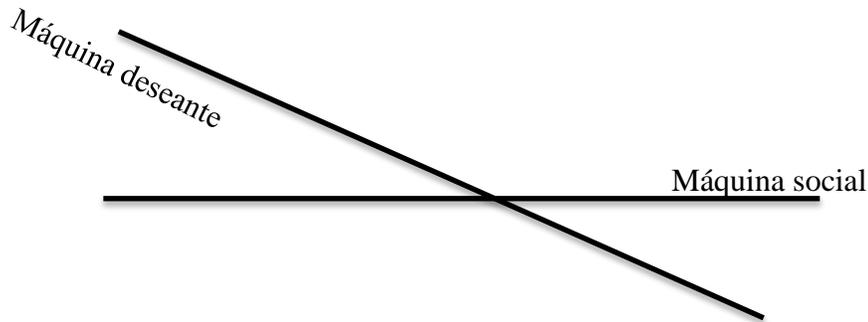
Deleuze y Guattari afirman que el deseo es un impulso vital para mover o producir conexiones y devenires. El hombre al desear algo fabrica distintas maneras para adquirirlo, se inicia un proceso que también le hace devenir: algunas veces, el proceso evidencia que el hombre realmente no deseaba o sintió interés por otro objeto —el marinero quiso ser-capitán, pero finalmente prefirió adoptar otra estructura, por ejemplo ser-comerciante; pero también, el proceso le hace estar en un estado de indiscernibilidad, no es ni uno ni lo otro: no logra devenir en algo concreto. Este postulado, al hacer una comparación entre máquinas, produce un desconcierto.

Ya se discutió anteriormente de que el error del psicoanálisis no radica en haber descubierto el inconsciente, una máquina deseante, sino haberle instaurado una serie de máscaras o representaciones que lo paralizan y no le permiten ver su, en boca de Deleuze y Guattari, su real naturaleza: el inconsciente como fábrica de deseos. Al partir de esta crítica, los autores franceses buscan, por un lado, desbloquear la potencia del deseo, ya que éste al ser productor incluso de realidades, se vuelve una potencia productiva de vida. De tal modo, las necesidades son consecuencias del deseo y la neurosis es la exteriorización de su bloqueo. En efecto, los autores no hacen un llamado a un libertinaje, sino al ejercicio libre y ético del deseo —desear matar a alguien también implica privarle y atentar contra la vida misma. Por el otro, el deseo tiene la potencia de crear realidades —el hombre, al acceder a su deseo de ser capitán, crea una realidad que anhelaba; el escritor, mediante sus libros, crea segundas vidas que suelen ser absorbidos como experiencias por el lector—, las cuales muchas veces son saludables —el marinero ya no se siente cómodo con su situación y busca ser capitán. Entonces, es correcto ver a la máquina deseante como un sistema productor de deseos y en ella hay flujos que cortan o son cortados: el flujo del deseo encamina a los hombres a iniciar procesos y devenires.

Frente a la deseante se encuentra la máquina social¹²: la una no se da sin la otra, están, a pesar de ser ejes contrarios, complementadas y buscan definirse mediante sus choques. Con este primer acercamiento, ambas son ejes contrarios y complementarios, se encamina a un nuevo aspecto: la máquina deseante, con su flujo-deseo, corta a la social, ya que busca alternativas para fluir —las explosiones volcánicas son consecuencia de la presión y la carencia de salidas para liberar los gases y drenar la lava—; también, la máquina social busca codificar el deseo en sus términos, “en condiciones sociales que definen su límite y la posibilidad de su propia disolución” (Deleuze y Guattari 2009, 145): ésta opera también mediante cortes en el deseo para extraerlo, separarlo de una cadena y repartir sus partes. Si bien ambas máquinas buscan cortarse entre sí y producen un efecto: el movimiento sufragista femenino cortó la máquina social para imponer el deseo de muchas mujeres para votar, pero también pudo suceder que ésta lo absorbió para fortalecerse (sí se

¹² A diferencia de las máquinas técnicas —estructura que implica necesariamente un elemento no humano y permite la prolongación de la fuerza y cierta liberación del hombre—, las sociales tienen como piezas a los hombres y a sus máquinas (incluso las técnicas), y los integra en “un modelo institucional a todos los niveles de la acción, de la transmisión y de la motricidad” (Deleuze y Guattari 2009, 147). En efecto, una máquina puede ser social y técnica, un reloj marca el tiempo y reproduce las horas canónicas para ordenar la ciudad.

reconoce el sufragio femenino, pero también éste, como el masculino, es controlado por todo un aparato: por ejemplo, un sujeto poco preparado y sin experiencia como estadista puede ganar mediante su carisma o un discurso que apela al resentimiento social). Con lo anterior no se afirma que la máquina social siempre prevalecerá, sino que ésta puede usar el deseo de un colectivo específico para verse favorecido.



Entonces, la máquina social, ligada a la deseante, busca y establece la unidad social, su amplio panorama se ve inmerso tanto en las sociedades disciplinarias como las de control. El primer modelo de sociedad, situado para Foucault en los siglos XVIII y XIX, operan mediante centros disciplinarios en los cuales cada individuo accede, “primero la familia, después la escuela [...], después el cuartel [...], a continuación la fábrica, cada cierto tiempo el hospital y a veces la cárcel” (Deleuze 1995a, 277), y siempre hay que volver a empezar —se termina una escuela y se va a los cuarteles, se termina el matrimonio y se va a la separación que muchas veces lleva nuevamente a otro matrimonio. Asimismo, el individuo, en estas sociedades, es identificado con consignas que aseguran su posición en la masa —por ejemplo, las normas de vestimenta obedecen a un interés por identificar a las personas, aislarlas en un grupo social y mantener cierta disciplina; de tal modo, si un sujeto las viola implica un problema porque no se sabe a qué grupo pertenece.

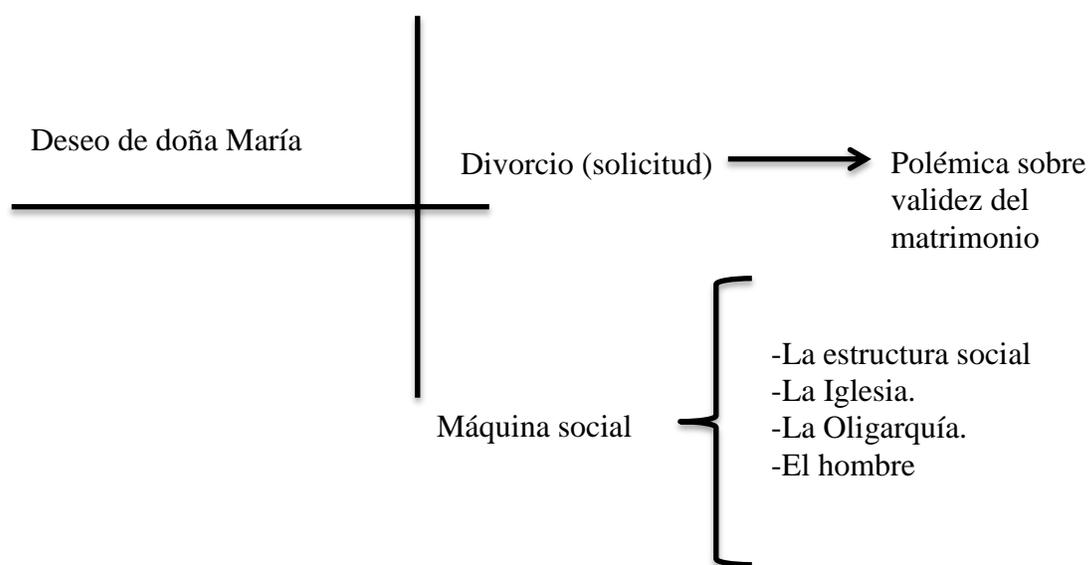
En este sentido, visto desde la perspectiva del censor inquisitorial, es aberrante que los interlocutores de *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*, identificados en las clases bajas, discutan sobre temas de alto nivel intelectual: es reducirlos a simples conversaciones o chismes de mercado. Sin embargo (¡vaya bella ironía!), Cocole, similar a le mat en el Tarot, es un hombre brillante, un loco sabio, que es ajeno y externo a esta máquina social: su actitud fronteriza no se acerca a lo que se espera y eso le permite salirse

de la misma dinámica. Cacolé es absorbido por la máquina social, se limita presentarnos cómo ésta mira a lo popular, pero lo interesante no es esta reproducción, sino la complementariedad de estos interlocutores: uno sabio y el otro ignorante, el sabio que enseña al pueblo. Al verlo desde las posturas manejadas en la polémica, a favor y en contra de dicho matrimonio, este personaje se encuentra en una posición intermedia, puede seguir a Cocolé, a la máquina social o a ninguna de éstas, lo cual, en una lectura superficial, le vuelve un personaje dinámico; sin embargo, no es del todo cierto: si Cacolé escoge alguna de las dos primeras opciones, es absorbido y sigue lo que los otros dicen; el acto revolucionario sería el no hacer nada —por supuesto, Cacolé también es una extensión de la audiencia, incluyendo al lector.

Al menos para la máquina social dieciochesca, Cocolé representa una anomalía porque su actuar no corresponde con su vestimenta, ésta le informa su condición y su grado escolar inferiores. Cacolé, en cambio, está en un estadio de indiscernibilidad: sí pertenece a la condición baja, pero tiene la posibilidad de agenciarse con otros significados, puede ser uno, otro o no ser ninguno. Este caso lleva a preguntarse sobre la diferencia entre ambas máquinas y la clave se encuentra en sus flujos y sus producciones: ambos presentan un deseo pero con distintas variantes. El deseo en la social funciona como un flujo que busca establecer y reproducir modelos sociales (flujo y producción deseante con tendencia a lo social) con el fin de adoctrinar y homogeneizar a las personas; por el contrario, el de la deseante busca crear alternativas frente a un flujo social que también es represiva. En consecuencia, ambas tienen por flujo el deseo, pero sus fines son distintos, la una corta para buscar o crear alternativas y la otra para establecer y reproducir modelos.

Otros casos son los de doña María y don Francisco de Ceballos. En su momento, se explicó que ambos buscan satisfacer su deseo —la lectura moral católica es que ambos han pecado y manchado su alma, provocando rupturas sociales que se extendieron o involucraron a otros, sus deseos fueron su perdición— y se enfrentan a máquinas sociales que mueven sus técnicas microfascistas. Doña María, al ser viuda entra a un círculo distinto disciplinario —las viudas también deben seguir ciertos protocolos sociales que les dice cómo actuar, dependiendo de su situación socioeconómica— que presenta mayores libertades y también otras clases de dificultades. Al casarse doña María, su deseo ya no es el mismo, pues ha sido influido por la máquina social. Dicho de otro modo, el deseo

original corta a la máquina social (la mujer corta a la sociedad novohispana para extraer un posible devenir-mujer y eliminar los residuos que la bloquean), pero ésta reacciona y emplea un microfascismo (el confesor); ella se casa y su deseo es separado y bloqueado por la máquina social: ya no se habla de un deseo original, sino de uno filtrado, transformado y entregado a la mujer —la máquina le dice: “es mejor el casamiento porque eres mujer y no puedes tener labores masculinas”. Al verse en esta nueva circunstancia, doña María quiso sacarle provecho, establecer condiciones o un contrato prenupcial a su futuro esposo que efectivamente no fueron cumplidas.



El deseo de don Francisco, un poco más sencillo de entender, busca mejorar su condición socioeconómica y contrae esponsales con doña Inés y los cancela cuando se le presenta la oportunidad de casarse con doña María: su deseo también puede interpretarse como un querer-ser mantenido. La máquina social le permite mayores libertades porque es hombre y tiene la posibilidad de hacer y discutir sobre negocios en nombre de su esposa —en efecto, esto en español bajo es dilapidar la fortuna y empobrecer a doña María. En este caso, lo complicado es que también la máquina social le impone normas sobre cómo comportarse —un hombre debe salvaguardar la seguridad financiera de la familia y trabajar para mantener el equilibrio— y él actúa de manera irresponsable. La mujer, al enterarse de esto, solicita el divorcio y corta bloquea el flujo de su futuro ex esposo: el deseo de don Francisco corta a la máquina social y reacciona mediante un microfascismo instalado en

doña María e íntimamente ligado con su deseo que lo fracciona para detenerlo: el hombre debe proporcionar seguridad económica y social; la mujer desea mantener los negocios y al enterarse del despilfarro busca detenerlo, pues no ha cumplido con su palabra. Asimismo, la transvalorización mixta, Ceballos-femenino y María-masculina y la relación entre mujeres (Inés y María mantienen a un varón afeminado), evidencia una burla (creada mediante una mezcla entre el mundo al revés y la reducción y la amplificación de cualidades) y la situación indiscernible de estos dos personas: no son máquinas deseantes ni son sociales, ya que su deseo, al cortar a la segunda y ésta a la primera, no produce un devenir.

Un fenómeno similar ocurre con los textos: *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*, como máquina deseante, corta a *Manifiesto en Derecho*, una máquina social, para extraer el flujo deseo-corrupto en torno a dicha polémica. Otra máquina social, la Inquisición, busca disciplinar y detener el rumor —obviamente, éste le afecta por las múltiples consideraciones políticas y sociales que ya se discutieron— y lo hace mediante la censura. Lo interesante es que la acción inquisitorial permitió que los textos y las polémicas sobrevivieran para futuros estudios.

3.2. Máquina de guerra

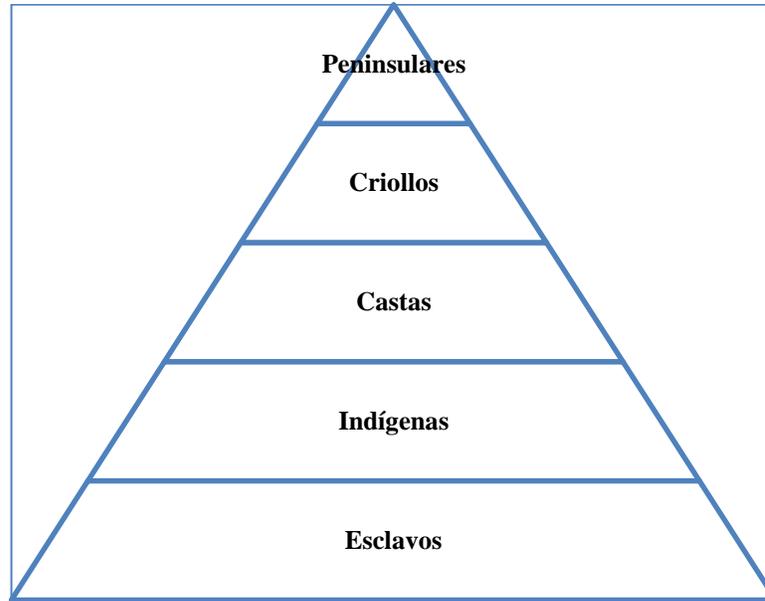
La característica esencial de la máquina de guerra es su dinámica bélica y opuesta y complementaria a las estructuras establecidas. También la mueve el deseo y su fin va más allá de una simple confrontación, su fin es permitir el reconocimiento de alguno de los dos sistemas binarios, que también son opuestos y complementarios, el colectivo mayor y el colectivo menor.

Primero, es imposible entender estos colectivos por separado, al igual que el binomio deseante-social, van unidas, en el sentido de que si una existe también la otra, aunque la segunda no sea del todo conocida. Al plantear esta unión tampoco se está diciendo que hay una armonía entre ambos, al contrario: hay combates ya que una busca dominar o reprimir y la otra ser reconocida o establecerse como un eje. En esta dinámica, la menor, justamente, quiere constuirse por sí misma y encontrar los mecanismos para fortalecerse y no ser absorbida por la mayor. Segundo, por colectivos no sólo hay que entenderlo como grupos humanos —por ejemplo, los gitanos frente a los europeos ricos—, sino también una construcción de símbolos y significados: se tiene la lengua estándar el

cual también proporciona una identidad —¿sería lo mismo que el idioma oficial de México fuera, por ejemplo, el francés?— y una manera para definir y delimitar la manera con que se enuncia un hecho; formas de gobiernos —el Estado español, una monarquía parlamentaria constituida por reyes, su constitución política y otras instituciones con peso político y jurídico (las Cortes Generales, el Consejo General del Poder Judicial, la Audiencia Nacional, entre otros) ha buscado controlar los movimientos nacionalistas vasco y gallego, los cuales propugnan el reconocimiento de Euskal Herria y Galicia como naciones independientes; e incluso literaturas —la Generación de la Casa del Lago, fuertemente influenciada por Octavio Paz, frente a las expresiones literarias de escritores más o menos jóvenes. Tercero, lo menor ocurre en los límites de la mayoría, se nutre de ésta pero su objetivo es cortarla para ser reconocida. Ante este punto, lo menor tiene por sí misma una identidad o una ideología común entre sus integrantes —en sus inicios, la comunidad LGTB busca el reconocimiento social de los homosexuales, pero ésta también ha sido polémica porque en ocasiones ha marginado a otros grupos (por ejemplo, las personas transexuales y transgéneros)—, con un código lingüístico nacido de una lengua estándar — los afroestadounidenses han construido su lengua a partir del inglés estandarizado y el empleo de ciertos vocablos— e incluso una vestimenta específica —se les identifica con regularidad a los cholos y los chicanos por su ropa, su joyería y sus tatuajes. Finalmente, estos colectivos, ya sea simbólicos o físicos, son construcciones humanas.

Entonces, para entender estos colectivos se han visto cuatro puntos, relación binomial-opuesto, símbolos y comunidades humanas, ideologías o construcciones propias y modelos humanos, al ser comparados con las máquinas deseantes y sociales arrojan varios resultados. Al ser binomios opuestos y complementarios, estas máquinas y estos colectivos entran en un símil cuya energía es, en efecto, el propio deseo pero visto en distinto modo: el colectivo mayor busca la reproducción y la extensión de sus propios modelos, dominar mediante distintas técnicas a los demás; el menor busca congregarse como un grupo para confrontar a la mayor y establecerse o ser reconocidos —incluso en las propias minorías hay grupos dominantes (por ejemplo, los hombres homosexuales dominan en el colectivo LGTB) y éstas podrían molarizarse o volverse una mayoría (los españoles, al ser menores, lograron establecerse mediante distintos tipos de conquistas sobre territorios indígenas del continente americano). No hay que perder de vista que en *Diálogo estoico entre Cacolé y*

un Cocole bachiller se juegan muchos intereses pero también se evidencia un germen del conflicto entre los criollos y los españoles peninsulares¹³, el cual derivará en la Revolución de Independencia (1810-1821).



Para el siglo XVII, debido a las castas (consecuencias de las mezclas entre españoles, negros e indígenas¹⁴), se crea las pinturas de castas que las organizan mediante la pigmentocracia —es mucho mejor que el individuo tenga más rasgos caucásicos y mucho peor si tiene africanos— y su resultado es la desigualdad. Sin importar que descende de padres españoles peninsulares, el criollo no es tratado como tal por haber nacido en el continente americano, cuyas tierras eran consideradas poco propicias para el desarrollo físico e intelectual. En consecuencia, sus derechos son limitados —por ejemplo, no podía acceder a cargos importantes en la administración novohispana porque, en parte, se debió a varias rebeliones criollas contra los peninsulares. Comparado con otras castas, el criollo tiene mayores privilegios y el más destacado es la educación, impartida por diferentes órdenes religiosas en sus colegios o en la universidad. Su ambigua situación, consecuencia

¹³ O’Gorman (1975; 1995) indica, en, que la Corona Española construye una España en América, trasladando todas las instituciones gubernamentales y religiosas a dicho espacio geográfico, sin contar con las diferencias existentes en el territorio americano. Es decir, las colonias hispánicas son una copia de España, del modelo europeo. A diferencia de las anglosajonas, son colonias adscritas políticamente a la Corona Inglesa, conservando su carácter americano.

¹⁴ En Europa, entre los humanistas e intelectuales surge una polémica sobre la condición física y espiritual del indígena. Los humanistas concluyen que el indígena posee un alma y, por sus características físicas — lampiño—, se parece al niño por su inmadurez física, a ojos del europeo.

de los vínculos con los peninsulares y las tierras americanas, genera un proceso para definirse y buscar un lugar propio en la sociedad, proceso llamado criollismo¹⁵ (surgido en el siglo XVIII), el cual para Edmundo O’Gorman es una idea que se tiene del ser-novohispano con su historia, su identidad y su dialéctica y su ideología como grupo social. Anterior al movimiento de Independencia, el criollo es un colectivo menor que corta a uno mayor, los españoles peninsulares, para desbloquear su flujo, se encuentra en un estadio de indiscernibilidad, no es español ni pertenece a alguno de los pueblos nativos; sin embargo, éste le impulsa para construirse con mitos y símbolos que son agenciamientos entre lo europeo y lo indígena —por ejemplo, la virgen de Guadalupe es una mezcla entre Coatlicue (Tonantzin) y la Virgen de los Remedios.

Los mestizos quienes también jugaron un papel relevante para la conflagración del movimiento independentista. En un principio, ellas, como a los criollos, tienen ciertas limitaciones administrativas, legales y educativas:

Varias, aunque no muchas son las cédulas reales de los siglos XVI y XVII que tienen relación con la discriminación racial referente a mestizos. No se admitirá a mestizos para escribanos y notarios públicos, como versa una cédula del año 1576: "y si acaso con engaño se dieren algunos titules a mestizos, o mulatos, y constare que lo son, no les consentirán usar dellos" (ley 40, tit. VIII, lib. V). Que "no elijan a mestizos" para protectores de indios (ley 7, tit. vi, lib. vi; céd. de noviembre de 1578). Según una cédula de 1588 se ordenará a mestizos de sacerdotes siempre que sean "de legítimo matrimonio nacidos" (ley 7, tit. VIII, lib. I), exigencia fatal para la mayoría de los mestizos (Lipschutz).

Al preguntarse sobre la campaña contra los mestizos, Lipschutz cree que el caucásico les teme debido a que ya los han superado en cuanto a cantidad, de una mayoría se devinieron en una minoría. De tal modo, las leyes se recrudescen y derivan, en efecto, a inconformidades y choques. Por supuesto, los criollos aprovechan esta situación y se alían con ellos y los indígenas. La conexión entre estos grupos sociales, los criollos, los mestizos, los indígenas y los peninsulares, y *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* se

¹⁵ Enrique Anderson Imbert señala que la literatura de las colonias es un ejercicio reducido y realizado por criollos. El escritor novohispano siempre miró hacia al canon europeo, principalmente a los autores del Siglo de Oro y después a los neoclásicos e ilustrados de las diferentes naciones europeas. El ejercicio literario de los novohispanos es, en cierta manera, la mimesis de lo europeo y su aplicación en tierras americanas. En consecuencia, refleja la condición sociopolítica e ideológica: "La cultura novohispana de los siglos XVII y XVIII se forjó en la imitación, la sumisión y la intrascendencia. La corona consiguió que en doscientos años casi no pasara nada en el extensísimo territorio [...] La literatura de esos dos siglos está íntimamente vinculada a tal estado de cosas. La historia de la literatura de ese tiempo es la historia de la ideología dominante" (López Mena 363).

da en dos niveles, su contexto (crisis política de Puebla) y sus personajes (doña María, a diferencia de su difunto esposo, es criolla; no hay documentos que permitan definir la condición de don Francisco de Ceballos, pero podría tratarse de un criollo pobre o mestizo; el supuesto autor del texto novohispano, Diego López de Avilés, es un bachiller y criado de Ceballos (513a): al parecer, un mestizo; y los interlocutores: Cacolé es mulato (503a) y Cocole es posiblemente mestizo.

