



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE LETRAS HISPÁNICAS

DOROTEA O LA PRINCESA MICOMICONA.

LA PRODUCCIÓN DEL DISCURSO EN LA SOCIEDAD FICTICIA DEL *QUIJOTE*

A TRAVÉS DEL ESQUEMA PERCEPTIVO FOUCAULTIANO DEL “PRIVILEGIO DEL HABLANTE”

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN LENGUA Y LITERATURAS HISPÁNICAS

PRESENTA

DAVID MEZA RAMÍREZ

ASESORA: DRA. MÓNICA QUIJANO VELASCO

CIUDAD DE MÉXICO

2019



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Jaime Meza Cabello y a Azucena Ramírez Miranda. Prometo un día ser tan trabajador como lo es él y ser tan amoroso como lo es ella.

Ahora bien, si ponemos el freno en la boca de los caballos para que nos obedezcan, dirigimos también todo su cuerpo.

Mirad también las naves; aunque son tan grandes e impulsadas por fuertes vientos, son, sin embargo, dirigidas mediante un timón muy pequeño por donde la voluntad del piloto quiere.

Así también la lengua es un miembro pequeño, y sin embargo, se jacta de grandes cosas. Mirad, ¡qué gran bosque se incendia con tan pequeño fuego!

Y la lengua es un fuego, un mundo de iniquidad. La lengua está puesta entre nuestros miembros, la cual contamina todo el cuerpo, es encendida por el infierno e inflama el curso de nuestra vida.

Porque todo género de fieras y de aves, de reptiles y de animales marinos, se puede domar y ha sido domado por el género humano, pero ningún hombre puede domar la lengua; es un mal turbulento y lleno de veneno mortal.

Santiago 3:3-8

Si fueren destruidos los fundamentos, ¿qué ha de hacer el justo?

Salmos 11:3

Ahora vemos por espejo, oscuramente; mas entonces veremos cara a cara. Ahora conozco en parte; pero entonces conoceré como fui conocido.

Corintios 13:12

ÍNDICE

Introducción.....	5
1. Capítulo 1. El capítulo perdido de <i>Don Quijote</i>	9
1.1 Introducción: La palabra prohibida.....	10
1.2. Marco teórico: El áspero mandamiento del silencio.....	19
1.3. Estado de la cuestión: El privilegio del hablante.....	33
2. Capítulo 2. El modelo de un relato teratológico:	
<i>El privilegio del hablante focalizado en la producción discursiva de los narradores</i>	44
Introito.....	45
2.1. Narradores del <i>Quijote</i>	50
2.2. Argos Panoptes (Rumbo a un nuevo esquema perceptivo).....	66
2.3. El robo del jumento.....	83
3. Capítulo 3. Identidad correcta a partir de un fundamento dogmático:	
<i>El privilegio del hablante focalizado en la producción discursiva de los personajes</i>	96
Introito.....	97
3.1. Autoridad de la verdad.....	101
3.2. Molinos o gigantes.....	111
<i>El imperio de los cultos (Microfísica del poder)</i>	120
<i>Molinos de viento</i>	128
3.3. Infinito diferencial aporético.....	135
Conclusiones.....	156
Bibliografía.....	163

INTRODUCCIÓN

Quien lee el *Quijote* ya no vuelve: da lugar a que otro vuelva. El lector, como si se tratase de un personaje más de Cervantes, se transforma lo mismo que el hidalgo maravilloso, lo mismo que Sancho y todos quienes habitan su discordante y, sin embargo, comunal realidad. Tantos estudios, interpretaciones, ojos y manos vertidos en la obra, no han podido agotar su milagro literario. No deja de ser un misterio que lectores de todas partes, de tiempos tan distintos, al sumergirse en él señalen reiteradamente que el *Quijote* es la gran obra literaria de la humanidad.

En esta tesis propongo analizar la producción elocutiva en la primera parte del *Quijote*, en la segunda edición de Juan de la Cuesta de 1605, a través del concepto del “privilegio del hablante”, acuñado por Michel Foucault en *El orden del discurso* para referir los mecanismos de regulación externa. Formularé, como complemento, el aparato conceptual de un modelo narratológico, “Argos Panoptes”, además de acuñar algunos términos para explicar con mayor puntualidad las puniciones aplicadas a las teratologías discursivas a fin de mantener la estabilidad de la sociedad ficticia del *Quijote*. Para ello trabajaré, en sendos capítulos, la producción elocutiva de los narradores y la de los personajes sobre tres ejes: el literario, el filosófico y el político¹. En un primer capítulo, que fungirá como introducción a la problemática de los dos subsecuentes mencionados, expondré la herramienta conceptual foucaultiana, así como el sentido de esta tesis en el marco de los estudios cervantinos.

¹ Los conceptos de lo literario, lo filosófico, la historia y la política no partirán de acuñaciones propias de los siglos XVI o XVII. Con esta visión conscientemente anacrónica he querido decir (ya que las obras cobran vida cuando son leídas): el *Quijote* acaba de nacer, y su lector también.

Para la formulación del segundo capítulo, *El modelo de un relato teratológico*, partiré de asumir el *Quijote* como un producto de múltiples narradores, y no de uno solo -el llamado “narrador cervantino” por Jesús G. Maestro². Una vez que admitimos, como Ruth Fine³ o Martín Morán⁴, que los narradores no cumplen únicamente un rol actancial, ¿debe leerse necesariamente como un error el episodio del robo del jumento? ¿Qué implicaciones tiene leer dicho episodio como una supraconsistencia de múltiples narradores que se disputan el relato y, con ello, generan la aparente discordancia? Planteada una posible solución a través de la acuñación de un nuevo modelo narratológico, el objetivo de este apartado es demostrar que es posible percibir el episodio (tanto como otras discordancias narrativas) no como un error, sino como un recurso literario incomprendido.

Para el tercer capítulo, *Identidad correcta a partir de un fundamento dogmático*, aclarados los conceptos de “fundamento”, “estructura de plausibilidad”, “teratología”, “ordinalidad” y “episteme”, expondré cuáles son y cómo funcionan los elementos del régimen de enunciabilidad que posibilitan las discrepancias en torno a las identidades de ciertos entes entre los personajes, además de los mecanismos a través de los cuales, en el privilegio del hablante, los personajes censuran las teratologías que ponen en riesgo sus ordinalidades. Analizaré, entonces, las tensiones políticas presentes en la construcción de una identidad en la sociedad ficticia de la Mancha y sus alrededores, destacando el papel protagónico que ahí ejercen los fundamentos y las estructuras de plausibilidad.

Al emprender un estado de la cuestión, los trabajos existentes en torno a los tres ejes que constituyen el desarrollo de esta tesis (el literario, el filosófico y el político), divergen en

² Jesús G. Maestro, *Cide Hamete Benengeli y los narradores del Quijote* [En línea]. [Consulta: 7 de noviembre, 2018].

³ Ruth Fine, *Una lectura semiótica-narratológica del Quijote en el contexto del siglo de oro español*.

⁴ Martín Morán, *El “Quijote” en ciernes: los descuidos de Cervantes y las fases de elaboración textual*.

cuanto a enfoques y especialización. Si bien existen menciones y empleos de la terminología foucaultiana en emprendimientos sobre el *Quijote*⁵, no existe un acercamiento del tipo específico que aquí planteo: el uso del mecanismo del privilegio del hablante en la novela cervantina. Por otra parte, si bien existen diversos trabajos que abordan la pugna entre visiones de mundo a través de los personajes del *Quijote*⁶, la mayoría se enfocan en la dicotomía “don Quijote | los otros” o emplean la carnavalización bajtiniana como herramienta conceptual, en lo que he llamado un “predominio del dilogismo” (es decir, un modelo lógico del dualismo), que no es el aspecto que he decidido tratar. No obstante añadiré, en la pugna entre las teratologías y las ordinalidades, algunas lecturas poco exploradas (la aporía y la síntesis), aunadas al desarrollo de las interpretaciones con mayor corpus (la ambigüedad barroca). Así, los objetivos puntuales del presente trabajo son:

- 1.- Exponer las implicaciones de una interpretación del *Quijote* a partir de asumir el texto como una composición, en la ficción, de múltiples narradores.
- 2.- Mostrar que el error (en general en la literatura, y en particular en el episodio del robo del jumento de Sancho Panza) no es inherente al texto, sino a las interpretaciones, es decir, a las autoridades de verdad⁷ -producidas por el mecanismo del privilegio del hablante a fin de regular un discurso o modelo de discurso.

⁵ Por ejemplo: Lelia Madrid, *Cervantes y Borges: la inversión de los signos*; María Bacarlett Pérez, *Foucault y El Quijote: desbordando la episteme clásica*; Ernesto Gallardo León, *El problema de la representación en el Quijote*.

⁶ Por ejemplo: Américo Castro, *El pensamiento de Cervantes y otros estudios cervantinos*; James Iffland, *De fiestas y aguafiestas: risa, locura e ideología en Cervantes y Avellaneda*; Hans-Jürg Neuschäfer, *La ética del Quijote. Función de las novelas intercaladas*.

⁷ Del mismo modo que Foucault no ofrece una definición del término más importante de su obra, *poder*, he optado por no definir, en ninguna de sus acepciones históricas, el término *verdad*. Es cierto que pareciera sugerir, sobre todo en el capítulo *La palabra prohibida*, que refiero con *verdad* una suerte de “mundo nouménico”; también es cierto que pareciera sugerir, de forma más o menos clara en el resto de los capítulos, una suerte de construcción meramente óptica (la verdad como un discurso, la verdad como una ficción diferenciada). Esto no es definitivo. Ante todo, he querido mantener el concepto de *verdad* como un concepto vacío, una especie de hueco (como el de los cuadrados mágicos), que permita la movilidad conceptual. Quizá

3.- Plantear la posibilidad de una lectura en la que el supuesto error sea una supraconsistencia y, a la par, acuñar la terminología necesaria para que dicha lectura pueda sostenerse.

4.- Exponer cuándo y con qué mecanismos los regímenes de enunciabilidad actúan como márgenes de lo real en la ficción cervantina.

Esta tesis constituye pues un esfuerzo por crear nuevas luces para sostener la mayor cantidad de posibilidades de lectura del *Quijote*, un esfuerzo para formular un oído que, a partir de la obra, sea también un nuevo oído del mundo. Tal el compromiso del esfuerzo académico: ayudar a dar solidez a la mayor cantidad de visiones a partir de la obra de arte. Al ofrecer un modelo para un relato teratológico, mi trabajo no pretende ser excluyente: tantas realidades hay como lectores. ¿No acaso es muestra de ello la enorme cantidad de ediciones que se disputan la edición correcta, el cuerpo verdadero, del *Quijote*? La existencia no es, lo mismo que el libro, definitiva: las posibilidades de la realidad son tantas como las de la vida y, como pensaba Spinoza, uno nunca sabe lo que el cuerpo puede. Vivir es, con toda su cercanía y familiaridad, desconocido. Leer es caminar en un país desconocido.

no solo que permita la movilidad conceptual, sino como un vacío que movilice el término y los términos con los que entable agenciamientos.

CAPÍTULO 1

EL CAPÍTULO PERDIDO DE *DON QUIJOTE*

1.1 INTRODUCCIÓN: LA PALABRA PROHIBIDA

Amistad, amor, locura, verdad: todas estas palabras son espacios abstractos a los sentidos, pero concretos -concretos como el agua, si se quiere-, dentro del cuerpo del pensamiento y de la sensibilidad. Su concreción radica en que quienes piensan *amistad*, *amor*, *locura* y *verdad*, no necesariamente comprenden lo mismo no solo a un nivel ejemplificativo, es decir, de distintos existenciaros⁸ de un concepto esencial, sino que perciben distintas existencialidades conceptuales. ¿Qué son, pues, las palabras? De momento, juiciosa y sosegadamente, podríamos pensar en el problema de la representación, y específicamente de la palabra como instrumento de representación⁹. Es curioso pensar que la lengua, abrumadoramente inquieta, haya sido la herramienta para asentar la también fugaz experiencia humana. Es ese proceder de la lógica, esa metaforizada identidad en su cimiento lógico, sin cuyo claro quedaríamos en el desquicio de un cuerpo indetenible, el que, mirado con mayor intimidad por la lengua misma, apareció no como una quietud impenetrable, sino abismada por los procesos del tiempo¹⁰ (si no el espacio-tiempo perceptible, sí el

⁸ “El ‘ser ahí’ se comprende siempre a sí mismo partiendo de su existencia, de una posibilidad de ser él mismo o no él mismo. Estas posibilidades, o las ha elegido el ‘ser ahí’ mismo, o éste ha caído en ellas o crecido en cada caso ya en ellas. La existencia se decide exclusivamente por obra del ‘ser ahí’ mismo del caso en el modo del hacer o el omitir. La cuestión de la existencia nunca puede liquidarse sino por medio del existir mismo. La comprensión de sí mismo que lleva la dirección en esto la llamamos ‘existencial’. La cuestión de la existencia es una ‘incumbencia’ óptica del ‘ser ahí’. Para liquidarla no se ha menester de ‘ver a través’ teóricamente de la estructura ontológica de la existencia. El preguntar por esta estructura tiene por meta mostrar por separado lo que constituye la existencia. El complejo de estas estructuras lo llamamos la ‘existenciariedad’. La analítica de ésta no tiene el carácter de un comprender existencial, sino ‘existenciaro’. La posibilidad y la necesidad de una analítica existenciaro del ‘ser ahí’ se halla prefigurada en la constitución óptica de éste.” Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 22.

⁹ *Representación* como la reproducción ya mental, ya visible, de cualquier objeto o ente. Kantianamente, hemos de pensar (como punto de partida hacia problemas no ya de fenomenología, sino de hermenéutica), lo representado como lo *nouménico* y la representación como lo *fenoménico*. Vid. Ramón Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*, p. 271.

¹⁰ “El tiempo *out of joint*, la puerta fuera de sus goznes, significa la primera gran revolución kantiana: el movimiento se subordina al tiempo. El tiempo ya no se refiere al movimiento que mide, sino el movimiento al tiempo que lo condiciona. El movimiento ya no es una determinación de objeto, sino la descripción de un espacio, de un espacio del que debemos hacer abstracción para descubrir el tiempo como condición del acto.

trascendental kantiano de los procesos formales). Si concediéramos que es posible mostrar a otro lo que uno ha visto, si otro puede sentir la cercanía del mar que uno ha sentido, ¿podría ese otro percibir *cómo* uno lo percibe? *No puedo oír cómo oigo. No puedo mirar cómo miro.*

No en lo representado, ni en la representación como un acto que produce fenómenos y determina lo mundo que es el mundo, sino en sus modos diversos, es donde la paradoja de la lengua como identidad de la representación, siendo ella misma -sigamos, con una mano en las gramáticas y otra en las concreciones locales de una misma lengua-, un fenómeno, acontece. La arquitectura de la comunicación depende de la solidez del argumento de la identidad. Si temblara este axioma, sentiríamos con la misma inquietante firmeza de Góngora, *pisando la dudosa luz del día*¹¹, cómo no solo transitamos el mundo con la palabra como herramienta y asimismo compañía (o incluso como nuestro amigo y escudero Sancho Panza), sino a través de ella en pos de sí misma, de lo familiares que le son estos abismos, y un atisbo de la locura que inunda las sentencias en las que ocurre Don Quijote. En ese mundo, en esas ventas y campañas como heteróclitas escenificaciones donde monólogos acometen sus aguas solitarias presintiendo lo otro como un cauce, en la reanudación casi sin peso del comunal exterior que dispone un narrador también ficticio, hay la sensación de las soledades de la lengua en cada hablante, de los nudos en los que la representación, en su búsqueda de gravedad unitaria, de centro del orden, sublima teratologías discursivas, monstruos de la comunicación; hay evidencia de espacios en los que no es posible distinguir la *razón* de la *sinrazón* (baste recordar el diálogo que sobre libros de caballerías, en el capítulo XIII,

Así pues, el tiempo deviene unilineal y rectilíneo, en absoluto en el sentido de que mediría un movimiento derivado, sino en sí mismo y a través de sí mismo, en tanto que impone a todo un movimiento posible la sucesión de sus determinaciones. Es una rectificación del tiempo. El tiempo deja de estar curvado por un Dios que lo hace depender del movimiento. Deja de ser cardinal y se vuelve ordinal, orden del tiempo vacío.” Gilles Deleuze, *Crítica y clínica*, p. 45.

¹¹ Luis de Góngora, *Poesías*, p. 284.

sostienen Vivaldo y Don Quijote). Hay, en suma, discursos ficticios en los seres ficticios de ese mundo y, sin embargo, sus labios imaginarios comparten la palabra con los nuestros, que se afirman con otra realidad.

El orden que afianza la representación, como hemos dicho, parece responder, o querer responder, a la misma gravedad a la que obedece la lógica: la de la *verdad*. A ella la tenemos, confiadamente, en el plano nouménico¹², mientras que la palabra -pues solo en ella, nunca para nosotros en el mundo, es posible la mentira-, dentro del artilugio de la representación, está en el conjunto de los fenómenos. La verdad que sigue ese orden es la enunciación correcta de lo que *es*. ¿Pero dónde, sino en la lengua (que tenemos por representación), sabemos lo que *es*¹³? Dentro de la lógica, que salta en lo deseadamente nouménico de los números, un enunciado tiene condición de verdad si cumple con ciertas características que median entre la evidencia fenoménica (a su vez enmarcada y percibida por una lengua), y la gramática interna de la lógica misma. Vuelve a nosotros la inquietud de si la lógica, como una lengua, es un producto vivo del tiempo, o si es el lenguaje ordinal que lo posibilita. Con todo, es evidente que hemos sido los humanos los enunciadore de su gramática, y que ella misma ha cambiado en virtud de la menor imprecisión. Sus cambios no obedecen, sin embargo, al albedrío de un hombre o un grupo de hombres, sino a los procesos internos que ella misma evidencia, así como a sus usos. Semejante herramienta que parece afinarse sola nos parece ideal para confiarle lo más sutil de nuestra experiencia intelectual. ¿Pero qué tan cierto es que determinados intereses no intervengan no ya en su gramática interna, sino en el

¹² Empleo el término “nouménico” en el sentido kantiano de lo “en sí”, es decir, como condición de posibilidad de lo fenoménico. *Vid.* R. Xirau, *op. cit.*, p. 275.

¹³ “τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι”. Alfonso Gómez-Lobo, *Parménides. Texto griego, traducción y comentario*, p. 73. Gómez-Lobo traduce como “Pues lo mismo es (para) pensar y (para) ser”; de acuerdo con su comentario sobre el fragmento B3, la traducción habitual ha sido “Pues lo mismo es el pensar y el ser”.

sentido de la enunciabilidad de sus procesos, especialmente en aquellos que, posibilitados por ella misma, la ponen en entredicho, como en el caso de las paradojas? Ellas, a menudo, se consideran un error proposicional y no una verdad: una teratología. Antes del descubrimiento de los números imaginarios, no podía ser verdad que existiera una raíz para -1, lo que Leibniz pensaba *un anfibio entre el ser y la nada*; la gramática debió concebir lo inconcebible, debió contradecir sus principios, trastocarse, para encontrar algo que le sería evidente y que, además, formaba parte de su ser intrínseco si este era, realmente, no accidental. No se aleja de esto la noción de la verdad en el vivir cotidiano. La enunciación mentirosa es mentira solo en el ámbito de la representación; es verdadera en tanto acontecimiento discursivo, pues ocurre. En el decir que atraviesa la cultura de una sociedad que halla su quicio en la representación, ocurre necesariamente la misma regulación que asienta el orden comunicativo de una fórmula. Hay procesos que controlan no solo lo que ha de decirse, sino el decir mismo: es imposible concebir lo que no puede la lengua, y es también en la lengua donde ocurren los procesos que regulan aquello que no debe poder enunciarse, a fin de mantener cierto orden. Si esto fuera del todo cierto, ¿qué fue primero, el número imaginario o su enunciación? ¿Acaso fueron ambos a la vez, como pensara Proust sobre la búsqueda del alma que, en cada paso de su travesía, ha de emprender la creación no solo de lo buscado, sino del alma misma que buscaba¹⁴? Parece, de momento, no exagerado afirmar que hay una autodeterminación de lo decible, un régimen de enunciabilidad que su

¹⁴ “Ya es hora de pararse, parece que la virtud del brebaje va aminorándose. Ya se ve claro que la verdad que yo busco no está en él, sino en mí. El brebaje la despertó, pero no sabe cuál es y lo único que puede hacer es repetir indefinidamente, pero cada vez con menos intensidad, ese testimonio que no sé interpretar y que quiero volver a pedirle dentro de un instante y encontrar intacto a mi disposición para llegar a una aclaración decisiva. Dejo la taza y me vuelvo hacia mi alma. Ella es la que tiene que dar con la verdad. ¿Pero cómo? Grave incertidumbre ésta, cuando el alma se siente superada por sí misma, cuando ella, la que busca, es justamente el país oscuro por donde ha de buscar, sin que la sirva para nada su bagaje. ¿Buscar? No solo buscar, crear. Se encuentra ante una cosa que todavía no existe y a la que ella sola puede dar realidad y entrarla en el campo de su visión.” Marcel Proust, *El tiempo recuperado*, p. 93.

movimiento interno exterioriza. Tenemos, así, un par de caminos posibles: si seguimos el primero, veremos que una sociedad evidencia el movimiento interno de su lengua, por lo que es en la sociedad donde podemos descubrir los rastros que deja ese movimiento, a modo de manifestaciones de palabras. Si elegimos el segundo, hallaremos que no es la sociedad la manifestación de procesos internos, sino ella misma el movimiento vivo de la lengua, donde interior y exterior resultan meras categorías indistinguibles. En cualquiera de ambos casos, la cultura de una sociedad, que por definición está íntimamente posibilitada por una lengua, es corporalidad de sus procesos. De este modo, incluso una sociedad ficticia, al compartir con la nuestra la palabra que las posibilita, aunque en un lugar distinto al de nosotros, puede ser vista a través de la misma ventana de la lengua.

No hay habla sin hablante, y viceversa. Nada de lo anterior tiene sentido si no es en el orden de la comunicación. La comunicación requiere interlocutores; incluso un individuo que piensa dialoga con su yo empírico como con un otro. En suma, el discurso necesita dos seres asistidos por el sentido que otorga una lengua. Si no hay alguien más que pueda percibir sentido en las palabras de uno, carecen de sentido. No podrían siquiera considerarse palabras, en tanto ellas lo sean a condición de decir. No importa si en ellas vive una consistencia íntima, ni si son fenómeno o nómeno. A lo sumo, serían el balbuceo de un loco. Dada esta condición de necesaria pluralidad, parece imposible que la comunicación carezca de tensión política, donde el discurso mismo es el escenario en el que se pone en juego la noción de lo verdadero como suelo común. Desde luego, no habría tal tensión si la lengua no permitiera ciertos movimientos que escapan de la identidad de la representación: frente a semánticas divergentes (divergentes al menos en sutilezas), la lengua regula, ensanchando sus límites de representación. No es la excepción dentro de las sociedades enmarcadas en el campo de la literatura, es decir, las sociedades ficticias; al contrario, si ellas también nos comunican, es

justo porque transcurren posibilidades por los mismos procesos, sin que deban necesariamente pertenecer al mismo suelo común al que se adscribe la sociedad en la que surgieron (pensemos en el caso de las novelas históricas). Si determinada sociedad ficticia de una obra literaria está inmersa, posicionándola en el discurso materialista de la historia, en una sociedad y en un tiempo, ¿deben sus procesos ser leídos como representaciones de los procesos del mundo de su autor? La producción de discurso en la sociedad imperial romana de una novela inglesa del siglo XX no necesariamente es la misma que la del medio en el que fue escrita. Es sencillo no oponerse a tal ejemplo: primero, porque la sociedad inglesa del siglo XX, aunque nos es ajena, no nos lo es tanto -al menos en la apariencia que unos pocos años en el tiempo permite-, como la sociedad romana de hace cientos de años. Pero no solo eso: la sociedad romana de la novela es una sociedad ficticia, y no la misma a través de la cual, según alguna interpretación, se dibujó el curso de lo que llamamos Occidente. La sociedad ficticia y la sociedad real son explicitaciones distintas de la representación, cada una con sus propios devenires y procesos. No obstante, podemos rastrear algunos mecanismos comunes tanto al habla del mundo de *Otelo* como a la escritura de la *Historia de la decadencia y caída del Imperio romano*: ellos nos permiten dar cuenta, más allá de los fines y de los órdenes particulares de las obras, de la existencia de regulaciones en la producción de discurso. Yago urde su plan mediante la regulación discursiva que le permite su lengua, misma regulación que parece conducir las determinaciones de *Otelo*; Gibbon construye su historia mediante hechos documentados en discursos que, aunque más o menos sólidos, y en todo caso imposibles de verificar, son sus únicos estribos posibles, y la enmarca en un contexto discursivo epocal que da sentido a su aporte. Estas manifestaciones obedecen a distintas sociedades, cada una con hablantes específicos, cada una con una lengua y una producción de discurso específicas. Es solo a partir de las particularidades de los hablantes

que ponen en conflicto una misma sociedad que podemos advertir la evidencia de múltiples producciones de discurso en ella y, asimismo, descubrimos en el conflicto la política de la regulación: hay cosas que, por la estabilidad del orden de la representación, no deben poder decirse.

El amor que siente Don Quijote por Dulcinea no responde por necesidad ideal al amor que cualquier hombre del siglo XVII, incluido Cervantes, sintió por ninguna mujer; el comportamiento de Sancho Panza no es necesariamente una ventana a través de la cual podríamos descubrir los extraños movimientos de un individuo cualquiera en una pequeña sociedad europea de hace más de cuatro siglos. El mundo del lamentablemente magnífico hidalgo no es el mismo que el del Príncipe de los ingenios, de modo que, si queremos echar un vistazo a las prohibiciones de la lengua en la sociedad a la que perteneció Cervantes, no será el *Quijote* el lugar que ha de revelarlas, ni será, *necesariamente*, una producción en la que permanezcan latentes a causa de ser una creación discursiva originada por un hablante de esa lengua, en esa época; incluso si eso sucediera, como podría ser, no está de más hacer hincapié en que sería así no porque la sociedad ficticia del hidalgo sea la misma que la de Cervantes, sino porque ambas comparten una misma lengua, acaso una misma episteme, y, por tanto, al llegar a nuestra realidad (con sus centros de orden de representación), la del caballero andante adquiere toda una nueva carga semántica, lo que entraña más problemas de los que resuelve; Don Quijote, pese a habitar una realidad común y poder comunicarse con otros, es él en sí mismo una sociedad distinta, en tanto aquella comunicación resulta difícil y, a veces, imposible. ¿Habita, entonces, verdaderamente en una realidad común? No es él, sin embargo, el único a quien sucede aquello: durante la quema de libros, en el capítulo VI, en los sutiles desacuerdos entre el barbero y el cura (como ante el libro del afamado Don Belianís), e incluso ante la resolución del ama de quemarlos todos con igual presteza,

sentimos no sin cierta angustia que, al diferir en sus verdades, todos habitan en realidades sutilmente distintas y que, si hay libros en la hoguera, es precisamente para mantener la razón común a todos en su sitio. Sin embargo, en el mismo pasaje descubrimos, mirando con incertidumbre el conocimiento que el cura tiene sobre los numerosos volúmenes, que no es Don Quijote el único entendido en tales historias que trastornan la mente (el cura, a quien el pueblo tiene por autoridad de la verdad en un mundo de cristiandad, pero a quien se atreve el barbero a increpar para que reconsidere la condena de cierto libro). Si la novela no es una ventana a la sociedad de Cervantes, sí lo es a una sociedad que tiene su propio movimiento y sus propios mecanismos en los que se evidencian las regulaciones de la lengua en los discursos producidos específicamente en su mundo: las que afectan a los campesinos, a las prostitutas, a los venteros; las que inventan y sostienen su propia amistad, su propio amor, su propia verdad y su propia locura.

Cada personaje de la obra cervantina tiene una voz potente, concedora, igual de digna que la del protagonista. La locura de Don Quijote solo parece remarcar, en singulares diálogos que tienen más apariencia de monólogos intercalados, la locura común a todos. Cada personaje despliega en sus palabras una particular realidad de un mundo en el que la locura se aproxima cuanto más se aproxima la razón. En un universo tan peligroso, en el que todo hecho aparece como una narrativa, los mecanismos de regulación de lo real se hacen visibles de inmediato: no hace falta más que volver al capítulo VI para dar cuenta de ello. Había lengua en los mundos de caballerías incinerados a escrutinio del cura; ese mismo escrutinio obedece a la congruencia de un orden de su discurso. Al truncar una senda de la lengua, se confina su existencia como razón de riesgo contra cierto sentido, contra cierto cauce. Este procedimiento de regulación discursiva es al que Foucault llamó *palabra prohibida*: dentro del escenario de una sociedad, cuyo orden estriba en límenes semánticos más o menos

controlados o controlables, hay cosas que no deben decirse, hay orillas que no deben ser cruzadas. El amor que uno siente debe ser semejante al de cualquiera, pues es la comunidad lo que le otorga descomunalidad; de lo contrario será, como las paradojas, una incorrecta ejecución interna de la gramática. Aquel librito de Don Belianís logró salvarse únicamente a condición de permanecer en secreto, a condición de ser visible solo para el barbero y solo en el íntimo espacio de su hogar; hay cosas susceptibles de ser dichas con ciertas restricciones temporales o locativas, es decir, circunstancialmente prohibidas. En los caminos que crecen desde la Mancha hasta la vida de un lector, la lengua aparece como río y como cauce. Seguiremos el río, usaremos la palabra prohibida como un instrumento conceptual que nos permita vislumbrar los movimientos en los que la lengua ejecuta sus mecanismos de autorregulación de sentido no en la sociedad de Cervantes, intangible igual en los espacios de su obra que en los de nuestra realidad, sino en la sociedad en la que viven Aldonza y Dulcinea, Frestón y Sancho Panza, don Quijote y el no acordado Quijana, o Quesada, o Quejana. Asentadas finalmente las arenas, podemos proceder a aventurar los pasos de esta obra: en suma, un recorrido a la producción del discurso en la sociedad ficticia del *Quijote* a través del esquema perceptivo foucaultiano de la palabra prohibida, focalizada en el privilegio del hablante.

1.2 MARCO TEÓRICO: EL ÁSPERO MANDAMIENTO DEL SILENCIO

En un empeño de esta naturaleza, sobre todo después de tanto hacer énfasis en la importancia de los problemas sobre la representación que entraña la palabra, ¿cómo asumir un marco teórico, con plena consciencia de que todo posible marco es un fragmento de una estructura ideológica que, si es confiable, es precisamente porque tiene el carácter analítico de una fórmula, es decir, porque se refuerza como estructura al probar su funcionalidad? ¿No acaso un marco es un reforzador de la ideología¹⁵ a la que pertenece, incluso en detrimento de los fenómenos que pretende explicar, tras la apariencia de que ciertamente los ha explicado? ¿No menosprecia, o deshecha, o simplemente es incapaz de ver, los acontecimientos que no encajan, y hace evidentes solo aquellos de los que puede o debe dar cuenta? Un marco puede ser un redil, también una ventana. Aunque en ambos casos resulta bastante estático, lo que caracteriza al primero es su necesidad de permitirse contener solo lo semejante, mientras que a través de la segunda es posible percibir, desde el cuidado que brinda estar detrás de ella, lo que sucede más allá: un sospechoso mundo exterior. Pero no olvidemos que toda ventana es parte de una casa, y que ella debe su existencia, tanto como el redil, a lo peligrosa que puede resultar la intemperie. Del mismo modo que una casa, una ideología entraña costumbres, gravedades, fines; una ideología solo puede serlo como constituya sentido para quienes se resguardan en ella, en tanto lugar en el que los cuerpos se asientan y afirman. Asumir un marco teórico resultaría, entonces, asumir este trabajo como el reforzamiento de un *modo* ideológico. ¿Debe entenderse el uso del término *palabra prohibida*, paradójicamente, como un mecanismo que produce palabras prohibidas, reforzando una posible ideología

¹⁵ “Ideología” como un conjunto de ideas que funge como aparato constitutivo y soporte de la identidad de la realidad para uno o varios sujetos.

foucaultiana? De momento, parece que solo es posible responder con un *sí*, aunque parcialmente; salvada esta derrota, es necesario salvar también ciertos matices. Dado que la lengua -a través de la cual son posibles las ideologías-, también es movimiento, dado que sus sentidos se modifican y algunos se desvanecen, es claro que no todas sus operaciones responden a un reforzamiento de sentidos ideológicos, sino que quizá, como los organismos vivos, son adaptaciones ahí donde el pacto de ser casa y ser intemperie resulta un acuerdo no sabido o no aceptado por todos. Las ideas, en ese sentido, no serían ese lugar necesario donde habitan los cuerpos, sino también corporalidad, modos de corporalidad. Los conceptos, antes pensados como ventanas que a un tiempo eran posibilitadas y posibilitaban un sistema evidente, resultan ahora instrumentos en el operar cotidiano: son intervenciones en lo que consideramos *lo real*, y funcionan tanto si aquello *real* es una ideología como si no lo es. De este modo, podemos ya decir que la palabra prohibida será en este trabajo una herramienta conceptual más que una ventana, un micromodelo de intervención y no una fórmula que aspire a sostener una visión siempre y cuando esta a su vez la cimiente.