Entonces, los colectivos mayor y menor hacen referencia a construcciones o modelos hechos por hombres para describir la Naturaleza, incluso la propia. El colectivo mayor es el establecido o el dominante que busca reprimir o controlar a los otros; el menor, en oposición, crece en el mayor, busca sobrevivir y definirse por sí mismo, frente a los embates represivos del primero. Justamente, los choques entre éstos explican la naturaleza de la máquina de guerra y las tres líneas del esquizoanálisis.

3.2.1. La naturaleza de la máquina de guerra

Las máquinas de guerra, una construcción con una dinámica bélica, opuesta y complementaria a las estructuras establecidas (descritas como líneas molares), con un objetivo claro (la defensa de un grupo minoritario o con poco poder en una sociedad concreta) y con un tono asistemático (en efecto, estas máquinas tienen su propio sistema, definida como una totalidad independiente y externa, que no nace de las estructuras establecidas, se crea a partir de los intereses de lo menor), describen, por un lado, el movimiento, el choque, entre dos sistemas o estructuras (lo *establishment* y lo marginal) que desean mantenerse, destruir, apropiarse o conquistar al otro. Esta descripción se proporciona a partir de las relaciones que se vayan construyendo: un punto-elemento identificado en una zona de vecindad (línea de fuga) busca oponerse a otro encontrado en la zona molar o molecular y cada uno de estos puntos-elementos se conectan con otros que, en la mayoría de los casos, explican el porqué de su naturaleza y de su choque. Sin embargo, esta descripción no busca reducirse a una simple ecuación (A al cortar B produce un devenir C) o a una lista de generalidades (siempre que A corte a B, producirá un devenir C), sino a construir un modelo que identifique y explique cómo ciertas relaciones llevaron a un devenir o, en el peor de los casos, cómo una estructura molar logra molarizar las

herramientas de una minoría. De este modo, las máquinas de guerra pueden ser identificadas como líneas de fuga, que no son empleadas por las estructuras molares, éstas últimas tienen sus estrategias para resistir o apropiarse de las primeras¹⁶.

Frente a las líneas molares, muchas veces identificadas con aparatos de poder y con el discurso establecido y dominante, estas máquinas, por otro lado, buscan construir otro modelo discursivo. En este aspecto, compárese dos modelos hipotéticos¹⁷: el modelo discursivo establecido (las propias líneas molares, sus relaciones y sus imposiciones en un contexto o una situación específica) y el modelo discursivo no establecido (lo otro, lo menor que busca hacerse de un territorio frente a las fuerzas de lo establecido). En el primero, hay un orden impuesto y reflejado incluso en la producción del discurso¹⁸, que “está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio” (Foucault 2002, 14). Este modelo hipotético evidencia la conformación y la ejecución de un sistema discursivo sobre uno o varios grupos sociales —Deleuze llama a éstos como mayoría, pues su identidad y su conformación de grupo se le ha impuesto: “Lo que define a la mayoría es un modelo al que hay que conformarse” (1995).

La contraparte de este modelo hipotético es el discurso de lo menor, lo no establecido. Al respecto, unas cuantas aclaraciones relevantes: lo menor, contraparte y complemento de lo mayor, carece de un modelo, no hay propiamente una identidad puesto que “son un devenir, un proceso” (1995); cuando éstas crean un modelo, consecuencia de un querer ser mayoría, buscan también su supervivencia mediante la creación de un Estado

¹⁶ No todas las máquinas son de guerra ni todas éstas pueden describir los devenires identificados en un caso o fenómeno, pues también el propio caso o fenómeno juega un papel relevante. Por ejemplo, ellas no podrían explicar el enamoramiento entre dos personas, pues ellas desean estar unidas y hay un procedimiento distinto —la seducción es consecuencia de su deseo, de una máquina de deseo generada en un contexto específico y genera otras relaciones, otras dinámicas

¹⁷ En *Las palabras y las cosas*, Michel Foucault (1926-1984) reconoce el papel preponderante del discurso — en realidad, considera que las sociedades occidentales se organizan en torno al discurso, quien dicta cómo una sociedad se organiza y cómo sujeta a las personas (sujetos sujetos al discurso). Este reconocimiento es consecuencia de una reflexión en torno a Nietzsche y su afirmación más conocida, “Dios ha muerto” (2003 36): si bien la expresión indica la existencia de una crisis de valores en el Cristianismo y sus implicaciones, Foucault considera que la muerte de Dios (la crisis de este modelo) hirió de muerte al hombre y el espacio vacío que ambos dejarían, pronto sería ocupado por el discurso (2008 374).

¹⁸ El discurso es el poder, visto como la traducción de luchas o de sistemas de dominación, reflejados en el cómo se dice, qué se dice y para qué se dice (esto es, la producción del discurso), y lo que uno quiere adueñarse (Foucault 2002, 15). El estudio del dominio del discurso permite, en cierta manera, comprender la idiosincrasia en un momento del pasado o del presente (la comprensión de las estructuras ideológicas): en la Nueva España, hay una manera de ver y traducir el mundo, reflejada en los propios mecanismos de exclusión (por ejemplo, la visión de la mujer y su rol social y cultural).

y el reconocimiento de sus derechos. Ciertamente, las máquinas de guerra apoyan a las minorías para combatir a su contraparte y, cuando las minorías se vuelven mayorías, dejan de ser máquinas de guerra y se vuelven mecanismos de mayoría. Dicho de otro modo, las máquinas de guerra se molarizan cuando las minorías dejan de serlo o cuando una mayoría logra coaptarlas.

En estos modelos y sus sistemas, los dispositivos de control y ejercicio de poder¹⁹ y las máquinas de guerra, hay distinciones sutiles. Primero, éstas son externas y los otros internos (Deleuze y Guattari 2008, 362). Al verlo desde un sistema discursivo, éste rodea, forma y limita a los sujetos, les dice qué, cuándo y cómo decir y actuar; los dispositivos de control y ejercicio de poder están alrededor de los sujetos, sin importar que éstos los desconozcan —por ejemplo, la moda y el concepto de belleza femenina y masculina. Estos dispositivos están en el interior de un sistema o discurso establecido; en cambio, las máquinas de guerra son exteriores, externas al discurso establecido, y con su propia dinámica (un movimiento de guerra que en cierta forma define cómo combaten a los primeros y cómo construye relaciones y devenires). Deleuze y Guattari indican que “la exterioridad y la interioridad, las máquinas de guerra metamórficas y los aparatos de identidad de Estado, las bandas y los reinos, las megamáquinas y los imperios, no deben entenderse en términos de independencia, sino en términos de coexistencia y competencia, *en un campo en constante interacción*” (368).

Esta interacción, segundo, deriva en constantes enfrentamientos cuyos resultados dependen de sus potencias. Los primeros, los aparatos de Estado, tienen un principio y un fin: la reproducción del Estado mediante sus variaciones (367) para establecer nuevos dominios y mantener a los viejos. En cambio, las máquinas de guerra, por su exterioridad y su esencia de producción —los primeros reproducen²⁰ viejas representaciones y no hay realmente una producción; los segundos producen devenires—hacen que su existencia sea en sus propias transformaciones y sus innovaciones técnicas, en el sentido de que crean una producción discursiva distinta. Esta interacción no es reducible a una simple oposición o extremismo—si el Estado es negro, las máquinas de guerras son blancas—, ni a un asunto

¹⁹ En cierta manera, los microfascismos funcionan como defensa pero también motivan a la respuesta de lo menor y las máquinas de guerra.

²⁰ Esta reproducción puede verse fortalecido con la apropiación de ciertas máquinas de guerra —por ejemplo, la cristianización de elementos o rituales paganos e indígenas.

paradójico —si éste es negro, éstas, a pesar de ser revolucionarias, también son negras—, sino a una perspectiva antitética, entendida como una crítica a lo establecido y un movimiento de flujos —si el Estado no se mueve y sólo se reproduce a sí misma a partir de variantes, las máquinas de guerra buscan lo contrario, moverse y crear. En consecuencia, ambos aspectos, vistos como la antítesis del otro, se complementan: el Estado puede necesitar la potencia de la máquina para reproducirse (el primero puede apropiarse de la segunda) y ésta existe por éste. Dicho de otro modo, una existe por el otro y éste puede fortalecerse y extenderse con la otra, claro que cuando haya tal apropiación, ésta al molarizarse deja de ser una máquina de guerra.

Tercero, el aparato de Estado (o los dispositivos de control y ejercicio de poder) es un agenciamiento efectuado por una máquina sobrecodificadora de una sociedad, cuyo papel es la organización de enunciados dominantes y el orden establecidos en una sociedad y sus consecuencias pragmáticas en los sujetos, el cómo actúan y el cómo crean su discurso (Deleuze y Parnet 146). Las máquinas de guerra buscan romper esta estructura, pero su fin no es reterritorializar, o volcar su movimiento para la apropiación (agenciamiento) de un territorio creado sino hacer su propio territorio, es crear nuevas dinámicas o estructuras a partir de la irrupción de lo menor.

En ambos mecanismos hay una violencia, la cual probablemente confunda al analista, pues la potencia extrínseca de éstas parece ser similar con los aparatos de Estado, pero su diferencia es sutil: si bien hay un ejercicio de violencia, una institucionalizada (los dispositivos de control y ejercicio de poder que suelen reflejarse en, por ejemplo, la Inquisición, el ejército y la policía) y la otra no (la máquina de guerra reconoce la necesidad de usar la violencia para generar su propio territorio, sobrevivir a los embates institucionalizados y cortar el poder del discurso establecido). Al situarlo desde esta perspectiva, el ejercicio de la violencia y el choque de potencias de dos modelos distintos, hay una visión negativa y, en cierto modo, pesimista; sin embargo, es un mal necesario cuyo fin es el devenir (Deleuze y Guattari 2008, 362) —para estos filósofos franceses, lo relevante es la continuación del movimiento y la generación de relaciones que influyan en los devenires, los cuales se logran cuando la máquina de guerra corta (el corte es siempre violento) las líneas molares.

Si bien el discurso establecido (líneas molares) ejerce su poder o dibuja sus

relaciones de dominio sobre un espacio concreto (territorio), el discurso no establecido (líneas de fuga) no busca reterritorializarlo (las líneas molares buscan hacerse de un territorio ya creado y colocarse como dominadores, es el mismo infierno pero con demonio distinto), sino territorializa, crea un nuevo espacio en el cual establece sus propias relaciones a partir de cortes. Por supuesto, la territorialización es temporal y, en consecuencia, hay una desterritorialización constante, pues el propio movimiento fuerza a que éstas cambien o creen nuevos territorios: Dicho de otro modo, las líneas molares tienen un espacio concreto que buscan mantener y acrecentar y, al momento de sentirse invadidas, ejercen la fuerza a través de sus dispositivos de poder (por ejemplo, la censura y la desacreditación o los propios microfascismos) para derrotar o apropiarse de las máquinas de guerra, identificadas con las líneas de fuga; estas últimas ven en la territorialización un seguimiento natural para su sobrevivencia, crean sus propios espacios a partir de la violencia, pero su establecimiento siempre es temporal, pues obedecen al principio del flujo (el movimiento no debe ser detenido, pues esto significaría su propia destrucción) y al principio del devenir (son momentos temporales y no hay una sino muchas transformaciones que dependen mayormente de las relaciones establecidas). Es decir, cuarto, la adquisición del territorio es distinto entre ambos modelos hipotéticos (el discurso establecido, líneas molares, y el discurso no establecido, líneas de fuga) y obedece a fines distintos, unas se establecen y detienen el movimiento y las otras se establecen temporalmente y siguen el movimiento, al flujo.

El Estado no sólo son las instituciones gubernamentales (los distintos órganos del poder ejecutivo, legislativo o judicial), religiosas (la Iglesia o la Inquisición), sino también un discurso establecido y dominante (el cómo se piensa, cómo se actúa e incluso el cómo se desea). Al hacer la comparativa entre estos modelos hipotéticos a través de las máquinas de guerra, Gilles Deleuze y Félix Guattari apuntan hacia sociedades de control cuyo dominio suele mantenerse o fortalecerse con la adquisición de nuevas estrategias (por ejemplo, la apropiación de los métodos de defensa empleados por las minorías), la censura y la persecución (el dominio ideológico o la conquista espiritual). Estas fuerzas, los dominantes y los dominados (muchas veces identificados como minorías), entran en conflicto mediante sus propios mecanismos, los de control y los de guerra.

La máquina de guerra, como cualquier otra, es una metáfora de las conexiones entre elementos, ideas o sistemas. La diferencia es que ésta, la de guerra, combate o entra en conflicto con los aparatos molarizantes, líneas de segmentación dura, que muchas veces están representados en instituciones estatales, religiosas, oligarquías o personas concretas que ejercen un poder.

3.2.2. El maquinismo bélico en los casos retóricos estudiados

Hasta este momento, importa rescatar varios puntos, los colectivos mayor y menor que podrían identificarse con el binomio represor-reprimido, pero la propuesta deleuziana-guattariana va más allá de esta simple reducción: también refiere a sistemas con significado creados por y para los hombres —es decir, un colectivo puede ser abstracto (símbolos o sistemas más complejos de signos), físicos (grupos humanos) y composiciones mixtas (grupos físicos y sus significados que le proporcionan cohesión). La discusión del anterior apartado es, en efecto, a llegar a un puerto seguro: los colectivos en *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* son, en términos generales, del tercer tipo, una mezcla de lo abstracto y lo físico —por supuesto, con ciertas fronteras que se van a discutir en este apartado. Asimismo, no se está hablando de uno, sino dos colectivos que se confrontan —atiéndase a la discusión en torno al criollismo—: ¿cuáles son estos? Y finalmente, hay una confrontación y éstos emplean máquinas, uno las sociales y los microfascismos y el otro las de guerra —para este momento, es relevante tener en cuenta la tabla al final de esta parte, la cual comprime los aspectos relevantes de *¿Las técnicas satíricas?:* es la base para este apartado.

Uno de los colectivos abstractos relevantes es el lenguaje. Deleuze y Guattari lo consideran como uno de los ejes que ejercen su poder sobre otros²¹, tal es el caso del castellano frente a las indígenas en el continente americano. El efecto no fue precisamente un exterminio de estas últimas, sino el español se enriquece con éstas —muchos vocablos náhuatl son absorbidos por el español, asquel, chichicuilotte, chapulí, coyote, guajolote, ejote, elote, cacahuete, cacao y nopal, y se han vuelto parte de la vida cotidiana, al menos

²¹ Deleuze y Guattari no evidencian una novedad con esta postura. La sociología del lenguaje, rama de la sociolingüística, estudia justamente el contacto entre lenguas y cómo una puede transformarse en la dominante, mientras la otra presenta resistencias.

en México. En efecto, no se está hablando de una imposición absoluta, sino que los mecanismos de poder de la lengua son sutiles y difusos, los cuales en cierta manera le proporcionan una mayor absorción lingüística y al mismo tiempo genera micro-luchas (Deleuze 2007 78). En otras palabras, el contacto entre lenguas puede originar fenómenos lingüísticos: bilingüismo o plurilingüismo, diglosia o poliglosia, interferencias lingüísticas y lenguas francas.

Ya en términos particulares, ya más cercano al objeto de estudio, en un espacio hay una lengua dominante, en los territorios novohispanos el español es la dominante —por supuesto, es distinto al peninsular porque ha fusionado palabras o expresiones náhuatl—: es el colectivo lingüístico mayor, la lengua estándar. Debido a que no es posible acceder a un estudio sociolingüístico o hacer en esta investigación (no es el objetivo), se estudiará por el lado opuesto, la lengua menor. ¿Cómo es su génesis?: al menos en lo que respecta a *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*, nace en el seno de una mayor, el español, es una segunda lengua, un segundo “español” pero es una máquina lingüística de guerra. Es decir, la lengua de este texto novohispano es una construcción lingüística a partir de los cortes al español.

Como ya se vio en otro apartado, los nombres de los interlocutores, Cacolé y Cocole, se definen por y definen a la lengua. Éstos fluyen al mundo de lo grotesco, lo infantil y la locura, hacia el mundo del carnaval y de los estratos bajos. Por supuesto, laCo lleva también su flujo, impulsa a la sabiduría que no quiere ser escuchada, es la palabra del loco. Ésta no tiene cabida pero también puede ser tomada en cuenta, ya que él es un agente exterior que, según la creencia tradicional, no tiene dominio de sí: la ventaja es en su separación con lo molar, se fuga y esto le da cierta credibilidad —el estar fuera implica también que no tiene influencia de lo molar y permite conocer otras alternativas. Su carencia de dominio, como los infantes, le permite, hasta cierto punto, una libertad que otros no tiene: el discurso de Cocole parece un balbuceo, un parloteo como los pájaros, y en él hay una verdad. Justamente, la Inquisición ve una parte de ella y la censura. Como complemento, laCa recuerda a fluidos corporales (mocos y excremento), al gigante Caco y a los ladrones; a diferencia de su colega, Cacole se agencia el valor del ignorante a quien se le enseña la verdad. Entonces, laCC, ya como colectivo, corta al lenguaje como referencia a otros vocablos, unos de ellos más separados que otros (por ejemplo, las palabras en

italiano *caccola* y *coccolo*), pero también se transforma en otra variante al ser comparada con el matrimonio, 1bCCMF.

El objetivo de trazar ambos binomios, Cacolé y Cocole y doña María y don Francisco, es para llevarlo a su relación paródica, el cual también se extiende a la figura del gracioso y del testigo. En realidad, el trazo es simple de entender pero sus connotaciones son complejas. Primero, Cacolé y Cocole se establecen en los márgenes de otra clase social menos privilegiada (las castas, uno es mulato y el otro mestizo) y doña María y don Francisco en los de la clase privilegiada (la Oligarquía, los españoles peninsulares y, en cierta modo, algunos criollos privilegiados), lo cual construye un conflicto real y la semilla de la Independencia. El primer binomio es el opuesto del segundo, su juego es tanto paródico (1bCCMF) como irónico (1dCCMF) y su finalidad es ser hilarante: ser la sombra del otro pero manteniendo su identidad graciosa. Esta relación no sigue el patrón del teatro español, ser el soporte de los héroes, sino más bien se acerca a lo picaresco, sin serlo completamente, y volverse en una serie de agenciamientos que producen otro patrón, por supuesto ligado con el gracioso en cierta manera: es la voz crítica del pueblo. La personalidad de estos binomios permite también dilucidar un factor, la corrupción, y lo interesante es cómo, al menos al primer binomio, se le acusa de corromper las leyes y éste de lo mismo a *Manifiesto en Derecho*, una cadena de acusaciones que genera distintas tangentes. ¿Hacia dónde irse?: a donde el lector quiera, a favor, en contra o en una postura neutra con respecto a la polémica.

Segundo, este par de binomios, paródicos, irónicos y contrarios, apuesta al mundo al revés y la inversión de valores, este último aplicado en otro sentido, la clase baja criticando a la alta con una versatilidad y una congruencia hilarantes. También, esta inversión apunta a una reducción o degradación que es, al conectarlo con la realidad, inverosímil, pero al final funciona. Al avanzar a la crítica, en otras palabras, se reduce el valor y el significado de la clase alta, los vuelve simples reyes desnudos evidenciados por un niño. Parte de la molestia es mostrar a doña María y don Francisco desnudos o sin valores sociales, pues ellos no lo merecen: sus actos contra el reglamento del matrimonio y los cortes al reglamento del matrimonio. De tal modo, la crítica no es contra el matrimonio sino uno particular, el corte se hace al colectivo Iglesia-Oligarquía para defender el casamiento como sacramento y también para hacer un ejercicio político —¿en verdad los inquisidores no vieron las

implicaciones políticas? Y tercero, el corte lleva a preguntarse sobre la identidad de los colectivos, al menos el mayor ya se tiene más definido: la Oligarquía y la Iglesia, representados en doña María, don Francisco, el *Manifiesto en Derecho*; el menor es más líquida. Por un lado, el no saber la autoría de *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*, no se puede saber con precisión si Diego López de Áviles existió y lo más posible es que sea un sobrenombre —la única certeza es que éste no tiene ninguna relación con el poeta José López de Avilés (1669-1684), autor de *Debido recuerdo de agradecimiento*, quizá sea una mera casualidad—, dificulta ubicar la obra en un colectivo específico, pero sí vislumbra un desacuerdo con el mayor y sus razones políticas pueden ser variadas.

Entonces, se tiene un corte a la lengua, los nombres de los interlocutores, que también corta a otro colectivo mayor, la Oligarquía y la Iglesia —este último se ve en su conjunto porque no hay una separación Iglesia-Estado y las relaciones políticas son también familiares: hay nepotismo. Este corte, caracterizado por ser hilarante, trae consecuencias: la activación de mecanismos del Estado para evitar el desangramiento. En la lengua, este desangramiento es más sugestivo y menos significativo, ya que el Barroco, al ser una defensa contra la Contrarreforma, se interesa por un lenguaje elevado, hermético rebuscado —en realidad, la lengua de *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* sigue la pauta barroca, enfocada en lo cómico, y corta a la neoclásica, corriente estética que le sigue en el sentido cronológico. Por lo tanto, ¿la lengua de este texto novohispano contradice las normas barrocas? En otro momento, se abordará esta pregunta.

¿La lengua de *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* es cervantina? La pertinencia de la cuestión es que el texto novohispano imita a su manera a la quijotesca, no es exactamente su reproducción o su reconstrucción, sino es un elemento para construir su propia lengua. En pocas palabras, la lengua cervantina ayuda a crear a la lengua de dicho texto novohispano. También, busca cumplir una cuota del escritor novohispano: volver o aludir a obras barrocas consideradas como modelos. Con respecto a este último punto, la alusión no sólo es a obras cervantinas, sino también a textos bíblicos (2dBi) y textos del Derecho Canónico (2dDc), pero ésta cumple otros papeles más argumentativos que literarios: demostrar porqué el matrimonio es inválido.

El latín tiene también una notable relevancia: es un elemento argumentativo contra el casamiento —las citas de obras bíblicas y legales en este idioma, ya que es empleado para cuestiones legales y religiosas (por supuesto, sin olvidar de que el latín es considerado de culto)— y un elemento lúdico. En este último, se encuentran los casos 3aS y 3aPp, elementos carnalescos que apuntan a la ignorancia y a la molestia o el cansancio que produce una verborrea que supuestamente no tiene sentido, un parloteo. En efecto, éste se conecta con la homofonía (los casos 4aCs y 4aCz) y los enlaces *p1*, *p2* y *P* (o 5ap1, 5ap2 y 5aP, siguiendo la nomenclatura de la tabla).

Estos cinco casos son líneas que trabajan juntas y se cortan entre sí, similar a la cadena del ADN compuesta por cinco líneas, pero su finalidad no es el detenerse, sino un continuo movimiento que se desliza con brusquedad para cortar a la lengua estándar y al binomio Oligarquía-Iglesia. En consecuencia, volviendo a la pregunta pendiente, la lengua de *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* sí es barroca, pero distinta a la española peninsular, se nutre de ésta pero produce otro barroquismo más ecléctico y abierto —se comprueba una tesis: el barroquismo novohispano es distinto al español, pues es ecléctico y versátil.

Ya enfocado en otros aspectos, también retóricos y lingüísticos pero sus cortes son más hacia el binomio Oligarquía-Iglesia, se encuentran otros casos. El 2bMFJm busca, como se sabe, reducir el matrimonio a un simple juego de niñas, una imitación que sólo evidencia su falsedad. Al ser también una metáfora, implica una burla al matrimonio mediante el juego de muñecas: se reduce a una representación infantil y el casamiento no tiene validez legal, como sus testigos. El objetivo es comparar para reducirlo y, nuevamente, eliminar el valor de dicha unión. Asimismo, estas dos transvaloraciones, 1CMv y 1CFf, enuncian también una degradación —uno de los temas de la sátira ha sido, sin duda, la mujer, muchas veces cristalizada como un ente demoníaco y otras como el sexo débil en cuanto fuerza e inteligencia—: al hacer esta trasposición, don Francisco pierde sus atributos masculinos y se vuelve en la tercera de una relación de mujeres; también, las dos mujeres se masculinizan y pierden sus valores originales. El conflicto, visto desde la época, es más que obvio: una desterritorialización de alguno de estos valores para territorializar el contrario, hay meras reproducciones de modelos.

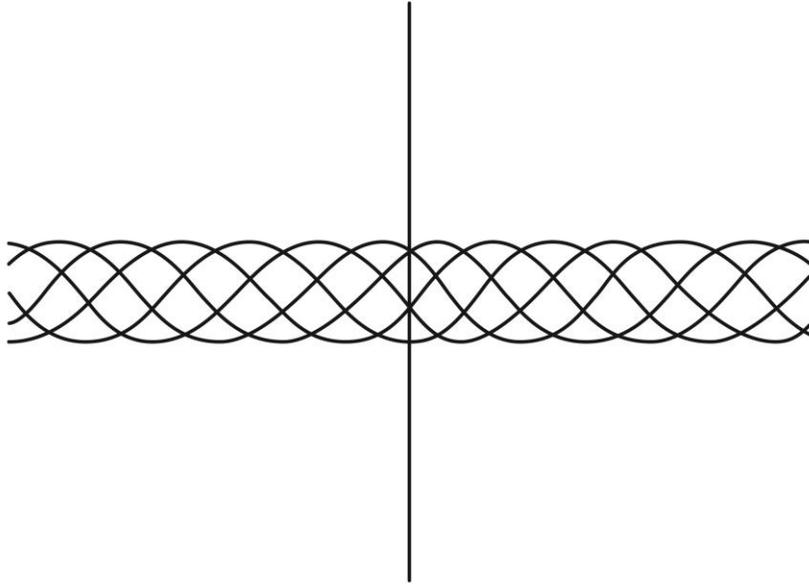


Fig. A. Muestra los distintos cortes hechos a la lengua estándar

Casos estudiados					
<i>A. Los juegos de letras y de palabras</i>			<i>B. La parodia, la reducción y el mundo al revés</i>		
<i>Caso</i>	<i>Resultado</i>	<i>Nomenclatura</i>	<i>Caso</i>	<i>Resultado</i>	<i>Nomenclatura</i>
Nombres de interlocutores	Relación con la locura. Cacolé recuerda a Caco, el gigante, y a los ladrones. Fluidos corporales (<i>caccola</i>). Mimos y bebé rechoncho (<i>Coccolo</i>)	1aCo- Referencia a Cocole 1aCa-Referencia a Cacolé 1aCC-Referencia a ambos	Interlocutores-matrimonio	Relación paródica entre los interlocutores y doña María y don Francisco	1bCCMF
			Matrimonio-juego de muñecas	La falsedad del matrimonio y sus testigos	2bMFJm
Imitación de la lengua cervantina	Referencia a obras canónicas barrocas y la novela cómica.	2aCer-Referencia a Cervantes. 2aB- Referencia a otras obras barrocas. 2aCB-Referencia a ambos casos	<i>C. Transvaloración: un recurso mixto</i>		
			<i>Caso</i>	<i>Resultado</i>	<i>Nomenclatura</i>
			Cambios de Valores	Mujer masculina Varón femenino	1CMv 1CFf
			<i>D. La ironía y la alusión</i>		
			<i>Caso</i>	<i>Resultado</i>	<i>Nomenclatura</i>
			Interlocutores-matrimonio	Relación irónica	1dCCMF

Vocablos latinos (<i>pinso pinsis</i>)	Multiplicidad: Supino: Gramática latina/Personanecia.	3aS Referencia a supino	Alusión a obras	Alusión a Cervantes	2dC
				Alusión a textos bíblicos	2dBi
				Alusión a textos canónicos	2dDc
				Alusión a textos barrocos	2dBa
Vocablos latinos (<i>pinso pinsis</i>)	<i>Pinso Pinsis:</i> Molestar, cansar e importunar	3aPp- Referencia a <i>pinso pinsis</i>	Se omitió el apartado <i>E. El gracioso y el testigo</i> , ya que éste se relaciona íntimamente con otros bloques.		
Homofonía	Casar/Cazar y sus derivados: juego con el matrimonio y la cacería	4aCs- Referencia al Casamiento. 4aCz- Referencia a la cacería.			
División del diálogo	Parlar/Parla/Parleta. Enlace <i>p1, p2 y P</i>	5ap1- Referencia hablar 5ap2- Referencia parla 5aP- Referencia al conjunto			

4. *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*: una máquina de guerra

La dinámica es similar si se establece que *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* es una máquina bélica, compuesta por otras que cortan por sí mismas a otros flujos, que corta *Manifiesto en Derecho*. Por supuesto, las reacciones inquisitoriales son normales, ya que también son mecanismos sociales para mantener y limitar al autor. Sin embargo, esta posición se vuelve difusa cuando se toma en cuenta las relaciones con las manifestaciones literarias estudiadas con anterioridad. Primero, a manera de recordatorio, el recorrido por éstas evidencia el hibridismo de *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*, su no pertenencia a una expresión literaria concreta y su singularidad que lo vuelven un texto hilarante. La conexión con la pedagogía es un tanto difusa, no se sabe con exactitud si se busca adoctrinar o sólo reprender, pero lo cierto es que el lector conoce sobre el Derecho Canónico —el riesgo es que el propio texto no es fácilmente digerible, principalmente por el lenguaje y las constantes referencias. Al tomar en cuenta la verdad que no quiere ser escuchada, la corrupción de las autoridades eclesiásticas y civiles, ¿podría ser un fin pedagógico?: más bien el propio texto lo muestra diciendo “esto es así, sabrás tú qué hacer” —en otras palabras, el texto da la libertad de elegir. Para un lector contemporáneo, hay una distancia tiempo-espacio pero las acciones corruptas no les son ajenas. Entonces, este texto novohispano no es primordialmente educativo, sino una burla cuya crítica puede ser tomada como un conocimiento para evitar casos futuros y evidenciar la corrupción.

Segundo, los cortes también son argumentativos: el texto literario acusa al legal sobre cómo construye sus argumentos, mediante la tergiversación y la conversión de nombres de autores. Basta con acordar el siguiente caso:

Este Marco Paulo León, no Paulo Marco, como en varias partes del escrito contrario maliciosamente se invierte nombre y orden para que se atribuya todo al error de los impresores, pero por más que con la cauda se pretenda borrar la huella de León y arrastrar por la cola las reses a la gruta, no falta quien rastree garra y leones; y como hay sansones para zorras, así hay Alcides para cacos, Cacolé. Este, pues, ya no Paulo Marco, sino Marco Paulo León, prestó cierto señor dignidad de esta santa Iglesia a cierto quídam, que es el propio (aunque no verdadero) autor de él, por el tan soplado contrario escrito, firmado de

uno y formado de otro: para que de primo *ad ultimum* sea todo falso (López de Áviles 489b).

En efecto, en varias ocasiones, *Manifiesto en Derecho* llama así al autor. El autor del texto literario ve con sospecha que esta repetición sea un error mecanográfico, ya que le resulta muy engañoso: es aceptable que aparezca una o dos veces. El corte es evidente y su acusación es cierta; lo extraño es que la censura no menciona nada al respecto. Asimismo, el corte también es al Principio de Autoridad, tomando como punto de partida al propio texto jurídico, ya que la reputación del autor es conocida en Puebla.

Si bien no se conoce exactamente a qué colectivo menor se enfrenta la mayor, debido al anonimato del texto literario, *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* es una máquina de guerra, un sistema de sistemas bélicos, que busca defender a esta minoría. De tal modo, las reacciones del mayor son esperadas y cortan dicha obra literaria para detener su flujo —lo interesante es que la censura y la recolección del texto permitió su propia perduración o sobrevivencia en el tiempo: las grandes ironías.

PARTE III. ATLAS GEOGRÁFICO O CARTOGRAFÍA DE UN MAR: CRÍTICA Y CLÍNICA

1. Las tres líneas

Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller no es fácil de digerir, es un mar cuyas corrientes fluyen y caen al mismo tiempo y en un mismo lugar, produciendo, quizá, un eco de incertidumbre —¿es posible entenderlo en una primera lectura? ¿se puede escuchar el murmullo de sus máquinas?— y certezas. Si bien hay una dinámica complejo que, lejos de producir meras representaciones, ésta genera experiencias y retos para el lector: es un texto que ha sobrevivido al tiempo y de su polémica sólo están los documentos que, de uno u otra forma, la avalan; un profundo laberinto que lleva al lector a distintas formas humorísticas, diferentes salidas que, como las muñecas rusas o cajas chinas, una pieza guarda a otra; hay voces, una polifonía con valores; y los modelos literarios no lo reproducen, más bien el texto los emplea para crearse a sí y llevar a varios puntos. Es un texto que requiere lectores partícipes, lúdicos e hilarantes. Justamente, es la belleza de esta obra literaria.

Si bien en otros momentos se discutieron o, al menos, se mencionaron los tres tipos de líneas, es significativo definir las. El rizoma, como se sabe, es una estructura compuesta por líneas que cortan a y son cortadas por otras, las cuales por sí mismas tienen un contenido, cuyo valor puede o no cambiar y también cambiar a otro. Esta propuesta es, básicamente, un modelo de relaciones (agenciamientos) cuya base medular no es jerárquico (una mayor compuesta de menores). Asimismo, las máquinas, siempre unidas a otras (sistema de sistemas), están compuestas por y componen líneas. En teoría, es difícil de asimilarlo, ya que se espera, en la propuesta deleuziana-guattariana, un sistema como tal, pero los autores no buscan construir uno sino más bien una crítica; de tal modo, muchos de sus postulados son reconstrucciones de sus lecturas —el caso del deseo y el maquinismo son más que evidentes— y lo enriquecedor es que no son simples reproducciones paradigmáticas. Ya en la práctica, es más fácil de observarlo: *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* es una máquina bélica por sí misma que ataca a otra, el *Manifiesto en*

Derecho, y la primera es también un colectivo de máquinas —las dos partes anteriores se concentran en dibujarlas y entender sus funciones y sus conexiones—; una máquina compuesta por otras máquinas que también se componen de líneas: se percibe, por ejemplo, cómo el deseo de doña María corta a la máquina social y ésta reacciona para detenerlo.

1.1. La línea de segmentación dura, rígida o molar

¿Cómo definir, entonces, el concepto de línea? Por un lado, como se ha deducido, es uno de los ejes centrales del pensamiento deleuziano-guattariano y, si bien los autores no lo definen directamente, se intuye que éste es básicamente un concepto o una serie de conceptos semióticos organizados que entran en relación con otras mediante los cortes. De tal modo, una línea contiene su propio significado. Por el otro, como ya se ha mencionado, existen tres tipos, segmentación dura o molar, molecular y de fuga. La primera de ésta, cuyo contenido ha sido establecido, es lo dominante y que ejerce cierto control sobre otras estructuras —al respecto, Deleuze indica la existencia de muchas, tales como la familia, la milicia, la escuela y la fábrica. Es decir, las líneas de segmentación dura, más visibles que las otras, son las estructuras o los territorios de poder dominantes.

¿Cómo se presenta ésta en *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*? Para esto, importa detenerse en varios aspectos. El territorio es relevante para estos autores franceses. Su significado va más allá de simples espacios físicos y cotidianos —como lo es una casa, una ciudad, un continente o una calle— que pueden ser cuantificados o medidos con modelos físico-matemáticos y de lugares ficticios e irreales reconocidos más por experiencias subjetivas —los estímulos de drogas producen traslaciones o alucinaciones que llevan a espacios distintos o inverosímiles—: es una construcción social, distintos grupos o subgrupos sociales tienen distintas concepciones espaciales —la propiedad colectiva del indígena frente a la privada del europeo: “el conflicto en parte recaía precisamente sobre el sentido del espacio que debía ser utilizado para regular la vida social y dar significado a conceptos tales como los derechos territoriales” (Harvey 227)—, resultado del ejercicio de relaciones de poder —un hombre nace en un espacio y rodeado de personas específicos, los cuales le dotarán de ciertos significados (un hombre nacido en México es latino, hispanohablante y mexicano); pero también él puede fugarse (un hombre

francés puede abandonar su nacionalidad para adoptar la mexicana). La escuela es un constato adoctrinamiento para reproducir modelos de conocimientos y de comportamiento humano, pero es un medio en el que se podrían producir distintas confrontaciones entre individuos (por ejemplo, maestros contra maestros, maestros contra alumnos y estudiantes contra otros escolares) y entre teorías. Caso contrario, el espacio es un santuario, un lugar en donde los hombres ejercen su poder (los esposos en la casa y los hijos en sus habitaciones), incluso en los cuerpos.

El cuerpo existe en el espacio y debe someterse a la autoridad (por ejemplo, la prisión o vigilancia en un espacio organizado) o forjarse espacios específicos de resistencia y libertad -heterotopías- en el seno de un mundo represivo. Esa lucha, la piedra angular de la historia social para Foucault, no tiene necesariamente una lógica temporal [...] La Ilustración socavó el poder del *ancien régime* sólo para reemplazarlo por una nueva organización del espacio al servicio de las técnicas de control social, vigilancia y represión del yo y del mundo del deseo (238).

En efecto, estos autores franceses, al puntualizar sobre el tema del espacio, evidencia los distintos procesos del territorio— territorializar implica dominar y hacerse propio de un territorio; desterritorializar es salirse del espacio propio para crear uno o apropiarse de otro; y reterritorializar es apropiarse de un territorio dejado por sí mismo u otro—, los cuales pueden bloquear o producir devenires. Por supuesto, estos territorios, al ser sociales, se vuelven abiertos a las acciones humanas —cada persona tiene definido su espacio personal, abierto o cerrado, pero puede ser cortados por el deseo de otro: las relaciones sexuales son cortes físicos cargados de deseo y que pueden ser o no permitidos—, lo cual permite definirlo como una enunciación. La cartografía es, justamente, una descripción de flujos que enuncian distintos valores y con la posibilidad de cortar y ser cortados: no se habla de mapas, ya que éstos están definidos y limitados, bajo reglas de operación; una línea describe la trayectoria del enunciado, sus posibilidades y sus choques con otra, es el recorrido por aguas abiertas y cuyas trayectorias se (des)dibujan.

La introducción del espacio literario en la primera parleta de *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* permite la construcción de una postal extendida en el pasado y en el presente e insinúa el carácter de la obra. Primero, el espacio literario, el Portal de las flores, es una calca (o referencia) a las *stoas* griegas. Además, el espacio proporciona una imagen parcial de la vida poblana. Y segundo, el espacio y el título del diálogo anuncian el

carácter estoico y popular y el tono jocoso, lúdico e intelectual de la obra. Esto es, el espacio literario como línea dura o molar, evidencia la estructura social poblana —un punto de encuentro social y comercial—, el territorio de los personajes y las múltiples conexiones con el pasado (mundo griego, principalmente la filosofía estoica), el presente de la obra y el sector letrado y político de Puebla, éste último evidenciado con la presencia de una imprenta: “En la esquina del Portal de las flores, diametral a la Plaza Mayor y transversal al portal de la Audiencia , frontero a la Imprenta de la viuda de Miguel de Ortega Bonilla , se hallaba, si es que se había perdido (que no hay loco que no sepa su casa, como Chombito) se hallaba en ella, digo, Cacolé” (477b). La Plaza de las Flores es el espacio en donde se unen distintos sectores de la población, el comercial, el popular, el letrado (la imprenta) y el político. Esto es, el espacio reconoce dos impactos relevantes en el texto: evidencia con mayor obviedad el papel del estoicismo —¿este texto literario presenta una caricatura de dicha doctrina filosófica?: no se le puede considerar exactamente como tal, sino más bien el estoicismo fortalece y complementa a la crítica — y configura a la sociedad poblana —las clases populares fluyen entre los agujeros de las altas.

La Iglesia católica es un aparato que intenta mantener las costumbres tradicionales de los poblanos novohispanos. Su figura dentro de la obra es conflictiva e interesante, puesto que impone, como cualquier poder fáctico, una serie de reglas para comportarse socialmente. Además, existe un marcado poder de la institución para censurar y castigar. Precisamente, el texto novohispano se conserva porque fue recogido por la Santa Inquisición. También, ella complementa el poder político local, controlado por una oligarquía de comerciantes, religiosos y militares, encabezados por Juan José de Veytia y Linaje, natural español enviado por la corona para organizar y solucionar los escándalos de corrupción. Por supuesto, el nombramiento de Manuel Torija y Rojo como regidor interino obedece a intereses políticos que se buscaban satisfacer. Juan José de Veytia y todo su aparato político, indirectamente mencionado en el diálogo, representa una tercera línea que, a su vez, es complementada por la segunda.

Un fenómeno interesante ocurre entre las dos últimas líneas. Si bien ambas se complementan y construyen un núcleo de poder sólido, el poder terrenal irrumpe al espiritual, fracturándolo a tal grado de llevarlo a una crisis de corrupción, donde ambos se convierten en cómplices. Claramente, el texto literario en cuestión es recogido porque ataca

indiscriminadamente a figuras públicas y políticas. En una lectura, el motivo real de la censura no son cuestiones éticas o morales, sino políticos, porque doña María representa una parte de la oligarquía, que en su momento estuvo envuelta en escándalos de corrupción y malversación de fondos, que agravaron la economía poblana. La Inquisición, como cómplice, solapa y protege a la oligarquía, representada en doña María, para evitar un escándalo mayúsculo. Esta fractura produce un escándalo cuando se descubre que el matrimonio jamás se efectuó ni se buscaron apropiadamente las dispensas. Las discusiones mantenidas en la Iglesia, referente al matrimonio, poco a poco van develando la incapacidad institucional y los intereses políticos.

Entonces, las líneas de segmentación dura o molares encontradas en *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* son el espacio (Portal de las flores), la Iglesia católica y la Oligarquía.

1.2. Las líneas maleables o moleculares

Las líneas molares son cortadas por las moleculares, las cuales definen las relaciones existentes bajo las primeras. También, ambas se complementan, no es posible definir a las primeras sin las segundas, pues su funcionamiento se define mediante las conexiones y sus cortes: en las universidades hay un orden, la administración, la planta docente y los estudiantes; hay relaciones en su interior (afinidad, transacciones e incluso repulsiones) que van dibujando la dinámica (los alumnos con otros, con los profesores y con la propia administración), dotan de significado a las plantas administrativa y docente y también se dotan de valores (las relaciones entre los estudiantes suelen ser definidas por la afinidad, deportes, artes y ciencias, y repulsiones, a un área, unos profesores o a otros estudiantes). Entonces, las moleculares, dotadas de significado, cortan y producen cambios, dibujando así ciertas dinámicas.

Lo dicho en el párrafo anterior tiene eco, por supuesto, en una de las características de la propuesta deleuziana-guattariana: todas las estructuras son sistemas binarios, construcciones que son productos de agenciamientos con doble articulación, dos puntos, los cuales tienen un significado por sí mismo, se unen y pueden producir otro significado o repetirlo. Frente al deseo de doña María, se encuentra el de don Francisco. En este caso,

hay una relación de oposición y complementariedad, ambos buscan el patrimonio para sí, pero buscan distintas estrategias para hacerse de él: la mujer se casa y pide controlarlo mediante intermediación de su nuevo esposo; el hombre aprovecha su rol y se apropia del patrimonio. Sin embargo, el divorcio, el deseo de separación, no es más que una variante de lo mismo: si bien ella no pudo controlar la herencia, recula para, al menos, tener control de lo poco restante. En efecto, este deseo nuevamente corta al de Francisco y su consecuencia es obvia, se coarta y lo bloquea, pero la realidad es otra, a pesar de que no se encontraron documentos que expliquen el futuro de ambos personajes tras la demanda de divorcio: no hay documentos que avalen si el matrimonio se efectuó siguiendo la ley. Frente a este deseo con doble articulación, el acceso al matrimonio para controlar la herencia, se encuentra la del orden social (máquina social): el querer evitar un escándalo, en vano, que pudiera afectar a la Iglesia y la Oligarquía capitular. Este binomio, al definirlo como línea molar, se oponen —en el entendido de que uno es poder terrenal o civil y el otro espiritual o religioso— y se complementan —ambos ejercen el poder y trabajan juntos: los puestos importantes que José de Josa y el difunto Torija tuvieron en vida en la Inquisición evidencian las distintas conexiones entre estos sectores.

Las líneas moleculares en *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* podrían producir desconciertos e imprecisiones. De tal modo, con el fin de resolverlos, se analizará mediante un elemento más sencillo y que se deja su estudio para esta ocasión: el difunto esposo de doña María. Si bien no tiene presencia física, sí hay un papel simbólico dejado a su mujer tras la muerte, la herencia y su prestigio, las cuales podría tentar o despertar intereses en propios y extraños. Al verlo en singular, el difunto es también una línea molar, perteneciente a la oligarquía —se prefiere hablar de éste aquí porque es su valor lo que impulsa las acciones de otras líneas, doña María y don Francisco—; al verlo como un colectivo, lleva consigo una serie de significados o prestigio. Una de las dificultades es saber exactamente si doña María es también una molar, porque, visto desde la tradición, la mujer es una extensión del esposo —la lógica sería extenderla y considerarla como miembro de la oligarquía. Sin embargo, realmente no posee un papel activo en ella, más bien forma parte de la oligarquía por su familia paternal y su enlace con el capitán Torija (quien también es su primo), pero además, al parecer, tiene un papel activo en cuanto a las actividades comerciales de su primer esposo. Como se ha dicho, ella quiso tener un

mayor control sobre éstas tras la muerte del capitán, pero su condición como mujer, al menos desde la perspectiva tradicional, no le permite hacerlo y le sugieren casarse. Al parecer, creyó que el matrimonio era un simple protocolo para continuar con el dominio, pero, después de haber sido viuda, reterritorializa el concepto de mujer casada, queriendo transformarlo en vano. De tal modo, al menos en este aspecto, doña María no deviene en mujer sino vuelve a un modelo dejado por causas naturales.