Evidenciada y resuelta la principal dificultad en el modo de proceder, resulta necesario conocer el contexto en el que se origina la herramienta conceptual que nos atañe, precisamente en un afán de sana distancia crítica, pero también para comprender mejor su apuesta. El término *palabra prohibida* aparece por vez primera el 2 de diciembre de 1970, en la lección con la que Foucault inaugura en el *Collège de France* su participación en la cátedra *Historia de los sistemas de pensamiento* para la cual fue elegido sucesor de Jean Hyppolite, maestro suyo y arduo lector de Hegel; esta lección, que constituye la tesis con la que habría de proceder en dicha cátedra, fue publicada al año siguiente como *El orden del discurso*. La base de tal proceder es la siguiente:

yo supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada,

seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad.¹⁶

Foucault sostiene que existen mecanismos que regulan el discurso; es decir, que ciertos procedimientos, en un afán de orden (partiendo desde la semántica más simple, la de la representación de cualquier fenómeno, hasta una compleja ideología, una *summa* o una *imago mundi*), que puede obedecer a diversos intereses, no siempre evidentes, son a un tiempo constructores de sentido y modos de silenciar aquello que no pueden o no quieren percibir, generalmente porque implicaría un riesgo para el orden que posibilita un sistema. Si estos procedimientos de la lengua tienen tanta importancia es porque, a decir mismo de

Foucault:

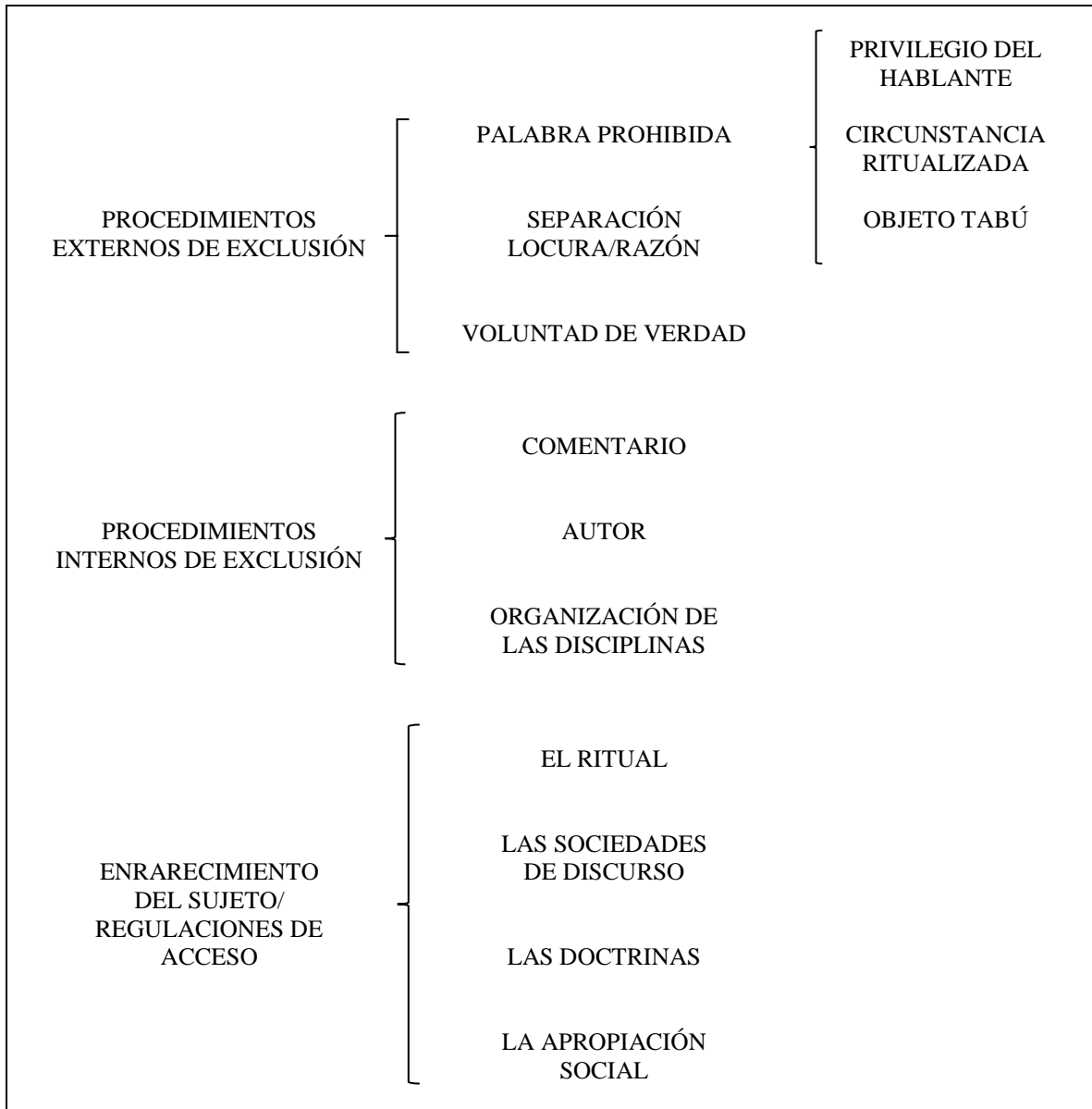
El discurso —el psicoanálisis nos lo ha mostrado— no es simplemente lo que manifiesta (o encubre) el deseo; es también lo que es el objeto del deseo; y ya que —esto la historia no cesa de enseñárnoslo— el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse.¹⁷

Foucault divide los procedimientos de regulación en 3 grupos de acuerdo con la semejanza de sus operaciones: procedimientos externos, procedimientos internos y regulaciones de acceso o enrarecimiento del sujeto. Cada uno de ellos está, a su vez, dividido en mecanismos más particulares. El cuadro siguiente ilustra el esquema general de las estrategias que advierte Foucault en los procesos que asientan el orden enunciativo:

¹⁶ Michel Foucault, *El orden del discurso*, p. 11.

¹⁷ *Ibid.*, p. 12.

PROCEDIMIENTOS QUE REGULAN LA PRODUCCIÓN DISCURSIVA



En esta ocasión trabajaré solamente con uno de los mecanismos de la palabra prohibida: el privilegio del hablante. No obstante, una posible continuación de este trabajo tendría como herramienta conceptual la *separación entre locura y razón*, que a primera vista parece ideal para abordar la sociedad ficticia del *Quijote*. Si he optado por la palabra prohibida y no por

la *separación*, se debe a que conviene sortear con mayor experiencia sus dificultades -muchas de ellas hábilmente señaladas por Derrida a la arqueología que del silencio de la locura pretende hacer Foucault¹⁸-, dadas las posibles contradicciones que entrañaría suponer, si aceptáramos las condiciones de silencio que, de acuerdo con Foucault¹⁹, impondría la razón a la locura, la existencia de un texto, de un discurso como el de una sociedad ficticia, que recoge el silencio de la locura.

¿Qué es, entonces, la palabra prohibida? ¿Qué constituye, para el autor de *El orden del discurso*, lo prohibido?

En una sociedad como la nuestra son bien conocidos los procedimientos de exclusión. El más evidente, y el más familiar también, es lo prohibido. Se sabe que no se tiene derecho a decirlo todo, que no se puede hablar de todo en cualquier circunstancia, que cualquiera, en fin, no puede hablar de cualquier cosa. Tabú del objeto, ritual de la circunstancia, derecho exclusivo o privilegiado del sujeto que habla: he ahí el juego de tres tipos de prohibiciones que se cruzan, se refuerzan o se compensan, formando una compleja malla que no cesa de modificarse.²⁰

Es claro que a este mecanismo debemos la estabilidad de las representaciones; es claro también que a través de las tensiones políticas que entraña una representación es visible el movimiento del poder, sus tipos de relaciones individuales, sus configuraciones sociales y sus efectos de dominación. Si Foucault nombró externo el procedimiento de exclusión de la palabra prohibida, es bajo la consideración de que su función es la de dominar los poderes que ejerce determinado discurso sin que la prohibición misma sea inherente a él. Es importante señalar que, en el momento en el que Foucault presentó *El orden del discurso*,

¹⁸ “Pero, en primer lugar, ¿tiene el silencio mismo una historia? Y luego, ¿no es la arqueología, aunque sea del silencio, una lógica, es decir, un lenguaje organizado, un proyecto, un orden, una frase, una sintaxis, una ‘obra’?” Jacques Derrida, *Cogito e historia de la locura*, p. 53.

¹⁹ “De todas formas, excluida o secretamente investida por la razón, en un sentido estricto, no existía (la palabra del loco). A través de sus palabras era como se reconocía la locura del loco; ellas eran el lugar en que se ejercía la separación, pero nunca eran recogidas o escuchadas.” M. Foucault, *El orden del discurso*, p. 13.

²⁰ *Ibid.*, pp. 11-12.

pensaba ya que la voluntad de verdad²¹ diluía poco a poco los otros procesos de exclusión²², la palabra prohibida entre ellos. Aun cuando así fuere, considero que el término no pierde de ninguna manera su sentido, dado que su asimilación se traduciría en devenir una subcategoría de la voluntad de verdad, ella misma a un tiempo subcategoría de los procedimientos de exclusión, sin que se altere algo más que el orden interno de tales procedimientos. Sea pues la prohibición una contingencia formal o un proceso interno de la voluntad de verdad, su función como reguladora de los poderes del discurso no ha disminuido en modo alguno.

Aclaradas las generalidades, expondré ahora las peculiaridades. En la palabra prohibida subyacen tres categorías (quizá las más evidentes, aunque no necesariamente las únicas), que pueden abordar con mayor fineza fenómenos muy particulares: el objeto tabú, la circunstancia ritualizada y el privilegio del hablante. Cada una de ellas enmarca una condición de posibilidad para la enunciación y, por lo tanto, para la construcción de significados dentro de una sociedad más o menos específica. La primera de ellas, la prohibición del tabú, consiste en la censura de un objeto, a menudo no enteramente determinado, por considerarse moralmente inapropiado; su indeterminación está suspendida precisamente en la imposibilidad de enunciarlo abiertamente y, por tanto, de dotarlo de una gravedad semántica comunal que constituya una representación clara de lo que es, es decir, de sus posibles movimientos más allá del orden que lo acalla, aunque el consenso sobre su

²¹ “Finalmente, creo que esta voluntad de verdad basada en un soporte y una distribución institucional, tiende a ejercer sobre los otros discursos —hablo siempre de nuestra sociedad— una especie de presión y como un poder de coacción. Pienso en como la literatura occidental ha debido buscar apoyo desde hace siglos sobre lo natural, lo verosímil, sobre la sinceridad, y también sobre la ciencia —en resumen sobre el discurso verdadero.” *Ibid.*, p. 18.

²² “De los tres grandes sistemas de exclusión que afectan al discurso, la palabra prohibida, la separación de la locura y la voluntad de verdad, es del tercero del que he hablado más extensamente. Y el motivo es porque, desde hace siglos, no han cesado los primeros de derivar hacia él. Y porque cada vez más él intenta recuperarlos a su cargo, para modificarlos y a la vez fundamentarlos. Y porque los dos primeros no cesan de hacerse cada vez más frágiles, más inciertos en la medida en que, al encontrarse ahora atravesados por la voluntad de saber, ésta por el contrario no cesa de reforzarse y de hacerse más profunda y más insoslayable.” *Ibid.*, p. 19).

ocultamiento nos remite a que existe cierta concepción, si bien oscurecida, en torno a él. Durante el Siglo de Oro, por ejemplo, se hablaba con reservas del *pecado nefando*: la homosexualidad solo podía concebirse de tal modo en esa sociedad; en la sociedad ficticia de *Harry Potter*, hacer mención de lord Voldemort debe evitarse incluso por quienes no tienen modo de saber por qué; en nuestros días, existen ciertos grupos sociales en los que todavía resulta imposible hablar en voz alta sobre el aborto y, en general, sobre temas relativos al ámbito sexual que impliquen una tradición moral legalizada, como el estupro. Como es evidente, en estas circunstancias específicas los hablantes no son completamente ignorantes sobre lo que han de callar, por lo que el silencio que envuelve al objeto tabú no es absoluto, sino que está entrelazado con ciertas situaciones y con ciertos interlocutores. El movimiento mismo de la cultura²³ nos muestra que una sociedad no es homogénea, y que lo que para determinados grupos puede ser un objeto tabú, para otros puede no serlo. Existen, así, algunos pactos establecidos para momentos específicos a fin de mantener cierta estabilidad política entre los grupos heterogéneos que componen una sociedad: los rituales de circunstancia. Los jóvenes aceptan expresarse de cierta manera cuando escriben un ensayo escolar sin que esto impida que en las redes sociales empleen una escritura totalmente distinta; Aquiles, pese a estar en guerra con los troyanos, promete al rey Príamo y a su pueblo no atacarlos hasta que celebren los debidos funerales de Héctor, asesinado por él. Finalmente, el privilegio del hablante no es sino el privilegio de poder decir las cosas, de poder enunciar y, consecuentemente, conducir el discurso y dotar su sentido con la propia subjetividad (a su vez determinada, quizá hasta lo insospechable, por la sociedad que habita

²³ “La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos o capacidades adquiridas por el hombre en cuanto miembro de la sociedad”. Uso la definición de cultura de E. B. Tylor que aparece en Gustavo Bueno, *El mito de la cultura. Ensayo de una filosofía materialista de la cultura*, p. 226.

y que la habita). Así, cuando Platón escribió sus *Diálogos*, tuvo el privilegio de enunciar un cauce, un sentido del pensamiento y de la realidad y, de ese modo, una forma correcta de vivir. Si no existiera un contrapunto en discurso alguno, el discurso seguiría el cauce formulado por Platón. Cuando Segismundo toma la palabra, en *La vida es sueño*, el espectador puede hacerse una idea de los pensamientos y sentires que lo atraviesan, y es al aceptar ese discurso inmerso en otros tantos que componen la obra, que la obra se carga de sentido y, más importante, que se convierte en sentido para quien la presencia. Aquel que posee el privilegio de hablar posee el privilegio de conducir el sentido del discurso.

Es evidente que las 3 anteriores especificidades de la palabra prohibida se relacionan y determinan de tal forma que resulta imposible establecer, en esa compleja red, bordes definitivos y definitorios. Por tanto, trabajaré con el privilegio del hablante sin descartar la posibilidad de que, en alguna instancia, se entrecrucen particularidades de los otros dispositivos²⁴ expuestos. La disposición, de este modo, consistirá en dos capítulos que abordarán sendos aspectos del privilegio del hablante (*El modelo de un relato teratológico e Identidad correcta a partir de un fundamento dogmático*), focalizado en dos producciones enunciativas de la primera parte del *Quijote*: la de los narradores y la de los personajes. He pues de analizar, en principio, qué constituye lo indecible en sus llanuras, entre los pajonales y sus caminos pobres, entre sus caserones o castillos; qué forma lo prohibido detrás de la

²⁴ “De modo que, hasta aquí, tenemos la siguiente definición: (1) el dispositivo es la disposición de una multiplicidad de elementos heterogéneos interrelacionados (discursivos y no-discursivos); (2) es el sistema en equilibrio metaestable que liga en red a dichos elementos (y no una estructura sincrónica de elementos homogéneos); (3) en su génesis, el dispositivo manifiesta una función estratégica dominante, responde a una urgencia y a un problema de orden práctico. Respecto de esto último, y teniendo en cuenta las características precedentes, surge una pregunta ineludible ¿quién? ¿quién diseña y lleva adelante la estrategia? Foucault rechaza de plano que pueda pensarse dicha agencia como efecto de un sujeto meta o trans-histórico, tampoco se trataría de la inteligencia de un poder central que planifica consciente y voluntariamente una estrategia definida. Se trataría, más bien, de una compleja dinámica impersonal nutrida por pequeñas diferencias individuales, diferencias locales que movilizan procedimientos y técnicas de poder (esto es, modos de subjetivar conductas y producir comportamientos, formas de investir una multiplicidad en la escuela, en el ejército, en los hospitales, en las fábricas, etc.)”. Juan Manuel Heredia, *Dispositivos y/o agenciamientos*, pp. 87-88.

realidad, o por qué hablar de cierto modo ante mujeres que llaman *del partido*²⁵ al verlas como hermosas doncellas; qué es lo que no debe decirse a fin de mantener la cordura en ese mundo -tan aparentemente quieto en sus palabras-, de palabras tan duramente hambrientas, tan duramente golpeadas como un criado joven por un labrador²⁶, temblorosas como el pobre rocinante o tenidas a más como el viejo león²⁷ que, puesto en libertad, echa un vistazo al mundo solo para volver a dormir en su celda. Qué deviene indecible a fin de no solo mantener la estabilidad de una representación sino, más peligrosamente, la estabilidad en un diálogo de múltiples representaciones. ¿No hay una suerte de soledad en esos largos monólogos que, al enunciarse, parecieran ser el orden final que entraña el universo? ¿No hay soledades cuando, una vez que uno de esos monólogos acaba, lo sucede otro de igual intensidad, igual de digno, cuando parecía que el anterior había humillado a quien lo sucedió, y que callaba entonces? ¿Por qué hay novedad? ¿Porque dos no han visto de igual modo un mismo mundo, o porque el mundo que dos miran, y más aún con miradas desiguales, no es, definitivamente, el mismo? Consecuente con esa visión, haré una suerte de micropolítica al desentrañar las relaciones que mantienen el orden locutivo de la ficción.

Ahora bien, ¿por qué tanta renuencia a pensar el *Quijote* como una representación de la sociedad de Cervantes? Si he optado por no cimentar la noción de palabra prohibida, que da cauce a este trabajo, en libros enfocados en el análisis de la sociedad del *Quijote* en función del marco histórico de Cervantes, es porque considero que no es necesario pensar el *Quijote* como una representación de ese marco. Más aún: no deseo pensar una obra que evidencia con tan profunda claridad los problemas y las paradojas de la representación como una

²⁵ Miguel de Cervantes. *El ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, I, p. 31.

²⁶ *Ibid.*, I, pp. 43-46.

²⁷ *Ibid.*, II, pp. 144-145.

representación de otra representación: la de la historia²⁸. Ya en *Las palabras y las cosas*, Foucault señala que uno de los rasgos que hacen de esta novela la posible inauguración literaria de una nueva *episteme*²⁹ es que sus múltiples voces no dan cuenta de hechos sino de narraciones, traducciones y perspectivas de hechos³⁰. Si la *episteme* renacentista³¹ es la *episteme* de la semejanza, donde las relaciones entre lengua y mundo son las de identidad evidente (es decir, donde la lengua desentraña y comunica el orden inherente de la realidad, siendo ella su igual), y la *episteme* clásica³² constituye la separación de esa noción de

²⁸ ¿Qué tan atinado es pensar el *Quijote* como una fiel representación del mundo cuando lo que le da, a decir de Foucault, el estatuto de la primera obra moderna es justamente el evidenciar los conflictos de la representación? No refiero la sincronidad estructuralista de Althusser, sino los problemas epistémicos de la representación histórico-materialista en tanto acontecimiento discursivo. “Obviamente, como lo interpreta Foucault, el tema principal de *Las Meninas* es la representación. Lo que representa *Las Meninas* es el mundo de las representaciones, diseñado de modo ordenado sobre un cuadro, en este caso, en la pintura misma. Lo que se representa son las funciones de la representación. Lo que no se representa es un sujeto unificado y unificante que pone estas representaciones y que las convierte en objetos para sí. [...] La paradoja central de la pintura gira en torno de la imposibilidad de representar el acto de representar.” H. L. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, pp. 50–51. No obstante, es evidente que es posible hacer una lectura del *Quijote* a través de la representación histórica. De hecho, según mostraré en el estado de la cuestión, casi todos los trabajos de política y cortesía son de ese orden.

²⁹ “Es en el marco de una episteme que se generan las preguntas, los problemas y las condiciones de posibilidad de las teorías y los saberes. Por ende, de ser así, en el estudio y diseño del marco epistemológico de una investigación debemos atender a la noción de episteme, y de suyo, hay que comprenderla lo mejor posible. Otro de los rasgos claves que singulariza a cualquier episteme, y que es de vital importancia pensar cuidadosamente es el siguiente: de un modo velado, en toda episteme se establece un tráfico de relaciones indirectas entre los saberes que allí aparecen. Este rasgo es tan decisivo que llevó al mismo Foucault a afirmar que la formación de un nuevo discurso o de una nueva teoría en el seno de una episteme tiene más que ver con este tráfico de relaciones que con los saberes que la preceden (aquellas teorías o discursos que supuestamente fungen en calidad de antecedentes).” Raúl Gómez Marín, *De las nociones de paradigma, episteme y obstáculo epistemológico*, p. 247.

³⁰ Tan solo recordemos que uno de los narradores del *Quijote* dice ser solo un traductor de la obra originalmente escrita en árabe por un historiador de nombre Cide Hamete Benengeli. Vid. M. de Cervantes, *op. cit.*, I, p. 81. Ahondaré en los narradores del *Quijote* en el segundo capítulo de la tesis, *El modelo de un relato teratológico*.

³¹ “Es una suerte de *divinatio* que va tejiendo una red, cuya principal característica es ser pletórica porque procede por acumulación: una semejanza llama a la otra y así hasta el infinito en una suerte de suma inacabable que confirma el saber descifrado. Por esta comprensión a partir de lo semejante, de la relación que se establece entre lo similar es que designamos a esta episteme como la de Lo Mismo, porque es un conocimiento que se desenvuelve sobre sí mismo, donde lo que siempre se busca son las relaciones de semejanzas que nos llevan a lo mismo; por ello, explica Foucault, “[...] el saber del siglo XVI se condenó a no conocer nunca sino la misma cosa y a no conocerla sino al término, jamás alcanzado de un recorrido indefinido””. Estrella Guerra Caminiti, “La episteme renacentista en la primera parte de los Comentarios reales del Inca Garcilaso de la Vega”, p. 1104.

³² “La *episteme* clásica permitió no solo imprimir un cierto sentido a un mundo que aparecía como inaccesible, sino escapar de un empirismo *naïf* que nos hubiera atado rígidamente al dato positivo, a aquello que Foucault llama “régimen histórico de conocimiento”. En suma, permitió a Occidente vivir en un mundo menos finito que el que hizo posible la *episteme* histórica, sobre todo porque la representación significó una holgura de juego libre de lenguaje sobre el mundo, un lenguaje que si bien impuso la mayoría de las veces sistemas clasificatorios

identidad, como en la oposición cartesiana de *res extensa* y *res cogitans*³³, Don Quijote es, para Foucault, el héroe de la *episteme* renacentista sumergido en un mundo de *episteme* clásica³⁴, dado que para él sus palabras son, efectivamente, el mundo verdadero: el héroe de *lo mismo*, atravesando el mundo de lo discordante, el mundo en el que las palabras y las cosas no se corresponden en secreta unidad; un mundo en el que las palabras son también cosas y en el que las cosas, como representaciones de un hecho que resulta, ahora, una extensión del ojo que lo mira, no dejan de tener algo de palabras.

Ahora bien, si no seguiré la línea de lectura del texto *en su contexto*, ¿cómo determinaré lo que es y lo que no una palabra prohibida dentro de esa sociedad ficticia cuyos lineamientos resultan, ahora, evidentemente ajenos a los de la nuestra? Dado que no me apoyaré en la narración que constituye un contexto histórico pues la historia, para mí como para Croce o Florescano³⁵, es ya una representación, ni tampoco en los libros de etiqueta escritos entre los siglos XVI y XVII en el mundo de lengua castellana a razón de seguir la sociedad real de

y cuadrículas ordenadoras de la realidad, lo hizo a sabiendas de que tales esquemas no podían dar cuenta bien de la verdadera forma de esa realidad. En suma, en el mundo de la representación, la imaginación, el sujeto trascendental, la metafísica y los juegos de lenguaje tienen total derecho de ciudadanía. Es por esta razón que para Foucault *don Quijote de la Mancha* es la obra insigne de esta *episteme*, porque don Quijote no va a los libros para comprobar un mundo que tiene sentido predado, sino, por el contrario, va al mundo para demostrar lo que dicen los libros. Son éstos —las palabras— los que tienen primacía sobre el mundo: ‘las palabras se lanzan errantes a la aventura, sin contenido, sin semejanza para llenarlas; ellas ya no marcan más las cosas, sino que duermen entre las hojas de los libros en medio del polvo.’” María Luisa Bacarlett Pérez, *Foucault y El Quijote: desbordando la episteme clásica*, pp. 14-15.

³³ Vid. Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, pp. 65-82.

³⁴ Si bien es posible señalar a Foucault como un historiador idealista, debido a la evolución que plantea sobre el concepto de *epistemes*, es necesario señalar que su propósito, aun cuando las *epistemes* aparezcan como representaciones históricas, no es el de crear una representación de sus supuestos contextos históricos, sino evidenciar la conciencia de que el planteamiento de esa representación es una ficción que él quiere encausar, bajo la influencia nietzscheana (*filósofo que no escandaliza a su sociedad no es filósofo*), hacia una incidencia, una intervención, a eso que es *lo verdadero*. “En cuanto al problema de la ficción, es para mí un problema muy importante; me doy cuenta de que no he escrito más que ficciones. No quiero, sin embargo, decir que esté fuera de la verdad. Me parece que existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción en la verdad; de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción, y hacer de tal suerte que el discurso de verdad suscite, ‘fabrique’ algo que no existe todavía, es decir, ‘ficciones’.” Gilles Deleuze, *Foucault*, p. 155.

³⁵ Vid. Benedetto Croce, *La historia como hazaña de la libertad*, y Enrique Florescano, *La función social de la historia*.

Cervantes, lo haré de acuerdo con el texto mismo: una palabra prohibida será lo que el texto haga evidente que es una palabra prohibida³⁶. No importa qué estaba prohibido decir en ciertas sociedades españolas de los siglos XVI y XVII, ni qué constituya una palabra prohibida para los sistemas de coacción de un caballero medieval, ni aun qué constituya una palabra prohibida para los sistemas locutivos de coacción de un caballero medieval de acuerdo con los libros que leía Don Quijote. En suma, no importa si el *Quijote* fue escrito por Miguel de Cervantes o por Pierre Menard: la lectura, el acercamiento a ese objeto de palabras que es la novela, no diferiría en absoluto, o cuando menos no por tal causa. Aun cuando, con fines de generar diálogo o matices sensibles a través de otras líneas de abordaje, planteo algunas propuestas que refieran análisis historiográficos (como lo que para los libros de cortesía y espacios de sociabilidad podría ser una palabra prohibida), lo más importante será, en este cauce, y en la medida de lo posible³⁷, la producción del discurso a la luz de la misma sociedad que lo produce.

Expondré, en suma, el privilegio del hablante a través de la primera parte del *Quijote*, apoyándome asimismo en algunos eventos de la segunda a fin de ejemplificar mejor ciertas características en el tratamiento del *mecanismo*. Me limitaré al desarrollo de la primera parte debido a un par de motivos: la abundancia de ejemplos, como primer condicionante, procuraría un trabajo de mucha mayor extensión si ofreciera un despliegue pormenorizado de cada uno, añadiendo una complejidad metodológica innecesaria; la semejanza entre los mecanismos que aparecen en ambas partes de la novela me pareció suficiente para, en un

³⁶ El privilegio del hablante es, como ya dije, la palabra prohibida con la que trabajaré a lo largo de la tesis. “Lo que el texto haga evidente” resulta, por supuesto, lo que mi condición, intersubjetiva, haga evidente.

³⁷ Posible no en tanto adecuación, sino como ficción que incide en el objeto que aborda. Dado que el principal problema aquí sería el de la *episteme* de un lector ante una posible *episteme* intrínseca de una sociedad ficticia, ¿es posible que, al leer el *Quijote*, sea yo mismo un narrador de aquellas perspectivas de hechos que lo conforman? ¿Es posible que un lector no sea necesariamente, como nos mostraría la distancia que procura la historia, ajeno a los espacios de una sociedad ficticia?

afán de agotar las complicaciones y los procesos de análisis de cada ejemplo de la primera parte, prescindir de la exposición ensayada de toda la segunda; este prescindir está justificado por la cantidad de implicaciones de cada uno de los acontecimientos elegidos, en cuyas consideraciones he decidido ahondar cuanto sea posible. Finalmente, el desarrollo de este trabajo parte de la segunda edición de 1605 de Juan de la Cuesta dado que permite, siendo la edición con más *errores* así considerados por la tradición crítica y editorial³⁸, enfrentar con toda visibilidad uno de los más grandes problemas de la obra: el privilegio del hablante de los editores del *Quijote*.

Para concluir, basta decir que el esquema perceptivo de la palabra prohibida no será aplicado solo a Don Quijote como personaje, sino a todos los que participan y conforman su sociedad. No trataré, por tanto, a Don Quijote como al héroe del carnaval frente al orden moderno (de acuerdo con Bakhtin³⁹), ni como un bloque discursivo frente a otro (de acuerdo con Lukács⁴⁰), ni como el héroe de la caballería andante en tanto revolucionario marxista (como lo pensó Osterc⁴¹), sino como a otro entre otros, dado que todos parecen tener representaciones distintas, cuando menos sutilmente, tanto de lo real como de lo correcto, de la verdad, del amor, de la amistad y de la locura. Quizá una de las lecturas a superar, en cierto sentido, sea la binaria, que reduce la compleja tensión política entre las múltiples representaciones de una sociedad (que también puede ser múltiple), a una conveniente lectura de *el Quijote y los otros*, quizá a fin de sustentar ciertas nociones de una ideología;

³⁸ Muchas de las ediciones posteriores al siglo XVIII son, como es bien sabido, deudoras de la del anglicano John Bowle, quien pretendió subsanar los *errores* de Cervantes en la que resultaría la primera edición pretendidamente “impoluta” del *Quijote* en inglés.

³⁹ Vid. Manuel Jofré, *Don Quijote de la Mancha: dialogismo y carnavalización, diálogo socrático y sátira menipea*, pp. 113-129.

⁴⁰ Salvador A. Oropeza, *A partir de Georg Lukács como crítico del “Quijote”: una reflexión cultural sobre España como problema*, pp. 5-6

⁴¹ Ludovik Osterc, *El pensamiento social y político del Quijote*.

lectura en la que, a menudo, como punto medio, el Quijote se *sanchifica* y Sancho se *quijotiza*⁴².

Considero, asimismo, la posibilidad de encontrar una palabra prohibida no prevista por ninguna de las tres categorías expuestas en la división de Foucault; en tal caso, si fuera necesario, agregaré una categoría no señalada por Foucault a modo de elemento de la palabra prohibida, con el fin de no forzar ciertos pasajes de la obra para que sirvan de sostén a una fórmula previa. Ni Cervantes lo hizo, ni lo haré yo: no conviene meter a camisa de once varas el *Quijote*.