La presencia simbólica del prestigio del capitán impulsa a doña María para conservarla y a don Francisco para adquirirla. Él, siendo con anterioridad un empleado del capitán, conoce su patrimonio y sus actividades comerciales. En consecuencia, se entiende que el casamiento es una excelente oportunidad, ella para unirse con alguien que sabe sobre estas actividades y él para acceder al patrimonio y escalar socialmente: el matrimonio sirve, en términos generales, para territorializar el patrimonio heredado y para Ceballos mejorar su estadio socioeconómico. El deseo de doña María no se cumple, ya que don Francisco la corta e inmoviliza: como varón y marido, se vuelve el encargado directo de controlar y emplear la herencia. Se podría pensar que él es una línea de fuga, pero no es así: se comporta más como una figura pasiva, mantenido por una herencia que no le corresponde y le vino por un segundo matrimonio. Sin embargo, él también es cortado por doña María cuando presenta el divorcio y, en consecuencia, produce una crisis en la Iglesia y en la Oligarquía —se descubren las inconsistencias del matrimonio ya discutidas— y bloquea a Francisco. En cierta manera, ella tiene mayor ventaja sobre Francisco pero ambos no dejan de ser líneas moleculares.

Al verlos desde la inversión de valores (1CMv y 1CFf), su lectura se encamina para evidenciar la naturaleza de estas figuras: al adquirir los valores opuestos, hay una desterritorialización que lleva a una reterritorialización de géneros, ella en él y él en ella, pero no hay un devenir, sino una reproducción.

1.3. Las líneas abstractas o de fuga

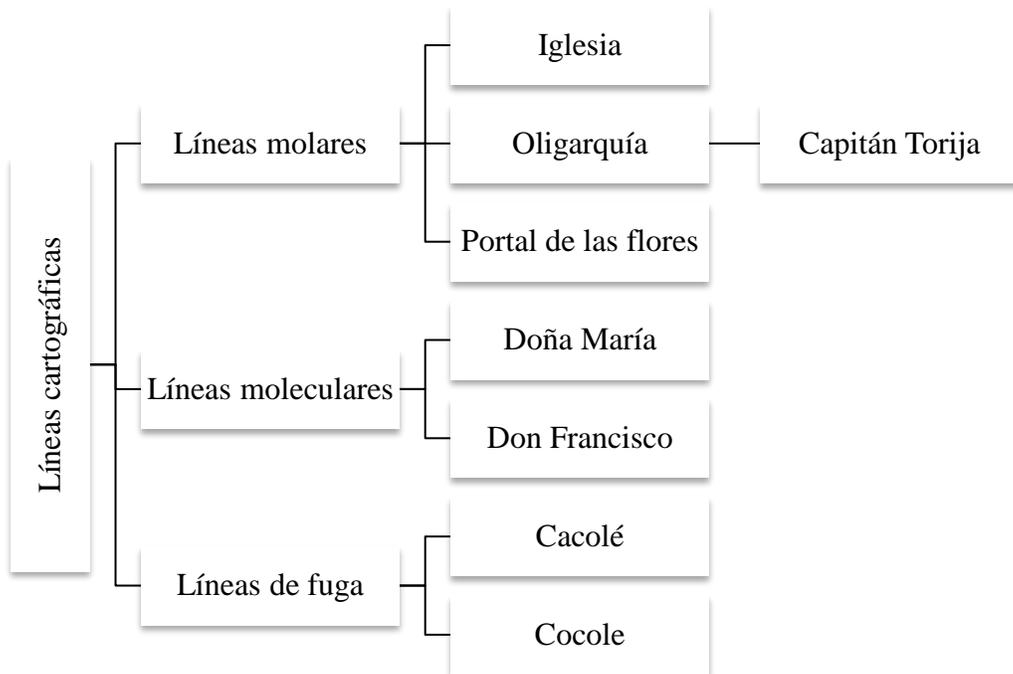
Al estudiar las máquinas de guerra, se evidenció de que son externas y ajenas a las sociales, pero pueden ser molarizadas para defender o soportar unos ataques —cuando esto sucede, ya no se les considera como tal, sino dispositivos ligados al poder, incluso los propios

microfascismos tienen algo de esto: ideas o conceptos que buscan mantener el status quo. La relación entre máquinas de guerra y sociales ejemplifica cómo se van trazando las conexiones; y también, al recordar otra vez la idea de que las máquinas son compuestos de líneas, se podrían abordar, con las debidas especificaciones, como líneas que trazan un fenómeno. Por supuesto, la dinámica entre estas máquinas (claro, se deja a un lado a otras, pues no son los temas de esta investigación) sería similar a la existida entre las líneas de segmentación dura y las de fuga. ¿Cómo definir a las segundas? Son líneas que, a primera vista son semejantes a las moleculares, trazan cortes y producen transformaciones, pero son independientes o externas a las maleables y molares. En consecuencia, ellas no cooperarán con las otras dos, más bien su potencia le fuerza a ser otra que no busca la repetición de modelos.

Lo anterior requiere mayor especificación, pues entra en concordancia con los procesos de territorialización. Si bien el territorio es el espacio físico y virtual en el cual los sujetos lo sienten como propios, se puede asistir a procesos para adquirirlos, readquirirlos o abandonarlos: una familia siente su casa como propio, aunque en este espacio se juegan otras dinámicas: un hijo puede vivir en tal lugar, pero no lo siente suyo, debido a sus implicaciones de poder, y lo suyo es su habitación; un patrón siente su empresa como propia y sus obreros son parte de la misma y, nuevamente, hay otras dinámicas que redefinen ese espacio. En las líneas maleables se encuentran procesos de desterritorialización para reterritorializar el espacio, se abandona para volver a adquirir y, dependiendo del caso, repetir patrones o molarizarse —por ejemplo, en el primer caso, el marinero que desea ser capitán y lo logra; y en el segundo, movimientos literarios que nacieron para oponerse a otros y finalmente se volvieron parte del sistema: el Neoclasicismo frente al Barroco. En efecto, estos procesos pueden producir transformaciones relevantes: varios narradores hispanoamericanos y contemporáneos vuelven al Barroco y lo resignifican, tal es el caso de Alejo Carpentier y Lezama Lima. A diferencia de las moleculares, las líneas de fuga se encuentran en una desterritorialización absoluta, no son de este y ni del otro espacio, y su territorialización obedece a la creación de nuevos espacios, distintos a los existentes.

Las únicas líneas de fuga en el texto son los interlocutores. Cocolé, bajo la imagen de un sabio que paradójicamente ríe con la humillación, el poner en evidencia a las líneas

molares. Las corta con la humillación y vuelve en su contra el propio aparato de poder, un girar la pistola con el cañón frente a ellos. Cocolé se fuga, incluso ahora está con vida, se le recuerda porque el mismo poder lo encerró. Ha fracturado el poder y es éste que en su sabia ignorancia lo mantiene con vida, incluso después de que el poder se lo ha llevado el viento. También, Cocolé es punto de fuga porque tiene la potencialidad en transformarse, ser un Cocolé-desengañado. Además, él también es una representación de la audiencia, de los lectores, puesto que ellos pueden devenir, ya no en un “estar de acuerdo con Cocolé”, sino en algo más complejo, múltiple e individual.



2. Literatura menor

Hasta el momento, es posible intuir que Deleuze y Guattari se oponen con firmeza al pensamiento dogmático, abstracciones cerradas e inamovibles que sólo reproducen modelos y representaciones que producen un estatismo inerte —el dogma se crea mediante creencias impositivas e impuestas por lo mayor, un colectivo también cerrado—, y buscan siempre lo otro, las alternativas vivas y en movimiento. Ellos le llaman flujos. El gran reto del

pensamiento es reorientarse, buscar cauces para vencer diques y nutrir los mantos acuíferos del hombre, y moverse sin estancarse: su detenimiento implicaría adentrarse a la *doxa* y a la repetición de modelos, el pensamiento habría sido seducido por lo molar y lo mayor. En efecto, también puede ocurrir que éste desplaza a lo molar y se territorializa como tal. Estos autores creen que el pensamiento sin imagen¹¹⁵, caracterizado por ser un proceso inacabable y continuo, apunta más bien a la vinculación con otros procesos (un hombre y una mujer son individuaciones con procesos continuos que al unirse se inician otros, por ejemplo el conocimiento puede llevar al enamoramiento e incluso a la creación de familias) y a las multiplicidades que siempre guardan diferencias y a la inmanencia¹¹⁶. De tal modo, coincidiendo con Navarro Casabona, el pensamiento deleuziano rechaza a “las esencias fijas e inmutables” (14) para entrar en comunión con el movimiento y el devenir.

En efecto, esta conjunción habla más bien de una geografía del pensamiento y sus multiplicidades, es crear líneas que cortan y al mismo tiempo describan lo incierto y lo desconocido. Éstas no buscan ser un mapa sino una cartografía, pues la diferencia entre ellos es la escala, uno es menor y la otra mayor. Es decir, el mapa es un amplio y usualmente general de un territorio y la cartografía implica mayores precisiones, muestra sobre todo las particularidades del terreno. De este modo, las líneas del esquizoanálisis buscan precisar esos detalles que escapan o no son contadas por el mapa. Con este paragón no se pretende establecer límites para elegir una u otra frontera, sino más emplearla como metáfora-conexión para introducir a la diferencia entre lo menor y lo mayor, ya mencionado en otros momentos pero no especificado.

Si se ve en términos generales, lo mayor y lo menor pueden ser definidos como colectivos de signos o valores precisos que tienen su propia operatividad y sus fronteras. Lo mayor se le enlaza con lo molar, pues es ya un colectivo que ha trazado y se ha hecho de un territorio para dominar. Al estar estructurado de esta manera, su fin es la recreación de modelos, como si fuera una máquina de plantillas que buscan ser llenadas con la misma

¹¹⁵ El pensamiento sin imagen, según Alberto Navarro Casabona (2001), apunta más bien a un revolucionario y alejado del dogma. La imagen más bien tiene el cariz de modelo repetible e inamovible.

¹¹⁶ En otro momento, se advirtió que Deleuze y Guattari conciben al filósofo, al científico y al artista como sujetos que cortan el caos y concretizan a su modo aspectos incomprensibles. Sin embargo, estas figuras también establecen un plano de inmanencia que orquesta y recubre tales aspectos: “los conceptos son como las olas múltiples[...], pero el plano de inmanencia es la ola única que los enrolla y desenrolla” (Deleuze y Guattari 1997, 39). Al pensarlo de este modo, el plano de la inmanencia y los conceptos son necesarias para la construcción del conocimiento y de los hombres.

información y se mantienen fijos e inamovibles. Lo cual, en cierta manera, es conveniente para quienes disfrutan de esta reproducción constante de imágenes con un valor específico y no cambiante. El microfascismo coincide con lo mayor, pues son suaves reproducciones de signos, aunque este concepto se acerca más a delicados murmullos que están pero rara vez se les ubica. Son esas sombras que siempre acompañan al transeúnte pero casi nunca se les presta atención. La coincidencia entre estos obedece más bien a una determinación más que obvia: la perduración mediante la repetición y el control. Con las catorce características del régimen fascista expuesto en otro espacio y tomados de Umberto Eco, se pretendió mostrar su naturaleza hostil con el cambio y su búsqueda por establecer y repetir patrones que permitieran la perduración de un régimen de signos mayor. ¿Qué microfascismos se encuentran alrededor de *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*? Van desde la negación de permitir a la mujer ser independiente y sujeta a sus propios deseos (negarle la oportunidad de ser una empresaria, vista desde el siglo XXI), la implementación de lo masculino para permitirle una libertad ilusoria hasta la propia censura al texto novohispano. No obstante, esta pregunta responde un elemento de un mayor cuestionamiento que, al menos, se ha insinuado: ¿qué se juega en este texto literario?

La primera parte de esta investigación se enfocó en la imposibilidad de definir este texto literario dentro de un modelo establecido, pues su propia naturaleza líquida le permite introducirse en géneros o manifestaciones literarias diferentes entre sí y, a pesar de ello, los hace funcionar. La conclusión de este apartado fue llamarle expresamente a este texto como un ejemplo de hibridismo. Al menos en este nivel de lectura, más que nada ubicada en una discusión de géneros, el texto literario apuesta por una fusión de fronteras. Como continuación, la segunda parte evidencia el encuentro entre dos grandes tipos de máquinas, la social, que coincide con el microfascismo y lo mayor, la de guerra, que abraza al movimiento, a la revolución, a lo menor y, por supuesto, a las líneas de fuga. De tal modo, el texto literario apuesta más al flujo y a las constantes transformaciones no vistas como fines sino partes de un proceso inacabado; la censura y el proceso legal levantado contra éste evidencia el compromiso por mantener y defender lo mayor. Entonces, lo que se juega en *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* son intereses que, al menos una parte, es comprensible. El texto busca dialogar con el público, pues su interés es evidenciar las estrategias de la oligarquía y una parte de la élite poblanas, las cuales se han

corrompidos. Esta irrupción o corte a un plano oscuro y ya establecido produjo una reacción, como si se tratara de la respuesta de una enfermedad frente a una posible destrucción: activar los mecanismos y las instituciones legales para apresar y evitar el flujo del texto literario —lo interesante es que estos mismos hicieron más bien que mal, pues al menos el lector del siglo XXI tiene acceso a este maravilloso texto.

Estas dos partes de la investigación, el hibridismo y el maquinismo, son cortes para dibujar un puente a un punto, la literatura menor. No obstante, es importante volver a la concepción de lo menor, siendo lo mayor un régimen de signos¹¹⁷ que busca replicar sus modelos y generar microfascismos y mecanismos para bloquear los flujos y los movimientos. Un primer paso para dibujar la conexión con lo menor es mediante las líneas de fuga —si bien la constante entre las tres líneas es el corte, sus fines y sus características se diferencian entre sí. La diferencia es que la de fuga, al ser externa e independiente, tiene la potencia de hacer nuevos territorios y devenir, lo cual dista de la reproducción o la readquisición de territorios de las otras líneas. De tal modo, se podría decir que esta línea coincide con lo menor, al igual que la máquina de guerra, la cual es un compuesto de líneas de fuga y una por sí misma. Entonces, ¿qué es lo menor? Un colectivo de signos que va formalizándose más bien mediante las conexiones que establece consigo y con lo mayor, pues ambos son unidades o sistemas de signos que empuja también a la pluralidad. En otras palabras, ser colectivo no implica que siempre sean un conjunto específico de signos o una homogeneización sino más bien apunta a la conexión plural y a las posibles reacciones. Por ejemplo, Cocolé, con el despliegue de relaciones estudiadas, se nutre del prototipo del loco para formarse otra entidad que funciona en su universo de signos. Los distintos cortes con lo mayor, resultados de su potencia, lo ubican como unidad dentro de otra, pues su construcción es mediante signos establecidos, pero esto no quiere decir que sea una extensión de unidades mayores, sino se nutre de elementos mayores para formarse. En este sentido, Cocolé es un complemento, herencia del gracioso del teatro español, de personajes aristócratas pero con una notable diferencia, es una unidad que complementa mediante su oposición a la dupla Ceballos-Sosa.

¹¹⁷ En su momento, se mencionó a lo menor y lo mayor como colectivos. Este último vocal en plural no implicaba a un grupo social sino más bien a un conjunto de valores reunidos. El empleo de régimen de signos tiene un valor similar al colectivo en un sentido de conjunción o conglomerado, pero éste no es aplicable a lo menor, pues el signo tiene un valor específico y concreto.

Si bien el anterior ejemplo identifica pequeñas distinciones entre colectivos de signos, se llegó a un elemento esencial, la construcción de unidades a través de signos establecidos, el cual ha permitido identificar la complementariedad y las relaciones de oposición entre lo mayor y lo menor y cuyo fin es construir una definición adecuada de lo menor. Éste es un colectivo plural surgida de conexiones entre signos que pudieran ser desiguales o heterogéneos y pertenecientes a otros sistemas. No obstante, esta lejanía los vuelve cercanos, el gracioso se acerca a lo loco y se aleja para aprehender al estoicismo: Cocole se aleja del loco ignorante para acercarse a la sabiduría estoica, absorber elementos literarios y vuelve más bien como un loco que ha agenciado otros elementos y lo vuelven funcional para su mundo. Si bien estos agenciamientos producen una figura inusual, no quiere decir propiamente que se respeta a un canon, sino más bien éste permite la construcción de figuras menores (no en términos jerárquicos), las cuales van a producir reacciones. La incidencia de *Diálogo estoico entre Cacolè y un Cocole bachiller* activa la maquinaria legal para detenerlo con la censura y en el lector se crean agenciamientos que no pueden ser descritos en este momento, pues depende de la individuación de los lectores. De tal modo, hay siempre un hilo político que no puede ser ignorado al momento de establecer tanto las conexiones como la pugna entre ambos colectivos de signos; también, lo menor no tiene una relación de orden jerárquico, no es una relación $A > B$, sino rizomático.

Entonces, ¿cómo definir lo menor? Un colectivo de signos que es la consecuencia de sus agenciamientos y se caracteriza más bien en términos de complementariedad y oposición con respecto a lo mayor. Si este último es una unidad establecida o más bien molar, lo menor, surgida al interior de lo mayor pero siempre conservando una exterioridad y una lejanía con éste, es una estructura que revoluciona o se fuga. En cierta manera, estas líneas han insinuado la naturaleza de la literatura menor (o de lo menor).

2.1. Aspectos básicos de la literatura menor

Deleuze y Guattari definen a la literatura menor como la escrita por una minoría dentro de una lengua mayor (2007 28), una que en esencia se desterritorializa de los moldes mayores para crear su propio territorio. Por supuesto, esta literatura es revolucionaria, en el

entendido de que su oposición la vuelve un agente del devenir, pero no sólo ésta es capaz de devenir en sí misma sino también en manifestaciones o géneros literarios y lectores: un movimiento literario opuesto a otro puede molarizarse y también impulsar que otro se fugue de sus bases. La tesis principal de esta investigación, unida con la crítica y la clínica, es que *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* es un ejemplo de literatura menor. Ésta se caracteriza por desterritorializar la lengua, articular lo individual en lo político y ser un dispositivo colectivo de la enunciación (31).

2.1.1. Desterritorialización de la lengua

La lengua mayor al que se hace referencia es al español dieciochesca, con toda y sus reglas de operación que si bien no pueden ser estudiadas debido a los objetivos de esta investigación, se intuye que éste también no representante en esencia al español peninsular, pues el español de la Nueva España, como cualquier otra, siempre está en constante transformación debido a los usos que los hablantes le da¹¹⁸ y a la presencia de las lenguas de los pueblos nativos. Sin embargo, tal variante domina en el continente americano. Al plantearla de esta manera, ¿cómo articular *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*? En el apartado *Los juegos de letras y de palabras* se analiza las estrategias lingüísticas empleadas y sus distintas conexiones, tal estudio permite evidenciar las distintas maneras de fuga y la creación de una protolengua¹¹⁹, el cual es una segunda lengua fabricada con elementos de una mayor. Al respecto, Deleuze explica que la virtud del escritor se haya en su habilidad para manipular la lengua mayor y crear otra, “se extrae de la lengua materna una especie de lengua extranjera” (1997 22).

La protolengua de *Diálogo estoico entre Cacolé y un cocole bachiller*, construida mediante las conexiones fonéticas, y morfosintácticas que más bien implica una desviación artesanal, articula las demandas de un autor, representante de un colectivo ajeno a la oligarquía poblana en el sentido de que hay una clara oposición, tema que después será

¹¹⁸ En efecto, estudios y artículos de carácter lingüístico sobre esta relación hay y uno de los más relevantes es *El español de América* (J. G. López Morales, 1988).

¹¹⁹ Este concepto no hay que entenderlo como una reconstrucción probable de una lengua, la cual es hecha mediante un riguroso método comparativo, sino más bien un lengua-prototipo que es más cercano a una segunda lengua cuya base es una mayor. Por supuesto, este concepto es un préstamo para explicar y diferenciar el lenguaje empleado en este texto literario.

retomado. En esencia, esta protolengua barroca, consecuencia de desviaciones gramaticales y fonéticas provenientes de una lengua mayor normada y una expresión lúdica cuyo fin es ser cómico-satírico, es una desterritorialización. ¿Cómo explicar este proceso? La lengua castellana estándar, mayoritariamente compuesta por vocablos castizos o venidos de la península ibérica y considerada como la dominante, a pesar de que sea influida por los dialectos indígenas, es cortada por la lengua de este texto literario de la Nueva España, no se puede decir que la segunda elimina a la primera, sino que ésta se desterritorializa, sale del molde y construye otro con las relaciones ya mencionadas y deviene en una segunda lengua —al menos, su reflejo es en el mismo texto literario. Es decir, esta segunda lengua, sin importar haber sido nacida en la mayor (el castellano), es distinta y ecléctica, es una lengua “criolla”: al desterritorializarse, ésta crea un nuevo territorio.

2.1.2. La política y lo colectivo

La literatura menor siempre es política y sus enunciaciones adquieren un valor colectivo (Deleuze y Guattari 2007 29-30) pues lo menor busca ser reconocido y, para lograrlo, busca otras alternativas que suelen provocar confrontaciones con lo mayor, lo cual deriva en conflictos que pueden producir dos efectos, lo mayor absorbe a lo menor (la territorialización de ésta) o lo menor se molariza: el Neoclasicismo nace para confrontar al Barroco y, con el tiempo, se molariza y vuelve menor al otro. La política también se refleja en el reconocimiento de los integrantes de una minoría: la literatura novohispana expresa, al compararla con la española peninsular, a los criollos y, rara vez, a las demás castas y pueblos indígenas.

En las “grandes” literaturas, por el contrario, el *problema individual* (familiar, conyugal, etcétera) tiende a unirse con otros problemas no menos individuales dejando el medio social como una especie de ambiente o de trasfondo; de tal manera que ninguno de estos problemas edípicos es particularmente indispensable ni absolutamente necesario, sino que todos se unen “en bloque” dentro de un espacio más amplio (Deleuze y Guattari 2007, 29).

En *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* se expresan dos castas, mestizos y mulatos, y los criollos, voces que cortan a la española¹²⁰. Estas tres voces expresan las

¹²⁰ En realidad, las castas y los indígenas son empleadas por los criollos para fortalecerse y tener mayor posicionamiento frente a los españoles.

molestias de sus colectivos y las desigualdades sociales —por supuesto, el criollo mantiene una posición preponderante frente a las otras dos: éste tiene mayor relevancia porque es un europeo nacido en tierras americanas. En efecto, la gran ironía es la desigualdad entre éstas, pero también hay que tomar en cuenta un hecho: los criollos y las antiguas nobles indígenas tenían mayor acceso a la educación pero los primeros se les tenía permitido la escritura. Es decir, *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* expresa mayoritariamente el malestar de los criollos.

Al tomar a los criollos desde lo familiar, son hijos de europeos, el conflicto se vuelve interesante, ya que el triángulo familiar se desajusta porque los propios padres no les permiten acceder a otros triángulos (por ejemplo, el comercio, el político y el jurídico): si bien son sus hijos, los criollos se encuentran en un estado de indiscernibilidad, no son propiamente nativoamericanos (miembros de algún pueblo indígena) ni españoles (no nacieron en la península pero sí en una colonia española), y su estadio le permite impulsarse para generar su propia individuación —crear relaciones simbólicas y territoriales para hacerse de una identidad, distinta a la indígena y a la española. Entonces, en cierta manera, se podría decir que la Independencia de México es una lucha iniciada por hijos (empleando también a las otras castas y a los indígenas) contra sus padres.

En la *Parte I* se discute el *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* como un texto híbrido, definido como la unión de aspectos de otros géneros o manifestaciones literarias (la retórica y la oratoria, el diálogo, la sátira y el libelo), que se nutre con postulados estoicos. Esta discusión permite comprender la naturaleza barroca y su eclecticismo y su complejidad argumentativa, reflejada en las distintas maneras con que los argumentos se presentan, mayoritariamente unidas con la sátira y el diálogo, de este texto novohispano; entender sus alcances políticos y colectivos: el malestar provocado por las acciones de la mayoría poblana y el malestar vivido por los criollos—; y atender a lo que realmente dice la obra —sí hay malestares pero también hay una defensa ética contra la corrupción del sacramento matrimonial y la imposición de intereses sectoriales frente a un bien común (si hay una crisis, es mejor, por ejemplo, renunciar a ciertas frivolidades y buscar maneras para reducir gastos y activar la economía local).

Con esto, es importante no irse por la tangente y establecer que todas las literaturas menores son híbridas, pues el argumento de esta investigación no es así: el hibridismo de

Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller demuestra todos los aspectos mencionados y también es una característica de una literatura menor específica; el hibridismo rompe con una literatura mayor, el Neoclasicismo del siglo XVIII, y éste muchas veces se presenta en el Barroco, ahora convertida en un género menor. Con lo anterior, tampoco se está diciendo que el hibridismo es propio del Barroco —sería un error de criterio, ya que hay obras contemporáneas que fusionan géneros e incluso recurren a la ciencia—, sino que mediante la discusión del hibridismo es la entrada para definir a *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* como un ejemplo de literatura menor y con todas sus implicaciones colectivas, políticas y literarias.

2.2. La polémica y su nexa político

Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller es un texto híbrido cuya naturaleza satírica le empuja más bien a ser una crítica y una denuncia políticas contra una oligarquía cimentada en la Puebla dieciochesca. Al respecto, es relevante rescatar algunos puntos estudiados en el apartado *La participación de la élite política y la oligarquía capitular en la crisis política de la Puebla dieciochesca*. Ambas entidades políticas trabajan en conjunto, la primera proporciona elementos que le representan a la segunda y se asiste a un constante ciclo de renovación pues los intereses siempre se transforman y muchas veces facciones de la primera, al no sentirse representadas, buscan formas de aprehender y ejercer el poder. Lo anterior explica el hecho de que la crisis política poblana es debido a la confrontación entre facciones de la élite, la cual también se extiende a una guerra virtual que deriva en la censura del texto literario. No obstante, es imposible hablar de un eje conector entre la crisis política y la participación del texto literario como una denuncia, pues hay distintos combates, una de escala mayor (los criollos que buscan ser representados en una sociedad estamentaria y cuya lucha derivará en el movimiento insurgente)¹²¹, una media (una o varias facciones de la élite política que no están de acuerdo con la oligarquía

¹²¹ Debido al espacio y a los objetivos perseguidos en esta investigación, no es posible estudiar con profundidad el nexa entre este texto literario con el movimiento insurgente, pero lo cierto es que éste presenta el germen insurgente, pues evidencia la inconformidad de los criollos y de las demás castas, quienes se unirán en un frente común para expulsar a los españoles.

capitular) y una menor (la denuncia contra figuras concretas, Ceballos y Sosa, que representan o se conectan de alguna forma con la capitular).

Estos ejes conectores evidencian malestares u opiniones contra la situación político. Se intuye que hay facciones cuyos desacuerdos tienen distintos frentes, pues las propias autoridades impulsaron la crisis debido a sus acciones y a decisiones que afectaron la vida poblana en distintos aspectos. El triunfo de familias adineradas denunciantes supuso la obligación de la oligarquía a indemnizarles, pero la crisis económica no les permitía pagarles. Por supuesto, el dinero entregado a estas familias es consecuencia de ventas, recortes y ampliación de impuestos y de préstamos, lo cual con el tiempo produciría nuevas complicaciones financieras. Las soluciones planteadas por Veytia y Linaje son más bien paliativos para mantener cierta estabilidad, ya que el invitarles a participar en la administración pública implica una cesión de poder y una posibilidad para enriquecerse. Sin embargo, esta decisión, cuya una implicación política busca sanear una parte del problema, produjo una reacción al interior de la élite política: la división, la cual se manifiesta en los distintos movimientos y renunciaciones de autoridades políticas, una de ellas es la del capitán Torija y Rojo.

En su lectura política, el escándalo del segundo matrimonio de doña María evidencia los intereses de los involucrados y la de las propias autoridades eclesiásticas y civiles. Se entiende que la mujer tomó esa decisión para no escandalizar a la opinión poblana, ¿cómo es posible que una católica decida agenciarse con funciones plenamente masculinas, como lo es el control de negocios heredados?, y también se entiende que las autoridades buscaron censurar y recoger las copias de *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* porque su circulación implicaría agudizar un escándalo que mermaría más la crisis. De este modo, no hay que preguntarse si fue una decisión correcta en términos de moral y ético, sino más bien si ésta satisface o protege a los intereses políticos. Como solución paliativa, se podría decir que funciona para evitar que la opinión pública se pregunte qué hay más allá de un simple matrimonio mal ejecutado y contrario a las reglas del Derecho Canónico: corrupción.

2.2.1. La corrupción

En cualquiera de sus variantes, la corrupción es una mala praxis con múltiples implicaciones, desde la ética hasta la política, y, como indica Michael Johnson, beneficia a unos pocos a costa de muchos (2005 1). Al ser una actividad cuyos factores son endógenos-individuales y exógenos-sociales¹²², la corrupción apunta a una doble articulación, la crisis, orientada a una circulación en la cual ella impulsa a los actos de corrupción y éstos la promueven al diversificarla y volverla compleja, y un Estado ineficaz e irresponsable.

A state that cannot guarantee property rights and basic liberties, collect taxes, enforce contracts, and provide legitimate channels for the expression of interests will be ineffective and unresponsive, and will invite private efforts to perform those functions, often by way of corruption or violence. Where political organizations and civil society are weak or non-existent officials may wield power with impunity and conflicts in society are less likely to remain moderate (37).

En esencia, la corrupción nace más bien de una necesidad para facilitar un proceso administrativo o judicial, pues el propio mecanismo del Estado parece más bien volver complejo y tedioso. En este sentido, el acto en sí es consecuencia de un deseo, el de facilitar el proceso, y se conecta con la impunidad. Al proporcionar una dádiva, se espera que una autoridad esté dispuesta para acelerar y proteger al corrupto, pues la acción compromete a ambos. Asimismo, en esta acción figura alguna crisis que refleja la ineficiencia de los aparatos estatales. Al ceder a las demandas de los comerciantes, se advierte que el Estado poblano no es competente para generar nuevas estrategias que solucionen el aspecto económico. Por supuesto, el Estado está inmerso en una crisis que también es influida por las reformas borbónicas, las cuales han reestructurado el sistema financiero y político de la Nueva España¹²³.

Al atender la relación intrínseca entre la élite política y la oligarquía de Puebla, una proporciona elementos que representan sectores o grupos de poder específicos a la otra, se

¹²² Los factores endógenos-individuales incluyen aspectos relacionados en particular con la educación y la cultura comprometidas con pilares éticos y morales consolidados. No obstante, tener un grado elevado de conocimiento sobre la corrupción y sus implicaciones no exime a que los mismos individuos actúen de manera corrupta, más bien es una cuestión de interés y compromiso sociales. Los factores exógenos-sociales dependen tanto de la situación política, económica y social como el grado de gobernabilidad, complejidad burocrática y estado de derecho.

¹²³ Sobre el impacto de las reformas borbónicas, v. Pietschman, 1996, Walker, 1979 y Zoraida Vásquez, 1992.

definen las fronteras y el ejercicio de poder que producen conflictos entre ellas, lo cual en esencia buscan atraer mayores recursos personales y control. A falta de apoyo político y recursos y también bajo la presión de múltiples problemas económicos y políticos, Juan José de Veytia y Linaje, lejos de obedecer a un mero capricho personal, establece nuevos lazos con familias influyentes para crear un estado de gobernabilidad y de Derecho. En efecto, hay un nepotismo: Veytia se acerca a las familias adineradas y miembros ya establecidos le brindan apoyo económico y político, por ejemplo los nombramientos de Ignacio Xavier de Victoria como alférez mayor y José de Sosa Victoria como procurador mayor, aunque más bien este último fue una decisión del primero.

La corrupción¹²⁴ es un concepto moderno para referirse, siguiendo a Michael Johnson, “*the abuse of public roles or resources for private benefit*, but emphasize that “abuse”, “public”, “private”, and even “benefit” are matters of contention in many societies and of varying degrees of ambiguity in most” (12). Las decisiones de Veytia y Linaje buscan ciertos beneficios, mantener un control, facilitar la toma de decisiones y satisfacer una serie de necesidades e intereses, pero son para unos grupos específicos, primero a la Corona española y después a su círculo político cercano. En efecto, José de Sosa y la viuda del capitán Rojo están en el círculo de Linaje, lo cual se comprende la necesidad de censurar *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*.

2.3. La condición revolucionaria

Los límites de una literatura mayor se definen más bien en su constante interés por reproducir sus signos en calcas que obedecen a criterios establecidos, ésta es una literatura molarizada. Ante esto, no se está partiendo de criterios de calidad, una obra es mejor que otra, pues éstos depende de con qué se le analice u observe: para las poéticas neoclásicas, las obras barrocas se acercan más a un desorden que rompe con el equilibrio y el Buen Gusto —es posible que un crítico neoclásico considere una obra barroca como caótica y de poca calidad, pues éste se ha definido con unos criterios establecidos y quiere establecer

¹²⁴ Para esta época, la compra de asientos o los nombramientos para puestos en la administración pública era una práctica común que obedecía más bien a la inclusión de familias adineradas en la toma de decisiones, quienes mayormente eran españoles. De este modo, es significativo aclarar que el concepto de corrupción no existía pero para el lector moderno se les puede definir como corrupción.

vínculos mediante lo mayor. Esta comparativa suele ser peligrosa si no se atiende al contexto, los objetivos y el contenido de la obra. Al definir la literatura menor como una escrita por una minoría dentro de una lengua mayor, Deleuze y Guattari determinan que lo menor, a pesar de ser exterior y ajena, acompaña y complementa a lo mayor; corta a lo mayor para crear nuevas alternativas que lo distinguan con lo establecido, estos cortes le proporcionan una cualidad revolucionaria ya que se fuga de los límites y las construcciones establecidas —en efecto, la fuga es mediante la construcción de un nuevo lenguaje cuya base es uno mayor—: “lo que equivale a decir que “menor” no califica ya a ciertas literaturas, sin las condiciones revolucionarias de cualquier literatura en el seno de la llamada mayor (o establecida)” (2007 31). Esto es, dicha literatura es un ejercicio artístico de lo menor.

¿Es posible considerar a *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* un prototexto, concepto símil de la protolengua? Se tienen dos modelos literarios, el Barroco y el Neoclásico, uno perdura en la Nueva España y el otro en Europa. Para Deleuze, el Barroco juega con pliegues¹²⁵ que provienen de distintas fuentes, desde el Occidente hasta el Oriente (1998a 11), aunque su fin, al menos el español, es la defensa del dogma católico frente a la Contrarreforma. La relevancia de esta corriente estética radica en su naturaleza menor cuyos cortes se volverían vanguardistas en muchos ámbitos, incluso filosóficos. Al colocarlo frente al Barroco, lejos de hacer juicios de calidad, se reconoce los fines del Neoclásico: crear una estética sencilla y enfocada en la formación de buenos ciudadanos y competentes (si se toma sólo la literatura y el teatro). También, tal corriente en su momento fue menor y se enfrentó al Barroco y, al igual que éste, logró ser reconocido. Esto es, el Neoclásico se molariza y empuja al Barroco a lo menor, si sólo se cuenta a Europa, pues en la Nueva España el Barroco absorbe aspectos neoclásicos y se vuelve una corriente ecléctica. Con estas líneas, se ilustra la posible molarización de una literatura menor y también la renovación de una literatura.

Al interior del Barroco novohispano, hay expresiones literarias que tienen mayor peso y la sátira es una de las marginales debido a su naturaleza política y crítica, que suele

¹²⁵ Si bien *El pliegue. Leibniz y el Barroco* analiza las conexiones (o pliegues y repliegues) entre el filósofo alemán y la corriente estética, su visión sobre el Barroco es interesante, ya que lo define más bien por su cualidad de hacer piezas artísticas mediante la inclusión de elementos procreados y que suelen conectarse con un elemento mayor y hay reglas de operación distintas. Es decir, concibe el Barroco una corriente estética menor que logró posicionarse tomar gran relevancia debido a sus visiones vanguardistas.

ser peligrosa. Como ya se mencionó, *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* se apropia de aspectos de expresiones literarias y los hace funcionar, lo cual le brinda frescura y vitalidad logradas al estirar y replegar una lengua para volverla amplia, sonora y artificial. El hibridismo en este texto novohispano se logra mediante dos frentes, como ya se mencionó, las expresiones literarias y la lengua, lo cual lleva a crear una protolengua. Asimismo, el hibridismo es: su naturaleza de flujo, el movimiento a través de distintos canales de comunicación que nunca terminan y se vuelven infinitos, convierte esta pieza artística en un prototexto —un ejemplar cuyos ejes se difuminan en distintos parajes y molde una crítica dura contra figuras específicas, las cuales representan una oligarquía corrompida que sólo ve por sus propios intereses; su condición revolucionaria que corta bloques para moldearse a sí mismo y volverse un ejemplar de literatura menor que representa a una oposición de lo mayor: la oligarquía, sus máquinas y sus dispositivos de control.

3. La crítica y la clínica

La crítica, concepto introducido por Kant, es un proceso en el que la razón se exija conocer de sí e instituir “un tribunal de justicia que la asegure en sus pretensiones legítimas, y que por el contrario pueda despachar todas las arrogaciones infundadas” (2009 7; AXI-AXII): ella es un medio con el cual la razón se esfuerza para independizarse del empirismo y el racionalismo dogmático y deducir qué conocimientos son verídicos o superados. Frente a esto, Deleuze deduce que, al menos en la *Crítica de la razón pura*, se comienza por descubrir el interés especulativo de la razón, construir conocimientos a partir de sí misma y preguntar si X o Y son verídicos: “Una representación no basta por sí misma para constituir un conocimiento. Para conocer algo no sólo hace falta tener una representación, sino también salir de ella «para reconocer la existencia de otra, a ella enlazada». El conocimiento es, pues síntesis de representaciones” (2008 16). La facultad de conocer, mientras su síntesis sea empírica, aparecerá en su forma inferior, encontrándose bajo la ley de la experiencia y no en sí misma: hay básicamente un predominio por el saber racional,

no en su sentido extremista, porque también el segundo puede definir o comprobar si el conocimiento es cierto. Asimismo, el objeto de estudio no debe contener una propiedad no contenida en la representación (17). Es decir, el objeto no debe ser limitado a una representación, sino sujetarlo con la facultad de conocer para comparar críticamente y encontrar sus dinámicas o deficiencias anteriores. Básicamente, es establecer relaciones para identificar sus distintos flujos en constante movimiento¹²⁶.

La propuesta deleuziana se encamina a una crítica, a establecer mediante la razón los distintos cortes entre las estructuras para evidenciar el movimiento de sus flujos y mostrar las distintas transformaciones —como el agua, el conocimiento fluye, construye y destruye otros canales, el fluido le devuelve su vitalidad al no permitirle un cierre o dogmatismo. La crítica deleuziana, justamente, se aleja del dogmatismo y permite nuevas alternativas, nacidas por infinitudes de agenciamientos o uniones entre máquinas. La máquina lingüística bélica afecta incluso la lengua estándar —por ejemplo, el culteranismo español fortaleció a la lengua con sus juegos y su acercamiento a otras lenguas, tales como el griego, el latín, el francés e incluso el árabe— y la manera con que un sujeto ve al mundo —no es lo mismo ver el mundo como hablante de una sola lengua que verlo como políglota, el conocimiento de otras lenguas permite la ampliación de perspectivas y el enriquecimiento no sólo lingüístico—; los movimientos feministas también cortaron a la lengua —este aspecto es, en muchos casos, polémico, ya que una lengua (por ejemplo, el español) puede ser mayoritariamente masculino y sus construcciones morfosintácticas femeninas son escasas o se requieren de un contexto— y las sociedades —ahora, se exige una cuota de género en las Cámaras legislativas de muchos países, incluido México.

Los distintos cortes a la lengua presentados en *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* no reproduce o calca los modelos literarios españoles —por muchos años, la literatura novohispana se la consideró como una “sucursal” de la española y con calidad inferior, pero no se la vio como una literatura criolla con la potencia para transformar a todo un país—, sino se construye a sí mismo con éstos, evidenciando así su carácter lúdico y, en ocasiones, elegante: se podría decir que esta lengua rompe con el dogmatismo

¹²⁶ La crítica contra el racionalismo dogmático es justamente por este punto: el conocimiento, como otros flujos, están siempre en movimiento y transformándose. Al volverlos un dogma, el conocimiento se aprisiona y no se le permite salir para renovarse o impulsar otros conocimientos. La crítica contra el psicoanálisis freudiano es debido a su dogmatismo y su hermetismo, en el sentido de ser cerrado que reduce los fenómenos a su mitología o tecnicismos.

lingüístico y literario del español peninsular. También, el texto literario, por su carácter de diálogo y libelo (este último entendido en su sentido medieval: una suma legal y una crítica contra un matrimonio mal hecho), critica a *Manifiesto en Derecho*: vuelve a sus autores citados para demostrar que ha tergiversado la verdad con fines oscuros, quizá para proteger a la Iglesia y a la Oligarquía o simplemente por ignorancia. Esto generó una polémica pero también una discusión que podría haber servido para identificar las fallas o aspectos legales —las leyes aplicadas a la colonias novohispanas no son pensadas para éstas sino para espacios y habitantes españoles o portugueses—, lo cual podría renovar y mejorar las leyes. En efecto, la Iglesia y la Oligarquía, predominantemente española peninsular, quisieron mantener su estatus, su operatividad y sus intereses intactos: razones suficientes para censurar y recoger las copias de este texto literario. Asimismo, la inclusión de lo popular es clave para entender parte de la crítica a la lengua estándar —al atenderse al español normativo, muchas veces se deja de lado el español popular o coloquial, que también son muestras de conocimientos.

Gilles Deleuze considera a la literatura y la escritura como un *pharmakon*, “la literatura es una salud” (1997 10) y “la escritura es inseparable del devenir” (11), porque son procesos inacabados (círculos sin cierres) que llevan a otros caminos y a múltiples devenires. Un devenir es un movimiento inacabado y temporal, el mismo flujo lleva a distintos caminos; “no es una correspondencia de relaciones” (Deleuze y Guattari 2008 244), no es una semejanza, tampoco una imitación y ni una identificación: es una creación con significados reales, “el devenir no produce otra cosa que sí mismo” (244), pero no significa que es una evolución, al menos, por descendencia o filiación. El devenir es consecuencia directa de las alianzas o los distintos agenciamientos entre elementos. Su temporalidad es resultado de que hoy su agenciamiento es así y mañana de otro modo: el devenir es rizomático y nunca estable. Es decir, el concepto de devenir, relacionado con el tiempo y con la mutación o el cambio, apunta al flujo o un movimiento dinámico —nada es estático, todo se transforma, se está sujeto a los cambios— y al ser como un proceso —hoy el agenciamiento deriva a este devenir, pero mañana podría ser otro al conectarse con otros elementos.

Entonces, la razón para llamar a la literatura y la escritura como salud se debe a sus potencias para producir agenciamientos y devenires, ya que éstas son invenciones de un

delirio como “*proceso* que arrastran las palabras de un extremo a otro del universo” (Deleuze 1997 9-10): un acontecimiento en los límites del lenguaje, cuyo fin podría ser un delirio en *estado clínico* que, al no llevar a un punto concreto más que el silencio de su historia, sus colores y sus cantos, se vuelve una salud.

El mundo es el conjunto de síntomas con los que la enfermedad se confunde con el hombre. La literatura se presenta entonces como una iniciativa de salud: no forzosamente el escritor cuenta con una salud de hierro (se produciría en este caso la misma ambigüedad que con el atletismo), pero goza de una irresistible salud pequeñita producto de lo que ha visto y oído de las cosas demasiado grandes para él, demasiado fuertes para él, irrespirables, cuya sucesión le agota, y que le otorgan no obstante unos devenires que una salud de hierro y dominante haría imposibles (14).

Tanto la literatura como la escritura se dedican a inventar aquello que falta, lo que produce salud: un pueblo, un suave murmullo, un castigo contra actos de crueldad inhumana, un baile creado con versos, una risa de felicidad, un desahogo e incluso una burla contra autoridades corruptas. En efecto, sus potencias se encuentra en la realización de la ausencia no para crear equilibrio sino producir agenciamientos y devenires —un lector es distinto al finalizar *Crimen y Castigo*, ya no es el mismo porque la vivenció: las obras literarias son segundas vidas que plantean otras perspectivas sin salir de casa, incluso para el propio escritor. Estas segundas vidas, hechas mediante una serie de estrategias narrativas y poéticas, se construyen a partir de crear una figura impersonal, un otro a quien se dirige, no necesariamente un lector o auditorio sino también una interna en el escritor, ya que ésta produce una desterritorialización del poder decir (13). Es decir, él siempre habla con otro, una tercera persona que se diluye en proyecciones del sujeto, el otro-yo y el otro-lector; asimismo, éstas son colectivos de significados, productos de otras experiencias y agenciamientos, y la reunión entre ambos produce, justamente, otras experiencias que pueden producir devenires.

Lógicamente, la clínica se relaciona con esta salud del alma, una purificación anímica mediante la experimentación de segundas vidas proyectadas en obras literarias. El escritor, distinto a los demás hombres, se confronta contra dificultades y enfermedades desgastantes y, en su confrontación con éstos, produce un devenir reflejado en sí mismo y en la obra literaria.

Entonces, la crítica y la clínica en *Diálogo estoico entre Cacole y un Cocole bachiller* se refleja de estas maneras. La crítica son las relaciones entre líneas y máquinas que se han dibujado en esta investigación, principalmente las descritas en la *Parte II* y el apartado anterior, las cuales describen los flujos y sus movimientos continuos, los procesos de territorialización y los devenires —únicamente Cacolé y Cocole alcanzan devenires: el primero a la par del lector y el segundo deviene sabio-loco o loco-sabio. Esta crítica se encamina a un malestar: la corrupción de las figuras de autoridad, principalmente la eclesiástica, y el atrevimiento de no llevar con propiedad el matrimonio de don Francisco y doña María —se defiende el concepto de matrimonio, como sacramento, pero se ataca uno en particular: uno frente al cómo debería ser—; y también es el reflejo-germen del malestar de los criollos y los mestizos frente a los españoles peninsulares —¿por qué deberían gobernar la Nueva España si no conocen realmente su territorio? Los peninsulares han inventado una América acorde a sus necesidades y no la ven como es— que derivará al movimiento independentista.