⁴² “La ficción va contaminando lo vivido y la realidad se va gradualmente plegando a las excentricidades y fantasías de don Quijote. El propio Sancho Panza, a quien en los primeros capítulos de la historia se nos presenta como un ser terrícola, materialista y pragmático a más no poder, lo vemos, en la Segunda parte, sucumbiendo también a los encantos de la fantasía, y, cuando ejerce la gobernación de la Ínsula Barataria, acomodándose de buena gana al mundo del embeleco y la ilusión. Su lenguaje, que al principio de la historia es chusco, directo y popular, en la Segunda parte se refina y hay episodios en que suena tan amanerado como el de su propio amo. [...] Los amigos del pueblo de don Quijote, tan adversos a las novelarías literarias que hacen una quema inquisitorial de su biblioteca, con el pretexto de curar a Alonso Quijano de su locura recurren a la ficción: urden y protagonizan representaciones para devolver al Caballero de la Triste Figura a la cordura y al mundo real. Pero, en verdad, consiguen lo contrario; que la ficción comience a devorar la realidad. El bachiller Sansón Carrasco se disfraza dos veces de caballero andante, primero bajo el seudónimo del Caballero de los Espejos, y, tres meses después, en Barcelona, como el Caballero de la Blanca Luna.” Mario Vargas Llosa, *Una Novela para el Siglo XXI*, p. 39.

“Aún así, don Quijote ejerce un poderoso influjo en su entorno, influjo que no solo es, como dice Foucault, a causa del peso del “lenguaje”, sino que es un contagio que termina por transformar su realidad: en la primera parte del libro, las personas cercanas a don Quijote quieren sacarlo de su locura, quemando sus libros y montando pequeños escenarios para desdecirlo de sus mentiras, cosa que resulta contraproducente porque en muchas de esas aventuras, don Quijote ficcionaliza la realidad, la contiene y recrea sus propias historias; para el segundo libro, los papeles se invierten y poco a poco, la ficción comienza a ‘devorar la realidad’.” Ernesto Gallardo León, *El problema de la representación en el Quijote*, pp. 11-12.

1.3 ESTADO DE LA CUESTIÓN: EL PRIVILEGIO DEL HABLANTE

Son tres los principales ejes que dan sustento a este trabajo: el aspecto político, el filosófico y el narratológico. Si bien es evidente que ninguna disciplina es excluyente pero que, durante la delimitación del proceder práctico, es necesario establecer límites, es necesario también señalar que no es posible desligar enteramente una de otra -sobre todo si hemos de emprender una lectura a todas luces desafiante no solo en una de las disciplinas, sino en las tres, del miles y miles de veces trabajado *Don Quijote*-, aún si afianzásemos con la mayor rigurosidad cada uno de los marcos de cada disciplina. Enfatizado el matiz interdisciplinar⁴³ -que resulta, a la luz del siglo XXI, un camino que pretende descentrar el proceder de la *hiperespecialización*⁴⁴ en aras de la construcción de nuevos enfoques epistémicos sobre un acontecimiento-, señalaré los temas que ha de abordar mi análisis. En el aspecto político⁴⁵ expondré cuestiones tanto de micropolítica -los procederés éticos de cada personaje- como de macropolítica -la moral, los marcos normativos- a través de la sociedad ficticia del *Quijote*, y siempre a la luz del *privilegio del hablante*, es decir, bajo una mirada foucaultiana. En el aspecto filosófico haré énfasis en las implicaturas de asumir la lengua como representación, fallida o cierta, de la realidad (uno de los aspectos de lo que Foucault llama *episteme Renacentista*, pero que puede verse también en las empresas del racionalismo y en

⁴³ El *Quijote*, como es evidente para una obra de su envergadura, ha estado presente quizás en más empeños de los que podemos señalar. Baste un breve ejemplo en Ángel Réparaz, *Don Quijote cabalga por los azares de la transmisión rizomática: algunas formas artístico-literarias de pervivencia de una experiencia novelística única*, pp. 105-115. (Un viaje rizomático a través de diversos puntos en los que el *Quijote* ha resultado crucial. Merece especial atención la mención del influjo de Cervantes en Freud, y la posibilidad de una influencia del *Quijote* en el método psicoanalítico (vid. p. 111)).

⁴⁴ No por ello esta tesis ha de carecer de puntualidad; antes bien, asumiendo el riesgo de la interdisciplina, he mostrado el mayor interés por delimitar con suma puntualidad cada uno de los procederés teóricos sobre los acontecimientos a tratar. He dedicado, en ese afán y por respeto al lector, subcapítulos teóricos en los que expongo desde dónde parte mi análisis -ya político, ya filosófico, ya narratológico.

⁴⁵ El tratamiento del concepto de política será conscientemente anacrónico; no partiré, pues, de alguna definición de los siglos XVI o XVII.

el total emprendimiento de la lógica -algo que no debiera ser indiferente a un siglo en el que la ciencia se perfila máxima autoridad de la verdad), específicamente en las lecturas que surgen en torno al acontecimiento discursivo del *Quijote* (si la literatura, como obra de arte, ya no representa, ¿es susceptible de errores de representación?). Recurriré con frecuencia a Kant, especialmente a los términos *fenómeno* -como representación humana- y *noúmeno* - como intuición intelectual que condiciona la representación, el fenómeno. Finalmente, en el ámbito narratológico, realizaré análisis de algunos fragmentos del *Quijote*; dado que la lectura es ya interpretación, *representación*, es necesario plantear el punto de partida de la propia lectura. Para puntualizarla, presentaré al lector un nuevo modelo narratológico, el modelo *Argos Panoptes*, pero en el mismo afán de claridad, mostraré también el proceder de su acuñación, es decir, el *por qué* resulta necesario.

Muchos son los trabajos que abordan algún punto del *Quijote* interesados en los aspectos sociales, políticos y culturales (Novitsky⁴⁶, Ohanna⁴⁷, Batiza⁴⁸, de Riquer⁴⁹, Salazar Rincón⁵⁰), pero trabajan la sociedad ficticia como una representación literaria histórica de la sociedad de Cervantes, o analizan ciertos pasajes de la novela a la luz de algún aspecto de su contexto histórico. *El pensamiento social y político del Quijote*⁵¹, de Ludovik Osterc, es uno de los clásicos en torno a la lectura del *Quijote* como representación histórica, cuya principal dolencia estriba en la interpretación total de la novela a partir de generalidades forzadas de

⁴⁶ Pavel Novitsky, *Cervantes and Don Quixote. A socio-historical Interpretation*.

⁴⁷ Natalio Ohanna, *Cautiverio y convivencia en la edad de Cervantes*.

⁴⁸ Rodolfo Batiza, *Don Quijote y el Derecho. Cultura jurídica de Don Miguel de Cervantes Saavedra*. (Batiza revisa contratos, catálogos de regulación, el Fuero viejo, el Fuero Real, el Ordenamiento de Alcalá, etc. Su trabajo se enfoca en el marco jurídico de los siglos XVI y XVII en el *Quijote*).

⁴⁹ Martín de Riquer, *Para leer a Cervantes*. Además de ofrecer catálogos de armas, el apartado de cerca de 150 páginas (389-535) dedicado a Gerónimo de Passamonte como inspiración para la escritura del personaje de Ginés de Pasamonte, lo muestran como uno de los más comprometidos cervantistas cuya apuesta está del lado del trabajo de la representación histórica.

⁵⁰ Javier Salazar Rincón, *El mundo social del Quijote*.

⁵¹ Ludovik Osterc, *op. cit.*

carácter marxista. Es, con todo, una referencia obligada. Xosé Estévez, el más contemporáneo, emprende un muy específico modelo en el que trata de analizar los diversos factores de composición del *Quijote* (agricultura, comercio, organización social), con especial énfasis en lo *marginal*, en el mismo talante de interpretación sociohistórica⁵². Jorge Chen Sham, en *Los espacios de la sociabilidad en la narrativa cervantina*, se basa en manuales de cortesía para exponer cierta micropolítica de la enunciación. Finalmente, entre quienes estudian el *Quijote* al nivel de la representación verosímil, Francisco Rodríguez Marín ofrece, en sus *Estudios cervantinos*⁵³, glosas sobre diversos episodios de la novela (letras y armas, el Caballero de los espejos, don Quijote y los galeotes), y Ramón Muñoz Sánchez y Antonio Rey Hazas, en *El nacimiento del cervantismo*⁵⁴, señalan especialmente los “errores” o inconsistencias del *Quijote* tratado como representación, las lecturas suscitadas en el siglo XVIII, y ensayan los posibles sentidos de tales disonancias. Si bien este trabajo no parte de la premisa de que la obra sea una representación sociohistórica, conocer tal perspectiva resultará útil no solo porque es una de las escuelas más insistentes en lo que a Historia se refiere, sino porque pone de manifiesto su contraste con la propuesta no representativa, punto de partida de esta tesis.

Enfocados en un aspecto igualmente político, pero no ya el de la representación histórica, destaca el capítulo V del libro *De fiestas y aguafiestas: risa, locura e ideología en Cervantes y Avellaneda* de James Iffland⁵⁵, “Andante ma non troppo”, en el que Iffland aborda la dimensión carnavalesca de la primera parte del *Quijote*, y emprende una indagación de

⁵² Xosé Estévez, *El contexto histórico-estructural del Quijote*.

⁵³ Francisco Rodríguez Marín, *Estudios cervantinos*.

⁵⁴ Juan Ramón Muñoz Sánchez y Antonio Rey Hazas, *El nacimiento del cervantismo: Cervantes y el Quijote en el siglo XVIII*. (Vid. pp. 415-416: inconsistencias geográficas y temporales)

⁵⁵ James Iffland, *De fiestas y aguafiestas: risa, locura e ideología en Cervantes y Avellaneda*.

posibles motivos para “intentar confiscar la fiesta que encarna el alocado proyecto de don Quijote⁵⁶”. En el capítulo “La fiesta de la locura y la locura de la fiesta⁵⁷”, tiene por referentes, además de Bajtín, a Foucault y a Turner, pero solo en lo que se refiere al silencio de la locura y a la teoría de la fiesta en sus generalidades. Iffland parte de la antinomia entre lo *sosegado* y lo *andante*⁵⁸, una de las muchas representaciones de polifonía de carácter dual que han sido empleadas para abordar el *Quijote* (como la bajtiniana en *Ensayos en torno a la locura de Don Quijote*, de Cristina Múgica⁵⁹, o *Cervantes y Borges: la inversión de los signos*, de Lelia Madrid⁶⁰, para quien la relación entre lo *mismo* y lo *otro* es la engendradora de la tensión del *Quijote*. Ernesto de la Peña, en *Don Quijote. La sinrazón sospechosa*⁶¹, habla también de una “doble realidad”). Por otra parte, en el aspecto ético -que se acerca, en cierto modo, a la micropolítica-, Agustín Basave trata de extraer, en *Filosofía del Quijote*⁶², una cosmovisión, una estética del *Quijote*, y propone una distinción interpretativa entre realidad aparente y “sub-realidad”; piensa a don Quijote no como un subjetivista que niega la realidad extramental o la considera incognoscible, sino como “un extraviado que sufre ‘la absorción progresiva del campo de la conciencia [...]; confusión luego de lo imaginado con lo real, hasta la suplantación de la propia personalidad’. En su avidez espiritual de creer, Don Quijote se echa en brazos de la autoridad escrita en los libros de caballería⁶³”. Esta interpretación,

⁵⁶ J. Iffland, *ibid.*, p. 185. La “persecución de la fiesta” tendría cierta relación con la *palabra prohibida*, sobre todo si tenemos en cuenta que una de las fuentes del trabajo de Iffland es Foucault. No obstante, la mención no es explícita.

⁵⁷ J. Iffland, *ibid.*, pp. 143-183.

⁵⁸ J. Iffland, *ibid.*, p. 188.

⁵⁹ Cristina Múgica Rodríguez, *Ensayos en torno a la locura de Don Quijote*. En “Aspectos erasmianos de la locura quijotesca” (pp. 45-60) habla del *decir de la locura*: la locura como un complemento de la razón, ambas dispuestas en la inefable verdad del mundo. Emplea la carnavalización como una suerte de liminalidad entre la razón y la locura.

⁶⁰ Lelia Madrid, *Cervantes y Borges: la inversión de los signos*.

⁶¹ Ernesto de la Peña, *Don Quijote. La sinrazón sospechosa*.

⁶² Agustín Basave. *Filosofía del Quijote: un estudio de antropología axiológica*.

⁶³ *Ibid.*, p. 87.

empero, procura extraer una cosmovisión de la novela que recuerda los modelos “don Quijote | los otros”.

*La ética del Quijote*⁶⁴, de Hans-Jürg Neuschäfer, es plenamente micropolítica. Neuschäfer se interesa por las relaciones de poder dentro de la obra de un modo no representativo, pero no se centra, a diferencia del presente trabajo, solamente en el ámbito elocutivo. Parte, además, del posicionamiento del *Quijote* en el pensamiento alemán y viceversa, haciendo énfasis en la crucialidad de la interpretación frente a la habitual inferencia de lo *evidente*: “[...] se ha tardado bastante en descubrir la profundidad del *Quijote*. Los primeros que lo hicieron fueron los románticos alemanes. Y lo hicieron tan bien que prevaleció, durante mucho tiempo, un entendimiento romántico del *Quijote*⁶⁵”. Neuschäfer no explica a Grisóstomo a partir de los posibles modelos morales pastoriles de su época, sino que trata de desentrañar una ética personal: deja la moral para explicar la ética, con énfasis en las novelas intercaladas en el *Quijote*. Por otra parte, Américo Castro, en *El pensamiento de Cervantes y otros estudios cervantinos*⁶⁶, pone énfasis, en lo que denomina “realidad expresada”, en el *quién* de la expresión:

Está en nosotros mismos la raíz del acierto o del desatino, no solo en nosotros mismos (como objeto de conocimiento), sino también [respecto] de cualquier [otro fenómeno]. Cervantes [se sitúa] en el fondo de la conciencia de [quienes surgen] de su pluma, ya que en [ellos] radica el observatorio y fábrica de [su] realidad.⁶⁷

Castro parte, como muchos, de un modelo dual: el error (desarmonía) y la concordia (armonía) en la literatura cervantina. Asegura que el gran interés de Cervantes es “el mero espectáculo de esa oscilación ideal”⁶⁸, pero sostiene que para Cervantes hay realidades que

⁶⁴ Hans-Jürg Neuschäfer, *La ética del Quijote. Función de las novelas intercaladas*.

⁶⁵ H. Neuschäfer, *ibid.*, p. 32. ¿Qué tan probable es que la síntesis de Hegel -o el idealismo alemán- hubiese surgido a partir de una lectura del *baciyelmo*, en boca de Sancho Panza?

⁶⁶ Américo Castro, *El pensamiento de Cervantes y otros estudios cervantinos*.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 58.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 123.

son evidentes -aspecto con el que difiere el presente trabajo-. Castro sostiene que el principio regente de Cervantes es la libertad amorosa: la verdad de lo armónico, la concordia de lo discordante, contrapuesta a la de un mundo de engaño así dispuesto por los ojos de todos aquellos que no están dentro de dicha libertad (lectura sobresaliente sin duda, y que halla cierto eco en esta tesis). Presenta las críticas adversas a la intercalación de novelas en el *Quijote* (especialmente con el ejemplo de *El curioso impertinente*), que rechazan la inclusión de las novelas por motivos ya de falta de armonía, ya por el alejamiento que suponen al protagonista, don Quijote -críticas que considera, en general, de una vertiente de interpretación neoclásica-; también expone las críticas favorables, que abogan por una conexión más sutil, que no tiene por centro siempre a don Quijote -generalmente partiendo del romanticismo-, entre todos los episodios y el conjunto (de modo semejante a Neuschäfer). Castro se muestra a favor de estos últimos: la defensa del cuerpo del texto, en este sentido, procurará la creación de modelos de interpretación, y no al revés (el apartado *El modelo de un relato teratológico* es deudor, en ese sentido, de lecturas como las románticas que han buscado, en principio, aceptar el texto en su carácter de *acontecimiento*, para emprender después las interpretaciones fenoménicas). Habla Castro también de la naturaleza como principio divino e inmanente, dualidad que él supone en Cervantes, y que origina las ambigüedades y claroscuros de la discordancia y la armonía. Francisco Garrote Pérez, en *La naturaleza en el pensamiento de Cervantes*⁶⁹, toma igualmente la división, que es también relación, entre la naturaleza y lo divino como ejes del pensamiento del autor del *Quijote*. En la discordancia por los principios de la identidad en la obra cervantina, “Turns of Enchantment: Imagining the Real in *Don Quixote*”⁷⁰, de Inés Azar, ve en el origen de la

⁶⁹ Francisco Garrote Pérez, *La naturaleza en el pensamiento de Cervantes*.

⁷⁰ Inés Azar, “Turns of Enchantment: Imagining the Real in *Don Quixote*”, pp. 14-25.

realidad del *Quijote* no solo la existencia de tales dos principios, sino la superación de la dicotomía, de modo semejante a Hegel: lo real es intelectual y lo intelectual es también real, *material*. Lelia Madrid se contrapone a la idea de la síntesis, pues la superación del conflicto supondría que el *Quijote* alcanzase una *identidad*:

El *Quijote* se quiere como narrativa auto-consciente y por ello rechaza la posibilidad de su uniformidad, de ser un producto siempre idéntico, concluso. El distanciamiento que se crea a través del diálogo implica la confrontación de razones, de perspectivas distintas, de diferencias en contigüidad. Para que el discurso se diferencie de sí, para que actualice su escritura siempre cambiante, debe crear fisuras que permitan la configuración de instancias diferentes, capaces de dialogar entre sí y de establecer los necesarios niveles de intertextualidad, los espacios donde la novela comienza a comentarse a sí misma⁷¹.

Madrid hace hincapié en la relación entre lo *mismo* y lo *otro* como aquello que engendra la auto-conciencia del *Quijote*. Defiende, como Castro, la “imposibilidad de no ser un fabulador⁷²” y, con Foucault, la ruptura epistémica del *Quijote* con el Renacimiento⁷³. Analiza las contigüidades de niveles narrativos (en el capítulo III de la segunda parte, por ejemplo, cuando Cide Hamete resulta “narrador de una materia a la vez que se actualiza como un espectador de las críticas a que lo someten sus personajes⁷⁴”, con lo que asume, junto con autores como González Noriega⁷⁵, Martín Morán⁷⁶ y Fernández Mosquera⁷⁷, que los autores ficticios del *Quijote* son cabalmente narradores, en oposición a quienes suponen que son solo emplazamiento ónticos de Cervantes, meramente actanciales (Paz Gago⁷⁸, G. Maestro⁷⁹).

⁷¹ L. Madrid, *op. cit.*, p. 30.

⁷² *Ibid.*, p. 44.

⁷³ *Ibid.*, *vid.* p. 45. María Bacarlett Pérez, en *Foucault y El Quijote: desbordando la episteme clásica*, pp. 10-19, desarrolla el mismo tema, aunque con énfasis en la noción de *episteme*.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 46

⁷⁵ Santiago González Noriega, “Los autores del *Quijote*”, pp. 34-51.

⁷⁶ José Manuel Martín Morán, *El Quijote en ciernes. Los descuidos de Cervantes y las fases de elaboración textual*.

⁷⁷ Santiago Fernández Mosquera, “Los autores ficticios del *Quijote*”, pp. 47-65. Defiende asimismo esta postura Robert M. Flores, “The role of Cide Hamete in ‘Don Quixote’”, pp. 3-14.

⁷⁸ José María Paz Gago, *Semiótica del Quijote. Teoría y práctica de la ficción narrativa*.

⁷⁹ Jesús González Maestro, “El sistema narrativo del Quijote: la construcción del personaje Cide Hamete Benengeli”, pp. 111-141. Véase, del mismo autor, *Cide Hamete Benengeli y los narradores del Quijote*.

Finalmente Fernando Pérez-Borbujo, en *Tres miradas sobre el Quijote*⁸⁰, ofrece sendos ensayos sobre las interpretaciones de tres filósofos en torno al *Quijote*. En Unamuno, el sentimiento trágico de la vida y la piedad; en Ortega y Gasset, el *Quijote* como un pretexto para abrirse a la “razón vital”; el que trata el pensamiento de María Zambrano se enfoca en un análisis de los personajes femeninos del *Quijote* y se pregunta, a partir de un recorrido por la historia de la filosofía occidental, por la separación de la filosofía y la poesía (el mito).

Para Zambrano, según sugiere Pérez-Borbujo:

El *Quijote* es la historia del alumbramiento de la conciencia despierta, transfigurada. Por eso, el *Quijote* está teñido de esa “ambigüedad” que caracteriza todo aquello que se mueve entre lo mítico y lo histórico, lo divino y lo humano. Una figura sagrada del hombre, un tanto novelesca e irónica, pero al mismo tiempo universal. La historia del *Quijote* es la de un personaje mítico, hijo de la religión y la poesía, que va despertando progresivamente de ese sueño en el que se confunden lo humano y lo divino, en el que aún no se han establecido claramente los límites entre lo uno y lo otro. Zambrano, siguiendo la estela de su maestro Ortega y Gasset, afirma que el *Quijote* es el tránsito del mito a la historia; del personaje universal y épico, al real de carne y hueso; del mundo medieval, al mundo histórico del Renacimiento⁸¹.

Si bien la relación mito-Historia es de suma importancia para esta tesis, no la abordaré solo como el tránsito del relato mítico al histórico -modo de proceder que sustenta, evidentemente, la perspectiva de la Historia-, ni asumiré la interpretación del tránsito o la ambigüedad -aquello que no está asentado, según infiere Pérez-Borbujo- como un estadio previo a un *thelos* necesario: la *identidad*. En sus generalidades, estos trabajos resultan una firme apoyatura especialmente para el apartado *Identidad correcta a partir de un fundamento dogmático*, aunque el tratamiento de cada caso en los episodios del *Quijote* resulta particularmente distinto en perspectivas y metodología, especialmente porque la mayoría de los modelos consultados son duales y mi interés está, sobre todo, en modelos no dilógicos sino, en la medida de lo posible, *politrópicos*. Enfrentado a la virtual inexistencia de tales

⁸⁰ Fernando Pérez-Borbujo. *Tres miradas sobre el Quijote*. Unamuno – Ortega – Zambrano.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 172-173.

instrumentos, el terreno metodológico apuntado en *Argos Panoptes*, al menos en los horizontes visibles, está solo.

Para *El modelo de un relato teratológico*, apartado en el que abordo el problema de la inconsistencia del *rucio* de Sancho Panza, hay no pocas referencias. De la obra *Tiempos del Quijote*⁸², de Francisco Rico, los capítulos “¿El rucio de Sancho?”⁸³, donde el autor ensaya la revolución de llamar *rucio* al burro del escudero⁸⁴, y “Tras las huellas del asno”⁸⁵, donde revisa, a través de las ediciones del *Quijote*, la inconsistencia de la desaparición y aparición del jumento, son de especial interés. Rico habla sobre el costo de un cambio editorial en la impresión del *Quijote* tras la noticia del error, por lo que supone que a Cervantes debía importarle sobremanera que el *Quijote* no fuese señalado de inconsistente⁸⁶ y, por lo tanto, lo asume como un yerro. En la misma línea de tener el episodio como error, “Autor y editor ante el robo del rucio”⁸⁷, de Díaz Migoyo, “El rucio de Sancho y la fecha de composición de la Segunda Parte de *Don Quijote*”⁸⁸, de Daniel Eisenberg y *Estilo del Quijote*⁸⁹, de Martín de Riquer, son fuentes que, como una casi unánime mayoría, asumen el error no desde la narración misma, sino desde lo histórico: las diferentes ediciones, las alusiones al error por parte de los críticos del “Príncipe de los Ingenios” -como la composición de poemas sobre su falta de cuidado al escribir, o las referencias al jumento de Sancho en la obra de Lope de Vega, etc.- y, finalmente, la autoridad de Cervantes, siendo evidente que todos estos aspectos,

⁸² Francisco Rico, *Tiempos del Quijote*.

⁸³ *Ibid.*, pp. 59-68.

⁸⁴ Sobre el nombre del rucio de Sancho, *vid.* Carlos Romero Muñoz, “De ‘asno | jumento’ a ‘asno | jumento | rucio’ en el primer *Quijote*”, pp. 125-145.

⁸⁵ F. Rico, *op. cit.*, pp. 69-100.

⁸⁶ *Ibid.*, *vid.* p. 70.

⁸⁷ Gonzalo Díaz Migoyo, “Autor y editor ante el robo del rucio”, en *El Quijote en Buenos Aires*, pp. 155-161.

⁸⁸ Daniel Eisenberg, “El rucio de Sancho y la fecha de composición de la Segunda Parte de *Don Quijote*”, pp. 94-102.

⁸⁹ Martín de Riquer, *Estilo del Quijote*. En el capítulo “Aproximación al Quijote”, pp. 157-167, Riquer habla sobre las inexactitudes que componen el pronunciado estilo, que interpreta como perezas y descuidos de Cervantes, de la primera parte del *Quijote*.

aun cuando posean la mayor autoridad sobre la obra, son exteriores a ella. Maurice Molho⁹⁰, para quien el acontecimiento del jumento es un “descuido calculado”, no explicita una interpretación narratológica a partir de tal juicio -enfocado, además, exclusivamente en la edición príncipe. Así pues, en la defensa de la posibilidad de una lectura distinta, únicamente textual -es decir, sin que el texto tenga por autoridad mayor ni a su autor ni, pensado como una representación específica, una consistencia histórica-, de la inconsistencia del asno en la Sierra Morena, el *estado de la cuestión*, específicamente en este horizonte lector, es camino inexplorado.

El proceder escritural de Ruth Fine ha servido, finalmente, para la elección del estilo de la tesis, especialmente la obra *Una lectura semiótica-narratológica del Quijote en el contexto del Siglo de Oro español*⁹¹. He tomado con especial interés los capítulos “El modelo narratológico temporal y su aplicación al *Quijote*”, donde Fine aborda la temporalidad del *Quijote* a partir de la exposición detallada de la temporalidad narrativa de Genette, así como “Proyecciones epistemológicas del sistema narrativo”, donde ensaya el problema de la “visión de mundo que emerge de la obra literaria”⁹², y se encamina a una ontología entre la verdad y la verosimilitud, a partir de las referencias del *Quijote* a la verdad, a la Historia y a la ficción. Triunfa en Cervantes, según Fine, la ficción sobre la realidad o pseudo-realidad a partir de la *verosimilitud*, debido a la “Separación indisoluble entre la materia narrada y el modo de narrarla”⁹³. Según ella, el *Quijote* “ilustra de modo acabado la construcción metadieética y especular que tanto sedujo a la modernidad y postmodernidad, la *mise en*

⁹⁰ Maurice Molho. “¿Olvidos, incoherencias? O ¿descuidos calculados? (Para una lectura literal de *Don Quijote*)”, pp. 653-660.

⁹¹ Ruth Fine, *op. cit.*, pp. 163.

⁹² *Ibid.*, p. 138.

⁹³ *Ibid.*, p. 139.

*abyme*⁹⁴”. Como ella, he optado por partir de los aspectos teóricos⁹⁵ para acercarme después a un fragmento determinado del *Quijote* con un matiz conceptual que dé cuenta de aquello que no puede decirse de otro modo con la misma puntualidad.

Para concluir, baste un último apunte: Florencio Sevilla Arroyo, en “Corregir a Cervantes: límites y riesgos”⁹⁶, se cuestiona sobre la poca abundancia de ediciones cuidadosamente estructuradas sin llegar a defender su total inexistencia (contrario a Francisco Rico). Sevilla sostiene que estamos leyendo un “Cervantes seria y gravemente matizado”⁹⁷; habla del peligro de, nada más y nada menos, “enmendar la plana a Miguel de Cervantes Saavedra”⁹⁸.

—Ahora digo —dijo don Quijote— que no ha sido sabio el autor de mi historia, sino algún ignorante hablador, que a tiento y sin algún discurso se puso a escribirla, salga lo que saliere, como hacía Orbaneja, el pintor de Úbeda, al cual preguntándole qué pintaba respondió: “Lo que saliere”. Tal vez pintaba un gallo de tal suerte y tan mal parecido, que era menester que con letras góticas escribiese junto a él: “Este es gallo”. Y así debe de ser de mi historia, que tendrá necesidad de comento para entenderla.

—Eso no —respondió Sansón—, porque es tan clara, que no hay cosa que dificultar en ella: los niños la manosean, los mozos la leen, los hombres la entienden y los viejos la celebran; y, finalmente, es tan trillada y tan leída y tan sabida de todo género de gentes, que apenas han visto algún rocín flaco, cuando dicen: “Allí va Rocinante”. Y los que más se han dado a su letura son los pajes: no hay antecámara de señor donde no se halle un *Don Quijote*, unos le toman si otros le dejan, estos le embisten y aquellos le piden.⁹⁹

Quizá la disputa sobre las ediciones -el trabajo especial de los editores en busca de una edición perfecta-, sea aquello que está en boca de don Quijote, y la existencia inevitable de las multitudes de ediciones, manoseadas por niños y viejos, y por toda la gente -como si manosearlas fuera también modificarlas, como sucede con los cuerpos al tocarse-, sea tan clara que no haya “cosa que dificultar en ella”.

⁹⁴ *Idem.*

⁹⁵ En el entendido de que el lector nunca está vacío, sino que cada lectura parte ya de referentes y cierto horizonte cultural; he decidido no obviar este paso y desvelar al lector, como Fine, los puntos de partida y los estribos de mi análisis.

⁹⁶ Florencio Sevilla Arroyo, “Corregir a Cervantes: límites y riesgos”, pp. 15-52.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 18.

⁹⁸ *Idem.*

⁹⁹ M. de Cervantes, *op. cit.*, II, pp. 39-40.

CAPÍTULO 2

EL MODELO DE UN RELATO TERATOLÓGICO:

EL PRIVILEGIO DEL HABLANTE FOCALIZADO EN LA PRODUCCIÓN DISCURSIVA DE LOS NARRADORES

El modelo de un relato teratológico consiste en abrir un horizonte interpretativo en torno al pasaje del robo del jumento, unánime y reiteradamente pensado como un error. Planteo un esquema perceptivo con el que resulta posible leer ese fragmento (de la segunda edición de Juan de la Cuesta) como uno de los más brillantes e incomprensidos recursos literarios de Cervantes. En este capítulo dirijo el esquema perceptivo foucaultiano del privilegio del hablante a la producción discursiva de los narradores, subrayando las tensiones políticas que hay entre ellos. Para conseguirlo dividí el esfuerzo en tres subcapítulos: en el primero (“Narradores del *Quijote*”) hago una apología de los narradores del *Quijote* en tanto agentes que narran hechos diferentes con voces diferentes; en suma, diversos privilegios del hablante. Presento, claro, la visión contrapuesta. Me apoyo en diferentes conceptos como *teratología*, *episteme*, *estructuras de plausibilidad*, *noúmeno*, *fenómeno*, *acontecimiento*. Expongo la presencia del privilegio del hablante en la construcción narrativa de un hecho ficticio en relación con una multiplicidad de narradores: la existencia de perspectivas, discordancias y

¹⁰⁰ El estilo tesístico que tomo por referencia (sometido, por cierto, a modos tabúes y marcos normativos de la academia en cuestión) es el de Ruth Fine y Xosé Estévez, quienes, en un intento de hiperespecialización, pueden escribir durante 15 o 20 páginas (*Una lectura semiótica-narratológica del Quijote en el contexto del Siglo de Oro español, Reescrituras bíblicas cervantinas* (Fine); *El contexto histórico-estructural del Quijote* (Estévez)) un desarrollo argumental (totalmente situado en el empíreo de las ideas y los conceptos -en el caso de Fine-, totalmente situado en el mundo de las estadísticas, los censos y las representaciones sociohistóricas -en el caso de Estévez-) sin hacer mención en lo absoluto del *Quijote*, para finalmente, una vez acorralada la idea (y puntualizada a cabalidad la noción) poder volver a algún fragmento modesto del *Quijote* y mostrar un nuevo matiz lector de la novela (ahora como un adjetivo o una modesta anotación nominal). En este caso, todo el capítulo *El modelo de un relato teratológico* consiste en decir lo siguiente: es posible leer argopanópticamente el episodio del robo del jumento. Fine parte de una transparencia polemizable: el aparato conceptual (o el esquema perceptivo con el que se construye el fenómeno del texto -fenómeno, nunca noúmeno, porque nunca nadie ha tocado el texto-) no nace del texto, nace del lector en relación con el texto. Quizá entonces ninguna lectura se escaparía de ser, en alguna medida, una violencia para el texto (como no deja de señalarlo Foucault en *El orden del discurso*). Esto no implica, evidentemente, que el texto sea un agente pasivo, implica que el texto podría no caber en los esquemas perceptivos tradicionales, los cuales ofrecerían la resolución lógica siguiente: el texto se equivoca, no yo. El texto, entonces, no ocupa un papel pasivo, sino silenciosamente activo; quizá convenga decir que el texto, en este sentido, también realiza una violencia a sus lectores.

verdades. En el segundo subcapítulo (“Argos Panoptes”), acuño un modelo narratológico, en tanto esquema perceptivo, con el cual es posible disolver las aparentes inconsistencias en una supraconsistencia mayor. Así, las diferentes perspectivas, discordancias y *verdades* (productos elocutivos de los múltiples narradores) encuentran una nueva organización narrativa. Me apoyo en conceptos como *mito* (sugerido desde “Narradores”) y *liminalidad*. Propongo dos modelos generales de lectura: lo *polifémico* y lo *argopanóptico*. Con el primero, episodios discordantes como el robo del jumento resultan un error. Con el segundo, resultan una incomprendida genialidad, digna solo del bien llamado “Príncipe de los ingenios”. Para explicar lo polifémico y lo argopanóptico con puntualidad es necesaria la invención de los siguientes conceptos: *ordinalidad*, *monoptismo*, *heteroptismo*, *representaciones polimórficas* y *heteromórficas*, *monoglosia*, *heteroglosia*, *horizontes de posibilidad de representación polifónica* (dilogismo, trilogismo, polilogismo, etc.). Para el tercer subcapítulo (“El robo del jumento”), ya puede sostenerse con puntualidad conceptual la posibilidad de leer el episodio del robo del jumento argopanópticamente. En este apartado trabajo las implicaciones (temporales, paradójicas, simbólicas, etc.) de tal lectura. El desarrollo correspondiente a cada subcapítulo es el siguiente:

1. Demostrar que es válida, que es posible, la lectura del *Quijote* pensando que existen múltiples narradores (en tanto que narran cosas diferentes y de modos diferentes)¹⁰¹. Exponer que esto produce no solo varias versiones o aspectos del relato (como los múltiples nombres de Teresa Panza), sino también contradicciones, aparentes inconsistencias y desencuentros.

¹⁰¹ Si el lector de la tesis ya considera posible una lectura del *Quijote* como el producto de múltiples narradores, puede prescindir de este subapartado.

2. Exposición de un modelo narrativo: el modelo *Argos Panoptes* en contraposición del modelo *Polifemo*. Este apartado es enteramente teórico. Es la propuesta de un esquema perceptivo de múltiples centralidades narrativas (aun cuando, como es evidente, todas sean invenciones de Cervantes). Al final de este capítulo expongo múltiples pasajes que, leídos desde un esquema perceptivo polifémico, resultan una inconsistencia, y leídos desde un esquema perceptivo argopanóptico, resultan un incomprendido recurso literario¹⁰².

Ahora bien, se me podrá preguntar si es realmente necesaria la acuñación de un modelo narrativo propio, y la respuesta invariablemente será “sí”. Necesito de todo ese rigor conceptual (enteramente teórico) para poder señalar adecuadamente lo que quiero señalar (y que bien puede ser el resumen de este capítulo): el pasaje del robo del jumento, en la segunda edición de Juan de la Cuesta, puede leerse argopanópticamente. ¿Cuáles son las implicaciones de ello? 1) El pasaje del robo del jumento podría leerse no como una inconsistencia (de un narrador), sino como una supraconsistencia (producida por múltiples narradores): un asombroso recurso literario reiteradamente incomprendido. 2) Implicaciones de orden temporal, paradójico, simbólico y narratológico. ¿Por qué? Porque la novela, entendida argopanópticamente, ha roto nuestros dos modelos favoritos, y acaso únicos, de representar el tiempo: el modelo de la causalidad mecánica y el de la necesidad ideal. 3) Hace posible la lectura de otros pasajes del corpus en cuestión que han sido tomados por inconsistencias narrativas o errores del autor (fue hecho pedazos o no el Yelmo de Mambrino; los nombres de Teresa; la *comunidad* heteromórfica en la que

¹⁰² Y si se me permite la analogía, podríamos pensar cada conjunto narrativo de los diferentes narradores como múltiples ejecuciones melódicas que parten, e invariablemente vuelven, a una comunalidad armónica.

conviven las ontificaciones de dos esquemas perceptivos; Sancho, en la Sierra Morena, tomó o no tomó la bolsa de monedas, etc.). 4) Repensar estas nuevas lecturas, en la consonancia de sentido con el “jaloneo político” de los narradores, evidenciado en la segunda parte del *Quijote*.

3. De entre todos los pasajes, elijo uno -el más reiteradamente señalado como un error de Cervantes-: el robo del jumento. Este es el capítulo del análisis literario, una vez que he obtenido el rigor conceptual necesario para decir con puntualidad lo que quiero decir. Hablo de las posibilidades de la lectura argopanóptica (es decir, heteróptica, heteromórfica (de múltiples horizontes de posibilidad de representación polifónica), monoglósica, plurilábica, y que además comparta o compagine con nuestro modelo argopanóptico un conjunto estructuroplausible y fundamental) del pasaje de la desaparición y súbita reaparición del rucio (el burro, como se sabe, no tiene propiamente un nombre -;en un mundo donde tanto importan los nombres!-, por lo que, ya podemos adelantar, no pertenece a la esfera de lo nombrable).

Los subcapítulos “Narradores del *Quijote*” y “Argos Panoptes” pudieran leerse como prolegómenos (el primero monográfico, y el segundo teórico) de “El robo del jumento” (subcapítulo ya de análisis literario).

Por último, quiero señalar una cosa, por si alguien ha pensado que en esto he abandonado el esquema perceptivo foucaultiano del privilegio del hablante: no es así¹⁰³. El modelo

¹⁰³ Como puede verse, tengo un acentuado interés por la delimitación metodológica, como por la puntualidad conceptual. Me interesa el concepto de *teorías locales*, como la fabricación de una herramienta específica ante un problema también específico, tal como Deleuze comentaba a Foucault: “Tal vez es que estamos viviendo de una nueva manera las relaciones teoría-práctica. La práctica se concebía como una aplicación de la teoría, como una consecuencia, o bien, al contrario, como inspiradora de la teoría. De cualquier modo, sus relaciones se concebían bajo la forma de un proceso de totalización, tanto en un sentido como en el otro. Es posible que, para nosotros, la cuestión se plantee de otra manera. Las relaciones teoría-práctica son mucho más parciales y fragmentarias. Por una parte, una teoría siempre es local, relativa a un pequeño campo, aunque puede ser aplicada a otro, más o menos lejano. La relación de aplicación nunca es de semejanza. Por otra parte, desde que

narratológico *Argos Panoptes* enfatiza las tensiones políticas entre las múltiples centralidades narrativas, al mismo tiempo que las reconcilia y las devuelve como una sola narración (en tanto acontecimiento discursivo), donde, a pesar de la proliferación de *verdades*, nuestro relato no se sale nunca un punto de la verdad.

la teoría profundiza en su propio campo se enfrenta con obstáculos, muros, tropiezos que hacen necesario que sea relevada por otro tipo de discurso (es este otro tipo de discurso el que, eventualmente, hace pasar a un campo diferente). La práctica es un conjunto de relevos de un punto teórico a otro, y la teoría, un relevo de una práctica a otra. Ninguna teoría puede desarrollarse sin encontrar una especie de muro y se precisa de la práctica para perforar el muro. Por ejemplo, tú comenzaste analizando teóricamente un lugar de encierro como el asilo psiquiátrico del siglo XIX en la sociedad capitalista. Luego, desembocaste en la necesidad de que la gente precisamente encerrada se pusiese a hablar por su cuenta, que efectuase un relevo (o bien, al contrario, tú ya eras un relevo a su respecto), y esa gente se halla en las prisiones, está en las prisiones. Cuando organizaste el grupo *información prisiones*, lo hiciste sobre esta base: instaurar las condiciones en las que los mismos prisioneros pudieran hablar. Sería completamente falso, como parece que decía el maoísta, afirmar que pasabas a la práctica aplicando sus teorías. Allí no había ni aplicación ni proyecto de reforma, ni encuesta en el sentido tradicional. Allí había algo distinto: un sistema de relevos en un conjunto, en una multiplicidad de piezas y de pedazos a la vez teóricos y prácticos. Para nosotros, el intelectual teórico ha dejado de ser un sujeto, una conciencia representante o representativa. Los que actúan y luchan han dejado de ser representativos, aunque sea por un partido, un sindicato que se arrogarían a su vez el derecho de ser su conciencia. ¿Quién habla y quién actúa? Siempre es una multiplicidad incluso en la persona que habla o actúa. Todos nosotros somos grupúsculos. Ya no hay representación, solo hay acción, acción de la teoría, acción de la práctica en relaciones de relevos o redes.” M. Foucault, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, pp. 7-8.

2.1 NARRADORES DEL *QUIJOTE*

Como he señalado, el privilegio del hablante¹⁰⁴ es el privilegio de nombrar lo que acontece y, con ello, de erigir y enmarcar la realidad de lo real, de acuñarle un sentido desde la intersubjetividad, constituida a su vez por las regulaciones de toda una *episteme*.

Para ganar una mayor comprensión sobre el aspecto global de la noción de episteme, podemos recurrir a la siguiente metáfora agraria, por cierto, ideada por el mismo Foucault: una episteme es un suelo, un campo de positividad. Al igual que un suelo del agro, una episteme contiene los ‘nutrientes’ y las condiciones de posibilidad para que, cual semillas, germinen en ella solo cierto tipo de preguntas. Así, de entrada y por sí misma una episteme condiciona tanto las preguntas como el modo de formularlas; en consecuencia, una episteme posibilita o no posibilita la aparición de una cierta clase de saberes, de ciertas tecnologías, de cierto tipo de prácticas cotidianas y, finalmente, de un cierto tipo de hombre.¹⁰⁵

Su práctica consiste en acreditar o desacreditar un discurso, legitimarlo o deslegitimarlo, así como emplazar o desplazar el poder de un enunciado en relación con el hablante que lo emite.

Una episteme ha de ser, por tanto, el suelo común que posibilita la formulación de todo relato en una sociedad y tiempo específicos. No obstante, distintos grados existen en aquello que condiciona y posibilita la existencia de un discurso; señalaré, en principio, que una misma episteme no necesariamente significa un acuerdo discursivo total en cada sujeto que conforma. Para ello, partiré de una consideración fundamental: un estudio monográfico sobre la confirmación del *Quijote* como una obra de múltiples narradores.

Si en el siglo XVIII Kant emprendió la aventura de la crítica de la razón, fue a la luz de que todo relato pretendido de la verdad del mundo estaba irremediabilmente marcado por la percepción, por la *estética*, es decir, que la inherente verdad a la que se aproximaban cada vez más las formulaciones lógicas de los racionalistas -tan cercanos a la episteme

¹⁰⁴ Revisar el apartado 1.2, “El áspero mandamiento del silencio”.

¹⁰⁵ Raúl Gómez Marín, “De las nociones de paradigma, episteme y obstáculo epistemológico”, p. 247.

renacentista¹⁰⁶, de acuerdo con Foucault-, no era sino una perspectiva, un ojo, un oído que no solo escuchaba el mundo, sino que condicionaba el sonar del mundo de acuerdo con su propia forma. Todo relato adquirió, con Kant, el carácter de fenómeno, y la razón pasó de ser la desentrañadora de la verdad del mundo a ser un instrumento de percepción de algo que no podría nunca conocer en sí mismo, sino que solo intuía como condición intelectual necesaria para la existencia de los fenómenos: el noumeno¹⁰⁷. La misma filosofía kantiana pasó a ser solo una perspectiva, y de inmediato aparecieron, con más o menos fortuna –con más o menos capacidad de congregar un poder a partir de la verosimilitud que regulara una *episteme*-, nuevos relatos sobre lo *real*¹⁰⁸. ¿Cómo un relato, si es siempre fenoménico, puede ser más plausible que otro? ¿Cómo, si no hay manera de percibir una realidad comprobable sino a la luz de un relato, podría comprobarse la legitimidad de ese mismo relato? Más aún: dentro del orden de lo que constituye un relato y la condición que lo posibilita (es decir, el supuesto hecho en sí, o acontecimiento), ¿qué lugar ocupa el instrumento que conforma el relato? ¿No es la palabra, antes de teleologizarse a partir de los *semas* en los que tiene sentido como configuración que configura sentidos, un hecho, un acontecimiento? A este respecto, Foucault escribe:

¹⁰⁶ Para una definición que abarque los numerosos detalles de la *episteme* renacentista, véase el apartado “La *episteme* de lo mismo” en Estrella Guerra Caminiti, “La *episteme* renacentista en la primera parte de los Comentarios reales del Inca Garcilaso de la Vega”, pp. 1104-1107. Aquí una muy sucinta definición: “El conocimiento durante el siglo XVI consiste en interpretar, señala Foucault. Este interpretar consistía para el hombre renacentista en develar la densa red de semejanzas que unía los objetos de la naturaleza, donde el hombre mismo se consideraba como uno más de los términos de referencia. Por ello, una de las relaciones que mayor trascendencia tuvo durante esta época fue la relación que se establecía entre el microcosmos -que era el hombre- y el macrocosmos -que era el universo.” E. G. Caminiti, op. cit., p. 1107.

¹⁰⁷ Alejandro Rosas, *Fenómeno, noumeno y mente en Kant*, pp. 65-80.

¹⁰⁸ Sobre la disputa del mundo como un hecho, escribe Chantal Maillard: “Empirismo versus idealismo: o las cosas existen y la mente es apta para conocerlas tal cual son, o lo que existe es la conciencia (sus ideas, sus visiones) y el mundo es su representación. Entre ambos extremos, todas las variantes posibles. Pero hasta el positivismo lógico, no se centraron los filósofos en la estructura del lenguaje. A Wittgenstein, próximo en su juventud al Círculo de Viena, no le bastó analizar su estructura lógica; fue un poco más lejos: los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo escribía en su *Tractatus* (5.6), y Yo soy mi mundo (5.63), siendo así que yo no es otra cosa que mi lenguaje.” (Chantal Maillard, *India. Obra reunida*, p. 763).

Si los discursos deben tratarse primeramente como conjuntos de acontecimientos discursivos, ¿qué estatuto es necesario conceder a esta noción de acontecimiento que tan raramente fue tomada en consideración por los filósofos? Claro está que el acontecimiento no es ni sustancia, ni accidente, ni calidad, ni proceso; el acontecimiento no pertenece al orden de los cuerpos. Y sin embargo no es inmaterial; es al nivel de la materialidad cómo cobra siempre efecto y, como es efecto, tiene su sitio, y consiste en la relación, la coexistencia, la dispersión, la intersección, la acumulación, la selección de elementos materiales; no es el acto ni la propiedad de un cuerpo; se produce como efecto de y en una dispersión material. Digamos que la filosofía del acontecimiento debería avanzar en la dirección paradójica, a primera vista, de un materialismo de lo incorporal.¹⁰⁹

Frente a esta inasibilidad referencial del acontecimiento¹¹⁰, la *episteme*, en la que confluyen *imago mundi* y *ethos*, es la condición misma que posibilita y regula tanto imágenes de mundo como sistemas de valores y sensibilidades. Para Nietzsche y Gadamer, esta condición hermenéutica no es solo un estado del ser humano, sino que es el modo fundamental de ser humano¹¹¹: somos inherentemente narradores. De este modo, cuanto procura la narración de un grupo humano constituye su realidad y, a la vez, la narración misma tiene el carácter de acontecimiento. Surge, ante este panorama de absoluto control de lo decible -y, con ello, de control sobre lo que el mundo es-, un problema: cada hablante representa un baluarte y un centro de control de la *episteme*, pero también es una dispersión de su gravedad y, por tanto, es proclive a la creación de *tératos*¹¹² y teratologías:

En el interior de sus límites, cada disciplina reconoce proposiciones verdaderas y falsas; pero rechaza, al otro lado de sus márgenes, toda teratología del saber. El exterior de una ciencia está

¹⁰⁹ M. Foucault, *op. cit.*, p. 36.

¹¹⁰ Sobre la imposibilidad de representar el representar, debido a su carácter de acontecimiento: “Obviamente, como lo interpreta Foucault, el tema principal de *Las Meninas* es la representación. Lo que representa *Las Meninas* es el mundo de las representaciones, diseñado de modo ordenado sobre un cuadro, en este caso, en la pintura misma. Lo que se representa son las funciones de la representación. Lo que no se representa es un sujeto unificado y unificante que pone estas representaciones y que las convierte en objetos para sí. [...] La paradoja central de la pintura gira en torno de la imposibilidad de representar el acto de representar”. H. L. Dreyfus y P. Rabinow, *op. cit.*, pp. 50–51.

¹¹¹ “Nietzsche se preguntaba si la realidad no era ya interpretación; respondía que solo a la luz de la interpretación algo se convierte en hecho. Gadamer comparte con él la convicción de que la hermenéutica es nuestro modo de ser y de ella depende la verdadera dimensión de la realidad, de modo que la interpretación no es un recurso complementario del conocimiento, sino que constituye la estructura originaria del ser-en-el-mundo. Interpretar es, para Nietzsche y Gadamer, la actividad fundamental de la existencia en la que se constituye el sentido de la realidad que nunca puede darse por concluida.” Ma. Carmen López Sáenz, “¿Verdad o interpretaciones? Gadamer versus Nietzsche”, p. 110.

¹¹² Del griego *τέρας, τέρατος*: fiera, animal fabuloso, monstruo.

más y menos poblado de lo que se cree: naturalmente, existe la experiencia inmediata, los temas imaginarios que llevan y acompañan sin cesar las creencias sin memoria; pero no hay quizás errores en el sentido estricto, pues el error no puede surgir y ser decidido más que en el interior de una práctica definida; por el contrario, merodean monstruos cuya forma cambia con la historia del saber.¹¹³

Así, los hablantes son los vigilantes de los hablantes y de las teratologías, y sus inteligencias son un panóptico de la *episteme* en la prisión del sentido que procura su existencia, regulándolos. Sus ojos, que constituyen el mundo de lo *normal* y lo teratológico, son los narradores. Solo puede haber monstruos si los hay en lo decible o los intuye lo decible, y solo pueden considerarse teratologías a la luz de algo que no lo sea. De esta suerte, antes de preguntarnos si hay uno solo o varios Cristos a partir de los 4 evangelistas, antes de problematizar una identidad correcta a partir de un fundamento de autoridad, que es la medida del orden y del caos, tenemos a los vigilantes en los que ella sucede: los narradores. No hay Biblia si no hay textos sagrados y textos profanos, no hay canon si no hay evangelios apócrifos; no hay tiempo sin narrativas del tiempo: la historia, el mito, el eterno retorno, el perpetuo presente o el instante.

Llegados a este punto, podemos ya problematizar la existencia de los narradores del *Quijote*. Para Jesús G. Maestro, existen 2 narradores en la primera parte, expuestos como sigue:

1. Autor real: Miguel de Cervantes.
2. Autor «implícito» textualizado de forma discreta o discontinua en:
 - a) Autor primero: Anónimo (Caps. 1-8).
 - b) Cronista: Cide Hamete Benengeli (Cap. 9 en adelante).
 - c) Traductor: Morisco aljamiado.
 - d) Poetas: Académicos de Argamasilla.
 - e) Narrador: Voz textual anónima, que organiza, prologa y edita el texto completo.¹¹⁴

¹¹³ M. Foucault, *op. cit.*, p. 21.

¹¹⁴ Jesús González Maestro, *Cide Hamete Benengeli y los narradores del Quijote* [En línea]. Consulta: 20 de abril, 2018.

Dado que, como he mencionado en el apartado 1.2 de este trabajo, no seguiré la línea de lectura del texto *en su contexto* ni bajo la autoridad del autor, sino que me aproximaré a la novela como un acontecer discursivo, no asumiré al autor real del *Quijote* como un narrador único; no obstante, señalaré que las implicaturas de asumirlo del modo en que lo hago no tienen sino la intención de abrir nuevas posibilidades de lectura que se contrapongan a la hegemónica que, en general, considera a Cervantes como un *narrador de narradores*, devolviendo a la autoridad del autor, a la gravedad de lo uno, la mismidad de lo discordante -en un gesto que parece remontar a la *episteme* renacentista. Piensa, amparado en tal modo interpretativo, Ernesto Gallardo León:

Como en *Las Meninas*, y anticipándose a Velázquez, Cervantes juega con los narradores como si se trataran de espejos: un narrador omnisciente, que luego se convierte en un personaje de la novela, que a su vez encarga a un árabe, Cide Hamete Benengeli, la traducción y posterior comentario de la obra, que a su vez se disuelve con otro narrador que cuenta y comenta la novela, que a su vez no pertenece a ese tiempo, porque en su tiempo también se está contando la historia.¹¹⁵

Y, a decir del propio Jesús G. Maestro:

Las múltiples instancias que sustantivan y articulan el *sistema retórico de los autores ficticios* no son sino entidades virtuales, es decir, personajes, que, si bien carentes de la funcionalidad o dimensión actancial propia de los demás personajes, lo que con frecuencia les ha valido la denominación de «personajes fantasma», son ante todo expresión de la manifestación discreta que el autor empírico comunica y proyecta en su propio discurso. Se trata, en suma, de una visión calidoscópica del *Yo* autorial en el discurso de su propia novela, de una expansión polifónica y discrecional del autor real y su voz en una disposición discursiva de múltiples estratificaciones locutivas, desde las que se refleja icónicamente la visión fragmentada que del mundo exterior recogen la mirada y la palabra cervantinas.¹¹⁶

Es, pues, muy claro el sentido del gesto que asumen los autores anteriores. Sin descalificarlo, y partiendo de que tal sentido es también una narración del *Quijote* -y así el lector se vuelve un narrador más en la historia: el que acredita la autoridad del narrador “e)” que propone Maestro, sobre todo a partir de la existencia de múltiples versiones del texto de acuerdo con

¹¹⁵ Ernesto Gallardo León, “El problema de la representación en el *Quijote*”, pp. 12-13.

¹¹⁶ J. González Maestro, *op. cit.*

las correcciones editoriales que, como veremos en el apartado del robo del jumento, suscitó el “error” del autor-, he optado por una lectura en la que los narradores no se cristalizan en un autor real. Dicho lo cual, y por lo demás de acuerdo con Maestro, considero al menos 4 narradores en la primera parte: el primero es el narrador anónimo de los capítulos 1 al 8, y el segundo es el personaje que busca la continuación del enfrentamiento del Quijote con el vizcaíno:

El personaje que actúa como Narrador y editor de las diferentes fuentes y manuscritos que constituyen la historia de Don Quijote advierte al final del capítulo VIII, a propósito de la brusca interrupción del encuentro entre los hidalgos castellano y vasco, que “está el daño de todo esto que en este punto y término deja pendiente el autor desta historia esta batalla, disculpándose que no halló más escrito destas hazañas de don Quijote de las que deja referidas”, y añade, refiriéndose a sí mismo: “Bien es verdad que el segundo autor desta obra no quiso creer que tan curiosa historia estuviese entregada a las leyes del olvido, ni que hubiesen sido tan poco curiosos los ingenios de la Mancha, que no tuviesen en sus archivos o en sus escritorios algunos papeles que deste famoso caballero tratasen” (8, I). Al comienzo del capítulo siguiente, insiste de nuevo en que “en aquel punto tan dudoso paró y quedó destroncada tan sabrosa historia, sin que nos diese noticia su autor dónde se podría hallar lo que della faltaba” (9, I).¹¹⁷

Este segundo narrador es Cide Hamete, quien se presenta como el narrador más verosímil por tener el estatuto de historiador, y acaso como el más inverosímil por tener el estatuto de arábigo (en un evidente oxímoron de autoridades de verdad):

-Yo te aseguro, Sancho -dijo don Quijote-, que debe de ser algún sabio encantador el autor de nuestra historia; que a los tales no se les encubre nada de lo que quieren escribir.
-Y ¡cómo -dijo Sancho- si era sabio y encantador, pues (según dice el bachiller Sansón Carrasco, que así se llama el que dicho tengo) que el autor de la historia se llama Cide Hamete Berenjena!
-Ese nombre es de moro -respondió don Quijote.¹¹⁸

El tercer narrador, morisco y también anónimo, es el traductor de lo escrito por Cide Hamete. Sobre la voz *textual anónima*, que organiza, prologa y edita el texto completo de modo que los narradores puedan irrumpir sin previo aviso y solo continuar unívocamente la polifónica historia, y que constituiría un cuarto narrador (el llamado “narrador cervantino”), no resulta

¹¹⁷ *Idem.*

¹¹⁸ M. de Cervantes, *op. cit.*, II, p. 33.

imposible asumir que, como mencioné antes, esta voz pueda ser identificada con el lector¹¹⁹, cuya principal consecuencia aparece en forma de ediciones del libro (una cuando menos). La segunda parte del *Quijote*, al hablar de la existencia del libro que contiene la primera parte, nos permite decir que, efectivamente, existe un cuarto narrador no solo en la concreción del libro que conocemos -y que, en nuestro caso, sí presenta diferentes versiones, aspecto improbable dentro de la ficción de la obra-, sino también dentro de la sociedad ficticia misma. Como argumento existe, además, este fragmento en la segunda parte:

Aquí pinta el autor todas las circunstancias de la casa de don Diego, pintándonos en ellas lo que contiene una casa de un caballero labrador y rico; pero al traductor desta historia le pareció pasar estas y otras semejantes menudencias en silencio, porque no venían bien con el propósito principal de la historia, la cual tiene su fuerza en la verdad que en las frías digresiones.¹²⁰

Maestro suma como narradores a los académicos de Argamasilla, dado que sus poemas, con los que se cierra la primera parte del *Quijote*, son también “ficciones constructoras” del libro. Bajo esa línea, que resulta congruente con la interpretación que sigo, es defendible que cada personaje sea también un narrador; sin embargo, me he restringido a lo relativo a los narradores que escriben abiertamente, dentro de la ficción, los textos que constituyen la obra atribuida a Cervantes fuera de la ficción.

Defiende Maestro que los narradores ficticios son entidades del autor implícito y que, “objetivamente”, no narran nada:

Desde nuestro punto de vista, la narración del *Quijote* se construye sobre la disposición textual, expansionalmente discreta y polifónica, del *autor implícito textualizado*, en entidades de ficción que se sustantivan formal y ontológicamente en personajes concretos, los cuales, con nombre propio o no, y dotados en mayor o menor grado de predicados semánticos y notas intensivas, son los que constituyen el sistema retórico de autores ficticios (autor primero, Cide Hamete, traductor morisco, poetas de Argamasilla y Narrador-editor), cuya fragmentación debe entenderse como reflejo icónico de la dificultad que encuentra el hombre barroco en conferir unidad a los objetos de la experiencia, que sitúa todavía en el mundo exterior. Se

¹¹⁹ Resultan funcionales tanto la concepción de “lector implícito” de Iser, como la de “lector modelo” de Umberto Eco, dado que en ambos casos fungen como constructores (o reconconstructores) fenoménicos de la obra literaria.

¹²⁰ *Ibid.*, II, pp. 149-150.

admite que el personaje se multiplica y se complica en el discurso literario como una imagen en una galería de espejos, pues el concepto de persona como unidad compacta y racional por relación a la cual se construye el ente de ficción ha sido discutida con frecuencia, y presenta diferencias según las épocas y períodos.¹²¹

Bajo la línea de lectura de este trabajo, tal interpretación cierra muchos caminos posibles, privilegiando la idea de un mundo exterior -una suerte de nóumeno-, en una crítica a la *episteme* renacentista dentro de las tensiones del barroco. Pero la existencia del cuarto narrador, que está presente por igual en la ficción que en nuestro mundo, nos coloca a nosotros “objetivamente” dentro del *Quijote*, y no solo al *Quijote* dentro de nuestra realidad. Si asumiéramos, por fe y por amor a la cordura, la lectura a la luz de la autoría unívoca de Cervantes, nos perderíamos de las que podrían ser la gran *carcajada* y la gran *herida* de Cervantes: la del vértigo de la verdad como acontecimiento. Solo en ella es posible notar que la verdad, antes que ser un término caduco en el alumbramiento de la fenomenología y la hermenéutica, vive no ya como la *adequatio* del pensamiento medieval, sino como el *ereignis*¹²² heideggeriano: alcanzar la libertad en el decir como acontecimiento. Sería ignorar que la identidad del ser humano, que es también narrativa, paradójicamente, es definida, moldeada y utilizada por las herramientas que define, moldea y utiliza. Cervantes, que pudo estar por encima de sus narradores, omnipotente, halló la manera de hacerse igual a ellos: tal vez no quiso subsumirlos a él, sino que quiso vivir de igual a igual con ellos. ¿No vale acaso

¹²¹ J. González Maestro, *op. cit.*

¹²² Acerca de la *Ereignis*: “Este caminar es preparación y exigencia de una conversión. Debemos renunciar a la metafísica de la representación. ¿Cómo lograr esta conversión? Desde luego no se trata de una argumentación progresiva y reductiva. Por el contrario, a este estado del pensamiento se llega de golpe y con una cierta violencia: es un salto. Aquí el pensar se abandona a la sollicitación austera de la palabra a la cual pertenece desde siempre y a la cual debe responder. Para acceder a la *Ereignis* se impone una conversión total, instantánea y radicalmente decisiva. La metáfora del salto nos hace pensar en la necesidad de abandonar las mediaciones, de abandonar la tierra del ‘cogito’; abandonar, también, la vieja concepción del hombre como animal racional y del ser como fundamento. Este saltar nos puede aparecer como un saltar al vacío, a la nada. Esto es cierto para quienes se mueven en la metafísica de la re-presentación. Pero para quienes saltan y no se limitan a representarse el salto, nos pone en presencia del acontecimiento fundamental. *Er-eignis*: ‘Un salto es pues necesario para experimentar como tal la correspondencia-conjunta de hombre y ser’.” Jaime Rubio Angulo. “La *ereignis* y la experiencia del pensar” [en línea]. Consulta: 20 de abril, 2018.

la pena, y sin temor a perdernos gracias al camino que seguimos, meditar sobre esta posibilidad? ¿Hay, de nuevo, uno solo o muchos Cristos, tantos como evangelistas? ¿Resuena, acaso, “la verdad nos hará libres”? Si bien es factible profundizar en una posible crítica a la adjudicación de la *episteme* renacentista a los caminos del *Quijote*, y llevar la ficción por un camino diferente, ello sería competencia de otro trabajo, asequible acaso bajo la *voluntad de verdad*. De esta suerte, en la que los narradores no son meros emplazamientos ónticos de Cervantes, es posible sostener que no solo narran de modo distinto un mismo hecho, sino que sus narraciones tienen tonos distintos (dan cuenta de ello los llamados “errores” o “inconsistencias” discursivas en los episodios del robo del jumento, la ruptura de la bacía e, incluso, en las descripciones de cómo es Dulcinea).