La clínica, unida siempre a la crítica, se evidencia en estas dos partes. Primero, es molesto ver la corrupción de las autoridades y cómo corrompen el sacramento matrimonial y, entonces, es sano hacer una obra literaria para criticar y reprender estas acciones, porque éstas no son éticas ni morales para la época —Puebla está inmersa en distintas crisis que han mermado incluso a los poblanos, muchas de éstas sí son naturales, otras son humanas y unas de estas últimas pudieron ser evitadas (por ejemplo, el robo desmesurado de las arcas locales)—; la clínica se encuentra en la mera acción de crear una obra literaria para escapar y criticar las crisis en Puebla. Y segundo, la experiencia del autor, su manera de ver cómo la Oligarquía y la Iglesia (reflejados en doña María, don Francisco y José de Sosa) corrompen o no respetan el sacramento matrimonial, le obliga a construir lo que falta, una crítica hilarante y cruda contra dichas acciones; a partir de ésta se llena una ausencia necesaria que, quizá para los lectores de la época, se haya vuelto una potencia, si no para educarlos, para evidenciar la corrupción y la negligencia de las autoridades. Es decir, *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* se erige como una obra pertinente que señala las acciones de estas autoridades sin ética —de ahí que se desprende su unión con el estoicismo, en específico su pensamiento ético, filtrado por el cristianismo.

EPÍLOGO

Una pieza tras otra cae sobre el almohadón de plumas y desde la blancura delirante unas máquinas aparecen dibujarse en una cartografía que sólo muestra un espacio de líneas. Es el ejercicio realizado en esta investigación, el cual se mira como una brújula y un compás para entender los pequeños destellos de un cielo tan desconocido. El comienzo fue complicado pues ¿cómo comprender una obra literaria dieciochesca con unos conceptos modernos? Al parecer, hay dos confrontaciones. La primera confrontación a este análisis, que más bien es una reflexión sobre el texto literario, es verlos como un anacronismo, pues hay fronteras e ideologías que separan los postulados deleuzianos de la obra literaria. En efecto, no es posible aplicar todos éstos a *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* y afirmar que se ha hecho, como quien va a confesar sus pecados, se pecaría de irresponsable y falta de criterio, pues el texto literario no los admite o no es posible trabajar con todos. De tal modo, el primer paso fue desprenderse de la soberbia y acatar la modestia para afirmar que también esta investigación tiene sus límites y son colocadas por el propio texto literario: se tomó lo que funciona para dar respuesta a la hipótesis formulada. Volviendo a la primera confrontación, es significativo reiterar que este análisis es una lectura contemporánea sobre una obra literaria dieciochesca, el cual y a diferencia de la primera investigación, aquella enmarcada para obtener el título de licenciatura, es un estudio literario preocupado por la forma y el contenido. Asimismo, algunos postulados deleuzianos, el esquizoanálisis o cartografía literaria, el territorio, el devenir, las máquinas, la literatura menor y la crítica y la clínica, funcionan como instrumentos para conocer el mar caótico en el texto literario.

La segunda confrontación es no haberse concentrado en la teoría de la sátira. El problema en sí fue que el enfrentamiento entre dos multiplicidades, la de la teoría y la del texto literario. ¿Qué teoría o criterios emplear para este texto literario? La cabeza de la lanza son *Anatomy of Satire* y *Satire*, las cuales proporcionaron herramientas pertinentes para conocer el fenómeno. No obstante, el propio texto literario exigía no limitarse a una teoría, pues ofrecía una multiplicidad que obligaba a conocerla desde otras entradas y salidas. La discusión de la primera parte ofrece los distintos problemas y su conclusión fue considerarla un texto literario híbrido. Entonces, se consideró oportuno buscar tales entradas y salidas, las cuales se dibujan con los postulados deleuzianos ya mencionados. En

efecto, es significativo aclarar que no se abandonó la teoría de la sátira, si no más bien fueron útiles para dar respuesta a preguntas y complementar aspectos que los postulados deleuzianos no ofrecían. En otras palabras, se buscó la complementariedad teórica.

Al tocar el tema de la sátira, se insistió en su liquidez que se observa en su capacidad para presentarse en otras expresiones o géneros literarios —un texto dramático puede contener fragmentos satíricos—, ser característica de personas y empleada para señalar a las personas cuyas acciones son indebidas. En este punto, se problematiza que la propia sátira es complicada y aún hay discusión sobre su naturaleza y sus características, lo cual también es un tema excelente para investigar y reflexionar. No obstante, al menos en esta investigación, no fue posible reflexionar de lleno pues los caminos eran otros. Esta capacidad plástica de la sátira es parte de su condición revolucionaria, su naturaleza de flujo que le permite hacer cortes, establecerse en unidades distintas o agenciarse con otras.

Para Deleuze y Guattari, por un lado, una constancia en el mundo es el cambio que “opera con conjuntos reticulares de movimientos simultáneos y de tendencias contradictorias” (Braidotti 321), es el resultado de las múltiples relaciones o agenciamientos establecidos durante el proceso: de ahí que los autores franceses insisten en que el devenir se encuentra en un *in media res*, un punto intermedio envuelto en un movimiento constante cuyo detenimiento implica un fin o una muerte. Si bien las conexiones evidencian las complejas redes, también éstas son la consecuencia y describen a los flujos, cortar para separar o absorber aspectos. Por el otro, el movimiento evidencia, desde la perspectiva deleuziana, un estado de crisis reflejado en las disposiciones desordenadas de las sociedades: los valores éticos y morales, los derechos humanos, la seguridad, la política y la salud. No obstante, tal estado ofrece una descripción de la naturaleza humana, tan compleja como permutable. Deleuze y Guattari explican que su crítica, sin ser un método riguroso y arborescente, hace cortes en ese desorden para, de momento, ordenar y entender aspectos, siempre bajo el atisbo de que hay movimiento y cambios.

El gran reto de esta empresa, la de analizar *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*, fue trazar cortes delicados entre sus olas para entender sus fluctuaciones, experimentar su naturaleza caótica y ordenada y comprender en la medida de lo posible las realidades con las que se juega. En efecto, se buscó ordenar el pensamiento y las estructuras

literarias jugadas en esta obra literaria, la cual evidencia una sociedad poblana en crisis, desordenada y guiada por, al menos desde la lectura moderna, autoridades corruptas. Sin embargo, se encontró que, concordando con Rosi, el nomadismo es la renovación de sus múltiples diferencias. La diferencia entre el Barroco novohispano frente al español que, sin entrar en profundidades, se encuentra un eclecticismo nutrido de su fusión con aspectos neoclásicos, españoles e incluso indígenas. La sátira difiere del libelo por su compromiso: ésta busca criticar para motivar la clínica y el otro sólo es una ofensa. Por supuesto, este texto novohispano ofrece otras diferencias ya estudiadas en esta investigación.

Es significativo resumir las conclusiones obtenidas.

La naturaleza del matrimonio

La Iglesia católica no tiene permitido prohibir la celebración del matrimonio, pues su jurisdicción no abarca contratos con Dios, y sólo especifica los casos en los que no está permitido, los cuales son descritos por el Derecho Canónica. La creación de conceptos legales, tales como impedimentos y dispensas, ofrecen una visión de los dispositivos de la Iglesia para mantener un control y darle mayor legitimidad a dicho contrato. El primer concepto refiere a aquellos casos en los cuales la unión no puede celebrarse y las dispensas es una exención al caso, las cuales raramente se conceden. Al menos en lo escrito, el interés es salvaguardarla y mantener su valor sacramental, pero en la práctica es distinta.

Para Lévi-Strauss, el matrimonio es un intercambio entre familias con el fin de garantizar cierta seguridad y estabilidad social mediante los hijos. La conjunción de esta unión funciona más bien como una formación de familias para satisfacer intereses y crear núcleos familiares más sólidos. En efecto, está la posibilidad de usarlo para que un grupo tenga mayor beneficio, tal es el caso de la unión entre un hijo de familia pobre y con una hija de familia rica. La unión entre Ceballos y doña María obedece a intereses mutuos, uno busca al parecer mayor reconocimiento social y acceso a la fortuna familiar y la otra la protección y el reconocimiento legales mediante la figura del esposo. La celebración de este matrimonio estaba impedido debido a la existencia previa de esponsales con doña Inés, la cual, al menos para las leyes de la época, convierte a Ceballos en primo por afinidad de doña María. En este punto, el impedimento dirimente de afinidad les imposibilita para

casarse. Los esponsales también producen el impedimento de honestidad pública, el cual restringe el casamiento de uno de los involucrados con otra persona, a menos de que éste pague una indemnización. El problema es que don Francisco y doña María solicitaron dispensas y no se sabe si fueron dadas.

Para el autor de *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*, este matrimonio es nulo por no llevar el proceso como es debido y la inexistencia de un recurso escrito u oral es la prueba de que éste se llevó de manera oscura e ilegal. En efecto, la denuncia de este matrimonio despierta a los aparatos inquisitoriales, ya que se evidencian a personajes cercanos a la oligarquía poblana y sus intereses. Tanto la Iglesia como el gobierno civil trabajan de la mano para dirigir una sociedad diezmada por las varias crisis.

El bien común y las autoridades corruptas

Los postulados estoicos buscan la construcción de ciudadanos competentes para gobernarse a sí mismos mediante los valores éticos y morales sostenidos por el raciocinio. Por supuesto, dichos postulados quieren también ciudadanos que sepan distinguir los bienes comunes e individuales de los perjurios, los cuales atentan contra la espiritualidad y el orden. En consecuencia, es entendible que el estoico prefiera los bienes espirituales de los materiales, ya que estos últimos, por su significado o contenido terrenal, son temporales. La vida recta, como menciona Spaemann, es el establecimiento de una jerarquía en las preferencias (31), en el cual una acción o una decisión puede tener mayor impacto, en su sentido positivo, para la vida del sujeto. Entonces, el estoico considera óptimo elegir un camino que no atente contra el espíritu. Al advertir estos caminos, se observa que la existencia de intereses personales y colectivos tienen influencia sobre aspectos temporales o terrenales.

¿Qué intereses persigue Juan José de Veytia y Linaje para formar un bloque a su favor? El control político y la posibilidad de realizar consensos que pudieran facilitar la toma de decisiones y acciones para enfrentar, en la medida de lo posible, las crisis poblanas y fortalecerse. En efecto, el cierre de las relaciones de poder fue mediante la oferta y la asignación de puestos claves de gobierno de figuras con influencia en la élite política y tal vez en la vida pública poblana: el nombramiento fue más bien un nepotismo necesario,

pues él requería de seguridad y apoyo políticos. También, los nuevos funcionarios emplearon su influencia para nombrar familiares en puestos administrativos, tal es el caso de José de Sosa, nombrado por su pariente Ignacio Xavier de Victoria. La primera parte de esta investigación, información tomada de las pesquisas de Gustavo Rafael Alfaro Ramírez, describe la formación de esta nueva oligarquía y también su consolidación a través de otros nombramientos. El capitán Torija y Rojo, casado con su prima doña María, condensa el poderío y la riqueza de su familia, al igual que mantiene aún la influencia que su tío-suegro y la continuidad de la presencia familiar. Al nombrarlo como regidor y después abogado para defender una causa, Veytia y Linaje logra ser reconocido para el grupo que representa el capitán y su necesidad de protegerle obedece a mantener buenas relaciones.

El concepto de corrupción es una invención moderna y las acciones de Veytia Linaje bien podrían ser considerados corruptas, por ejemplo los nombramientos (nepotismo), pero para la época era común este tipo de acciones. No obstante, el matrimonio entre doña María y Ceballos se ha politizado, lo cual representa un peligro para la oligarquía pues evidencia su ineptitud para dar pronta solución a una unión que atenta a los parámetros establecidos por el Derecho Canónico. Incluso, se podría decir que la influencia de la mujer motivó que los dispositivos legales de la Iglesia se movieran más rápida, ya que su difunto esposo también trabajó por un tiempo en la Inquisición. Entonces, las relaciones del capitán fueron heredadas a su viuda y ella, por supuesto, las pudo emplear para agilizar el trámite. Sin embargo, el divorcio pudo evidenciar estas relaciones de poder pero también cómo las autoridades se lavaron las manos con respecto al problema. Asimismo, el propio texto literario pudo ser enviado a escribir por la mujer para atacar a Ceballos. Sin embargo, ¿qué tan efectivo es esta teoría si ella mantiene buenas relaciones con la Iglesia? Estos dos supuestos, por desgracia, no se estudiaron en esta investigación pero sí es un tema significativo para una investigación histórica y jurídica futura. Lo único que se puede decir: la información tenida no es suficiente para confirmar alguno de estos supuestos.

¿Cuál es el papel de la censura a *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*? Al partir de los intereses, el texto literario atenta contra los de la oligarquía al atacar a figuras conocidas, el problema de éstas es también el de ella, e implica una afrenta directa. La solución más óptima es emplear la Inquisición como aparato censor para

protegerlas: era común que ésta fuera usada con fines políticos en la Nueva España. No es de extrañar que fuera empleada si José de Sosa es trabajador de dicha institución. En efecto, el bien común, el de la oligarquía, obedece a los intereses y cualquier acción que atente contra ellos, implica la activación de dispositivos para cortar y detener el movimiento.

El hibridismo y el sacramento matrimonial

Como expresión literaria escrita, la sátira es complicada para estudiar puesto que su capacidad plástica o líquida le permite ser incluida en otras manifestaciones literarias que no buscan precisamente ser hilarantes. No obstante, es su característica revolucionaria que le permite hacer distintos cortes a otros géneros u obras literarias, lo cual le permite salirse de los parámetros establecidos. También, ésta puede ser empleada por líneas molares para controlar a quienes no se adecuen a sus principios. ¿Tiene alguna relación con aspectos pedagógicos? No es posible afirmar que el fin de la sátira es la formación, pues más bien es óptimo preguntarse por los objetivos particulares de cada texto: éste sienta sus objetivos y sus estrategias y afirmar que el fin es formativo es cometer la imprudencia de encerrar a todo texto en ésta. Dicho de otro modo, cada texto satírico postula si su fin es pedagógico o meramente crítico. A diferencia de esta expresión literaria, el diálogo como género busca establecer un diálogo con el autor para que éste decida qué postura ideológica tomar o empujarle para construir una propia. Busca formar a los lectores y establecer ciertos conocimientos, persuadir al lector de que sus argumentos son verdaderos, sin importar que sean certeros.

Ambos, diálogo y sátira, emplean la crítica para motivar la toma de conciencia y la formación de criterios, esto con el fin de hacer que los ciudadanos sepan desarrollar otras capacidades intelectuales. Además, ambos enseñan una verdad o pretenden convencer al lector que lo expuesto es una y la diferencia no se encuentra en el tratamiento, puede haber diálogos que emplean la comedia para educar y sátiras cuyo humor es molesto e incómodo, sino más bien en el compromiso: el diálogo cercano a la pedagogía y la formación, éstas mediante la discusión; la sátira cercana a una humillación que evidencia una crítica, busca impulsar a su lector a no cometer los errores de sus blancos, de hacerles ver que pueden

tener un fin similar a la de éstos. Por supuesto, estos compromisos son distintos al del libelo, que sólo busca sólo la burla y la humillación: lastimar sin motivar un movimiento.

¿Son estas dos expresiones literarios, la sátira y el diálogo, híbridos? Uno de los descubrimientos de Jacqueline Ferreras, con quien se tiene un acuerdo, es considerar al diálogo un género literario híbrido, ya que su contenido corresponde a la filosofía o a los textos científicos y su forma a la literatura. Al menos para este género literario, el hibridismo es su condición revolucionaria, lo que le da sentido y naturalidad y le diferencia del resto. Aunque no es claro decir lo mismo de la sátira, pues ésta también es híbrida aunque su condición tiene otra dinámica: es líquida, se cuela incluso entre las alcantarillas de otras obras literarias para humedecer las páginas y reír, su ritmo es trepidante e invita a la conciencia mediante lo hilarante. Tanto en la sátira como el diálogo, el hibridismo funciona existe pero funciona de distintas maneras, pues su larga extensión permite múltiples entradas y salidas. Entonces, no es una locura nombrar *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* como un texto híbrido, pues sus propias matrices lo son. Es decir, el texto literario presenta pliegues complejos y completos que también se extiende a sus matrices.

No obstante, este argumento para marcar su hibridismo es de naturaleza frágil, ya que el texto por sí mismo muestra su calidad revolucionario al plasmar una arquitectura compleja que apunta a múltiples regímenes de significados y disciplinas del conocimiento. La protolengua es una de las piezas fundamentales, pues evidencia la formación del texto literario. Los juegos y giros lingüísticos se asientan en una actitud carnavalesca y satírica, en la cual queda evidenciado la propia finalidad del texto: la humillación de personajes-representaciones de una oligarquía manchada por el escándalo y la corrupción. La protolengua también se alimenta de aspectos cotidianos o populares, desde personajes de clase baja que bien pueden funcionar como caricaturas no acartonadas de filósofos estoicos como también representaciones del mundo en sí. ¿Qué se espera de una protolengua nutrida incluso de refranes y dichos populares?: una fuerte presencia de lo carnavalesco y un apego al mundo popular, a personajes tan complejos como lo es el loco. Entonces, la protolengua mediante sus cortes sustrae lo necesario para salirse de una mayor, el español novohispano, y una corriente estética, el Barroco novohispano, pues en esas épocas los textos sacros eran mayormente aceptados puesto que defienden con mayor seriedad (en el sentido de que el

tratamiento no muestra dejos de humor o burlas que puedan ser groseros) el dogma católico.

¿Cuál es la naturaleza del tratamiento del sacramento matrimonial? Al parecer, el texto literario no lo ataca, más bien es una defensa crítica que evidencia los huecos legales y la permisibilidad de autoridades eclesiásticas, quienes permitieron la celebración de una unión concreta, ¿a qué huecos legales?: aquellos relacionados con las uniones entre parientes consanguíneos y afines o políticos. Hay distintas leyes que establecen hasta qué grado de parentesco consanguíneo y afín se permite el casamiento, pues en cierto modo se defiende la pureza de la sangre y la salud de los productos. Es decir, la prohibición marca la medida para aquellas uniones cuyos productos tendrían problemas genéticos, desde deformidades hasta trastornos mentales. El hueco es la relación entre parientes, normalizado en una época o unas civilizaciones específicas pero no defendida al menos en la sociedad novohispana dieciochesca, pues el propio capitán se casó con su prima y Ceballos tuvo esponsales con Inés (prima de doña María). En el segundo caso, el menor de los males, al parecer no se efectúa una prolongación de la estirpe pero sí en el primero. De tal modo, en éste los productos directos (hijos) y futuros (nietos, bisnietos, tataranietos) pudieron correr el riesgo de problemas genéticos y mentales. Este incesto, uno de los tabús del mundo occidental, es de las principales mofas hechas por el autor del texto literario. Entonces, hay una perduración de los problemas que los concilios quisieron solucionar.

Si bien, el Barroco en esencia defiende el dogma católico, este texto novohispano evidencia los errores legales de la Iglesia relacionados con el sacramento matrimonial, los cuales también se vuelven complejos al tomar en cuenta las supuestas dispensas a los impedimentos ya señalados. ¿Se critica al matrimonio? De momento, *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* problematiza para que los lectores tomen conciencia y sean partícipes de este problema, sin dejar de lado un caso particular que es igualmente oscuro: los intereses económicos y el nepotismo. A pesar de que no se abordó con profundidad, es significativo no perder de vista el conflicto de intereses y el choque de grupos de la élite política y la oligarquía.

Las referencias a obras literarias del Barroco español y el alto contenido jurídico-legal son parte de los movimientos y los distintos agenciamientos habidos en este texto literario.

El hibridismo ¿es una condición de toda literatura menor?

El hibridismo no es una condición general para toda literatura menor, más bien éste es la naturaleza de un texto en particular que se nutre de distintas fuentes enlazadas mediante distintas conexiones. Deleuze y Guattari no esperan construir una serie de dogmas con sus postulados o un método cerrado y fantasioso, sino abrir discusiones en torno a la crítica o al estudio de los agenciamientos en los textos literarios. Los autores franceses hablan no de un mapa, éste muestra generalidades de un territorio, sino la cartografía de uno, pues evidencia las conexiones (agenciamientos), los cortes y los posibles territorios que se puedan formar en estos cuadrantes. Entonces, esta investigación se encamina a ser una crítica a los movimientos en *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*.

El esquizoanálisis aplicado en textos literarios es una cartografía que describe los cortes y las conexiones, líneas que se definen. *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* es una máquina literaria compuesta por líneas, un sistema de líneas en otro, que se vincula con los procesos y el *in media res*. La línea, una metáfora empleada para indicar los cortes, las uniones y las estructuras establecidas, presenta la expansión de signos o valores que pueden o no transformarse. En este texto literario, las líneas molares o duras, aquéllas establecidas y dentro de una dinámica de reproducción en el sentido de creación de los mismos signos y significados, establecen y se mantienen como aspectos inamovibles. El espacio literario, el Portal de las Flores ubicada en el centro de la ciudad de Puebla, describe la estructura social y las vertientes políticas que inundan el texto literario, ya sea de manera directa o indirecta. Se tienen edificios administrativos públicos y religiosos, una imprenta que representa a la élite cultural e intelectual y un espacio de venta de flores en donde se reúnen los habitantes pertenecientes principalmente a lo popular. Este espacio, una geometría total de la vida poblana dieciochesca, mantiene su equilibrio al reunir aspectos contrastantes y contradictorios, los cuales se siempre se acompañan. Asimismo, éste estira su pliegue al estoicismo para conectar mundos que al parecer se encuentran distantes. El espacio por sí solo es un cuerpo cuyos órganos funcionan para ordenar ciertas funciones públicas, políticas, privadas y culturales; y es una estructura que plantea una

metáfora de las ciudades novohispanas, la cual tiene su reminiscencia a las urbes contemporáneas.

En efecto, el espacio también es un territorio compartido pero siempre limitado: hasta este punto, llega el mundo popular y hasta este otro lo religioso. Es una ordenación jerárquica que es cortada por unos personajes quienes forman también su propia metáfora, la de fuga. Es decir, el espacio literario es una construcción social que delimita la vida y las funciones de los distintos personajes. Como si fueran líneas dibujadas por unas escuadras sobre una cartografía, la Iglesia y la Oligarquía son partes de una misma estructura, la dominante, que establece las reglas de juego pero también funcionan como un círculo retroalimentativo: la Iglesia y la oligarquía se protegen, como si fueran pistoleros que se recargan espaldas-con-espaldas para vigilar y proteger a posibles enemigos. Esta dupla también negocia los signos no para crear movimiento sino encausarlo en su propia dinámica: reproducir imágenes y mantener lo establecido.

Las líneas molares de *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*, doña María y don Francisco, son definidas y complementadas por las molares, quienes impulsan a la toma de decisiones. El deseo de mantener el control sobre sus negocios y el interés por mantener de tener una figura pública impecable fuerzan a doña María a unirse con un hombre competente y conocedor de los negocios heredados del capitán. La decisión, más por presión mediática y social, busca resarcir posibles conflictos de intereses, porque una viuda rica y aún soltera sería bastante sospechosa para la época. Asimismo, la mujer se encuentra en un estado de indiscernibilidad porque no logra alcanzar su plenitud de deseo y es absorbida por el propio sistema. En cambio, don Francisco, atendiendo más a la preponderancia de lo masculino sobre lo femenino, aprovecha lo que está a su alcance para apropiarse de riquezas y negocios. Estas líneas logran reterritorializar valores ya establecidos, el de jefes de familias y, en consecuencia, no alcanzan un real devenir, definido como una transformación que es consecuencia de los agenciamientos habidos durante el proceso .

Frente a éstas, las líneas de fuga se despliegan como alternativas reales que alcanzan un devenir. Cacolé y Cocole funcionan como elementos que logran cortar y fugarse a las anteriores, ya que su libertad y su movilidad les permite no seguir sino su propia dinámica creadora, la cual le posibilita a establecer nuevos territorios mediante su propia desterritorialización. Esto es, son competentes para crear nuevos espacios. No obstante,

estos personajes hacen eco a la posibilidad que tiene el lector para devenir. El caso de Cocole, un personaje inteligente y frívolo, se acerca a lo popular y al gracioso del teatro español para crear su propio movimiento. Es su condición revolucionaria lo que le permite establecer y romper acuerdos con lo establecido o, mejor dicho, emplea aspectos o conocimientos establecidos (la filosofía estoica y el Derecho Canónico) para desprestigiar a figuras cercanas al poder, representantes de un grupo nauseabundo y ya desprestigiado. Entonces, los personajes capaces de devenir son Cacolé y Cocole, aunque el segundo deviene en un loco sabio que funciona para evidenciar a los sabios tontos que venden un conocimiento falso e inoperante.

A pesar de que no se estudió como tal pero sí se describieron ciertos procedimientos y estrategias, la protolengua de *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* es un auténtico devenir que es la consecuencia de los agenciamientos puestos en marcha. Cada estrategia lingüística es un pliegue-repliegue de las maneras con que lo menor emplea lo mayor para beneficiarse.

Las máquinas

El maquinismo es uno de los conceptos claves para Deleuze y Guattari, el cual se puede definir como un conjunto de líneas agenciadas entre sí o con otras máquinas y mantiene una relación de complementariedad, muchas veces nacidas de sus opuestos. La máquina social es un compuesto de líneas y el tipo de línea depende de la máquina en particular. Si bien no se estudia con profundidad, ya que se le dio mayor importancia a la de guerra, la máquina social explica la acción por el cual doña María vuelve a casarse y los beneficios obtenidos por don Francisco con dicha unión. Dicho de otro modo, las máquinas sociales, dispositivos empleados para controlar y producir situaciones más o menos apropiadas para mantener el estatus quo y delimitar los deseos de la mujer, buscan encuadrarlos en lo molar —esto no hay que entender como el establecimiento o la satisfacción de tales deseos, sino más bien el bloqueo para evitar la continuidad del movimiento. Por supuesto, con esto no se pretende banalizar o generalizar un postulado, sino más bien establecer que las máquinas sociales presentadas en *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* funcionan para mantener a raya los deseos de una mujer, quien atenta contra los roles establecidos.

Frente a ésta, la máquina de guerra se despliega para oponerse y encontrar o hacer alternativas pertinentes. A diferencia de la social, la cual puede estar compuesta por molares, moleculares, de fuga o una combinación de éstas, la máquina de guerra se compone de líneas de fuga. Cocole es por sí mismo una máquina de guerra, cuyos elementos provienen incluso del estoicismo y la cultura popular, y corta a la social, la oligarquía, para evidenciar sus fallas y crear nuevos encuentros y devenires que pueden ser aprovechados.

Por supuesto, el propio texto literario es una máquina por sí misma que corta a otra, *Manifiesto en Derecho*, cuyo fin es defender en términos jurídico el matrimonio entre Ceballos y doña María. El autor de *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*, involucrándose en la discusión legal, encuentra que José de Sosa ha tergiversado los nombres de juristas del Derecho Canónico. Al mofarse de esta estrategia, se evidencia también la capacidad de falsear la información para cumplir o satisfacer ciertos intereses. Ante esto, las reacciones de la máquina de guerra son esperadas, pues su condición revolucionaria le fuerza a actuar con firmeza ante este tipo de control. Finalmente, la máquina de guerra es un dispositivo de lo menor.

La crítica y la clínica

Es significativo reconocer las limitaciones de la investigación hecha para obtener el grado de licenciado en Letras, pues obedecía más bien al interés de hacer un rescate filológico acompañado de un estudio crítico, el cual tiene sus huecos y errores que fueron enmendados. Por supuesto, no se reniega de ella, sino más bien se admite con modestia los errores y se buscó la manera para darle pronta solución. Asimismo, el estudio crítico no podría ser definido como un análisis literario, como lo es la presente investigación. En consecuencia, hay una diferencia sustancial entre ambos estudios. El segundo se enfrentó a dos problemas interrelacionados, *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* es un ejemplo de literatura menor y tiene una función crítica y clínica. El programa seguido en la investigación fue entender el contexto histórico de la obra, aspectos de forma y contenido y los agenciamientos habidos en el texto literario. La finalidad es reconocer la configuración

complicada del texto literario, el cual bien podría ser llamada como arquitectura rizomática debido a su estructura compuesta por intrincados agenciamientos.

Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller ilustra a la literatura menor por varias razones. Primero, crea una protolengua, una segunda lengua nacida de una mayor, que es consecuencia de las secciones realizadas a una lengua mayor, el español novohispano que también corta al castellano, y su grado de complejidad obedece más bien a lo artesanal que se vuelve. Estos cortes representan tan bien a la capacidad líquida de la sátira, definida más bien como una expresión o manifestación que se puede incrustar en obras o géneros no necesariamente hilarantes o cómicos, y su capacidad para formar relaciones rizomáticas. Es decir, la protolengua, al ser una lengua menor, logra configurarse mediante distintas estrategias para hacerle frente a lo mayor y encontrar una alternativa artística, diferente y más conveniente para sus objetivos particulares. Segundo, corta y trae consigo aspectos culturales, políticos, jurídicos e incluso filosóficos para perfeccionar su propia naturaleza. Si bien el fin es crear una obra que humille a unos personajes pertenecientes o cercanos a la oligarquía capitular, la creación de argumentos sólidos mediante tecnicismos jurídicos (se trata de un matrimonio llevado en malos modos) y la ética estoica filtrada por el Cristianismo (la creación de buenos ciudadanos competentes para actuar y distinguir los bienes comunes e individuales de los males, pero siempre y cuando usando la razón fundamentada en valores éticos y morales consolidados y heredados de la fe católica). Al parecer, se defiende el sacramento matrimonial y se ataca un caso concreto, sin embargo se presenta una dura crítica a los procesos, los huecos y los inconvenientes jurídicos de casos en los cuales la pareja tienen una relación de parentesco consanguíneo o de afinidad.

Asimismo, el texto literario recorre el mundo carnavalesco y popular para proporcionarle lo que falta, una voz crítica que vuelva su energía contra una oligarquía capitular que sólo cumple sus propios intereses y no ve realmente por las necesidades de los poblanos, quienes aún se recuperan de una profunda crisis compuesta por otras también complejas. Ante esta dura crítica, era evidente la reacción de los dispositivos de poder, los cuales buscaban imponerle cierto orden ya molarizado. No obstante, tal reacción es signo de enfermedad, pues el fin es no producir el movimiento de los flujos que permite los cambios naturales y sanos para una sociedad. En este sentido, *Diálogo estoico entre Cacolé*

y *un Cocole bachiller*, sin importar su violencia, es un φάρμακον o una clínica para presentar alternativas que funcionan como respiros en una sociedad caótica, los cuales más bien son hilarantes y en su mayoría agresivos. En conclusión, *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* es un ejemplo de literatura menor y hace un ejercicio clínico al presentar aquello faltante en la sociedad poblana, una válvula de escape crítica que permita la incorporación del humor en un estado de crisis. La realización de su crítica permite ordenar el caos para impulsar el flujo en los lectores e invitar a un devenir.

BIBLIOGRAFÍA

FUNDAMENTALES

Objeto de estudio y obras relacionadas.

GONZÁLEZ CASANOVA, PABLO. *La literatura perseguida en la crisis de la colonia*. México, Secretaría de Educación Pública, 1986.

GONZÁLEZ CASANOVA, PABLO Y JOSÉ MIRANDA. *Sátira anónima del siglo XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica, 1953.

LÓPEZ DE ÁVILES, DIEGO. *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*. Puebla, 1729.

MORAL, ESTEBAN Y ANTONIO DE AYALA. *Censura a 'Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller'*. México, 1729.

SOSA, JOSÉ DE. *Manifiesto en Derecho*. Puebla, 1728.

PALAFIX Y MAJORCA, JUAN. *Autos en que se mandó a recoger y prohibir un papel impreso titulado: 'Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller'*. Puebla, 1729.

B) Obras de Gilles Deleuze y Félix Guattari y obras relacionadas

BENE, CARMELO Y DELEUZE, GILLES. *Superposiciones*. Trad. Jacques Algasi, Buenos Aires, Artes del Sur, 2003.

BERALDI, GASTÓN. “Literatura y filosofía. La literatura como problema en Deleuze o la escritura como *phármakon*”. *Eikasia*. Mayo 2013, revistadefilosofia.org/49-07.pdf, pp. 165-175.

BRAIDOTTI, ROSI. *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Trad. Ana Varela Mateos, Madrid, Ediciones Akai, 2005.

CRAIN, CÆMERON. “Microfascism”. *The Mantle*, 5 jun. 2013, mantlethought.org/philosophy/microfascism.

DELEUZE, GILLES. *Empirismo y subjetividad. Las bases filosóficas del anti-Edipo*. Trad. Hugo Acevedo, Barcelona, Granica, 1977.

—. “La puissance et le droit naturel classique”. *Les cours de Gilles Deleuze*, 09 de diciembre de 1980, webdeleuze.com/textes/9.

- . *El bergsonismo*. Trad. Luis Ferrero Carracedo, Madrid, Cátedra, 1987.
- . *Conversaciones*. Trad. José Luis Pardo Torío, Madrid, Pre-textos, 1995a.
- . “Deseo y placer”. Trad. Javier Saez, *Archipiélago. Cuadernos de crítica cultural*, 23, 1995b.
- . *Proust y los signos*. Trad. Francisco Monge, Barcelona, Anagrama, 1995c.
- . *Crítica y clínica*. Trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1997
- . *El pliegue. Leibniz y el Barroco*. Trads. Julio Vázquez y Umbelina Larraceleta, Barcelona, Paidós, 1998a.
- . *Nietzsche y la filosofía*. Trad. Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1998b.
- . *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona, Atajos, 1999.
- . *Nietzsche*. Trads. Isidro Herrera y Alejandro del Río, Madrid, Arena, 2000.
- . *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Trad. Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2005.
- . *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-textos, 2007.
- . *Filosofía crítica de Kant*. Trad. Marco Aurelio Galmarini, Madrid, Cátedra, 2008.
- . *Lógica del sentido*. Trad. Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 2011.
- . *Diferencia y repetición*. Trads. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2012.
- DELEUZE, GILLES Y CLAIRE PARNET. *Diálogos*. Trad. José Vázquez, Valencia, Pre-textos, 1980.
- DELEUZE, GILLES Y FÉLIX GUATTARI. Trad. Francisco Monge, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Madrid, Paidós, 2009.
- . *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Trads. José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Valencia, Pre-Textos, 2008.
- . *Kafka. Por una literatura menor*. Trad. José Aguilar Mora, México, Ediciones Era, 2007.
- . *¿Qué es filosofía?* Trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1997.
- FERREYRA, JULIÁN Y MATÍAS SOICH (EDS). *Deleuze y la fuente de su filosofía*. Buenos Aires, Ediciones La almohada, 2014.

- GARCÍA, RAÚL. *La anarquía coronada. La filosofía de Gilles Deleuze*. Buenos Aires, Ediciones Colihue, 1999.
- GUATTARI, FÉLIX. *Caosmosis*. Trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Manantial, 1996.
- GUATTARI, FÉLIX Y SUELY ROLNIK. *Micropolítica. Cartografía del deseo*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2006.
- LARRAURI, MAITE. *El deseo según Deleuze*. España, Tandem Edicions, 2014.
- LENAIN, THIERRY. *L'Image. Deleuze, Foucault, Lyotard*. Paris, Librairie Philosophique J. VRIN, 1997
- NAVARRO CASABONA, ALBERTO. *Introducción al pensamiento estético de Gilles Deleuze*. Valencia, Tirant Lo Blanch, 2001.
- PARR, ADRIAN. *The Deleuze Dictionary*. Edimburgo, Edinburgh University Press, 2005.
- HERNER, MARÍA TERESA “Territorio, desterritorialización y reterritorialización: un abordaje teórico desde la perspectiva de Deleuze y Guattari”. *Huellas* 13, 2009, pp. 158-171.
- PEREZ BERNAL, ÁNGELES MARÍA DEL ROSARIO. “El Infierno de Luis Estrada. Una mirada desde el esquizoanálisis de Gilles Deleuze”. *Cultura y representaciones sociales*, vol. 6, no. 12, 2012, pp. 238-261.
- PONCE, MARCELO F. “Una aproximación a El Anti Edipo de Gilles Deleuze y Félix Guattari”. *A Parte Rei. Revista de filosofía*, No. 75, Mayo 2011, pp. 1-8.
- SCHÉRER, RENÉ. *Miradas sobre Deleuze*. Trad. Sebastián Puente, Buenos Aires, Cactus, 2012.
- VASKES SANTCHES, IRINA. “La axiomática estética: esquizoanálisis y rizoma”. *Praxis filosófica*, Mayo 2013, pp. 165-175.
- ZIZEK, SLAVOJ. *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-textos, 2006.
- ZOURABICHVILI, FRANÇOIS. *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*. Trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2004
- . *El vocabulario de Deleuze*. Trad. Victor Goldstein, Buenos Aires, Atuel, 2007.

DICCIONARIOS

- BERISTÁIN, HELENA. *Diccionario de retórica y poética*. México, Porrúa, 1995.

- BLÁNQUEZ FRAILE, AGUSTÍN. *Diccionario latino-español*. 3 vols., Barcelona, Ramón Sopena, 1975.
- CALANDRELLI, MATÍAS Y VICENTE FIDEL LÓPEZ. *Diccionario filológico-comparado de la lengua castellana*. 12 vols, Buenos Aires, Imprenta de Obras Clásicas, 1880-1916.
- ECHEGARAY, EDUARDO DE. *Diccionario general etimológico de la lengua española*. 5 vols., Madrid, José María Faquineto, 1887.
- LEWIS, CHARLTON T. Y CHARLES SHORT. *A New Latin Dictionary*. Nueva York, Harper and Brothers, 1891.
- GRAY, LOUIS HERBERT Y GEORGE FOOT MOORE, *The Mythology of All Races*. Vol. 1., Boston, Marshal Jones Company, 1916.
- GRIMAL, PIERRE. *Diccionario de mitología griega y romana*. Trad. Francisco Payarols, Paidós Ibérica, 2010.
- MICHEL ANDRÉ. *Diccionario de Derecho Canónico*. 4 vols, Madrid, José C. de la Peña, s.f.
- PÉREZ MARTÍNEZ, HERÓN. *El hablar lapidario. Ensayo de paremiología mexicana*. Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996.
- . *Refranero mexicano*. México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario panhispánico de dudas*. 2005, rae.es/recursos/diccionarios/dpd.
- . *Diccionario de Autoridades*, 2012, web.frl.es/DA.html.
- . *Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española*. 2013, ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtllle?cmd=Lema&sec=1.2.0.0.0.
- . *Diccionario de la lengua española*. 2014, rae.es/recursos/diccionarios/drae.
- SABATINI, FRANCESCO Y VITTORIO COLETTI. *Il Sabatini Coletti: dizionario della lingua italiana*. Italia, Rizzoli Larousse, 2007.
- SBARBI, JOSÉ MARÍA. *Diccionario de refranes, adagios, proverbios, modismos, locuciones y frases verbales de la lengua española*. 2 vols., Madrid, Librería de los sucesores de Hernando, 1922
- SUAZO PASCUAL, GUILLERMO. *Abecedario de dichos y frases hechas*. Madrid, EDAF, 1999.
- TERREROS Y PANDO, ESTEBAN DE . *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana*. Madrid, Viuda de Ibarra, 1787.

El Matrimonio, el Derecho Canónico y otras obras legales y religiosas

ALFONSO X. *Las siete partidas del rey don Alfonso El sabio*. Ed. Real Academia de la Historia, 3 vols., Madrid, Imprenta Real, 1807.

ARROM, SILVIA MARINA. *Las mujeres de la ciudad de México, 1790-1857*. México, Siglo Veintiuno Editores, 1988.

BENEDICTO XIV. *Colección en latín y castellano de las bulas, constituciones, encyclicas, breves y decretos del santísimo padre (de gloriosa memoria) Benedicto XIV*. Vols. 1 y 2, Madrid, Oficina de D. Antonio Espinosa, 1791.

CENDOYA DE DANIEL, CRISTINA. “El Matrimonio: Análisis comparativo de la naturaleza, principios y fundamentos”. *Catholic.net*, s.f., es.catholic.net/op/articulos/6834/cat/377/matrimonio-derecho-canonic-y-derecho-civil.html.

KÜNG, HANS. *El Cristianismo. Esencia e historia*. Trad. Víctor Abelardo Martínez de Lopera, Madrid, Editorial Trotta, 2001

LEÓN, FRAY LUIS DE. *La perfecta casada*. Ed. Elizabeth Wallace, Chicago, The University of Chicago Press, 1903.

MAINAR, RAFAEL BERNAD. *Derecho Romano. Curso de Derecho Privado Romano*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 2006.

MAIR, LUCY. *Matrimonio*. España, Seix Barral Editores, 1972.

GUIGNEBERT, CHARLES. *El Cristianismo medieval y moderno*. Trad. Nérida Orfila Reynal, México, Fondo de Cultura Económica, 1969.

PALOMO DE LEWIN, BEATRIZ. ““Por ser una pobre viuda”. Viudez en la Guatemala de fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX”. *Diálogos. Revista Electrónica de Historia*, vol. 5, no.1 y 2, 2015, revistas.ucr.ac.cr/index.php/dialogos/article/view/6240/5943.

SCHÖKEL, LUIS ALONSO (ED). *La Biblia de nuestro pueblo*. Bilbao, Ediciones Mensajero, 2009.

SIEGRIST, NORA. “Dispensas y libros de matrimonios en la segunda mitad del siglo XVIII y la primera del XIX en actuales territorios argentinos”. *HiSTORELo. Revista de*

Historia regional y local, vol. 6, no. 12 (Julio-Diciembre 2014),
 scielo.org.co/pdf/histo/v6n12/v6n12a02.pdf., pp. 16-56.

ESTUDIOS HISTÓRICOS

- ALFARO RAMÍREZ, GUSTAVO RAFAEL. “La crisis política de la Puebla de los Ángeles. Autoritarismo y oligarquía en el gobierno de don Juan José de Veytia y Linaje, 1697-1722”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. 14, no. 99, 2004, pp. 213-256.
- . *Administración y poder oligárquico en la Puebla borbónica, 1690-1780*. [Tesis de doctorado en Historia], México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- CORNELIO TÁCITO. *Anales. Libro I-VI*. Trad. José L. Moralejo, Madrid, Gredos, 1980.
- DAWSON, CHRISTOPHER. *Historia de la Cultura Cristiana*. México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- DE LA TORRE VILLAR, ERNESTO. *La Independencia de México*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- FARRISS, N. M. *La Corona y el clero en el México colonial 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*. Trad. Margarita Bojalil, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- GREENLEAF, RICHARD E. *La Inquisición en Nueva España siglo XVI*. Trad. Carlos Valdés, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- HAMNETT, BRIAN R. *Raíces de la insurgencia en México. Historia regional 1750-1824*. Trad. Agustín Bárcena, México, Fondo de Cultura Económica, 1900.
- KAUTSKY, KARL. *El Cristianismo. Sus orígenes y fundamentos*. Barcelona, Círculo Latino, 2006.
- LOMELÍ VANEGAS, LEONARDO. *Breve historia de Puebla*. México, Fondo de Cultura Económica y El Colegio de México, 2001.
- MEREU, ITALO. *Historia de la intolerancia en Europa*. Buenos Aires, Paidós, 2003.
- MIÑO GRIJALVA, MANUEL. *El mundo novohispano. Población, ciudades y economía, siglos XVII y XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica y El Colegio de México, 2000.

- PASCUAL BUXÓ, JOSÉ. “La historiografía literaria novohispana”. José Pascual Buxó y Arnulfo Herrera. *La literatura novohispana: revisión crítica y propuestas metodológicas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.
- PETERS, EDWARDS. *Torture*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999.
- PIETSCHMANN, HORST. *Las reformas borbónicas y el sistema de intendencias en la Nueva España. Un estudio político-administrativo*. Trad. Rolf Roland Meyer Misteli, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- RUBÍN DE CEVALLOS, AGUSTÍN. *Índice último de los libros prohibidos y mandados expurgar para todos los reinos y señoríos del católico rey de las Españas Don Carlos IV*. Madrid, Imprenta de don Antonio de Sancha, 1790.
- RUBIO MAÑÉ, JOSÉ IGNACIO. *El Virreinato*. 4 vols. México, Fondo de Cultura Económica y Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- QUEZADA, NOEMÍ, MARTHA EUGENIA RODRÍGUEZ Y MARCELA SUÁREZ. *Inquisición Novohispana*. Vol. 2. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas y Universidad Autónoma Metropolitana, 2000.
- SCHWALLER, JOHN FREDERICK. *Orígenes de la riqueza de la Iglesia en México. Ingresos eclesiásticos y finanzas de la Iglesia 1523-1600*. México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- STERN, PAMELA R. *Daily Life of The Inuit*. Santa Barbara, The Greenwood Press, 2010.
- SUETONIO. *Vida de los doce césares*. 2 Vol., Madrid, Gredos, 1992.
- TORIBIO MEDINA, JOSÉ. *La imprenta en la Puebla de los Ángeles (1640-1821)*. Santiago de Chile, Imprenta de Cervantes, 1908.
- TURBERVILLE, A. S. *La Inquisición española*. Trads. Javier Malagón B. y Helena Pereña, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.
- WALKER, GEOFFREY J. *Política española y comercio colonial, 1700, 1789*. Barcelona, Ariel, 1979.
- WECKMANN, LUIS. *La herencia medieval de México*. México, Fondo de Cultura Económica y El Colegio de México, 1994
- ZORAIDA VÁSQUEZ, JOSEFINA (COORD.). *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano. El impacto de las reformas borbónicas*. México, Nueva imagen, 1992.

SOBRE LA CORRUPCIÓN

- ALVAR ESQUERRA, ALFREDO. *El duque de Lerma. Corrupción y desmoralización en la España del siglo XVII*. Madrid, La esfera de los libros, 2010, Kindle DX.
- CHARAP, JOSHUA Y CHRISTIAN HARM. “Institutionalized Corruption and the Kleptocratic State”. *Working Paper of International Monetary Fund*, 1999, imf.org/external/pubs/ft/wp/1999/wp9991.pdf
- BEGOVIC, BORIS. “Corrupción: conceptos, tipos, causas y consecuencias”. *Centro para la Apertura y el Desarrollo de América*, 2005, cadal.org/documentos/documento_26.pdf
- COBB, LOREN Y MIKE GONZÁLEZ. “La corrupción como un sistema de ciclos viciosos entrelazados: lecciones desde NationLab”. *Security and Defense Studies Review*, vol. 7, no. 1, 2007, aetheling.com/NL/docs/Concepto-NL-de-Corrupcion.pdf
- JOHNSTON, MICHAEL. *Syndromes of Corruption: Wealth, Power and Democracy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

TEORÍA Y ESTUDIOS LITERARIOS, RETÓRICOS, LINGÜÍSTICOS Y FILOSÓFICOS

A) Teoría y estudios literarios.