Sin embargo, como he dicho sobre las teratologías, no es posible hablar ni de errores ni de inconsistencias sino a la luz de algo que no lo sea. Ya 4, ya *n*, ya 2 narradores, no existe solo uno¹²³. De tal modo, el famoso pasaje del robo del jumento no tiene un solo error, ni es una inconsistencia ni un descuido: es un acontecimiento enunciativo. El *Quijote* resulta, bajo esta interpretación, una narración consistente no a partir de un único narrador, sino de varios narradores. Editores como Cuesta mismo (en las correcciones de 1605 y 1608) o Florencio Sevilla Arroyo (en las *Obras completas* de Cervantes en Castalia, en 1999), o críticas como

¹²³ Ruth Fine apoya la existencia de múltiples narradores no únicamente como “narradores fantasma”: “La identificación de los narradores del *Quijote*, de su situación diegética y de sus funciones, ha sido uno de los focos de interés, y a la vez de controversia, para los cervantistas. Un grupo mayoritario de críticos le ha concedido el rol de narradores a todas o a parte de las instancias autoriales de la novela (El Saffar [...]; Fernández Mosquera; R. M. Flores [...]; González Noriega; López Navia; Martín Morán [...]; Oscar Tacca). Adoptando una postura diferente, se hallan los críticos que consideran que dichas instancias autoriales no son narradores, sino autores ficticios, cuyo rol es actancial, y que en cambio establecen la presencia de un narrador que los trasciende, una voz superior que controla a todas las otras instancias (Paz Gago, González Maestro [...]). Por mi parte, considero que uno de los objetivos de la poética cervantina es justamente socavar la noción de un único sujeto de la enunciación, otorgando prioridad, en cambio, al estallido de voces que se entrecruzan y confunden, de allí que en mi análisis ulterior no identifique una voz única y dominante.” (R. Fine, *op. cit.*, p. 28).

la de Gonzalo Díaz Migoyo¹²⁴ a la de Francisco Rico (en la edición del Instituto Cervantes de 1998), han asumido un traspié donde puede leerse una de las mayores genialidades de la literatura.¹²⁵ Así, interpretar un error cuya lógica satisfaga un *qué pasó “realmente”*, o un *cuándo “verdaderamente” debía pasar el robo del asno*, carece de sentido ante una ausencia de soporte nouménico no solo al aceptar la presencia de más de un narrador en la ficción, sino en un contexto, el nuestro, que, paradójicamente, se dice muy alejado de la *episteme* renacentista. A través del privilegio del hablante, situado a un nivel narratológico, podemos ver una constante superposición de narraciones que tratan de adueñarse de lo “fidedigno”, de lo que “verdaderamente” pasó, como si los narradores subrepticamente se arrebatasen la verdad a través de la palabra, pero también como si tal violencia hacia los otros fuera a la vez la de monólogos, vigilándose y castigándose en los otros -como el cura al quemar libros que él mismo ha leído y que, por tanto, lo constituyen-, sobre una lejana historia que alguna vez oyeron. Es esta la ficción que convengo: la de pensar las ficciones o imágenes fragmentadas del mundo quijotesco, cambiantes ellas, como lo verdadero. Ya no lo verdadero como una ficción diferenciada (la ficción que se hizo del poder, como pensara Foucault), sino lo verdadero como el acontecer de las superficies locutivas. Recordemos que en el *Quijote*, después de todo “esto importa poco a nuestro cuento: basta que la narración dél no se salga un punto de la verdad”.¹²⁶

Como es evidente, el peso de lo que damos en llamar *historia*, como disciplina que construye su relato del tiempo como acontecimiento, es uno de los más poderosos privilegios

¹²⁴ G. Díaz Migoyo, *op. cit.*, pp. 155-161.

¹²⁵ Este juego de “inconsistencias” o de “narración múltiple” es frecuentemente usada por autores como Reinaldo Arenas en *El mundo alucinante*, donde leemos “mi madre murió en el río, mi madre no murió en el río”; asimismo, podemos ver la anfibología como uno de los principales tropos de Góngora: “o púrpura nevada o nieve roja” (L. de Góngora, *op. cit.*, p. 285); “bóveda o de las fraguas de Vulcano, o tumba de los huesos de Tifeo” (L. de Góngora, *op. cit.*, p. 283).

¹²⁶ M. de Cervantes, *ibid.*, I, p. 24.

del hablante, y una de las grandes narraciones humanas. Recordemos que el término *ἱστορία* surge en Grecia a partir de *ἴστωρ* -el testigo, el que vio con sus propios ojos y, por tanto, el que sabe-, mostrando así la nueva autoridad del discurso verdadero y desplazando al *μῦθος*, considerado peyorativamente, a partir del nacimiento de la *ἱστορία*, como mentira, de manera que hoy es usual, en nuestra sociedad, usar el término “mito” bajo el sinónimo de discurso falaz¹²⁷. Frente a la historia como narración intersubjetiva que intenta corresponderse con los hechos de acuerdo con ciertas normas disciplinares, pensemos en la definición de mito que da Eliade:

el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los *comienzos*. [...] Es, pues, siempre el relato de una *creación*: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a *ser*. [...] Los personajes de los mitos son seres sobrenaturales. Se les conoce sobretodo por lo que han hecho en el tiempo prestigioso de los *comienzos*. Los mitos revelan, pues, la actividad creadora y desvelan la sacralidad (o simplemente la *sobrenaturalidad*) de sus obras. En suma, los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo *sobrenatural*) en el mundo. Es esta irrupción de lo sagrado la que fundamenta realmente el mundo y la que lo hace tal como es hoy día. Más aún: el hombre es lo que es hoy, un ser mortal, sexuado y cultural, a consecuencia de las intervenciones de los seres sobrenaturales.¹²⁸

El mito es, pues, una narración originaria, y no una narración que sea consecuencia de la historia. En los mitos griegos, a pesar de narrar un hecho originario, el hecho mismo que constituye la narración no es mítico. Los evangelios, en cambio, resultan mitos que, además, son narraciones sagradas: no solo lo que cuentan, sino su escritura misma es sagrada. Dentro de la sociedad del *Quijote*, la literatura fantástica es vista de modo peyorativo frente a la gravedad de la historia, que constituye la lucidez de lo real, mientras que la ficción puede conducir a la locura, a lo que miente. Las sagradas escrituras no son ni historia ni ficción: son verdad. Una vez más, ¿uno solo, o muchos Cristos? ¿Tiene sentido la pregunta, si conviniésemos que la verdad no está únicamente en lo narrado por los textos, sino en los

¹²⁷ Vid. Enrique Florescano, *Para qué estudiar y enseñar la Historia*, pp. 25-36.

¹²⁸ Mircea Eliade, *Mito y realidad*, pp. 13-14.

textos mismos, y que toda interpretación en torno a ellos o los modificaría o los continuaría? En todo caso, Cide Hamete tiene como historiador, desde la ficción, un doble privilegio de hablante: el de autor y el de *ἵστωρ*: “fuera de que Cide Hamete Benengeli fue historiador muy curioso y muy puntual, de donde podrán tomar ejemplo los historiadores graves.”¹²⁹ La redacción de Hamete constituye, así, un centro de gravedad de la Historia: ella dictará, desde sí misma, los modos en los que debe desenvolverse propiamente. ¿En qué consiste lo puntual, qué se dice y qué no? ¿Qué es lo sustancial y qué no? Lo que se ignora, ¿es “por descuido, por malicia o ignorancia”¹³⁰? Ahora bien, si viramos nuevamente hacia la narración como acontecimiento, como lo verdadero, la tendríamos como ficción originaria. Foucault habla de la importancia del carácter originario en la narrativa de la verdad:

El tema que está frente a éste, el tema de la experiencia originaria, juega un papel análogo. Supone que, a ras de la experiencia, antes incluso de que haya podido recuperarse nuevamente en las formas de un *cogito*, significaciones previas, ya dichas de alguna manera, recorrían el mundo, lo disponían alrededor nuestro y daban acceso desde el comienzo a una especie de primitivo reconocimiento. Así una primera complicidad con el mundo fundamentaría para nosotros la posibilidad de hablar de él, en él, de designarlo y nombrarlo, juzgarlo y finalmente conocerlo en la forma de la verdad.¹³¹

Puede el estatuto de verdad conducirnos, a mi juicio, a dos caminos. El primero, que justifica la cita anterior, consistiría en que imaginásemos que la verdad de Quijana no fuese la que lee en libros de caballería sino de budismo, o de *jedis*, o de Islam, o de física; en este caso, desplazaríamos al nivel de la significación la verdad del acontecimiento discursivo, transformándola en un fundamento de significados, en *imago mundi*, muy semejante al mito; sin embargo, el mito tiene sus límites como fundamento del orden sociocultural precisamente en el mundo cultural que designa, del mismo modo en que una *episteme* se trastoca si sus mecanismos de regulación son insuficientes o si, al ajustarse de acuerdo con las

¹²⁹ M. de Cervantes, *op. cit.*, I, p. 136.

¹³⁰ *Idem.*

¹³¹ M. Foucault, *op. cit.*, p. 39.

circunstancias particulares de cada hablante, se contradicen entre sí. Es por esto que Foucault dice, sobre don Quijote mismo:

La verdad de don Quijote no está en la relación de las palabras con el mundo, sino que en esta tenue y constante relación que las marcas verbales tejen entre ellas mismas. La ficción frustrada de las epopeyas se ha convertido en el poder representativo del lenguaje. Las palabras se encierran de nuevo en su naturaleza de signos.¹³²

Así, la aceptación de un fundamento debe estar basada en la verosimilitud; la condición de verosimilitud consiste en que un discurso no surge de la nada, sino que está enmarcado por una *episteme*, y su legitimación obedece, de modo muy semejante a como planteara Peter L. Berger sobre las religiones, a una “estructura de plausibilidad”¹³³. Tales estructuras¹³⁴, que suelen ser pensadas de forma restringida al pertenecer a la sociología de las religiones que se denominan a sí mismas como tales, pueden no ser privativas de ellas. La ciencia, por ejemplo, es ante todo un método para construir narraciones aunque, como la razón de Kant, ella misma es la narración de un modo: su método; la gramática interna que construye es la estructura de plausibilidad a través de la cual, por ejemplo, tienen posibilidad de ser tomadas en cuenta como narrativas científicas, como postulados de una verdad provisional -no por provisional menos verdad-, las hipotéticas muertes del universo como el *Big Crunch* o el *Big Cold*, y la idea misma de una unidad llamada *universo* que, en un paulatino desvelamiento de su

¹³² Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 55.

¹³³ “Para que la religión ejerza su función legitimadora, dice Berger, es necesario que cuente con el reconocimiento de la base social que intenta legitimar; es decir, necesita de una “estructura de plausibilidad”. Cuanto más firme sea la estructura de plausibilidad, mejor asentado estará el mundo que en ella se apoya y, por lo mismo, necesitará de menos justificación. Esto quiere decir que, cuando es una sociedad entera la que acepta un mundo religiosamente legitimado, todos los procesos sociales importantes están al servicio de la confirmación de ese mundo y, entonces, su sistema religioso particular tiene posibilidad de mantenerse como un monopolio con garantías de éxito.” Prisciliano Cordero del Castillo, *La religión y su lugar en la sociología*, p. 251.

¹³⁴ Cuatro posibles definiciones: Las estructuras de plausibilidad pueden ser: a) Vestigios de fundamentos que crean resonancias de sentido; b) Eterización de los fundamentos. Fundamentos “disueltos” en todo el tejido social; c) Un silente régimen de enunciabilidad fundamental; d) Una emanación intelectual (o vital) que atraviesa la esfera de la verbalidad.

misterio a través de una herramienta narrativa que a su vez forma parte de él como acontecimiento, legitima sus conceptos¹³⁵.

Los narradores de Cervantes estarían, desde este primer ángulo, situados en el lugar de las “leyes gramaticales” de la sociedad del Quijote, como si se tratasen de los fundamentos que dan marco a sus acontecimientos. Sin embargo, el empíreo de estos fundamentos es mucho más corporal: su palabra es su superficie, tanto como la palabra de cualquiera de los habitantes de la sociedad ficticia. Los narradores -ya también personajes-, no están por encima de los personajes, que serían también narradores. Tan ocurre así que en el capítulo XI de la segunda parte, el narrador parece expresarse desde la mirada del Quijote:

Responder quería don Quijote a Sancho Panza, pero estorbóselo una carreta que salió al través del camino cargada de los más diversos y estraños personajes y figuras que pudieron imaginarse. El que guiaba las mulas y servía de carretero era un feo demonio. Venía la carreta descubierta al cielo abierto, sin toldo ni zarzo. La primera figura que se ofreció a los ojos de don Quijote fue la de la misma Muerte, con rostro humano; junto a ella venía un ángel con unas grandes y pintadas alas; al un lado estaba un emperador con una corona, al parecer de oro, en la cabeza; a los pies de la Muerte estaba el dios que llaman Cupido, sin venda en los ojos, pero con su arco, carcaj y saetas. Venía también un caballero armado de punta en blanco, excepto que no traía morrión ni celada, sino un sombrero lleno de plumas de diversas colores.¹³⁶

De modo inverso, el narrador del capítulo V de la segunda parte pone de manifiesto que, a su parecer, los diálogos son puestos de manera apócrifa en la boca de Sancho por otro autor que Cide Hamete, lo que abre la posibilidad de que, así como los narradores pueden ser

¹³⁵ Según Mario Bunge, la ciencia “puede caracterizarse como conocimiento racional, sistemático, exacto, verificable y por consiguiente falible. Por medio de la investigación científica, el hombre ha alcanzado una reconstrucción conceptual del mundo que es cada vez más amplia, profunda y exacta.” Mario Bunge, *La ciencia. Su método y su filosofía*, p. 9. Thomas Khun aborda el evidente problema de la inconmensurabilidad -problema del que adolece la definición de Bunge-, y coloca los movimientos de la ciencia como paradigmas, un *Weltanschauung*, un modo de ver el mundo que tiene sentido solo en sus propios términos. “En estas circunstancias el término paradigma se aplica a todo aquello que está sujeto al consenso de una comunidad científica. Un paradigma es lo que los miembros de una comunidad científica comparten; y a la inversa, la posesión de un paradigma común es lo que constituye en comunidad científica a un grupo cualquiera de hombres.” Martha Sánchez Campos. *Thomas S. Kuhn*, en *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, Pontificia Università della Santa Croce.

¹³⁶ M. de Cervantes, *op. cit.*, II, p. 95.

contagiados por los personajes, estos pueden a su vez ser conducidos por aquéllos (en cuyo caso resulta clara la existencia de multiplicidades narrativas):

Llegando a escribir el traductor desta historia este quinto capítulo, dice que le tiene por apócrifo, porque en él habla Sancho Panza con otro estilo del que se podía prometer de su corto ingenio y dice cosas tan sutiles, que no tiene por posible que él las supiese, pero que no quiso dejar de traducirlo, por cumplir con lo que a su oficio debía¹³⁷

En el talante de la verosimilitud tenemos aún que, en la segunda parte, Sancho debe juzgar, entre una mujer y un ganadero, quién dice la verdad y quién miente sobre una violación. Como gobernador de Barataria, y luego de un razonamiento que a todas luces puede ser llamado una estructura de plausibilidad, emite su juicio sobre la verdad:

-Hermana mía, si el mismo aliento y valor que habéis mostrado para defender esta bolsa le mostrárades, y aun la mitad menos, para defender vuestro cuerpo, las fuerzas de Hércules no os hicieran fuerza. Andad con Dios, y mucho de enhoramala, y no paréis en toda esta ínsula ni en seis leguas a la redonda, so pena de 640cientos azotes. ¡Andad luego, digo, churrillera, desvergonzada y embaidora!¹³⁸

El privilegio del hablante, como vemos, tiene implicaciones cruciales en la construcción de la narrativa de un hecho: el juez debe elegir entre dos opuestos discursos a partir de una estructura de verosimilitud para dictar su sentencia. En este caso, el razonamiento de Sancho estriba en inferencias a partir de la supuesta indefensión de la mujer ante la fuerza del hombre que, en presencia y por mandato de Sancho, no fue capaz de arrebatarse con dicha fuerza la bolsa de monedas con la que Sancho mismo había compensado su infortunio. El juicio de una autoridad de la verdad, inserto dentro de una estructura de plausibilidad -la de la lógica-, no necesariamente resuelve el hecho del que se habla sino que, a partir de la relación de ciertos elementos de discursos heteróclitos -en este caso la fuerza del hombre y la mujer, la incapacidad inalterable de alguno de ambos de enfrentar la voluntad del otro, etc.-, construye

¹³⁷ *Ibid.*, II, p. 49.

¹³⁸ *Ibid.*, II, p. 373.

un relato coherente y en él emplaza, como un territorio homogéneo del discurso, una voluntad moral; para nadie es posible sostener una cabal certeza *narrativa*.

El segundo camino al que nos conduciría el estatuto de *verdad*, no emplazado en la semántica de la ficción, es al tratar la *episteme* no como fundamento, sino como acontecimiento. Por el momento, y bajo la primera senda, basta asumir que el discurso de un grupo humano, aún ficticio, constituye su realidad y, como tal, tiene carácter de acontecimiento. Tal discurso -que es posibilitado por, y que refuerza o problematiza en su dispersión, un régimen de decibilidad-, hace del hablante un centro de auto-organización, volviéndolo un instrumento de medida fundamentado por su *episteme*, cuyos juicios producen verdades, *tératos* y teratologías. Hay consenso en que a través del *Quijote* se presenta una pluralidad de narradores, y he señalado la posibilidad de, cuando menos, 4 de ellos, a los que este trabajo no considera solo emplazamientos de Cervantes como un narrador total sino, a partir del carácter de verdad de la novela como acontecimiento, como identidades narrativas con autoridad de verdad y perspectivas discordantes. De tal suerte, el *Quijote* está compuesto por súbitas conjunciones o yuxtaposiciones de narrativas que componen lo “fidedigno”, lo “verdadero” de la historia, y no es otra la senda de lectura que anticipo: los escenarios discursivos, aún fragmentados o fragmentarios, contradictorios y cambiantes, constituyen lo verdadero no pensado como el discurso que concuerda con la alteridad de un mundo objetivo, sino como acontecimiento, como suceder elocutivo. Pese a tales requiebros y disputadas coyunturas cabe decir que el *Quijote* sí constituye, a esta luz, una puntual y verdadera historia. A partir de estas bases, resulta posible la invención de un modelo narrativo de la totalidad de la obra: el modelo Argos Panoptes, que constituye una senda de unidad y pluralidad narrativas a un tiempo, y cuyas implicaturas expondré con puntualidad a continuación.

2.2 ARGOS PANOPTES

(RUMBO A UN NUEVO ESQUEMA PERCEPTIVO)

Una vez asumido el indudable carácter aporético del *Quijote*, sea cual fuere el centro de gravedad elegido por el lector -ya el que representa el autor, ya el de la obra misma-, es necesario establecer los *cómos* a través de los cuales, en la funcionalidad de lo narratológico como una caleidoscopía de los espejos locutivos que evidencia la variedad de estilos y las inconsistencias lógicas que posibilitan los muchos narradores, se presentan los regímenes de enunciabilidad que instituyen los modos de interpretar la obra. Si el *Quijote* es percibido como una obra polifónica es bajo el sustento de la existencia de múltiples emplazamientos discursivos, aún si son producidos por “narradores fantasma”. Lo polifónico, bajo toda lectura cuyo centro de autoridad sea Cervantes, no resulta otra cosa que un único horizonte de posibilidad de representación de lo múltiple fundamentado por un también único centro (en este caso, el que correspondería al establecido por el narrador cervantino). En ese sentido, no deberíamos asumir el *Quijote* como una obra plenamente polifónica, sino como una obra *monóptica* cuya representación, en lo narrativo, construye una representación de la polifonía. En cambio, si el espacio común del acontecimiento discursivo tiene no un centro único, sino múltiples centros de autoridad, hemos de hablar de heteromorfismo y no de polimorfismo¹³⁹, lo que permite, dentro de la ficción, construir múltiples representaciones de polifonía que permiten no solo que un narrador y otro estén en desacuerdo entre sí en torno a sus representaciones de un hecho, sino que da movilidad, incluso, a cada uno de ellos,

¹³⁹ Polimorfismo: “muchas formas” en función de un conjunto fundamental o estructuroplausible. El polimorfismo consiste en una multiplicidad de representaciones en función de un único esquema perceptivo. Dicha multiplicidad estriba en un único horizonte de posibilidad, según un régimen de enunciación. Ocurre solamente en el monoptismo.

posibilitando discordancias no solo entre dos centros narrativos, sino en sus propias estructuras internas. Para mostrar las diferencias con mayor puntualidad, hemos de acuñar un instrumento que dé cuenta de los modelos narrativos a través de los cuales se sostienen las interpretaciones de la novela previamente expuestas; no es posible partir sino de aquello que fundamenta y justifica tanto la unidad óptica de la *narración de narraciones* como la multiplicidad de centros narrativos que desembocan en un espacio común: la imagen discordante de los juegos de espejos emplazados en un único acontecer locutivo. ¿Qué relaciones sujetan las representaciones de los acontecimientos hasta convertir, en su agenciamiento, a los narradores en *sujetos*? ¿Cómo se fundamenta la intervención del modelo que tiene por autoridad única a Cervantes? Llamaré *monóptico* al modelo erigido en función de un único narrador final bajo el sentido de que este comprende una regulación, aunque intersubjetiva, a razón de una *imago mundi*, un *ethos*, una cosmovisión, en suma, un relato fenoménico consistente con lo real a partir de sus propios y específicos esquemas perceptivos y fundamentos teleológicos y teleologizantes. La justificación de la existencia de tales centros narrativos no parte sino de un axioma lógico, el principio de identidad, que nos permite distinguir lo concordante de lo discordante y, así, construir unidad, y cuyo estribo no parece ser otro que el de la autorregulación de una *episteme* a partir tanto de las estructuras de plausibilidad como de las palabras prohibidas. Tratamos, pues, en cada modelo interpretativo, con la invención de un relato de carácter fundamental: el axioma, lo mismo que el tiempo trascendental kantiano, comparte la temporalidad fundacional del mito.

El tiempo del $\mu\theta\omicron\varsigma$, dado que es originario y no tiene él mismo otra realidad en qué asentarse -si lo tratamos en sus propios términos, y no asumimos la historia como un relato que lo subsuma-, se caracteriza por lo que para nosotros resultaría un sinfín de *tératos* de carácter sagrado, verdadero: la interminable genealogía, las deidades de atributos

connotativos de región en región y de mito en mito, nos muestran que el cosmos *-orden*, en griego- es el movimiento ya belicoso, ya placentero, de la teratología, desvelada en seres sagrados de identidades mutables que pugnan por la comodidad que da la hegemonía sobre lo ente, donde la realidad no es sino una inestable consecuencia de los acuerdos de tales poderosas mutaciones. Así Zeus, sumo regente del orbe (lo mismo que Cervantes del *Quijote*), aunque hegemónico, no es un dios total, y no está exento de peligros o reclamos de quienes son sus semejantes en autoridad, y asimismo puede asumir diversos modos de ser ente de acuerdo con sus deseos, o transformar una realidad en otra que sea más próxima a sus necesidades. El dios es, pues, polimórfico dentro de un cosmos poblado de dioses, a su vez, polimórficos. Tal cosmos resulta, en ese sentido, heteróptico y heteromorfo¹⁴⁰, de modo que únicamente así puede cada dios construirse polimórfico. El mundo helénico, pleno de monstruos que conforman el orden, es el lugar en el que habitualmente ha situado el llamado Occidente sus cimientos, y del cual tomó -sin que allí tenga su origen necesario-, uno de sus principales modos de construir su narrativa de lo real: el principio de identidad. Parménides fue quien asentó, según la historia revelada de su poema¹⁴¹, el movimiento en el que lo intelectual vuelve al punto existencial que designa de modo igual a lo designado: $A=A$. Nuestro ente de *lógos*, nuestro centro, *A*, naufragado en la aventura peligrosa de la verdad y la mentira, vuelve a sí mismo en un círculo perfecto, sin cambio ninguno, enteramente a

¹⁴⁰ El heteromorfismo consiste en: a) muchas formas (o representaciones) en función de muchos conjuntos fundamentales o estructuroplausibles, o b) una forma, o una misma representación, en función de muchos conjuntos fundamentales o estructuroplausibles. (En el capítulo X de la segunda parte del *Quijote*, por ejemplo, dice el hidalgo: “yo no veo, Sancho-, dijo don Quijote-, sino a tres labradoras sobre tres borricos” (p. 87); si bien tanto don Quijote como Sancho ven la misma representación -una labradora-, Sancho hace creer a su amo que aquella mujer no es otra sino su Dulcinea, pero transformada por el hechizo de un encantador. Dado que don Quijote está familiarizado con tales eventos, lo acepta y, con ello, posibilita una doble identidad -un heteromorfismo- de la labradora: sin dejar de ser ella misma, es también Dulcinea). El heteromorfismo puede ser tanto monoglósico como heteroglósico.

¹⁴¹ Sobre el periplo de la identidad parmenídea, *vid.* Alfonso Gómez-Lobo, *Parménides*, pp. 56-176.

salvo: se ha movido entre el peligro de los dioses, y no han logrado con todo su poder hacerle nada.

De tal modo fue el círculo, κύκλος, el símbolo de la geometría sagrada, y el corazón de la armonía del viajero espiritual en los misterios pitagóricos, pues solo a través de él el alma es capaz de sobrevivir a la terrible intemperie divina y volver libremente a su destino. El círculo adquirió, entonces, la autoridad de la identidad: un movimiento que se autorregula de modo que lo diferente no ponga en riesgo su existencia y, en sentido opuesto, creando lo *diferente* a razón de los peligros que supone ante lo *mismo*. Semejante es el proceder de los centros narrativos, cuya autoridad de verdad consiste precisamente en su consistencia interior y que, en el cuidado de su formalidad, produce límites a través de la regulación que significan las palabras prohibidas. Tanto como “los límites de mi palabra son los límites de mi mundo”¹⁴², la liminalidad de una narración, como la del círculo, consiste en que todos sus puntos, desde los más cercanos a su centro -sus fundamentos, sus estructuras de plausibilidad, etc.-, hasta aquellos que, siendo periféricos, lo expanden -como sus ontificaciones-, hallen entre sí una íntima concordancia, de suerte que la correspondencia lógica revele, aún en la ficción, lo verdadero. Un relato circular es, así, enteramente consistente consigo mismo tanto en sus fundamentos como en sus representaciones: una cosmovisión, una imagen de mundo, un sistema de valores. Un modo único de mirar: un ojo.

Hay, en la mitología helena, una imagen de este *tératos*: los cíclopes. Polifemo, “el de muchas palabras”, es quizá el más famoso de entre ellos. Hijo de Poseidón y de Toosa, es un gigante en el que lo inconmensurable, como si en él el mar se hiciera un cuerpo, halla una gravedad, una unidad. Es imposible, al pensar en el ojo circular de Polifemo, dejar de lado

¹⁴² Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus. Investigaciones filosóficas. Sobre la certeza*, p. 105.

los círculos de Hiparco, de Eudoxo y de Callipo¹⁴³, o las esféricas perfecciones de Pitágoras, Parménides y Platón: perfecciones de las que nada sale y que lo abarcan todo; perfecciones, en cualquier caso, peligrosas, pensara Deleuze¹⁴⁴, a causa de su homogeneidad silente y totalizadora, como si todo quisieran devorarlo. Como si no pudieran, acaso, existir de otro modo.

Todo modelo narrativo monóptico, monoglósico, polimórfico y de un único horizonte de posibilidad de representación de polifonía¹⁴⁵ constituirá, entonces, una teratología del tipo *Polifemo*. La unidad de este modelo, aunque cambiante, ha de ser siempre consistente, y sus

¹⁴³ “El mundo es, en efecto, la cosa más bella que se ha producido y su creador la mejor de las causas. El universo así engendrado ha sido, pues, formado según el modelo de la razón, de la sabiduría y de la esencia inmutable... En cuanto a su forma, le dio la más conveniente y más apropiada a su naturaleza... Por esto redondeó al mundo hasta hacer de él una esfera... que es la más perfecta de las figuras y la más semejante a sí misma, porque pensó que lo semejante es infinitamente más bello que lo desemejante.” Platón, *Diálogos*, p. 670-671. Para más con respecto al tema, revisar: José Luis Álvarez García, “La esfera y el círculo en la historia”, pp. 2-9.

¹⁴⁴ Vid. Gilles Deleuze y Félix Guattari, “1914 - ¿Uno solo o varios lobos?” en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, pp. 33-46. El capitalismo como una narración monóptica. En una consonancia de sentido estructuroplausible podemos pensar, a nivel simbólico, en el Delta luminoso (también llamado, precisamente, *Ojo panóptico*).

¹⁴⁵ Aquellos modelos de representación capaces de narrar polifonía (es decir, los polimórficos y heteromórficos) necesitan, para ello, horizontes de posibilidad; el polimorfismo, en cuanto representa polifonía, lo hace necesariamente bajo un solo horizonte de posibilidad, dado que es monóptico. El heteromorfismo, al representar polifonía, puede hacerlo bajo múltiples horizontes de posibilidad de representación polifónica. Algunos de tales horizontes pueden ser: a) monologismo (acepta la heterogeneidad a condición de que obedezca a un modelo esencialista, más o menos homogéneo y centralizado; por ejemplo, Octavio Paz, en “El laberinto de la soledad”, acepta la multiplicidad de mexicanidades, pero persiste en su búsqueda de *un* esencialismo casi platónico de la *mexicanidad*, como aquella capa subyacente de la que emerge, y de la que se nutre, la pluriculturalidad); b) dilogismo (parte de una esquematización perceptiva o una modelación esencialista de carácter dual -lo correcto y lo incorrecto, el *eros* y el *thánatos* freudiano, lo apolíneo y lo dionisiaco, lo normal y lo anormal, lo útil y lo inútil, lo legítimo y lo ilegítimo, lo cuerdo y lo loco, lo posible y lo imposible, etc.-; piénsese en la dialogización bajtiniana (lo festivo y lo solemne, modos de representación centralizados y periféricos, la cercanía y la lejanía del prosista en relación con la novela, etc.). El modelo de Bajtín, dual, es monóptico (no heteróptico). Vid. Luisa Puig, “Polifonía lingüística y polifonía narrativa”); c) trilogismo (parte de una esquematización perceptiva o una modelación esencialista de carácter triple; piénsese en Trimurti, en la Santísima Trinidad y en el modelo dialéctico hegeliano (afirmación, negación y negación de la negación)); d) tetralogismo (formas clásicas de matematización: los *Cuatro cuartetos* de Eliot y los *Sonetos a Orfeo* de Rilke retoman la organización clásica de los cuatro elementos); e) polilogismo (no hay conjunto o categoría posible donde quepan dos entes: hay singularidades, hay unicidades; los sistemas categoriales pueden puntualizarse hasta una especie de paradoja infinitesimal, no porque el ente sea necesariamente infinitesimal, sino más bien *infinitesimal*. Teorías locales, análisis hiperespecializados, modelación de caso, etc.); f) incluso el alogismo (cuando se renuncia a la posibilidad de un *yo* que represente o narre lo polifónico, pero los interlocutores, necesariamente *sujetos*, parecen oír todavía una suerte de relato; por ejemplo, el *Sermón de la flor* en el que buda, liberado, ya no narra y, sin embargo, para los sujetos, el texto continúa como un sermón verbalizable aun cuando el sermón sea sobre el silencio).

agenciamientos (como evidencias de un polimorfismo que obedece a una esencialidad unívoca) se autorregularán a través de la concordancia de un devenir meramente interior - una gramática interna-, a razón de que todo aquello que la conforma no pierda su sentido. En presencia de lo distinto, del *tératos*, el modelo *Polifemo* procura ya devorarlo para hacerlo parte de su funcionalidad, ya elidirlo como agente desestabilizador de su consistencia. Dado que todo modelo narrativo es un relato de lo real, es decir, una forma de construir y definir la realidad siempre inserta en fundamentos, en estructuras de plausibilidad, en agenciamientos, etc., los cuales lo refuerzan toda vez que por él son reforzados, el modelo narrativo *Polifemo*, para sostener su coherencia y, con ello, su verdad como apoyatura de su existencia, necesariamente conducirá a quien mire a través de él a percibir que las inconsistencias del *Quijote* -que arriesgan la estable interioridad, más que de la novela, de él mismo como esquema perceptivo-, son un error en la ejecución de su unidad coherente. Pero si decidimos acercarnos a lo narratológico del *Quijote* a partir de asumirlo previamente como acontecimiento discursivo, ¿es definitivo el uso de un único modelo para percibirlo, cuánto más si tal modelo, leyéndose a sí mismo sobre el texto, lo teratologiza hasta incluso lograr que el relato de sus hechos sea modificado¹⁴⁶ si no en lo más visible, sí en lo que subyace a la interpretación de su visibilidad? ¿No es acaso un modo de censura que, efectuado sobre lo más evidente, ha invisibilizado la *modificación*, dejando una nueva estela ordinal de lo evidente? Dado que no parece existir más impedimento que la fuerza de la necesidad coherente de la específica centralidad monóptica, y que a partir del aparato conceptual expuesto es posible pensar en modelos narrativos no necesariamente monópticos, hemos de

¹⁴⁶ Editado, en el puntual caso del “error” del jumento.

idear, a partir de un virtual heteroptismo, un modo de politropía¹⁴⁷ sin más finalidad que la de, semejantes a Odiseo, intentar ver otros paisajes más allá de la gruta de Polifemo.

Es necesario, previo a una exposición detallada del heteroptismo, dar cuenta del origen del *tératos* a partir de un agenciamiento en el que él representa lo diferente a condición de aquello que procura la identidad de lo *mismo*: el agente ordinal. Si bien es posible decir, tanto como Wittgenstein, que “los límites de mi palabra son los límites de mi mundo”, ello parece centrar la autoridad de la verdad en la interioridad de los agentes ordinales, excluyendo doblemente al *tératos* (ya como error, ya como lo inefable): los límites de un sistema estarían, en ese sentido, definidos exclusivamente por él, y no por las fuerzas teratológicas que parecen también constreñirlo a la fuerza central de su identidad. No es posible, entonces, pensar solo en un límite enteramente interior impuesto por la concordancia de un modelo circular consigo mismo, sino en una liminalidad que desvela, en un espacio heteróclito, que los límites de un sistema no son solamente sus alcances, sino los posibles alcances de otros sistemas de

¹⁴⁷ *Polytropos*, de multiforme ingenio, de muchos tropos: tal es el epíteto que da Homero a Odiseo (Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον (*Odisea*, v. 1)). En relación con la desujeción de Odiseo (o sobre su escape del gigante de *muchas palabras*), podemos pensar en la búsqueda de la desujeción de Foucault: “La descripción del poder que hace Foucault no pretendía ser una teoría. Es decir, no debe ser comprendida como una descripción fuera de contexto, ahistórica y objetiva. No es aplicable como generalización a toda la historia. Dice: ‘Si uno trata de construir una teoría del poder, deberá verla como un emergente de un determinado lugar y momento y deducirla para reconstruir su génesis. Pero si el poder es en realidad un conjunto de relaciones abiertas y más o menos coordinadas (en todo caso, sin duda mal coordinadas), entonces el único problema es proveerse de una grilla de análisis que haga posible una analítica de las relaciones de poder [...]’. La intención, para Foucault, ‘es avanzar menos hacia una ‘teoría’ que hacia una ‘analítica’ del poder, [...] hacia la definición del dominio específico que forman las relaciones de poder y la determinación de los instrumentos que permiten analizarlo’ [...]. Para comprender el poder en su materialidad, su forma de actuar día a día, debemos llegar al nivel de las microprácticas, las tecnologías políticas en las cuales se forman nuestras prácticas.” (Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, p. 215-216). En palabras de Foucault mismo: “Me gustaría decir, ante todo, cuál ha sido la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años. No he estado analizando el fenómeno del poder, ni elaborando los fundamentos de este tipo de análisis. Mi objetivo, en cambio, ha sido crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos. Mi trabajo ha tratado tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos.” (H. Dreyfus, *op. cit.*, p. 241.)

representación¹⁴⁸. El estadio de lo *liminal*, pensado en la antropología por V. Turner¹⁴⁹ como un espacio de ambigüedad al que se enfrenta todo sistema de vida cotidiana estructurada durante un momento de asimilación y reafirmación del orden cotidiano, es susceptible de ser usado conceptualmente para dar cuenta de los límites y alcances de todo sistema que se autorregula. A partir de él, como espacio ambiguo en el que los agentes ordinales y los *tératos* dejan, en parte, la “unicidad” que los agencia, y no pertenecen del todo a una solidez estructural, la normalidad se expone -a condición de una ulterior reunificación-, a su propia duda: la identidad de lo ordinal, que es también la concordancia de un relato, pierde carácter de verdad total y deviene, así, una representación fenoménica entre otras. La principal consecuencia de la multiplicación de las unidades es, sencillamente, la multiplicación de la verdad: puede haber múltiples realizaciones de monoptismo y la identidad como representación, en ese sentido, puede ser presentada de formas diversas, mutuamente teratológicas, por cada posible ojo.

¹⁴⁸ No es, sin embargo, la heteroptización el único modo de desmonoptizarse; el *tératos*, hasta ahora, ha pertenecido a una posible teratología donde resulta, al mismo tiempo, un agenciamiento ordinal. Pero no todo *tératos* está necesariamente adscrito, fuera de su agenciamiento desestabilizador de lo ordinal, a otro círculo. Propiciando una liminalidad de agentes no entre dos centralidades, sino entre lo céntrico y lo no centrado, puede ocurrir la *desoptización* en tanto descosmologización: tanto una desaparición de lo lógico del cosmos, como una elisión, a la lógica, de aquello que aún pueda tener de *κόσμος*, de orden. ¿No es este, al intentar escapar de Polifemo, el intento último de Odiseo, despojándolo de su única mirada, desujetándolo, *desujetándose* y volviéndose, necesariamente, *Nadie*? De este problema da cuenta Derrida al decir que es imposible hacer una historia de la locura y, con ello, hacer una crítica a la posible ficción de Foucault: el loco no necesariamente ha de ser alguien adscrito a un conjunto fundamental distinto al ordinal hegemónico, no necesariamente debe vivir en un *dentro*, en un círculo consistente consigo mismo aunque discordante en una espacialidad heteróclita (*una* teratología). No debe la locura ser necesariamente el *otro*, sino que quizá puede ser *Nadie*, y su silencio sería no el del nombre que obedece a una heteróclisis semántica, sino el del nombre que no pertenece al orden de lo *nombre*, y del que Polifemo y los demás cíclopes, por más que lo enuncien en voz alta como si fuera solamente un *otro*, no podrán hablar nunca sin salir ellos mismos a la inmisericorde, solitaria locura de la intemperie divina.

¹⁴⁹ “El concepto clave de la teoría turneriana del ritual es el de liminalidad, que expresa el hecho de que en el ritual se pasa de la vida cotidiana estructurada -como una estructura formada por las relaciones entre diferentes status-rol- a un contexto social ambiguo. En Turner el ritual se presenta como antiestructura, es decir, subvierte la estructura social.” (Aguiles Chihu Amparán y Alejandro López Gallegos, *Arenas y símbolos rituales en Víctor Turner*, p. 144).

Tal es el desarrollo elocutivo en una isla de cíclopes: múltiples monoptismos¹⁵⁰ polimórficos, cada uno condenado, como el constante Polifemo, a multiplicar su soledad en cada ser que lo alimenta. ¿No es aquello lo que parece condenar los valles, los caminos, los espacios de la risa y la ternura, en el *Quijote*, a una indecibilidad, a una locura múltiple que solo la violencia ha de transformar en razón? Pero el cíclope ha de ser, lo mismo que terrible, delicado: y cuida sus rebaños, y contempla la belleza de su ojo a través del mundo que lo mira, y cuidadosamente pone a cada recental hacia la leche de su madre¹⁵¹. Así, desde la Mancha hasta la incierta Sierra Morena, hasta la enteramente lógica eticidad de Barataria, todos los habitantes tratan de tocarse unos a otros desde la liminalidad, seguros de que pueden escucharse, pero tocando no los cuerpos de los otros sino, lo mismo que el ojo de Polifemo¹⁵² el mundo, las inseguras palmas de sus manos¹⁵³.

¹⁵⁰ Un monoptismo puede también *trasoptizarse*, es decir, devenir otro ojo (conversión cultural, devenir epistémico, devenir estructuroplausible). Un modelo monóptico puede, entonces, desoptizarse y trasoptizarse, pero también heteroptizarse. Heteroptizarse significa: 1) permitir que un conjunto estructuroplausible dé soporte a dos o más conjuntos fundamentales (por ejemplo, un cristiano que, sin dejar de serlo, también es budista, sin necesariamente reconciliar sintéticamente ambas cosmovisiones, ni hallar consonancias de sentido o suprateleologizaciones). El heteroptizado agente podría tener por suelo común la *glosia*, aun cuando la ejecución específica sea múltiple, *plurilábica*. 2) Heteroptizarse también puede consistir en un conjunto fundamental (o incluso un solo fundamento) sustentado por dos o más conjuntos estructuroplausibles. 3) Asimismo puede darse el caso de dos o más conjuntos estructuroplausibles en correlato con dos o más conjuntos fundamentales (pero también que las estructuras de plausibilidad y los conjuntos fundamentales no guarden *a*) un correlato estable o definitivo y definitorio, ni *b*) un correlato concordante).

¹⁵¹ “Y, sin embargo, es de ella [la voluntad de saber] de la que menos se habla. Como si para nosotros la voluntad de verdad y sus peripecias estuviesen enmascaradas por la verdad misma en su necesario despliegue. Y la razón puede que sea ésta: que si el discurso verdadero no es ya más, en efecto, desde los griegos, el que responde al deseo o el que ejerce el poder; en la voluntad de verdad, en la voluntad de decir, ese discurso verdadero ¿qué es por tanto lo que está en juego sino el deseo y el poder? [...] Así no aparece ante nuestros ojos más que una verdad que sería riqueza, fecundidad, fuerza suave e insidiosamente universal. E ignoramos por el contrario la voluntad de verdad, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aquellos, que punto por punto en nuestra historia han intentado soslayar esta voluntad de verdad y enfrentarla contra la verdad justamente allí en donde la verdad se propone justificar lo prohibido, definir la locura [...]” M. Foucault, *El orden del discurso*, pp. 19-20.

¹⁵² Tal es la fuerza que constituye al *sujeto*. En el poema de Góngora, Polifemo condena a Galatea a ser solo una, *su una, su Galatea*; la fuerza colosal del cíclope obliga a Galatea a ser la Galatea de Polifemo y jamás otra, menos aún la Galatea de Acis. ¡Y cómo sufre el monstruo, y cómo la muchacha! La ninfa se ve aterrada por el deseo del coloso, sin que importe en lo más mínimo que su ojo sea “émulo casi del mayor lucero” (Luis de Góngora, *op. cit.*, p. 284).

¹⁵³ Al respecto, ya Don Quijote dijo: “En confirmación de lo cual, quiero que veáis por vuestros ojos cómo se ha pasado aquí y trasladado entre nosotros la discordia del campo de Agramante. Mirad cómo allí se pelea por

El monoptismo del modelo Polifemo, contrario a una isla de distintos cíclopes, tiene una sola boca, una sola lengua: es monoglósico. ¿Es posible, sin embargo, que una multiplicidad de esquemas perceptivos ocupe a un tiempo una sola boca, una misma elocución?

Llamaré heteróptico al modelo de relato comprendido por más de una autoridad de verdad, es decir, por diversos centros narrativos (que pueden, aunque no necesariamente, desarrollar sendos relatos consistentes a partir del principio de identidad), todos ellos con narrativas fenoménicas consistentes con sus propios esquemas regulatorios y construyendo, a partir de palabras prohibidas y ordinalidades mutuas, *imago mundi*, *ethos*, etc.

[...] y apenas hubo caído, cuando fue sobre él el estudiante y le quitó la bacía de la cabeza y dióle con ella tres o cuatro golpes en las espaldas y otros tantos en la tierra, con que la hizo pedazos.¹⁵⁴

Más adelante, en el capítulo XXV, tenemos:

Pero dime, Sancho, ¿traes bien guardado el yelmo de Mambrino, que ya vi que le alzaste del suelo cuando aquel desagradecido le quiso hacer pedazos pero no pudo, donde se puede echar de ver la fineza de su temple?¹⁵⁵

¿Le *quiso* hacer pedazos, pero no pudo? ¿No ha dicho lo opuesto el narrador del capítulo XXII? A la luz de una interpretación heteróptica del *Quijote*, a través de la cual cada personaje, cada acto y cada objeto puede ser distinto de sí mismo, no es difícil descubrir las discordancias lógicas del texto como consistencias internas de múltiples centros narrativos. Cabe, incluso, algo más insólito: que un personaje contradiga a su narrador, como si se tratase de un alma que contradice su destino¹⁵⁶. Y aun cuando es admisible interpretar el “con que la hizo pedazos” como una hipérbole expresiva, la lectura de las inconsistencias como

la espada, aquí por el caballo, acullá por el águila, acá por el yelmo, y todos peleamos y todos no nos entendemos.” (M. de Cervantes, *op. cit.*, I, p. 485).

¹⁵⁴ *Ibid.*, I, p. 207.

¹⁵⁵ *Ibid.*, I, p. 236.

¹⁵⁶ Recordará el lector, de modo semejante, a Augusto en la novela -nivola- *Niebla*, de Unamuno.

producciones de una supraconsistencia narrativa heteróptica resulta, sin duda, más inquietante, más barroca.

Una isla de cíclopes constituye un heteroptismo a su vez heteroglósico¹⁵⁷. Si el *Quijote* resulta heteróptico, pero no heteroglósico -dado que cada agente suyo comparte, aunque con realizaciones distintas, una misma lengua-, no hemos de pensarlo como un conjunto de *Polifemos*. No obstante, la heteroglosia no es inherente a la multiplicidad de centros narrativos y, por tanto, el heteroptismo puede crear, en una sola *glosia*, un relato consistente con sus propias disposiciones de verdad. Existe, para un modelo con tales características, un *tératos* en la mitología helena: Argos Panoptes, pastor de cien ojos y gigante cuyos párpados nunca se apagan en sueño uniforme¹⁵⁸. Todo modelo narrativo heteróptico, monoglósico y heteromórfico será, de este modo, un modelo tipo *Argos Panoptes*¹⁵⁹.

Cada ojo, es decir, cada centro de creación de representaciones, ha de autorregularse a través de una *episteme*, así como de conjuntos estructroplausibles y fundamentales, y producirá, a través de ellos, agenciamientos que contribuyan a su permanencia. Emplazados en una monoglosia¹⁶⁰ ya heteróclita, un ojo puede resultar, para otro ojo del mismo cuerpo,

¹⁵⁷ Otro modelo heteróptico (que no heteroptizado) y heteroglósico podría ser el modelo “Hidra”, con múltiples autoridades de verdad cuyas construcciones discursivas se realizan en diversas *glosias*. Un ejemplo de este modelo en la literatura puede ser el *Ulises* de Joyce, dado que su corporalidad está compuesta de múltiples idiomas -no solo idiolectos-, y autoridades de verdad (Leopold Bloom, Stephen Dedalus, Molly Bloom, etc.). La novela joyceana es, en estos términos, ya una Hidra, ya una isla de cíclopes.

¹⁵⁸ Don que lo haría el más apto vigilante al servicio de la crisótrona Hera. Cuenta Ovidio, en el libro I de las *Metamorfosis* (vv. 567-748), que Zeus transformó a su amante, la joven Ío, en una ternera blanca, para protegerla de los celos de su esposa, Hera. La diosa, fingiendo no saberlo, pidió la ternera a Zeus como un regalo, y ordenó al gigante *todo ojos* (*Πανοπητης*) vigilarla sin descanso; tras ello, Zeus encomendó a Hermes la tarea de liberarla. El dios de las fronteras y las mentiras, disfrazado de pastor, logró cerrar con música e historias cada uno de los ojos del gigante y, con el filo de una roca de media luna, lo decapitó, liberando finalmente a la muchacha.

¹⁵⁹ El dios Hermes, *matador de Argos* en Hesíodo y los *Himnos órficos*, tiene una fuerte resonancia con la hermenéutica; siendo el dios de las mentiras, del sueño y de las fronteras, el eco en la disciplina para la que la verdad no es sino interpretación -la frontera de lo fenoménico humano-, ofrece un amplio panorama de trabajo para futuros emprendimientos en contraposición al modelo *Argos Panoptes*.

¹⁶⁰ ¿No podemos pensar, asimismo, en las múltiples visiones de una sola boca a través de la creación de la siringa (con la que Hermes hubo de adormecer todos los ojos del gigante para liberar a Ío), donde el deshecho

un *tératos*; sin embargo, no existe, contrario al monoptismo, narrativa ulterior que unifique todo relato posible en una sola gravedad, una única disposición de lo verdadero, de modo que la multiplicidad de centros narrativos conlleva, como condición de posibilidad, una multiplicidad de *epistemes*. Pero si en el tiempo común de la monoglosia de un texto convergen diversas *epistemes*, ¿no nos hallamos ante una imposibilidad señalada por Foucault? ¿No es acaso imposible el heteroptismo epistémico si aceptamos que en una cultura, y durante un tiempo específico, ocurre solamente una *episteme*?

Como sugiere Morin, la noción de episteme de Foucault tiene un sentido más radical y más amplio que la noción de paradigma de Kuhn. Morin considera que “la episteme de Foucault se encuentra casi en el fundamento del saber y recubre todo el campo cognitivo de una cultura” [...], aunque, por otra parte, hace la siguiente crítica: “Foucault concibió la relación cultura/episteme de forma simplificada, pues «en una cultura, en un momento dado, solo hay una episteme...”¹⁶¹

¿Pero es acaso el tiempo antes que la *episteme*? ¿No es el tiempo la percepción del tiempo, los relatos del tiempo, la ficción del tiempo? Argos, fiel y terrible, no niega la postura de Foucault, sino que la afirma hasta hacerla devenir, a través de interminables pliegues, comisuras, párpados, una aporía de verdades, de fundamentos, de tiempos, todos ellos vertidos en una sola boca, en un solo discurso: un cuerpo común de lengua, una verdad politrópica. ¿No sería imposible la comunicación, aun si la dispersión de infinitas realidades mostrase, como apostara Leibniz en su *Teodicea*¹⁶², el mejor de los mundos posibles, donde

Pan, trabando con cera los disparejos cálamos, “entre sí unidos, el nombre retuvieron de la muchacha”, la náyade Siringa transformada en las confusas cañas de las aguas?

¹⁶¹ R. Gómez Marín, *op. cit.*, p. 250.

¹⁶² “Leibniz participa plenamente de ese mundo [el barroco], proporcionándole la filosofía que le faltaba. Las instancias principales de esa filosofía se manifiestan como la transformación del objeto sensible en una serie de figuras o de aspectos sometidos a una ley de continuidad; la asignación de acontecimientos que corresponden a esos aspectos figurados, y que se inscriben en proposiciones; la predicación de esas proposiciones a un sujeto individual que contiene su concepto y que se define como punta o punto de vista, un principio de los indiscernibles que asegura la interioridad del concepto y del individuo. Lo que Leibniz resume, a veces, en la tríada «escenografías-definiciones-puntos de vista». La consecuencia más importante que se deriva de ello concierne a la nueva relación de lo uno y de lo múltiple. Puesto que lo uno siempre es la unidad de lo múltiple, en sentido objetivo, también debe de haber multiplicidad «de» lo uno y unidad «de lo» múltiple, ahora en un sentido subjetivo. De ahí la existencia de un ciclo, «Omnis in unum», de tal forma que las relaciones uno-múltiple y múltiple-uno son completadas por un uno-uno y múltiple-múltiple, como ha mostrado Serres. [...]

la ficción de comunicarse unos con otros no fuere sino la de infinitas soledades autodeterminándose de modo tal que parecieran determinadas por un mundo exterior? El espacio heteróclito de tales asimétricos pliegues sería, así, la boca solitaria: el lenguaje. El aparato que constituye el juego de ajedrez forzado a comprender, con sus 32 piezas y 64 escaques, la novena sinfonía o, incluso, la experiencia espiritual de Rumi. ¿Cómo narra, pues, el gigante Argos lo que mira? Quizá intercalase en su discurso, como si de una historia de la literatura de la biblioteca de Babel¹⁶³ se tratara, narraciones incluso discordantes, en tiempos y en entes, acerca de un mismo acontecimiento -la ternera blanca, Ío, la infinita biblioteca-.

Si cada uno de los ojos procura un relato consistente consigo mismo a partir de sus propios esquemas perceptivos y conjuntos fundamentales, ¿de qué modo habrían de construir un único relato capaz de integrar, en una concordancia monoglósica, sus discordantes narrativas de lo real? ¿No hallaríamos, en un relato de consistencias heterópticas, aparentes contradicciones, desencuentros y, en suma, una evidente ilogicidad discursiva en la percepción de un modelo tipo *Polifemo*¹⁶⁴? No hay modo de percibir la realidad que no sea ella misma realidad y, bajo esa luz, la monoglosia heteróptica tiene tanta validez, en su correspondencia con sus fundamentos y conjuntos estructuroplausibles, como la monóptica. Ío, la transformada amante, como un acontecer bajo las múltiples disposiciones fenoménicas de cada uno de los ojos de Panoptes, es a la vez una y diversa. La autoridad de una mirada constituiría la realidad del acontecimiento cuya ficción se tratara, a través de estructuras

La pertenencia y su versión muestran cómo lo múltiple pertenece a la unidad distributiva pero también cómo una unidad colectiva pertenece a lo múltiple”. G. Deleuze, *El pliegue*, p. 163.

¹⁶³ Borges, Jorge Luis. “La biblioteca de Babel”. En *Ficciones*, p. 86.

¹⁶⁴ Podemos, asimismo, pensar en los cuatro evangelistas bíblicos: ni Marcos desacredita a Lucas, ni Mateo a Juan. Ningún evangelio, aunque distintos, es más verdadero que otro. Si Polifemo escribiera la Biblia -o la canonizara (cuya edición resultaría, como he expuesto en el apartado de *narradores*, un modo de autoría)-, quizá tendríamos un único evangelio verdadero -el de Lucas, por ejemplo-, y así los evangelios de Marcos, Mateo y Juan serían tenidos ciertamente por apócrifos.

epistémicas, como un discurso verdadero; lo excluido de la verdad, lo que constituye la palabra prohibida moviéndose apócrifa o errada en los acontecimientos, sería sometido inevitablemente a mecanismos punitivos que procurasen la concordante autoridad del relato.

Don Quijote, que se vio libre, acudió a subirse sobre el cabrero, el cual, lleno de sangre el rostro, molido a coces de Sancho, andaba buscando a gatas algún cuchillo de la mesa para hacer alguna sanguinolenta venganza, pero estorbábasele el canónigo y el cura; mas el barbero hizo de suerte que el cabrero cogió debajo de sí a don Quijote, sobre el cual llovió tanto número de mojicones, que del rostro del pobre caballero llovía tanta sangre como del suyo. Reventaban de risa el canónigo y el cura, saltaban los cuadrilleros de gozo, zuzaban los unos y los otros, como hacen a los perros cuando en pendencia están trabados; solo Sancho Panza se desesperaba, porque no se podía desasir de un criado del canónigo, que le estorbaba que a su amo no ayudase.

En resolución, estando todos en regocijo y fiesta, sino los dos aporreantes que se carpían, oyeron el son de una trompeta, tan triste, que les hizo volver los rostros hacia donde les pareció que sonaba [...] ¹⁶⁵

Vemos, pues, que lo que para un narrador podría tratarse de un episodio terrible de violencia, para otro no ha de ser sino “regocijo y fiesta”. No es este, como he presentado en *narradores*, el único caso que justifica una interpretación argopanóptica del *Quijote*; en el capítulo XXIX de la primera parte, el narrador llama “la Princesa” a Dorotea ¹⁶⁶, mientras el resto de los personajes -salvo el mismo don Quijote, cuyo nombre preciso aún era desconocido-, mantiene su nombre *real*. Vemos, pues, una *comunidad* heteromórfica en la que conviven las ontificaciones de dos esquemas perceptivos: una ordinalidad (Sancho Panza, Cardenio, el cura y el barbero) y una teratología (don Quijote y la Princesa Micomicona). De modo semejante, la esposa de Sancho Panza recibe distintos nombres a lo largo de la novela: Juana Gutiérrez, Mari Gutiérrez, Teresa Panza y Teresa Cascajo ¹⁶⁷. Maurice Molho, cuya defensa

¹⁶⁵ M. de Cervantes, *op. cit.*, I, p. 538.

¹⁶⁶ “Puestos los tres a caballo, es, a saber, don Quijote, la Princesa y el Cura, y los tres a pie, Cardenio, el barbero y Sancho Panza, don Quijote dijo a la doncella [...]” M. de Cervantes, *op. cit.*, I, p. 302.

¹⁶⁷ “De esa manera – respondió Sancho Panza -, si yo fuese rey por algún milagro de los que vuestra merced dice, por lo menos, Juana Gutiérrez, mi oíslo, vendría a ser reina, y mis hijos infantes. - Pues, ¿quién lo duda? – respondió don Quijote. - Yo lo dudo – respondió Sancho Panza -, porque tengo para mí que, aunque lloviese Dios reinos sobre la tierra, ninguno asentaría bien sobre la cabeza de Mari Gutiérrez. Sepa, señor, que no vale dos maravedís para reina; condesa le caerá mejor, y aun Dios y ayuda.” (*Ibid.*, I, pp. 69-70). En la segunda parte don Quijote, refiriéndose

de lo deliberado de las aparentes inconsistencias y descuidos narrativos concuerda con la del modelo Argos Panoptes¹⁶⁸, señala: “Juana Panza ha de ser la misma Juana Gutiérrez, en que el Gutiérrez sustituye el Panza que por matrimonio le toca. Pero ¿quién es Gutiérrez? y ¿quién es esa Juana que siendo Juana, es a su vez María? Son indisociables.¹⁶⁹” Asimismo, el capítulo V de la segunda parte¹⁷⁰ es considerado apócrifo por el traductor debido a que Sancho Panza, que hasta entonces mantenía una personalidad consistente como contraposición de don Quijote, habla súbitamente como un hombre culto. El traductor, empero, decide no suprimir el *tératos* sino desacreditarlo, dado que no lo considera suficientemente desestabilizador del personaje total de Sancho; amonesta al lector sobre la sutil palabra prohibida de ese ojo, ese narrador, teratologizándolo a fin de conseguir, en cierto modo, silenciarlo sin quitarle las palabras.¹⁷¹ Si, bajo esta percepción, el heteromorfismo

a la continuación apócrifa de Avellaneda, dice: “[...]porque aquí dice que la mujer de Sancho Panza mi escudero se llama Mari Gutiérrez, y no llama tal, sino Teresa Panza; y quien en esta parte tan principal yerra, bien se podrá temer que yerra en todas las demás de la historia”. (*Ibid.*, II, p. 485). Tenemos, pues, los nombres de Juana Gutiérrez y Mari Gutiérrez para una misma identidad. En el capítulo V de la segunda parte leemos, de boca de la esposa: “[...]Teresa me pusieron en el bautismo, nombre mondo y escueto, sin añadiduras ni cortapisas, ni arrequives de dones ni donas; Cascajo se llamó mi padre, y a mí, por ser vuestra mujer, me llaman Teresa Panza, que a buena razón me habían de llamar Teresa Cascajo [...]” (*Ibid.*, II, p. 52). ¿Cuál es el nombre de la esposa de Sancho? Una pregunta más puntual, y más barroca, sería: ¿para quién cuál es su nombre?

¹⁶⁸ Las razones de su defensa son, empero, distintas a las que sustenta Argos Panoptes. Molho atribuye la diversidad de nombres a una suerte de intertextualidad (autoridad de la verdad de Cervantes) entre el *Quijote* y los refranes de la época: “La pareja que forman, aquí exclusivamente femenina, es la de Juana Tonta y de María Lista”, o “Estírate, Gutierre, que buena mujer tienes”. Asimismo, dice: “Téngase en cuenta, ante el sistema onomástico del *Quijote*, que el nombre no es el de un ser, sino de un personaje con sus atributos y tipificación. La mujer de Sancho pasará de Juana a Teresa al cambiar el personaje de índole y de silueta: ya no es la tontilista del primer *Quijote*, sino una matrona atenta a la casa y a la buena crianza de los hijos: ‘Teresa, pon la mesa’.” (M. Molho, *op. cit.*, p. 655) En cambio, esta tesis tiene por fundamento el modelo Argos Panoptes, que es el resultado de focalizar el privilegio del hablante en la producción discursiva específica de los narradores. *Vid.* M. Molho, *op. cit.*

¹⁶⁹ M. Molho, *op. cit.*, p. 654.

¹⁷⁰ Miguel de Cervantes, *op. cit.*, II, pp. 49-55.

¹⁷¹ No son estos los únicos ejemplos de heteroptismo en el *Quijote*. En el capítulo XXXII de la primera parte, en un diálogo de fundamentalismos, el ventero y el cura discuten la salvación de ciertos libros de ser quemados: “—Luego ¿quiere vuestra merced quemar más libros? —dijo el ventero.

—No más —dijo el cura— que estos dos, el de Don Cirongilio y el de Felixmarte.

—Pues ¿por ventura —dijo el ventero— mis libros son herejes o flemáticos, que los quiere quemar?

—*Cismáticos* queréis decir, amigo —dijo el barbero—, que no *flemáticos*.

—Así es —replicó el ventero—. Mas si alguno quiere quemar, sea ese del Gran Capitán y dese Diego García, que antes dejaré quemar un hijo que dejar quemar ninguno desotros.

narrativo revela diversos horizontes de posibilidad de construcción de identidades, donde cada ontificación funge como agente de un narrador que ordinaliza o teratologiza de acuerdo con el agenciamiento que constituye su realidad, ¿es necesario que, en la liminalidad tras la que yacen los *sujetos*, la pugna elocutiva de la *verdad* ocurra solo al nivel de los entes¹⁷²? Una vez que el heteroptismo resulta ya tan claro, la apertura es insalvable: la tensión heteróptica ha de resonar en cada palabra de la comunalidad monoglósica, aun cuando sus movimientos no sean fácilmente advertibles. El episodio XXIII de la primera parte¹⁷³, que expondré con puntualidad en el apartado siguiente a través del aparato conceptual del modelo Argos Panoptes, es probablemente el acontecimiento del *Quijote* en el que una lectura heteróptica revela a cabalidad su importancia: las tensiones identitarias no resultan privativas de los personajes ni de los estilos de los narradores sino que repercuten, casi insoslayables, en la paradoja temporal que constituye la totalidad de la obra, ahí donde la única solución que ofrece el monoptismo, ante la inconsistencia de la desaparición y súbita reaparición del

—Hermano mío —dijo el cura—, estos dos libros son mentirosos y están llenos de disparates y devaneos, y este del Gran Capitán es historia verdadera y tiene los hechos de Gonzalo Hernández de Córdoba, el cual por sus muchas y grandes hazañas mereció ser llamado de todo el mundo «Gran Capitán», renombre famoso y claro, y dél solo merecido; y este Diego García de Paredes fue un principal caballero, natural de la ciudad de Trujillo, en Estremadura, valentísimo soldado, y de tantas fuerzas naturales, que detenía con un dedo una rueda de molino en la mitad de su furia, y, puesto con un montante en la entrada de una puente, detuvo a todo un innumerable ejército, que no pasase por ella; y hizo otras tales cosas, que si, como él las cuenta y las escribe él asimismo, con la modestia de caballero y de coronista propio, las escribiera otro libre y desapasionado, pusieran en su olvido las de los Hétores, Aquiles y Roldanes.

—¡Tomaos con mi padre! —dijo el ventero—. ¡Mirad de qué se espanta, de detener una rueda de molino! Por Dios, ahora había vuestra merced de leer lo que hizo Felixmarte de Hircania, que de un revés solo partió cinco gigantes por la cintura, como si fueran hechos de habas, como los frailecicos que hacen los niños.” (M. de Cervantes, *op. cit.*, I, pp. 330-331) Aunque tanto la Historia como los libros de Caballerías parecen compartir estructuras de plausibilidad, la Historia, para el cura, tiene una mayor autoridad de verdad. El ventero, no obstante, no reconoce dicha autoridad dado que la Historia, para él, no es distinta a las ficciones de los Caballeros; los libros resultan, en este sentido, heteromórficos.

¹⁷² “No más verdadera que los milagros de Mahoma” (M. de Cervantes, *op. cit.*, I, p. 51). “No más verdadera” puede, sin mayor detenimiento, interpretarse como un “tan falsa como”. Si bien la lectura es admisible, no es bagatela decir que en el texto no está escrito “tan falsa”, sino “no más verdadera”. Lo *otro*, lo *diferente*, no es por *otro* y *diferente* menos verdad desde un modelo argopanóptico. Es posible interpretar, heterópticamente, que el episodio de Valdovinos y el marqués de Mantua es tan verdadero como los milagros de Mahoma. No más y no menos.

¹⁷³ M. de Cervantes, *op. cit.*, I, pp. 209-220. La lectura de este capítulo corresponde a la segunda edición de Juan de la Cuesta.

jumento de Sancho en la Sierra Morena, es la de percibirlo como un descuido, un error de Cervantes.