- ÁLVAREZ BARRIENTOS, JOAQUÍN. *Ilustración y Neoclasicismo en las letras españolas*. Madrid, Síntesis, 2005.
- ANGENOT, MARC, JEAN BESSIÈRE, DOUWEY FOKKEMA Y EVA KUSHNER *Teoría literaria*. México, Siglo veintiuno, 2002.
- LLOVET, JORDI, Y OTROS. *Teoría literaria y literatura comparada*. Barcelona, Ariel, 2007.
- BARANDA LETURIO, CONSOLACIÓN. “El apólogo y el estatuto de la ficción en el Renacimiento.” *Studia Aurea*. Abril de 2007, studiaaurea.com/article/view/v1-baranda/pdf.
- BLÁNQUEZ FRAILE, AGUSTÍN. *Diccionario latino-español*. 3 vols, Barcelona, Ramón Sopena, 1975.
- BLOOM, HAROLD. *The Anxiety of Influence. A Theory of Poetry*. New York, Oxford University Press, 1997.
- . *El canon occidental*. Trad. Damián Alou, Barcelona, Anagrama, 2005.

- DOMÍNGUEZ CAPARRÓS, JOSÉ. *Introducción a la teoría literaria*. Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 2013.
- GARRIDO DOMÍNGUEZ, ANTONIO (ed.). *Teorías de la ficción literaria*. Madrid, Arco/Libros, 1997.
- GLENDINNING, N. *Historia de la literatura española 4. El siglo XVIII*. Barcelona, Ariel, 2000.
- GUERIN, WILFRED L., EARLE LABOR, LEE MORGAN, JEANNE REESMAN Y JOHN WILLINGHAM. *A Handbook of Critical Approaches to Literature*. New York, Oxford University Press, 2005.
- KRIEGER, MURRAY. *Teoría de la crítica*. Madrid, Visor, 1992.
- LEONARD, IRVING A. *Ensayos y semblanzas: bosquejos históricos y literarios de la América colonial*. México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- . *La época barroca en el México Colonial*. Trad. Agustín Ezcurdia, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- . *Los libros del conquistador*. Trad. Mario Monteforte Toledo, Gonzalo Celorio Morayta y Martí Soler, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, MARCELINO. *Historia de las ideas estéticas en España*. Madrid, Imprenta de la viuda e hijos de M. Tello, 1909.
- . *Historia de la poesía hispano-americana*. vol. 1, Madrid, Librería general de victoriano Suárez, 1911.
- . *Historia de la poesía hispano-americana*. vol. 2, Madrid, Librería general de victoriano Suárez, 1913.
- MÉNDEZ PLANCARTE, ALFONSO. *Poetas novohispanos*. 3 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.
- MORTARA GARAVELLI, BICE. *Manual de retórica*. Cátedra, 1991.
- OLGUÍN, MANUEL. “Menéndez Pelayo y la Literatura Hispanoamericana”. *Revista Iberoamericana*, vol. 22, no. 43, Enero-Junio 1957, doi: 10.5195/reviberoamer.1957.1687.
- TENORIO, MARTHA LILIA (ED). José López de Avilés. *Debido recuerdo de agradecimiento leal*. México, El Colegio de México, 2007.
- TORRI, JULIO. *La literatura española*. México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

VIÑAS PIQUER, DAVID. *Historia de la crítica literaria*. Barcelona, Ariel, 2002.

B) El diálogo, estudios lingüísticos y semióticos

ALEMANY BOLÚFER, JOSÉ. *Tratado de la formación de palabras en la lengua castellana, la derivación y la composición, estudio de los sufijos y prefijos empleados en una y otra*. Madrid, Victoriano Suárez, 1920.

CERVANTES DE SALAZAR, FRANCISCO. *Crónica de la Nueva España*. México, Editorial Porrúa, 1985.

—. *México en 1554 y Túmulo Imperial*. México, Editorial Porrúa, 1978.

—. *México en 1554. Tres diálogos latinos de Francisco Cervantes de Salazar*. Antigua Librería de Andrade y Morales, 1875.

ECO, UMBERTO. “Los marcos de la ‘libertad’ cómica”. *¡Carnaval!* Eds. Umberto Eco, V.V. Ivanov y Mónica Rector. México, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 9-20.

—. “El fascismo eterno”. *Cinco escritos morales*. Barcelona, Random House Mondadori, 2010, Kindle DX.

FERRERAS, JACQUELINE. *Los diálogos humanísticos del siglo XVI en lengua castellana*. Murcia, Universidad de Murcia, 2004.

GREIMGAS, ALGIRDAS JULIEN Y JACQUES FONTANILLE. *Semiótica de las pasiones. De los estados de cosas a los estados de ánimo*. México, Siglo veintiuno editores, 2002.

GOODY, JACK E IAN WATT. “Las consecuencias de la cultura escrita”. *Cultura escrita en sociedades tradicionales*, Ed. Jack Gody, Barcelona, Gedisa, 1998. 39-83.

HJELMSLEV, LOUIS. *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*. Madrid, Gredos, 1980.

HUALDE, JOSÉ IGNACIO Y SONIA COLINA. *Los sonidos del español*. Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

JAKOBSON, ROMAN. “Lingüística y poética”. *Ensayos de lingüística general*. Barcelona, Seix Barral, 1975.

JENOFONTE. “Económico”. *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*. Trad. Juan Zaragoza. Madrid, Gredos, 1993. 201-292.

KRISTEVA, JULIA. *El lenguaje, ese desconocido. Introducción a la lingüística*. Madrid, Fundamentos, 1988.

LEÓN-PORTILLA, MIGUEL. "Introducción". Cervantes de Salazar, Francisco. *México en 1554. Tres diálogos latinos de Francisco Cervantes de Salazar*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.

MALMBERG, BERTILL. *Teoría de los signos*. México, Siglo veintiuno editores, 1979.

PÉREZ MARTÍNEZ, HERÓN. *El hablar lapidario. Ensayo de paremiología mexicana*. Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1996.

—. *Refranero mexicano*. México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

QUILIS, ANTONIO. *Tratado de fonología y fonética españolas*. Madrid, Gredos, 1999.

—. *Principios de fonología y fonética españolas*. Madrid, Arco Libros, 2010.

VALDÉS, JUAN DE. "Diálogo de la lengua". *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, 2004, cervantesvirtual.com/obra-visor/dialogo-de-la-lengua--0/html/fede437e-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html#I_0_.

VYGOTSKY, LEV. *Pensamiento y lenguaje*. Trad. José Pedro Tosaus Abadía, Madrid, Paidós, 2013.

C) Sátira y humor.

ANDERSON, WILLIAM S. *Essays on Roman Satire*. Princeton, Princeton University Press, 2014.

ARENAS CRUZ, MARÍA ELENA. *Pedro Estala, vida y obra. Una aportación a la teoría literaria del siglo XVIII español*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científica e Instituto de la Lengua Española, 2003.

ATIENZA, BELÉN. *El loco en el espejo: locura y melancolía en la España de Lope de Vega*. Amsterdam, Rodopi, 2009.

BAJTIN, MIJAIL. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Trads. Julio Forcat y César Conroy, Buenos Aires, Alianza, 1994.

—. *Estética de la creación verbal*. México, Siglo veintiuno, 2003.

BALASCH, MANUEL. "Introducción general". *Sátiras, Juvenal y Persio*, Trad. Manuel Balasch, Madrid, Paidós, 1991.

BALLART, PERE. *Eironeia. La figuración irónica en el discurso literario moderno*. Barcelona, Quaderns Crema, 1994.

- BAUDELAIRE, CHARLES. *Lo cómico y la caricatura*. Madrid, Visor, 1988.
- BAUDOT, GEORGES Y MARÍA ÁGUEDA MÉNDEZ. *Amores prohibidos. La palabra condenada en el México de los virreyes*. México., Siglo veintiuno editores, 1997.
- BAECQUE, ANTOINE DE. “Le commerce du libelle interdit à Paris (1790-1791)”. *Dix-huitième Siècle. Montesquieu et la Révolution*, vol. 21, no. 1, 1989, pp. 233-246.
- BOOTH, WAYNE C. *Retórica de la ironía*. Madrid, Taurus, 1986.
- BOZAL, VALERIO. *Necesidad de la ironía*. Madrid, Visor, 1999.
- CERVANTES SAAVEDRA, MIGUEL DE. *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Ed. Francisco Sevilla, México, Real Academia Española y Santillana Ediciones Generales, 2004.
- . *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Ed. Francisco Sevilla. Guanajuato, Fundación Cervantina de México, 2010.
- COFFEY, MICHEAL. *Roman Satire*. Bristol, Bristol Classical Press, 1989.
- CORTÉS TOVAR, ROSARIO. “Epigrama y sátira: relaciones entre la poética de Marcial y la de los satíricos”. *Hominem pagina nostra: Marcial, 1900 años después: estudios XIX Centenario de la Muerte de Marco Valerio Marcial*, 2004, pp. 35-56.
- . *Teoría de la sátira. Análisis de “Apocolocyntosis” de Séneca*. Extremadura, Universidad de Extremadura, 1986.
- DUNLOP, JOHN. *History of Roman Literature, from Its Earliest Period to The Augustan Age (I)*. 2 vols. Londres, Longman, 1824
- EASTMAN, MAX. *The Sense of Humor*. New York, Charles Scribner, 1921.
- FREUDENVURG, KIRK. *The Walking Muse: Horace on the Theory of Satire*. Princeton, Princeton University Press, 2014.
- FRYE, NORTHROP. *Anatomía de la crítica*. Caracas, Monte Avila, 1991.
- GÓMEZ, JESÚS. *La figura del donaire o el gracioso en las comedias de Lope de Vega*. Sevilla, Alfar, 2006.
- GUTIÉRREZ, GARCÍA RODOLFO. *Las calaveras: función social; investigación hemerográfica*. [Tesis de Maestría en Lenguas Españolas]. Nuevo León, Universidad Autónoma de Nuevo León, 2000.
- HERNÁNDEZ MUÑOZ, SILVIA. “El humor y su concepto. Humor, humorismo y comicidad”. *Monográfica.org: Revista temática de diseño*, Marzo de 2012.

- HARVEY, DAVID. *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires, Amorrortu, 1990.
- HEY, DAVID. "The Dragon of Wantley: Rural Popular Culture and Local Legend". *Rural History*, vol. 4, no. 1, April 1993, pp. 23-40.
- HIGHET, GILBERT. *The Anatomy of Satire*. Princeton, Princeton University Press, 1972.
- HODGART, MATTHEW. *Satire: Origins and Principles*. New Jersey, Transaction, 2010.
- HORACIO. *Sátiras. Epístolas. Arte poética*, Ed. José Luis Moralejo, Madrid, Gredos, 2008.
- JUVENAL Y PERSIO. *Sátiras*. Trad. Manuel Balasch. Madrid, Gredos, s.f.
- KIERKEGAARD, SOREN. "Sobre el concepto de la ironía en constante referencia a Sócrates". *Escritos de Soren Kierkegaard*, vol. 1., Madrid, Editorial Trotta, 2006, pp. 63-366.
- KNOCHE, ULRICH. *Roman Satire*. Trad. E. S. Ramage, Indiana, Indiana University Press, 1975.
- LARRA, MARIANO JOSÉ DE. "De la sátira y de los satíricos". *Obras completas de Fígaro*. Vol. 2. París, París Baudry, 1866, pp. 75-79.
- NOGUEROL JIMÉNEZ, FRANCISCA. *La trampa en la sonrisa. Sátira en la narrativa de Augusto Monterroso*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 2000.
- RUDD, NIALL. *The 'Satires' of Horace: A Study*. Cambridge, Cambridge University Press, 1966.
- STONE, CHRISTOPHER. *Parody*. London, M. Secker, 1914.
- TERÁN ELIZONDO, MARÍA ISABEL. *Los recursos de la persuasión: La portentosa vida de la muerte de Fray Joaquín Bolaños*. Zamora, Colegio de Michoacán y Universidad Autónoma de Zacatecas, 1997.
- . *Orígenes de la crítica literaria en México. La polémica entre Alzate y Larrañaga*. Colegio de Michoacán y Universidad Autónoma de Zacatecas, 2001.
- TERÁN ELIZONDO, MARÍA ISABEL Y ALBERTO ORTIZ. *Literatura y emblemática*. Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2004.
- VAN ROOY, C. A. *Studies in Classical Satire and Related Literary Theory*. Leiden, E. J. Brill, 1966.
- VEGA, LOPE DE. "La francesilla". *Trezena parte de las comedias de Lope de Vega Carpio*, Madrid, Viuda de Alonso Martín de Balboa, 1620, ff. 78a-101b.
- WITKE, CHARLES. *Latin Satire; The Structure of Persuasion*. Leiden, E. J. Brill, 1970.

D) Retórica.

- AGUIRRE ROMÁN, JAVIER ORLANDO. “La techné retórica: las respuestas de Aristóteles a las objeciones del Gorgias”. *Práxis filosóficas*, no. 29, 2009, pp. 17-40.
- ALCOLEA, JESÚS. “Invención”. *Compendio de lógica, argumentación y retórica*, Eds. Luis Vega Reñón y Paula Olmos Gómez, Madrid, Editorial Trotta, 2011, pp. 320-323.
- ANAXÍMENES DE LÁMP SACO. “Retórica a Alejandro”. *Testimonios y fragmentos y Retórica a Alejandro*, Alcídamente de Elea y Anaxímenes de Lámpsaco, Trads. Juan Luis López Cruces, Javier Campos Daroca y Miguel Ángel Márquez Guerrero, Madrid, Gredos, 2005, pp. 181-293.
- BADENES, ANDRÉS. “La persuasión por el carácter como argumentum ad verecundiam en Aristóteles: Retórica II 23 1400a30-37”. *IV Jornadas de Investigación de Filosofía*, 2002, 1-12.
- CATTANI, ADELINO Y JESÚS ALCOLEA. “Persuasión/Convicción”. *Compendio de lógica, argumentación y retórica*. Eds. Luis Vega Reñón y Paula Olmos Gómez, Madrid, Editorial Trotta, 2011, pp. 450-453.
- CICERÓN. *La invención retórica*. Trad. Salvador Núñez, Madrid, Editorial Gredos, 1997.
- . *Del supremo bien y del supremo mal*. Trad. Víctor-José Herrera Llorente, Madrid, Gredos, 1987.
- . *Sobre el orador*. Trad. José Javier Iso, Madrid, Gredos, 2002.
- . *Las paradojas de los estoicos*. Trad. Julio Pimentel Álvarez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- GARCÍA GUAL, CARLOS. “Introducción general”. *Fábulas de Esopo. Vida de Esopo. Fábulas de Babrio*, Esopo y Babrio, Trads. Pedro Bádenas de la Peña y Javier López Facal, Madrid, Gredos, 1985, pp. 7-26.
- GASCHÉ, RODOLPHE. *Un arte muy frágil. Sobre la retórica de Aristóteles*. Santiago de Chile, Metales pesados, 2010.
- MARCO FABIO QUINTILIANO. *Instituciones oratorias*. Trads. Ignacio Rodríguez y Pedro Sandier, 2 vols. Madrid, Imprenta de Perlado Páez y Compañía, s.f.
- MICHELSTAEDTER, CARLO. *La persuasión y la retórica*. Madrid, Sexto piso, 2009.

- OLMOS, MIGUEL ÁNGEL. “Figuras retóricas”. *Compendio de lógica, argumentación y retórica*. Eds. Luis Vega Reñón y Paula Olmos Gómez, Madrid, Editorial Trotta, 2011, pp. 253-256.
- PERELMAN, CHAÏM Y LUCIE OLBRECHTS-TYTECA. *Tratado de la argumentación: la nueva retórica*. Barcelona, Gredos, 1989.
- PEARCE, HOWARD D. “A Phenomenological Approach to the Theatrum Mundi Metaphor”. *PMLA*, vol. 95, no. 1, 1980, pp. 42-57.
- RACIONERO, QUINTÍN. “Introducción”. *Retórica*. Aristóteles, Madrid, Gredos, 1994.
- Retórica a Herenio (Rethorica ad Herennium)*. Madrid, Gredos, 1997.
- REYES CORIA, BULMARO. *Arte de convencer. Lecciones ciceronianas de oratoria*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- SÁIZ SÁEZ, ÁNGEL. *El Arte - Ciencia de la Comunicación*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.
- TAYLOR, CHARLES. “Explanation and Practical Reason”. *Philosophical Arguments*. Estados Unidos, Harvard University Press, 1995, pp. 34-60.
- TONTI, SILVIA LILIANA. “La crítica del Gorgias a la retórica sofística y su relación con la primera definición de sofista en el diálogo homónimo”. *Synthesis*, no. 6, 1999, pp. 115-135.
- VICO, GIAMBATTISTA. *Obras. Oraciones inaugurales. La antiquísima sabiduría de los italianos*. Trad. Francisco J. Navarro Gómez, Barcelona, Anthropos, 2002.
- . *Obras II Retórica (Instituciones de oratoria)*. Trad. Francisco J. Navarro Gómez. Barcelona, Anthropos, 2004.
- WALTON, DOUGLAS. *Relevance in Argumentation*. Nueva York, Lawrence Erlbaum Associates, 2004.

E) Ética, Filosofía e historia de la filosofía

- ARISTÓTELES. *Poética (Edición trilingüe)*. Trad. Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1974.
- . *Acerca del Alma*. Trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1978.
- . *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Trad. Emilio Lledó Íñigo, Madrid, Gredos, 1985.
- . *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994a.

- . *Retórica*. Trad. Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1994b.
- . *Física*. Trad. Guillermo R. de Echandía, Madrid, Gredos, 1995.
- ARJONA TRUJILLO, MARÍA. *La corrupción política: una revisión de la literatura*. Universidad Carlos III de Madrid, 2002, hdl.handle.net/10016/38, e-archivo.uc3m.es/bitstream/id/32/de021404.pdf
- BRUN, JEAN. *El estoicismo*. Trad. José Blanco Regueira, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1997.
- CALHOUN, CHESHIRE Y ROBERT C. SALOMON (COMP). *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*. Trad. Mariluz Caso, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- ELORDUY, ELEUTERIO. *El estoicismo*. 2 vols, Madrid, Gredos, 1972.
- FOUCAULT, MICHEL. *La arqueología del saber*. Trad. Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 1979.
- . *La hermenéutica del sujeto*. Trad. Fernando Álvarez-Uría, Madrid, La Piqueta, 1987.
- . “Estética, ética y hermenéutica”. Ed. y Trad. Ángel Gabilondo, *Obras esenciales*. V. 3. Barcelona, Paidós, 1994.
- . *El orden del discurso*. Trad. Alberto González Trovano, Buenos Aires, Tusquets Editores, 2002.
- . *Las palabras y las cosas*. Trad. Elsa Cecilia Frost. México, Siglo XXI, 2008.
- . *Historia de la sexualidad*. Trad. Ulises Guiñazú. 3 vols, México, Siglo XXI, 2009.
- . *Historia de la locura en la época clásica*. Trad. Juan José Utrilla. 3 vols, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Conferencias y artículos*. Trad. Eustaquio Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.
- . *¿Qué significa pensar?*. Trad. Raúl Gabás, Madrid, Trotta, 1997.
- MARCO AURELIO. *Meditaciones*. Trad. Carlos García Gual, Madrid, Gredos, 1977.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *La voluntad de poder*. Trad. Aníbal Froupe, Buenos Aires, EDAF, 2000.
- . *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2003.

PLATÓN. *Diálogos I (Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipías menor, Hipías mayor, Laquedes, Protágoras)*. Trads. J. Calonge Ruiz y otros, Madrid, Gredos, 1985.

—. *Diálogos II (Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Cratilo)*. Trads. J. Calonge Ruiz, y otros, Madrid, Gredos, 1987

—. *Diálogos III (Fedón, Banquete, Fedro)*. Trads. Carlos García Gual, M. Martínez Hernández y E. Liedo Íñigo, Madrid, Gredos, 1988a.

—. *Diálogos IV (República)*. Trad. Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1988b.

RIST, J. M. *La filosofía estoica*. Trad. David Casacuberta, Barcelona, Crítica, 1995.

SAN AGUSTÍN. “El matrimonio y la concupiscencia”. Trads. Teodoro C. Madrid y Antonio Sánchez Caraso, *San Agustín. Augustinus Hipponensis*, 10 de febrero de 2017a, augustinus.it/spagnolo/nozze_concupiscenza/index2.htm.

—. “La bondad del matrimonio”. Trad. Félix García, *San Agustín. Augustinus Hipponensis*, 10 de febrero de 2017b, augustinus.it/spagnolo/dignita_matrimonio/index2.htm.

SÉNECA. “Sobre la ira”. *Diálogos: Sobre la providencia. Sobre la firmeza. Sobre la ira. Sobre la vida feliz. Sobre el ocio. Sobre la tranquilidad del espíritu. Sobre la brevedad de la vida*. Trad. Juann Mariné Isidro, Madrid, Gredos, 2008, pp. 125-263.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, ADOLFO. *Filosofía de la praxis*. México, Siglo veintiuno, 2003.

SPAEMANN, ROBERT. *Ética: cuestiones fundamentales*. Trad. José María Yanguas, Navarra, Universidad de Navarra, 2005.

F) Teoría marxista, psicoanalítica y post-estructuralista.

AGAMBEN, GIORGIO. *Lo que queda de Auschwitz*. Trad. Antonio Gimeno Cuspiner, Valencia, Pre-textos, 2005.

DERRIDA, JACQUES. *De la gramatología*. Trads. Óscar del Barco y Conrado Ceretti, México, Siglo veintiuno editores, 1971.

FREUD, SIGMUND. *El chiste y su relación con el inconsciente*. Trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1991a.

- . “Esquema del psicoanálisis”. *Moisés y la religión monoteísta. Esquema del psicoanálisis y otras obras (1937-1939)*. Trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1991b, pp. 133-210.
- . *La interpretación de los sueños*. 2 Vóls. Trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1991c.
- . “Más allá del principio de placer”. *Más allá del principio de placer. Psicología de las masas y otras obras (1920-1922)*. Trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1991d, pp. 1-62.
- . “Dos artículos de enciclopedia: 'Psicoanálisis' y 'Teoría de la libido’”. *Más allá del principio de placer. Psicología de las masas y otras obras (1920-1922)*. Trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1991e, pp. 227-254.
- . “El humor” (1927). *El provenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927-1931)*. Trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, pp. 153-162.
- KANT, IMMANUEL. *Crítica de la razón pura*. Trad. Mario Caimi. 2 vols. México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2009.
- LACAN, JACQUES. *Escritos*. Trad. Tomás Segovia. 2 vols. México, Siglo XXI, 2009.
- “Función creadora de la palabra”. *Los escritores técnicos de Freud. El seminario de Lacan I*. Buenos Aires, Paidós, 2011.
- El deseo y su interpretación. El seminario de Lacan I*. Buenos Aires, Paidós, 2012.
- LEÓN, EDUARDO ALBERTO. “Gilles Deleuze y el psicoanálisis”. *A parte Rei. Revista de filosofía*. No. 75, 2011, pp. 1-15.
- MARX, KARL. *Manuscritos: economía y filosofía*. Trad. Francisco Rubio Llorente, Buenos Aires, Alianza, 1980.