Podemos, de este modo, decir que no existe ficción más autorizada que otra sobre un hecho ficticio que ellas mismas concretan, y que los diversos hechos que aparecen en cada una hacen pesar aún más la carne de la obra frente a la idealidad amada por la episteme renacentista. Antes bien, todas ellas forman parte del juego de espejos de la novela en el que, ligeros y afantasmados, pasamos como narraciones ficticias de los narradores ficticios que somos a partir de nuestra descuidada coautoría del *Quijote*.

2.3 EL ROBO DEL JUMENTO¹⁷⁴

Los pliegues de Uccello no son verdaderamente barrocos, porque continúan atrapados en estructuras geométricas sólidas, poligonales, inflexibles, por ambiguas que éstas sean. Por lo tanto, si queremos mantener la identidad operatoria del Barroco y del pliegue, hay que demostrar que el pliegue permanece limitado en los otros casos, y que en el Barroco conoce una liberación sin límites [...].

Gilles Deleuze, *El pliegue*

En las otras dos Críticas, la facultad dominante o fundamental era tal que las demás facultades le proporcionaban los armónicos más cercanos. Pero ahora, en un ejercicio en límite, las diversas facultades se suministran mutuamente los armónicos más alejados unos de otros, de tal modo que esencialmente forman acordes disonantes. La emancipación de la disonancia, el acorde discordante, ése es el gran descubrimiento de la *Crítica del juicio*, la última revolución kantiana.

Gilles Deleuze, *Crítica y clínica*

Por herencia, por costumbre, y a menudo por honrar las lecturas sobre el *Quijote* de quienes nos han precedido, no hemos percibido de modo distinto la presencia discordante del jumento de Sancho Panza en la Sierra Morena¹⁷⁵: la inconsistencia no puede sino ser un error causado

¹⁷⁴ Resulta evidente que el modelo *Argos Panoptes* parte de una idea simple aunque controvertida: el error no es algo inherente a un texto. El error parte de cierto marco interpretativo que asume como yerro alguna característica del acontecimiento que es el texto. Es a causa de las interpretaciones que el episodio del robo del jumento ha sido tantas veces trastocado, y es por tal movilidad, por tan imperiosa necesidad de certeza y orden, que resulta, paradójicamente, un verdadero capítulo perdido del *Quijote*.

¹⁷⁵ El hecho ocurre en el capítulo XXIII de la segunda edición de Juan de la Cuesta, “De lo que aconteció al famoso don Quijote de la Mancha en Sierra Morena, que fué una de las más raras aventuras que en esta verdadera historia se cuentan”. Una vez que don Quijote hubo liberado a los galeotes del Rey, y por ellos apedreado junto con Sancho a causa de forzarlos a presentarse, cargando sus cadenas vencidas por el Caballero, ante su Señora Dulcinea, escudero e hidalgo acaban por adentrarse, huyendo tanto de aquellos como del Santo Oficio, en los pasajes de la Sierra Morena, Sancho sobre su asno y don Quijote en Rocinante, y allí deciden pasar la noche. Pero Ginés de Pasamonte, uno de aquellos a quienes don Quijote había quitado los grillos, se adentró en la Sierra por la misma casualidad que el Caballero, y en ella encontró tanto al jamelgo como al asno mientras sus dueños todavía dormían. “Ginés, que no era ni agradecido ni bienintencionado, acordó de hurtar el asno a Sancho Panza, no curándose de Rocinante, por ser prenda tan mala para empeñada como para vendida. Dormía Sancho Panza, hurtóle su jumento y antes que amaneciese se halló bien lejos de poder ser hallado. Salió el aurora alegrando la tierra y entristeciendo a Sancho Panza, porque halló menos su rucio; el cual, viéndose sin él, comenzó a hacer el más triste y doloroso llanto del mundo, y fue de manera que don Quijote despertó a las voces y oyó que en ellas decía:

—¡Oh hijo de mis entrañas, nacido en mi misma casa, brinco de mis hijos, regalo de mi mujer, envidia de mis vecinos, alivio de mis cargas y, finalmente, sustentador de la mitad de mi persona, porque con veinte y seis maravedís que ganaba cada día mediaba yo mi despensa!” (M. de Cervantes, *op. cit.*, I, p. 211). Vemos, pues, cómo Sancho lamenta la desaparición de su jumento, robado por Pasamonte. Y sin embargo, pocas líneas más adelante, el escudero aparece sentado sobre el animal: “Ni Sancho llevaba otro cuidado (después que le pareció que caminaba por parte segura) sino de satisfacer su estómago con los relieves que del despojo clerical habían quedado; y así, iba tras su amo sentado a la mujeriega sobre su jumento [...]” (M. de Cervantes, *idem*). En el

por la poca rigurosidad de Cervantes. En ello coinciden, a través de esquemas perceptivos focalizados en la autoridad del *autor*, posturas como las de Díaz Migoyo¹⁷⁶, Martín de Riquer¹⁷⁷ y Daniel Eisenberg¹⁷⁸. La condición del error, no obstante, consiste más profundamente en pensar un *Quijote* inherentemente polifémico, monóptico¹⁷⁹, y que además comparta con nuestros modelos de monoptismo un conjunto estructuroplausible y

capítulo XXV, de modo semejante, tenemos: “Despidióse del cabrero don Quijote y, subiendo otra vez sobre Rocinante, mandó a Sancho que le siguiese, el cual lo hizo, con su jumento, de muy mala gana” (*Ibid.*, I, p. 232), donde todo parece continuar con la extraña reaparición del burro del capítulo XXIII. Pero en el mismo capítulo XXV, Sancho dice: “Bien haya quien nos quitó ahora del trabajo de desenlbardar al rucio” (*Ibid.*, I p. 238), donde es evidente que el robo del jumento, pese a su intermitente aparición, ocurrió para un posible narrador, y sus efectos permanecen dentro de la contrariedad de la ficción.

¹⁷⁶ “solemos aceptar que el error del rucio se debió en su día a unos desconcertados cambios de última hora. Si aceptamos también, de nuevo con la mayoría, que las correcciones sucesivas son efectivamente de Cervantes, advertimos que corrigió el error inicial con no menos desconcierto pocos meses después en la segunda edición de Cuesta. Tres años más tarde vuelve a confirmarse el poco interés que le merecía cualquier corrección cuando, al reparar las consecuencias de la inadecuada corrección anterior, solo lo hace con los dos pasajes más evidentes y olvida todavía cinco más. Resulta pues innegable que en ninguna de esas ocasiones pudo o quiso el escritor dedicar la suficiente atención al asunto. ¿Por qué suponer entonces que lo haya hecho en 1615? ¿Por qué habría hecho en frío lo que no hizo en caliente? Parece fuera de duda que Cervantes no leyó y releyó su texto con la atención con que lo hacemos nosotros, y mucho menos, claro, con la atención con que lo hace un equipo editorial de hoy. Concluamos que la inatención y el descuido han de considerarse parte integral de la intención de Cervantes como autor: primera, última o intermedia, su intención fue siempre expeditiva y descuidada; desde luego careció de la rigurosidad, de la exactitud o de la consecuencia necesarias para sustentar desautorización alguna de una redacción anterior.” G. Díaz Migoyo, *op. cit.*, p. 159.

¹⁷⁷ “El principal descuido de Cervantes es el relativo al robo del rucio de Sancho y su recuperación. En la primera edición de la primera parte no se menciona el robo, y Sancho unas veces aparece acompañado de su jumento y otras a pie lamentando su pérdida. El hallazgo, que debe acaecer en el capítulo 30, tampoco se menciona en la primera edición. En la segunda edición, en cambio, se intercala el episodio del robo del rucio, efectuado por Ginés de Pasamonte, en un estilo inconfundiblemente cervantino, pero en el capítulo 23, lo que no es una solución satisfactoria porque poco después, con gran sorpresa del lector, Sancho aparece montado en su asno. En esta segunda edición se intercala también, y esta vez acertadamente, el hallazgo en el capítulo 30. Es posible que ello se deba a que Cervantes primeramente hubiese situado los episodios que llenan los capítulos 11 a 14 (historia de Grisóstomo y Marcela) donde está ahora el 25 (don Quijote en Sierra Morena), y que al trasladarlos al lugar que ocupan actualmente, se le hubiera traspapelado la narración del ‘robo del rucio’. Sea lo que fuere, no obstante, se trata de un auténtico error de la primera parte de la novela.” Martín de Riquer, “Estilo del ‘Quijote’”, en *Aproximación al Quijote*, p. 157.

¹⁷⁸ “Es bien sabido que entre la primera y segunda edición de la primera parte del *Quijote* que en 1605 hizo Juan de la Cuesta hay sustanciales diferencias textuales; las más importantes de ellas tratan sobre el robo y recuperación del burro de Sancho. En la primera edición, que apareció en enero de 1605, encontramos de repente en el capítulo 25, después que se alude a la presencia del rucio, que Sancho se queja por el robo de que fue objeto, sin que haya discusión o referencia a éste. Veinte capítulos más adelante leemos que, inexplicablemente, el burro está presente, sin que se nos haya facilitado explicación alguna sobre su recuperación.” Daniel Eisenberg. *El rucio de Sancho y la fecha de composición de la Segunda Parte de Don Quijote*, pp. 94-95.

¹⁷⁹ Las implicaturas de este proceder, de acuerdo con el modelo *Polifemo*, no son menores: el acontecimiento deviene un *tératos* que, tratado como un *error*, ha sido censurado sin ser elidido: el aparato crítico advierte, lo mismo que el traductor del capítulo apócrifo de la segunda parte (cap. V), la mala ejecución del episodio.

fundamental en torno a la ejecución de una narrativa *coherente*. Maurice Molho, contrapuesto a tales percepciones, considera que las inconsistencias son “descuidos calculados” por Cervantes¹⁸⁰, de modo que, aunque no son tenidos ya como un error, sí constituyen un polimorfismo que, además de mantener la autoridad de Cervantes por encima de la autoridad de la obra misma, justifica la ejecución del pasaje¹⁸¹, pero no ofrece una interpretación en torno a él.

¿No es el robo del jumento una indocilidad de la obra que intentamos amansar, o que tratamos de desaparecer? Una indocilidad que enjaulamos, que hemos confinado a las jaulas llanas del error. ¿No hemos acaso eludido una postura sobre esta forma de asumirlo, silentes ante ella para estar a salvo de ella, lo mismo que Eneas ante la cegada descomunalidad de Polifemo? Insalvable es la aporía que causa el *tératos*¹⁸². Y no obstante, ¿es *necesariamente* un error? Si el *Quijote*, todavía como espejo de un acontecimiento ficticio, es la concreción monogléstica de múltiples centros narrativos, las *tensiones* identitarias de la realidad de cada

¹⁸⁰ Maurice Molho, en *¿Olvidos, incoherencias? O ¿Descuidos calculados? (Para una lectura literal de Don Quijote)*, considera que las inconsistencias son errores calculados, por lo que, a pesar de coincidir con mi tesis al no asumir como traspies las narraciones discordantes, lo hace, en la misma línea a través de la cual de Riquer y Díaz Migoyo desacreditan la complejidad del episodio, a partir del fundamento de la autoridad del autor. Sin embargo, si asumimos hasta las últimas consecuencias la literalidad de la autoridad de Cervantes, paradójicamente hemos de negarlo como autor, ahí donde él mismo expone que el *Quijote* es producto de muchos centros narrativos y no uno solo. Si negamos los narradores, negamos la consistencia interna del *Quijote* y creamos, así, una nueva inconsistencia. No es posible, pues, escapar al *tératos* lógico de la obra.

¹⁸¹ Molho, además, se enfoca únicamente en la autoridad de las inconsistencias de la edición príncipe.

¹⁸² La segunda parte del *Quijote*, en la que Sancho y Sansón Carrasco se refieren a la incongruencia del jumento (p. 657), lo vuelven un hecho necesario; sin él, el diálogo entre el escudero y el bachiller sería absurdo, de tal suerte que negar la inconsistencia del rucio sería crear una nueva inconsistencia: la del diálogo entre Panza y Carrasco. El mundo, que había sido hasta entonces aquello que la palabra desvelaba con verdad, ha sido, a causa del *tératos*, escindido de la necesidad de tal correspondencia discursiva, y la palabra, que solíamos tener por herramienta para domar y para asir su realidad, ha dejado de ser una herramienta para volverse aquella indomabilidad donde el discurso es también mundo. Al teratologizar lo relativo a la incongruencia del jumento, ¿no antepone nuestra idea de orden narrativo al acontecimiento discursivo del *Quijote*? Si pensáramos, en la invención de una *contrahistoria*, que Cervantes creó en principio la “Segunda parte”, y fue postrero el inicio del *Quijote*, o más aún, que ambas composiciones, en su corporización como un mismo acontecimiento, comparten una temporalidad común más allá de la narratológica, el *Quijote* necesita de ese supuesto error, pues constituye una parte fundamental del tejido narrativo de la totalidad de la obra. Y aquella necesidad no surge de él mismo sino, aporéticamente, de la fuerza de aquello que pretende silenciarlo -ya la causalidad mecánica, ya la necesidad ideal.

objeto entre las distintas narrativas -bacía o yelmo, labradora o Dulcinea-, no yacen emplazadas únicamente en los personajes que los narradores representan, sino en el representar mismo de los narradores. El *Quijote* resulta, con ello, un objeto heteromórfico que ha escapado de la comunalidad que lo haría necesariamente *uno*, del mismo modo en el que el lector tuvo por cierto, alternativamente, que el yelmo de Mambrino fue completamente destrozado y no lo fue. Argopanóptica, la novela no tiene inconsistencia alguna.

Todo agente ve sus leyes doquiera que ve mundo: no es la excepción un agente monóptico de *episteme* renacentista. Hemos visto, a la luz de un *Quijote* polifémico, que la coherencia del devenir de los agentes está fundamentada por la imagen de un tiempo que resulta, entonces, una determinación *trágica*: el tiempo se despliega de cierto modo, y cada movimiento de los entes es una consecuencia del moverse del tiempo. No obstante, si la percepción del tiempo estriba en su representación epistémica¹⁸³, podemos proyectar otra imagen del tiempo: una en la que resulta la condición de posibilidad, y no la determinación externa, de los movimientos de los entes. Deleuze llama, a partir de Kant, tiempo cardinal al primero (el *trágico*) y tiempo ordinal al segundo¹⁸⁴. Bajo el modelo *Polifemo*, los sucesos del

¹⁸³ Acerca de cómo este pasaje, aún desde su representación epistémica, presenta inconsistencias temporales, podemos ver cómo Juan Ramón Muñoz Sánchez y Antonio Rey Hazas, en *El nacimiento del cervantismo: Cervantes y el Quijote en el siglo XVIII*, perciben, desde una lectura en la que la obra literaria debiera sostenerse como representación verosímil (la *Análisis*), una inconsistencia geográfica-temporal: “Otro error de Geografía le nota el autor de la *Análisis* a Cervantes. Dice éste por boca del Cura, que en la venta al pie de Sierra Morena había dos leguas, en las cuales supone nuestro autor que el Cura, el Barbero, y Sancho caballero sobre Rocinante, gastasen una tarde y una mañana, y que una tarde y una mañana gastasen a la vuelta D. Quijote y su comitiva: luego había más de dos leguas, infiere el autor de la *Análisis*. [...] Tome ahora el autor de la *Análisis* el reloj en la mano, y cuente cuántas horas de aquella tarde se debieron pasar en el encuentro, y novela, primero de Cardenio, y después de Dorotea, en subir Sierra arriba con aquellos dos desfallecidos enamorados los tres cuartos de legua que dice Cervantes, hasta encontrar a D. Quijote, representar con éste la escena de la Princesa Micomicona; volver todos a bajar aquellos tres cuartos de legua hasta el pie de la Sierra, apearse, y comer a la fuentecilla, y verá nuestro autor, que aquella tarde apenas habrían caminado un cuarto de legua de las dos que del pie de la Sierra había hasta la venta, mucho más andando todos, como nota Cervantes, muertos de hambre, y de los seis viandantes tres a pie, Cardenio, el Barbero y Sancho. ¿Y por la mañana a qué hora llegaron a la venta? Cervantes no lo dice, ni conjeturarse puede de su narración, pero es natural que llegasen antes que el sol de Agosto les molestase; de suerte, que la tarde y la mañana que supone nuestro autor haberse empleado en este viaje, se reducen a pocas horas.” (pp. 409-410).

¹⁸⁴ G. Deleuze, *Crítica y clínica*, p. 45.

Quijote han pertenecido al tiempo cardinal, dado que su disposición subordina la coherencia de los acontecimientos: el error surge de la rebelión del acontecimiento a la necesidad temporal que da soporte al monoptismo, trastocando su carácter homomórfico y, por tanto, descentrando su autoridad de verdad¹⁸⁵. *Argos Panoptes*, en cambio, puede disponer ambas temporalidades en la monoglosia y, con ello, ofrecer una imagen disonante del tiempo comunal: el robo resulta, a un tiempo, ordinal y cardinal. El tiempo argopanóptico es heteromorfo.

No es la sucesión lo que define el tiempo, sino el tiempo lo que define como sucesivas las partes del movimiento tal como están determinadas en él. Si el propio tiempo fuera sucesión, tendría que suceder en otro tiempo, al infinito. Las cosas se van sucediendo en tiempos diversos, pero también son simultáneas en un mismo tiempo, y se detienen en un tiempo cualquiera. Ya no se trata de definir el tiempo por medio de la sucesión, ni el espacio por medio de la simultaneidad, ni la permanencia por medio de la eternidad. Permanencia, sucesión y simultaneidad son modos o relaciones de tiempo (*duración, serie, conjunto*)¹⁸⁶.

No puede haber, bajo el tiempo ordinal, error en algo que él mismo posibilita¹⁸⁷. El heteroptismo del *Quijote* puede estar conformado tanto por narradores de temporalidades cardinales como por narradores del tiempo ordinal, aun cuando cada uno esté inserto, tentativamente, en la *episteme* renacentista: así, un centro narrativo -un ojo-, podría relatar un suceso posible, una variante integrada a la comunidad monoglósica conformada por un tiempo heteromórfico; otro ojo podría sencillamente, bajo sus propios términos, mentir; otro, al amparo de la Historia, de la ciencia o de los libros de Caballerías, habría de narrar solo

¹⁸⁵ Si bien se trata del monoptismo de las interpretaciones hegemónicas del *Quijote*, es posible crear monoptismos bajo cuyos relatos el episodio del rucio no sea ya una inconsistencia, sin la necesidad de multiplicar los centros narrativos. Un monoptismo de tiempo ordinal, por ejemplo, sería el que Emil Volek ensaya en *La carnavalización y la alegoría en El mundo alucinante de Reinaldo Arenas*, tratando de representar el *cómo* del representar. Los vaivenes interpretativos de las tres *personas* que conforman la novela del cubano son, para él, una sola voz con tres disfraces: polimorfismo, pues, con un único horizonte de posibilidad de representación de polifonía, aunque su tiempo sea el de una lógica de la alucinación.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 46.

¹⁸⁷ “Todo lo que se mueve y cambia está en el tiempo, pero el propio tiempo no cambia, no se mueve, como tampoco es eterno. Es la forma de todo lo que cambia y se mueve, pero es una forma inmutable que no cambia. No una forma eterna sino precisamente la forma de lo que no es eterno, la forma inmutable del cambio y del movimiento.” *Idem*.

aquello que le resulte verdadero. Cada una de tales gravedades, en la autoafirmación de su consistencia, posee sus propios conjuntos estructuroplausibles y fundamentales: cada narrador, por tanto, tiene un propio horizonte de representaciones. Llama Deleuze, a la doble operación de la palabra como espejo del mundo y como mundo, el *Yo* y el *Mí mismo* respectivamente, en clara correspondencia con la *res cogitans* y la *res extensa* cartesianas¹⁸⁸. En los procesos de la *episteme* renacentista no hay aún división entre ellas: el *Mí mismo* no es otro que el *Yo*, las representaciones no son diferentes del mundo. De ahí que la multiplicidad de narrativas de tiempo cree, como si se tratara de una casa de espejos, la sensación de un tiempo unívoco y, a la vez, múltiple, armónico en sus discordancias: una música de lo disonante, semejante a la siringa que conmueve a Argos. Consecuentemente con una representación como axioma que origina representaciones, si una representación ordinal del tiempo fuese *otra* o, más aún, si cambiase aquello que posibilita una representación del tiempo -como acto del *cogitans*-, ¿cambiaría, por necesidad, el *Mí mismo*? Si el *Yo* -el *cogitans*- de los narradores, toda vez que resulta un *acto*, lograra insertar un cambio no ya en la representación del tiempo, sino en aquello que posibilita la representación del tiempo -de su tiempo-, ¿conseguiría una modificación dirigida de su *Mí mismo*, de aquello que en la carne semántica de la ficción se relata como una corporalidad de la intermitencia?

Tal es la verdad según los ojos de Panoptes: el rucio está ahí, en la Sierra Morena, al lado de Rocinante, y luego es robado por Pasamonte. Al despertar y ya no verlo más, Sancho le rinde culto con su llanto para, casi inmediatamente, hallarse luego sobre él “sin saber cómo ni cómo no”. Nunca desapareció, el narrador de este fragmento no presencié robo alguno: si ocurrió, no fue en sus ojos. Ya los narradores no advierten al lector su irrupción, su entrada

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 48.

y su salida de la monoglosia: no hay narrador de narradores que, como hacen ellos con los personajes, relate el forcejeo de la verdad de sus historias. Pueden, incluso, interrumpirse mutuos a medio refrán (como lo que ocurre cuando uno dice “el diablo, que no todas veces duerme”¹⁸⁹ y otro dice “el diablo, que no duerme”¹⁹⁰, o “allá van leyes do quieren reyes”¹⁹¹ y “allá van reyes, do quieren leyes”¹⁹²). En la Sierra Morena, que fue el cobijo de un sueño de una noche¹⁹³, Sierra de la locura como saben Cardenio y Dorotea, Sancho recuerda, montado a lo mujeril sobre el jumento inexistente, que las monedas son apenas consuelo de su pérdida. Cabalga así sobre el hurtado amigo, postrero a don Quijote, diciendo “Bien haya quien nos quitó ahora del trabajo de desenlbardar al rucio”. ¿Son dos narradores, acaso, intentando teratologizar, apocrifar al otro? El uno, que insiste en el robo, declara el pesar de Sancho y hace doler sus pasos; el otro, fiel siempre a las verdades para sí, narra un Sancho asustado de la Sierra, sin una sola lágrima vertida. Acaso los narradores, en su mutua necesidad (ya de ordinalidades, ya de teratologías), rompieron el espejo con violencia, con él quebrando su camino semántico, y el resto es una historia semejante a un crisol apenas reparado de un par de espejos hechos añicos cuyas piezas, lo mismo que el sonar de la siringa, tratan de pronunciar la sola, la verdadera voz. Pero es también posible que ella, la historia, sea el relato de un narrador monóptico que, en su travesía por los espacios de la Sierra Morena, se ha vuelto loco. El episodio incluso puede ser la verdad de un solo narrador argopanóptico, uno

¹⁸⁹ M. de Cervantes, *op. cit.*, I, p. 126.

¹⁹⁰ *Ibid.*, I, p. 176.

¹⁹¹ *Ibid.*, II, p. 313.

¹⁹² *Ibid.*, II, p. 52.

¹⁹³ La Santa Hermandad es, probablemente, el mecanismo punitivo encarnado, externo y legítimo, con mayor autoridad de verdad en la sociedad ficticia del *Quijote*. En la Sierra Morena, como si sus espacios no fuesen alcanzados por la ley, la Santa Hermandad no aparece. Al huir de la punición, al adentrarse en la extraña Sierra Morena, ¿no acaso Sancho y don Quijote escaparon, en cierto modo, también de las leyes conocidas? Lo que ocurre en la Sierra, fuera del régimen comunal, no parece obedecer a los marcos normativos ni de Sancho, ni de don Quijote, ni de los narradores; acontece, tal vez, fuera del conjunto fundamental, estructuroplausible y glósico que le da soporte en tanto *narración*: su existencia resulta, pues, una auténtica aporía.

de cuyos ojos, arrastrando fragmentos de un tiempo nunca concretado en alguno de los múltiples y petrificados presentes de la novela, aparece como *tératos* en la ordinalidad de muchos ojos semejantes.

Hay tantas posibilidades como ojos. Quizá un narrador monóptico, o un ojo de un narrador argopanóptico, sugirió en la monoglosia que el burro desaparecido y el cadáver de un burro junto al río (el río, quizá la más común metáfora del tiempo), no eran sino el mismo. Así, lo que hubo sido para alguno apenas una noche de descanso en la Sierra, para otro había sido, en realidad, varios meses¹⁹⁴. ¿Es imposible, después de todo, que el tiempo transcurra de formas extrañas, discordantes, en la aventura más extraña de don Quijote y Sancho, quienes siempre parecen frisar la locura? ¿No resulta brillante narrar, como si se tratase de poesía, como una noche lo que realmente fueron meses internados en la oscuridad de la Sierra, que es justamente lo que tarda en leerse a conciencia un libro de poemas y confesiones? Acaso lo ocurrido no fue sino el sueño de esa noche donde, como suele ocurrir en los sueños, de pronto alguien está y luego ya no, sin porqués ni para qué capaces de sentido, y aparece de súbito de nuevo. Es claro que lo consecutivo y lo irreversible del tiempo obedecen a una representación y, en tal sentido, son posibles otros ojos que, con distintas epistemes, distintos conjuntos fundamentales, distintos conjuntos estructuroplausibles, y que fundamentan

¹⁹⁴ Extraño es el tiempo del *Quijote*. La noche transcurrida en la Sierra Morena tras la liberación de los galeotes, la imposible aventura de don Quijote en los instantes que permaneció dentro de la Cueva de Montesinos, los 20 años de promesas a los que sucedió el reinado de Sancho en Barataria (20 años dispuso también Homero para la cabal aventura de Odiseo, el astuto): “—¡Oh, cuerpo de mí! —dijo Sancho—, que va vuestra merced muy errado en esta cuenta, porque en lo de la promesa de la ínsula se ha de contar desde el día que vuestra merced me la prometió hasta la presente hora en que estamos.

—Pues ¿qué tanto ha, Sancho, que os la prometí? —dijo don Quijote.

—Si yo mal no me acuerdo —respondió Sancho—, debe de haber más de veinte años, tres días más a menos. Diose don Quijote una gran palmada en la frente y comenzó a reír muy de gana.” (M. de Cervantes, *op. cit.*, II, p. 242). La primera parte del *Quijote*, señala Fine, es ucrónica, pues carece de fechas. Viven los habitantes de la novela, además, una suerte de verano perpetuo (recordemos que tan solo llueve en la aventura del yelmo de Mambriño, lo cual parece enfatizar la rareza de este pasaje, la rareza del yelmo). Por último, el lector recordará que 10 años tardó Cervantes en terminar la segunda parte del *Quijote*, y 10 años sorteó Odiseo para volver a Ítaca culminada la guerra de Ilión.

marcos normativos a partir de agentes ordinales y *tératos* con sus propios mecanismos de punición, acuñen modos de representar el tiempo que no estriben ni en la causalidad mecánica ni en la necesidad ideal. Para un monoptismo presentista, por ejemplo, el relato del pasado - y con él, el pasado-, ha de cambiar por necesidad fundamental de cohesión del presente.

La multiplicidad de relatos conlleva multiplicidades de tiempos, espacios, entendimientos. Cada ojo de Argos es capaz de referir una armónica sociedad de facultades -es decir, relaciones entre la imaginación y el entendimiento, entre la razón y el sentido íntimo, etc., de modo semejante al relacionarse libre de las categorías kantianas en la *Crítica del juicio*, sin que ninguna se hallare por encima de otra necesariamente¹⁹⁵-; asimismo, cada ojo puede representar una sociedad armónica, en tanto forma sensible como acontecimiento, y cuya presencia no requiere, para hacerse de sentido, la subordinación a ninguna logicidad monóptica, de conjuntos fundamentales, estructuroplausibles, marconormativos, ontificadores y teleologizadores.

Las implicaturas de la interpretación argopanóptica no solo posibilitan devenir agente ordinal al *tératos* del rucio, sino que reconfiguran la lectura de otros acontecimientos que suceden en el mismo episodio: perdido y llorado el jumento, Sancho Panza se consuela con el hallazgo de una bolsa que contiene las pertenencias de Cardenio, quien eligió la Sierra para

¹⁹⁵ “Numerosas eran las facultades: el sentido externo, el sentido íntimo, la imaginación, el entendimiento, la razón, todas bien definidas. Pero, en la *Crítica de la razón pura*, lo que dominaba era el entendimiento, porque determinaba el sentido íntimo mediante una síntesis de la imaginación, y hasta la razón se sometía al papel que le asignaba el entendimiento. En la *Crítica de la razón práctica* lo fundamental era la razón, porque ella constituía la pura forma de universalidad de la ley, y las demás facultades seguían como podían (el entendimiento aplicaba la ley, la imaginación recibía la sentencia, el sentido íntimo experimentaba las consecuencias o la sanción correspondientes). Pero ahora resulta que Kant, llegado a una edad en la que los grandes autores no suelen renovarse, tropieza con un problema que va a arrastrarlo a una empresa extraordinaria: si las facultades pueden entrar de este modo en relaciones variables, pero regidas sucesivamente por una u otra de ellas, todas juntas forzosamente han de ser capaces de relaciones libres y sin regla, en la que cada una va hasta el final de sí misma, y no obstante pone así de manifiesto su posibilidad de una armonía cualquiera con las demás. Será la *Crítica del juicio* como fundación del romanticismo.” G. Deleuze, *Crítica y clínica*, p. 54.

volverse loco; líneas después, y una vez que aporéticamente va montado en el asno, don Quijote y él cuestionan a un cabrero sobre el origen de dicha bolsa:

—También la hallé yo —respondió el cabrero—, mas nunca la quise alzar ni llegar a ella, temeroso de algún desmán y de que no me la pidiesen por de hurto, que es el diablo sutil, y debajo de los pies se levanta allombre cosa donde tropiece y caya sin saber cómo ni cómo no.

—Eso mismo es lo que yo digo —respondió Sancho—, que también la hallé yo y no quise llegar a ella con un tiro de piedra; allí la dejé y allí se queda como se estaba, que no quiero perro con cencerro¹⁹⁶.

Donde el lector podría asumir con gracia una mentira de Sancho, cabe otra posibilidad: que el escudero, en verdad, nunca hubiese levantado aquel objeto, debido a su carácter supersticioso y cobarde. En tal caso, no solo nos hallaríamos ante dos versiones del acontecimiento del burro, sino también ante la presencia de dos Sanchos distintos o quizá, nuevamente, ante dos narradores para los que Sancho no es el mismo: uno, encantado por el brillo de las monedas, y a quien Pasamonte hubo hurtado el jumento; otro, cabalgando sobre el burro detrás de don Quijote, temeroso del sonido de cada paso a través de la Sierra Morena¹⁹⁷.

Hay también un suceso que, por su obviedad, no ha sido tratado en los estudios que abordan el episodio: el burro de Sancho no tiene nombre. Su identidad es, así, ambigua: no está en el orden claro de los *sujetos*, y ello posibilita otro inquietante juego de espejos. Cuando Sancho y don Quijote, en su travesía por la Sierra, hallan el cadáver del burro, ¿no acaso resulta un *leitmotiv* aterrador para quien lee? Burlada la gravedad del monoptismo a través de la intermitente presencia del jumento, como una gran afrenta a la fiel representación temporal de la *episteme* renacentista, el burro de Sancho, sin nombre, podría ser cualquier burro. Y en el proceso de confirmación de su *Mí mismo*, el *Yo* monóptico, por todas partes herido de

¹⁹⁶ M. de Cervantes, *op. cit.*, I, p. 217.

¹⁹⁷ ¿No resuenan, acaso sutilmente, Sancho cobarde y Sancho avaricioso con el Sancho culto del capítulo V de la segunda parte?

indeterminación, de liminalidad teratológica, responde duramente con la unificación sensible de toda posible ambigüedad. ¿No siente el lector, primero confundido por el suceso del asno, la tentación de devolverlo a una unitaria solidez incluso si es terrible, la tentación de orillar la identidad esquiva a concordar con el asno que yace junto al río, pero siendo burlado nuevamente por la imposibilidad de que en una sola noche el rucio, apenas desaparecido, se encuentre en tal estado de descomposición? ¿En qué terrible, ilógica, imposible aventura, se han embarcado el loco y su escudero? ¿Por una vez la locura, ahí donde la monóptica razón está cegada, dice la verdad?

El modelo *Argos Panoptes* ofrece, en suma, la posibilidad de ordinalizar lo ocurrido en la Sierra Morena a partir de una consistencia interna aporética de múltiples centralidades discursivas. Los procesos narrativos del *Quijote* argopanóptico, semejante a una casa de espejos, son, como pensara Rodríguez Monegal en torno a la obra de Reinaldo Arenas, antihistóricos, “se burlan de la visión progresiva de la Historia y deconstruyen la realidad”¹⁹⁸, aunque de un modo menos evidente que el de las representaciones heterópticas del cubano. Mientras Arenas pareció dejar en claro su rebelión contra ciertas formas de representación del tiempo en la organización oracional de *El mundo alucinante*¹⁹⁹, lo ocurrido en el *Quijote* parece llegar más lejos, en tanto que la discordancia narratológica atraviesa la espacialidad de la ficción correspondiente a la novela y se traslada, sin que el lector se percate, hasta su *realidad*; si nos situamos, monópticamente, bajo la autoridad del autor como último centro narrativo, tenemos que Cervantes, incluso al crear un narrador cervantino que cohesionara, en la ficción, la totalidad del *Quijote*, no restó autoridad a ninguno de los otros narradores,

¹⁹⁸ Emir Rodríguez Monegal, *El mundo laberíntico de Reinaldo Arenas*, p. 25.

¹⁹⁹ Vid. “Palimpsesto y chachachá”, en la *Introducción* de Enrico Mario Santí para Reinaldo Arenas, *El mundo alucinante (una novela de aventuras)*, p. 36-43.

por lo que el unificador no elidió la disputa semántica del jumento; pero no solo aquello sino que quizá, cuando Cervantes fue informado del error del rucio, aceptó la autoridad del lector como autor de una representación en disputa del *Quijote*, del mismo modo que hizo con cada uno de los narradores que en su obra pugnaban por la verdad, y aceptó corregirlo como si fuera él mismo un narrador ficticio dentro de la ficción que él, como autoridad, había creado originalmente. Pero lo hizo con el milagro de la risa: corrigió el *tératos* con otro *tératos*, sin subordinar ninguno al otro, y sin subordinar tampoco a ningún narrador sobre otro, no importando a qué realidad perteneciera. Con ese simple giro, que naturalmente puede ser interpretado como un descuido suyo, liminalizó todo posible espacio de lo real, y *realizó* la liminalidad como un espacio posible de mundo sin necesidad de ordinalidad ni teratología²⁰⁰: es imposible, con ello, que el *Quijote* “salga un punto de la verdad”.

Estamos, pese a todo, cautivos como Ío en la ficción de nuestros implacables esquemas perceptivos, con los que terminamos casi siempre identificándonos, pues ¿cómo podríamos existir sin ellos? En este sentido, ¿no guardamos una identidad semejante a la de los duques de la sociedad ficticia? Queremos y admiramos a don Quijote y a Sancho, celebramos su angustia, nos maravillan sus aventuras, reímos con su violencia, pero queremos confinarlos a vivir dentro de la seguridad de un absolutamente regulado señorío, que a menudo roza lo inmisericorde. Queremos ser capaces de comprenderlo todo -quizá porque tal es la condición de nuestra escucha-, dentro de los más sólidos, más ciertos esquemas perceptivos, fundamentalismos lectores, marcos filosóficos e históricos, preconcepciones culturales tácitas, incluso *ethos*, en un afán de dominar incluso lo abierto, lo andante, lo elusivo. Y sin

²⁰⁰ Una vez más resuena “pisando la dudosa luz del día”, L. de Góngora, *op. cit.*, p. 284.

embargo, quizá para ser un lector digno de lo abierto del *Quijote* sea necesario abandonar el hogar. Quizá debemos convertirnos, también nosotros, en lectores andantes.

CAPÍTULO 3

IDENTIDAD CORRECTA A PARTIR DE UN FUNDAMENTO DOGMÁTICO:

*EL PRIVILEGIO DEL HABLANTE FOCALIZADO EN LA PRODUCCIÓN DISCURSIVA DE LOS
PERSONAJES*

INTROITO²⁰¹

En *Identidad correcta a partir de un fundamento dogmático* abordo, desde la producción elocutiva de los personajes, el modo en el que se construye la identidad en la sociedad ficticia del *Quijote*. A partir de las reiteradas disputas en torno a lo real entre los interlocutores (si venta o castillo, si molinos o gigantes, si moza afeada o hermosa doncella, etc.), me enfoco en el *fundamento* como uno de los principios que sostienen, autorizan, refuerzan y procuran la expansión de una identidad sobre las otras (que resultan precisamente *otras* a causa de la existencia de una identidad hegemónica o *correcta*). Dentro de una lectura micropolítica, situada en los marcos normativos de la producción enunciativa, procuro puntualizar los elementos del régimen enunciativo al que parece adscribirse cada situación específica (el agente en disputa, los mecanismos punitivos, los conjuntos fundamentales y estructuroplausibles que operan como criterios para la construcción nominal del ente, etc.).

Divido el esfuerzo en tres subcapítulos, “Autoridad de la verdad”, “Molinos o gigantes” e “Infinito diferencial aporético”.

- 1) En “Autoridad de la verdad” me interesa exponer *la íntima correspondencia posible de la palabra como representación correcta o incorrecta de un mundo original actual, de hechos, en lo que claramente se desvela como un modo de operar de la episteme renacentista* como cimiento de la identidad que una autoridad va a defender o va a atacar. Algo es algo (molino y no gigante) por algo (elementos que constituyen el saber). En la pugna por hacer de una representación la *representación correcta*

²⁰¹ El estilo tesístico que tomo por referencia es el de Hans-Jürg Neuschäfer quien, una vez expuesto de manera sucinta el modelo teórico, dirige todos los esfuerzos a la lectura cuidadosa de la novela. El corpus está constituido por algunos pasajes de la primera parte del *Quijote*, y no pretendo agotar toda ocasión en que lo ente o agente esté en disputa, sino ahondar, en la medida de lo posible, en cada ejemplo determinado.

encontramos, adscritos en los regímenes de enunciabilidad externos, algo que llamo *mecanismos punitivos* (de corrección, de sanción y de elisión). Dicho aparato conceptual constituye una herramienta para el análisis literario-micropolítico de los diversos pasajes del *Quijote*. Hablo, además, de la reiteración de las reglas y de los fundamentos como constituyentes tácitos de lo *ente*. Finalmente, planteo la identidad como *agenciamiento* (en el sentido deleuziano). Este subcapítulo puede leerse como prolegómeno (teórico, breve y necesario) de “Molinos o gigantes” y de “Infinito diferencial aporético” (subcapítulos, enteramente, de análisis literario).

- 2) En “Molinos o gigantes” parto de la siguiente idea: *todo sentido es común*. Planteo que la locura del Quijote puede, en cierto modo, radicar en que ha *remodelado*²⁰² su identidad -que no deconstruido- a partir de un nuevo conjunto fundamental. Ensayo la relación entre los conjuntos estructuroplausibles y las representaciones y decisiones de los personajes de la novela.

En “El imperio de los cultos o Microfísica del poder” trato la relación totalizante de los fundamentos en Quejana. Hablo de la relación teleológica de los fundamentos (los fundamentos en los personajes como criterios éticos): un don Quijote y un Sancho Panza presentados, por fin, como *sujetos*. A partir de las funciones de ordinalidad y teratologización de los conjuntos estructuroplausibles y fundamentales, planteo la identidad como una sujeción marconormativa reiterada y, a esta luz, analizo múltiples pasajes de la obra (qué debe comer un Caballero, cómo ha de pronunciarse una

²⁰² Quijote no dista mucho de Quejana o Quijada (en *Identidad correcta a partir de un fundamento dogmático* vemos cómo el ingenioso hidalgo comparte elementos estructuroplausibles con los habitantes de la Mancha). Distingo, pues, el término deconstruir (el cual implicaría un *análisis* y reordenamiento glósico, estructuroplausible, fundamental y marconormativo) del término remodelar (el cual implicaría un análisis y reordenamiento estrictamente fundamental (o parcialmente fundamental, como en el caso de don Quijote) y marconormativo (o parcialmente marconormativo)).

palabra, despojar o no al vencido en batalla, liberar o no a los galeotes, es culpable o no Marcela, etc.). Ejemplifico los regímenes de enunciabilidad según los privilegios del hablante y los mecanismos punitivos expuestos en “Autoridad de la verdad”. En “Molinos de viento” analizo el régimen de enunciabilidad, así como los marcos punitivos que sortean los enunciados, en el conocido episodio que da nombre a este apartado; exploro cómo la disputa de los fundamentos transforma a los personajes en auténticos escenarios vivientes, donde los conjuntos fundamentales parecen devenir los verdaderos protagonistas. Ensayo cómo, al menos en el *Quijote* (en la primera parte de la segunda edición), definir una identidad correcta nunca es un ejercicio meramente nominativo.

3) En “Infinito diferencial aporético” procedo, de modo semejante al apartado anterior, al análisis de diversos episodios de la novela en torno a la pugna por la clarificación que una identidad supone, pero incorporo dos variantes:

1.- la necesidad de la recuperación de la terminología acuñada en el apartado “Argos Panoptes”, y

2.- la aparición de conceptos no vistos en las operaciones disyuntivas de “Molinos o gigantes”: la ambigüedad (en el juicio de Marcela), la aporía (a partir de la paradoja del ahorcado planteada a Sancho en su gobierno en Barataria), la síntesis (en la acuñación del término “baciuelmo” por parte de Sancho), la identidad paradójica (con base en el refrán “allá van reyes do quieren leyes” y una variante mencionada por Teresa Panza, “allá van leyes do quieren reyes”), la heteroptización -o conversión- (en el caso de Zoraida y el cautivo cristiano), así como la posibilidad de pensar en los fundamentos (así como en las estructuras de plausibilidad) como *agentes*, es decir,

no solo como mecanismos de sujeción, sino como elementos de constitución de lo *sujeto*.

3.1 AUTORIDAD DE LA VERDAD

Y dijo Dios: Sea la luz: y fue la luz.
Génesis 1:3

En la medida en que seguimos el camino en torno al origen de las identidades que postulan los narradores, surge una pregunta que, sepultada por su obviedad, nos sale ahora al encuentro en las lindes de la *episteme* renacentista: ¿qué es un saber? Si bien la dimensión de esta pregunta consiste en la totalidad de la epistemología, es posible señalar que todo saber lo es solo a propósito de una *episteme*, y siempre expresado dentro de alguna estructura de plausibilidad, incluso si esta no es hegemónica en una sociedad heteróclita. De tal modo, en el marco de la física tenemos por saber la fórmula de la relatividad, mientras que un tarotista puede tener por saber aquello que dictan los arcanos de un modo más ambiguo, pero cierto. Más aún: si alguien dice, semejante a como pensara Thomas de Kempis en su “Imitación de Cristo”²⁰³, que está seguro de que alguien más tiene una moneda en su bolsillo sin haberlo antes experimentado, y aquello resulta así, estaríamos ante un enunciado de saber, aunque a través de un sendero listo para las disputas metodológicas. La sensación más sencilla en torno a los saberes en nuestra sociedad, y que abarca los ejemplos anteriores, es que se tratan de enunciaciones que se corresponden con los hechos, como si guardásemos la íntima correspondencia posible de la palabra como representación correcta o incorrecta de un mundo original *actual*, de hechos, en lo que claramente se desvela como un modo de operar de la *episteme* renacentista. Sin embargo, y una vez asumida toda narración como acontecimiento discursivo, hemos de notar que no es sino en el ámbito de la representación donde la palabra

²⁰³ Tomás de Kempis, *Imitación de Cristo, ó menosprecio del mundo*, pp. 29-34.

se teleologiza en todas sus posibles contingencias semánticas, donde es tenida como un instrumento de expresión adecuada o fallida de lo real. No puede ser de este modo, una vez tocada como acontecimiento, sino una ficción instrumental. ¿Pero cómo un saber se vuelve saber, cómo una ficción se vuelve concordante con lo real? Y si solo percibimos lo real a partir de la ficción, ¿no es lo real un acontecimiento ficcional? Dado que se trata de un movimiento múltiple, de aporéticas aristas inclusive, no es posible sino seguir peligrosos ficticios vilos. Comenzaré por el nodo que compete al hablante, como coyuntura procesual de las fuerzas que inventan lo real haciendo de las *epistemes* sus nervios, sus músculos, sus pálpitos y respiraderos. Una vez acotado con humildad el camino, hemos de preguntar: ¿quién es el enunciante del saber? Ubicados en ese movimiento que es un *uno* relativo, tendremos que su vida no está sino a la luz de las estructuras de plausibilidad, que sus modos de habitar son los modos que permite o posibilita su *episteme*, y que sus dudas son aquellas solamente que permiten, como una enfermedad, hacer más poderoso a un organismo: sea el sistema que crece con la duda, sea la duda que se alimenta de un sistema. De cualquier modo, cada agente de la relación de fuerzas busca un modo de debilitar al otro para así fortalecerse²⁰⁴, quizá sin intención de destruir enteramente lo otro mientras funja como su sustento y no lo amenace a cabalidad; desacreditar a un enunciante es, así, invalidar o aminorar su discurso, y viceversa. En el caso de la ficción del enunciado de saber, he llamado a este punto la invalidación o defensa de los saberes a partir de la autoridad de la verdad. Tal autoridad es una figura necesaria dada la ambigüedad en las relaciones de poder debido al

²⁰⁴ “Postulado de la esencia o del atributo, el poder tendría una esencia y sería un atributo que cualificaría a aquellos que lo poseen (dominantes) distinguiéndolos de aquellos sobre los que se ejerce (dominados). El poder carece de esencia, es operatorio. No es atributo, sino relación: la relación de poder es el conjunto de las relaciones de fuerzas, que pasa tanto por las fuerzas dominadas como por las dominantes: las dos constituyen singularidades. «El poder inviste (a los dominados), pasa por ellos y a través de ellos, se apoya en ellos, del mismo modo que ellos, en su lucha contra él, se apoyan a su vez en las influencias que ejerce sobre ello”. Gilles Deleuze, *Foucault*, p. 53.

sencillo carácter de *relación*, que territorializa y desterritorializa²⁰⁵ las facticidades, las verdades, de modo que la hegemonía ejercida por uno de los agentes de la relación sea consecuencia de la relación, y no del agente, protegiendo así el modo de relación aún a costa de los agentes.

La autoridad de la verdad es la investidura de un sujeto dentro de una estructura de plausibilidad que lo sostiene. A través de ella, el sujeto es capaz de invalidar otros enunciados -saberes, necesariamente-, a través de diversas acciones; a tales llamaré *mecanismos punitivos*, que no son sino ejercicios dentro de una relación de poder en los que una autoridad de verdad regula las palabras prohibidas. La dimensión de tales mecanismos es proporcional a la gravedad desestabilizadora de la palabra prohibida en cuestión, y siempre de acuerdo con un tejido epistémico. Los mecanismos son de 3 tipos: el primero de ellos, la corrección, es el modo en el que una autoridad reencausa la narrativa de un enunciado discordante con sus estructuras de plausibilidad. El segundo, la sanción, es un castigo a una palabra prohibida que, a menudo debido a su persistencia, se presenta rebelándose al encausamiento de una ajena autoridad de la verdad. La supresión es, finalmente, el mecanismo a través del cual una autoridad opta por elidir una palabra prohibida que contraviene sus fundamentos, por lo que resulta sumamente desestabilizadora; sus consecuencias, dada su gravedad, pueden ir desde la censura de un discurso hasta la desaparición de sus enunciantes.

Como he mostrado a través del apartado *narradores*, no es excepcional que cada enunciante sea una autoridad de la verdad en el *Quijote*, de manera que coexisten sendas identidades en un mismo cuerpo:

Tentóle luego la camisa, y, aunque ella era de arpillera, a él le pareció ser de finísimo y delgado cendal. Traía en las muñecas unas cuentas de vidrio, pero a él le dieron vislumbres de preciosas

²⁰⁵ Vid. María Teresa Hener, *Territorio, desterritorialización y reterritorialización: un abordaje teórico desde la perspectiva de Deleuze y Guatari*, pp. 165-169.

perlas orientales. Los cabellos, que en alguna manera tiraban a crines, él los marcó por hebras de lucidísimo oro de Arabia, cuyo resplandor al del mismo sol escurecía; y el aliento, que sin duda alguna olía a ensalada fiambre y trasnochada, a él le pareció que arrojaba de su boca un olor suave y aromático; y, finalmente, él la pintó en su imaginación, de la misma traza y modo, lo que había leído en sus libros de la otra princesa que vino a ver el malferido caballero vencida de sus amores, con todos los adornos que aquí van puestos. Y era tanta la ceguedad del pobre hidalgo, que el tacto ni el aliento ni otras cosas que traía en sí la buena doncella no le desengañaban, las cuales pudieran hacer vomitar a otro que no fuera arriero; antes le parecía que tenía entre sus brazos a la diosa de la hermosura.²⁰⁶

Ante la clara existencia de dos identidades a partir de un aparente mismo objeto²⁰⁷ -la figura de Maritornes-, el narrador de este fragmento, a quien la mujer parece más bien “moza

²⁰⁶ M. de Cervantes, *op. cit.*, I, p. 137.

²⁰⁷ De modo semejante, en la disputa por la identidad a partir de un fundamento ya falso, ya verdadero, vemos, en el *Quijote*, las interpretaciones en torno a lo ocurrido en la cueva de Montesinos: “Trae asimismo consigo un mono de la más rara habilidad que se vio entre monos ni se imaginó entre hombres, porque, si le preguntan algo, está atento a lo que le preguntan y luego salta sobre los hombros de su amo y, llegándosele al oído, le dice la respuesta de lo que le preguntan, y maese Pedro la declara luego; y de las cosas pasadas dice mucho más que de las que están por venir, y aunque no todas veces acierta en todas, en las más no yerra, de modo que nos hace creer que tiene el diablo en el cuerpo. [...]”

—Con todo eso, querría —dijo Sancho— que vuestra merced dijese a maese Pedro preguntase a su mono si es verdad lo que a vuestra merced le pasó en la cueva de Montesinos, que yo para mí tengo, con perdón de vuestra merced, que todo fue embeledo y mentira, o por lo menos cosas soñadas.

—Todo podría ser —respondió don Quijote—, pero yo haré lo que me aconsejas, puesto que me ha de quedar un no sé qué de escrúpulo.

Estando en esto, llegó maese Pedro a buscar a don Quijote y decirle que ya estaba en orden el retablo, que su merced viniese a verle, porque lo merecía. Don Quijote le comunicó su pensamiento y le rogó preguntase luego a su mono le dijese si ciertas cosas que había pasado en la cueva de Montesinos habían sido soñadas o verdaderas, porque a él le parecía que tenían de todo. A lo que maese Pedro, sin responder palabra, volvió a traer el mono, y, puesto delante de don Quijote y de Sancho, dijo:

—Mirad, señor mono, que este caballero quiere saber si ciertas cosas que le pasaron en una cueva llamada de Montesinos, si fueron falsas, o verdaderas.

Y haciéndole la acostumbrada señal, el mono se le subió en el hombro izquierdo, y hablándole al parecer en el oído, dijo luego maese Pedro:

—El mono dice que parte de las cosas que vuesa merced vio o pasó en la dicha cueva son falsas, y parte verosímiles, y que esto es lo que sabe, y no otra cosa, en cuanto a esta pregunta; y que si vuesa merced quisiere saber más, que el viernes venidero responderá a todo lo que se le preguntare, que por ahora se le ha acabado la virtud, que no le vendrá hasta el viernes, como dicho tiene.” *Ibid.*, II, p. 215.

Presenciamos lo inaudito: lo falso o lo verdadero de lo ocurrido en la cueva depende del juicio de un mono adivino. Don Quijote y Sancho Panza buscan la *verdad* (o lo verosímil) en lo más inverosímil, no sorprendidos ya del animal parlante, sino de su clarividencia, pero la narrativa se presenta de modo tal que el mono, aunque oscuro, aparece enteramente como una autoridad de la verdad. *Cervantes sabe reírse aún más que Parra*. Como he dicho, la preocupación de los personajes no es ya que el mono sea capaz de hablar, sino que posea el don de la adivinación -lo que pudiera implicar un pacto con el diablo, es decir, una palabra prohibida para un cristiano-, aun cuando más adelante se explique que el titiritero no es otro que Ginés de Pasamonte. Lo verdadero y lo falso son, entonces, principios de la *armonía* de ciertos fundamentos, de ciertos conjuntos estructuroplausibles y fundamentales. En este pasaje, la disputa de la identidad ocurre en el terreno de los fundamentos, en el terreno de los “acreditadores de la verdad” -un mono adivino, en este caso-, lo que da cuenta de lo inasible, lo misterioso y vivo de los fundamentos. En un ejemplo claro de heteroptismo, un narrador apunta, al margen del pasaje de la cueva: “No me puedo dar a entender ni me puedo persuadir que al valeroso don Quijote le pasase puntualmente todo lo que en el antecedente capítulo queda escrito: la razón es que todas las aventuras hasta

afeada”, descalifica la verdad de don Quijote llamándolo ciego, y ejerciendo un mecanismo punitivo de corrección dirigido, en este caso, al lector, quien debiera desviarse a través de la imagen que de Maritornes se hace don Quijote para poder seguir el hilo de la historia. El lector, sin poder evitar la mente de don Quijote -pues la ficción de la novela tiene solo por acontecimiento la palabra, y no hay Maritornes visible para comprobar en un mundo de hechos la palabra ni del narrador ni del hidalgo a razón de una identidad correcta-, sigue un vaivén de identidades que lo lleva de la locura a la razón y de esta a aquella, pero siempre encaminado por la verdad de un narrador que procura que la verdad hegemónica sea la suya; y aún además de la apariencia de la mujer, ya en el ámbito de lo moral, en el ambiguo relacionarse de los poderes, llama el ventero a Maritornes “¿Adónde estás, puta? A buen seguro que son tus cosas éstas”²⁰⁸, a quien don Quijote apenas concibiera como “fermosa y alta señora”²⁰⁹. Es, pues, evidente la importancia del fundamento que construye las identidades con la fuerza de una autoridad de la verdad, pues no apoyado en otro sitio surge lo real: así en la evidencia de un lugar tenido anfibológicamente como venta o como castillo en el capítulo XV (“porfiaba Sancho que era venta y su amo que no”²¹⁰), en detalles como en los que se contraponen narradores en “el diablo (que no todas veces duerme)”²¹¹ con “el demonio, que no duerme”²¹², o en la figura de Dulcinea del Toboso ya encantada como una labradora en la mente de Sancho en el capítulo XXXIV de la segunda parte²¹³, es posible

aquí sucedidas han sido contingibles y verisímiles; pero esta desta cueva no le hallo entrada alguna para tenerla por verdadera, por ir tan fuera de los términos razonables.” M. de Cervantes, *ibid.*, II, p. 203.

²⁰⁸ *Ibid.*, I, p. 139.

²⁰⁹ *Ibid.*, I, p. 138.

²¹⁰ *Ibid.*, I, p. 132.

²¹¹ *Ibid.*, I, p. 125.

²¹² *Ibid.*, I, p. 477

²¹³ Los narradores como los “encantadores”. En este caso, Sancho mismo: “[...] que la simplicidad de Sancho fuese tanta, que hubiese venido a creer ser verdad infalible que Dulcinea del Toboso estuviese encantada, habiendo sido él mismo el encantador...”. *Ibid.*, II, p. 291.

colocar la autoridad de la verdad como un árbitro de la realidad de la realidad. Y sin embargo, si muchas autoridades de verdad en condiciones más o menos equilibradas dentro de una relación de poder se encuentran, y cada una sustenta realidades discordantes, la identidad de sus cimientos se halla en disputa y, por tanto, aquello las conduce a una lucha de fundamentos por establecer la identidad correcta de lo real²¹⁴. Los fundamentos, como ya he planteado a partir de Eliade, tienen carácter mítico, incluso si están investidos de narrativas ajenas a lo divino; basta con que asuman por corolario algo que origina la naturaleza como la conocemos, donde se desvela la irrupción de lo supernatural en el orden humano, enunciado en lo que posibilita la naturaleza misma -leyes, procesos trascendentes, etc.- estableciendo y justificando el orden con el que un mismo discurso la describe.

Es evidente que las consecuencias de tal disputa de autoridades de verdad no son llanas: una lectura distinta de la Biblia, como la de Lutero, condujo a toda una revolución no solo teológica, sino de la modernidad²¹⁵. Es ese riesgo que pone en peligro la realidad y, con ello, la vida de los agentes de un sistema, el que trata de suprimir la autoridad de la verdad a través de los mecanismos punitivos. Y asimismo una autoridad puede acabar por legitimar algo que fuera alguna vez una palabra prohibida incontenible, como en el caso de Constantino I con la imperialización del cristianismo en un ya decantado territorio romano. Por todos lados la

²¹⁴ En el capítulo XXII de la primera parte, don Quijote ordena, merced a su autoridad de Caballero, a un comisario liberar a los cautivos del Rey: “-¡Donosa majadería! -respondió el comisario-. ¡Bueno está el donaire con que ha salido a cabo de rato! ¡Los forzados del Rey quiere que le dejemos, como si tuviéramos autoridad para soltarlos, o él la tuviera para mandárnoslo! Váyase vuestra merced, señor, norabuena su camino adelante, y enderécese ese bacín que trae en la cabeza, y no ande buscando tres pies al gato. -¡Vos sois el gato, y el rato, y el bellaco! -respondió don Quijote.” (*Ibid.*, I, pp. 204-205). Tanto don Quijote como el comisario, dentro de sus propios conjuntos fundamentales y estructuroplausibles, poseen para sí una mayor autoridad que el otro. Dado que mantener encadenado a un hombre constituye una ordinalidad -en el caso del comisario- y un *tératos* -en el caso de Don Quijote- que afectan directamente los fundamentos de cada uno, y bajo la imposibilidad de una simple amonestación a causa de ello, ambos optan por un mecanismo punitivo mayor: en principio usan la ofensa como sanción, y posteriormente recurren a los golpes; sanción tal que busca devenir supresión.

²¹⁵ Vid. Ernst Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno*.

realidad cunde sus jueces, sus ojos, sus autoridades de corporalidad, que cubren hasta el vilo de las más discordantes cosmovisiones: el papa como sumo pontífice, hacedor de puentes entre lo divino y lo humano; el juez como autoridad de la justicia donde otros modos de humanidad no son capaces de esclarecer las deudas y las oscuras compensaciones; el físico como autoridad del lenguaje de la naturaleza mientras las matemáticas demuestren su identidad práctica con respecto al ritual de las fórmulas vivientes; el economista como aquel que sabe qué es lo más saludable para un sistema incluso cuando un hombre no concluye con un arduo platillo en un lujoso restorán en el que los empleados cuentan dolorosamente los minutos y centavos; el crítico de cine que ridiculiza en tres palabras la película que trazó algo casi sublime en una vida ingenua por su causa. El médico, que sabe cuándo una droga es dañina y cuándo sus efectos amparan a los individuos de arruinar y de arruinarse la vida. O la RAE, que estima o desestima, como un jardinero de idiolectos, las plagas de la lengua, los extraños crecimientos de la delgada flor que tanto ama y constituye su solitario y frágil existir.

¿Qué es, pues, lo real, sino lo que configuramos como real? Amparados por la autoridad del principio de identidad, dentro de la estructura de plausibilidad que representa la lógica, hacemos entes casi como objetos ideales, pero la diferencia entre sus corporalidades a partir de pensarlos como hechos -como si se trataran de noúmenos-, da cuenta de que la configuración de tales identidades lógicas surge a partir de ciertos límites de posibilidad, siempre a la luz no de una *episteme* como una incorporealidad regente y determinante de lo corporal, sino a la luz de su materialidad, de su acontecer como *territorio*. Pero una vez que

los cuerpos, los entes, se enfrentan en lo que solemos considerar una puesta en relación de abstracciones heterogéneas en un escenario *homóclito*²¹⁶ -semejante al espacio trascendental kantiano, pero en una inmanencia comunal-, no es privativo pensarlos como identidades enteramente definidas, unívocas: la quietud de la identidad, del ente, del fenómeno, siendo, como pensara Michael Tomasello a partir de los mecanismos de durabilidad, y transmisión o contagio del conocimiento humano, una suerte de trinquete estabilizador de un sistema²¹⁷, es amenazada por el *tératos*, el monstruo de lo posible producido por el mismo marco que crea el orden de lo que existe. ¿Todo orden comienza con el caos? Anfibológicamente el orden surge del caos y el caos hace nacer el orden, tanto como la razón pudiera ser una “locura” de la repetición, un devenir ritual (podemos pensar, acaso, en el terror y la absurdidad de las laberínticas leyes naturales de los escenarios kafkianos): una locura con trinquetes plausibles y, en lugares muy precisos, dogmas de supervivencia de una *episteme*. Podría ser, a su vez, la locura una razón sin quicio, una razón indómita e imposible de verificar: una racionalidad cuyo trinquete no sea el principio de identidad, sino un principio de diferencia. Pero también, sencillamente, podría ser una razón cuyas estructuras de plausibilidad, fundamentos e identidades sean distintas a la de una razón hegemónica, si la hubiera. En cualquier caso, solo el proceder de la repetición nos ampara en posibles reglas durables y claras, lo que implica la supresión de todo *tératos* y el triunfo del ritual de lo *verdadero*, de tal suerte que quien controle las reglas del juego controlará el juego; no obstante el juego es, a un tiempo, la materialidad de sus reglas. Surgen, en la invención de las reglas, normas contradictorias y monstruosas que se oponen unas a otras, impidiéndose las unas a las otras hacerse de un gobierno total (todas ellas bien pueden ser los ojos de

²¹⁶ En contraposición con el término *heteróclito*.

²¹⁷ Vid. Michael Tomasello. *Los orígenes culturales de la cognición humana*, pp. 15-16.

nuestro Argos Panoptes). De ahí que el juego que jugamos -la realidad que realizamos- parece no haber terminado de comenzar enteramente nunca²¹⁸. Los trinquetes, que son afianzados por y a un tiempo son pilares de estructuras de plausibilidad -ideologías, sistemas de fe, saltos de fe anclados en lo verosímil de las micropolíticas que crean sistemas plausibles de fe-, aparentemente tan sólidos como un planeta que se mueve en el vacío, se muestran, arrojados a un relacionarse como gravedades relativas, como solideces que, ya mutuas, se licuifican, o cuando menos se hacen temblar. No ya identidades, no ya entes, sino quizá, como pensara Deleuze, agentes, motivos de agenciamientos. Juan Manuel Heredia describe el mecanismo:

Con el concepto de agenciamiento, como con otros conceptos, se trata de poner orden en el caos y, en el límite, poder componer en un sistema conceptual las condiciones bajo las cuales el desorden produce orden –como produce realidad. (En términos estrictamente metafísicos, es la idea de *caosmos*). Desde esta perspectiva, cabe abordar el concepto de agenciamiento como la confluencia de dos afirmaciones filosóficas: una teoría de la relación y de la composición y, por otro lado, una ontología del devenir y del deseo. Siempre tendremos estos dos ejes, uno de la relación y otro del proceso, uno de la composición y otro del movimiento, uno de la disposición y otro de la acción. Un aspecto relacional, que remite a un ensamblaje de elementos heterogéneos, a una red, a una multiplicidad rizomática en la cual la configuración de los elementos depende de los regímenes de su co-funcionamiento. Y un aspecto procesual, que remite a la realidad como proceso de producción, como apertura y devenir. El aspecto procesual implica en sí el futuro en el presente, la cuota de infinito imprescindible, la promesa de innumerables inestabilidades, novedades y creaciones. En este punto, cabe aclarar que esta procesualidad no se vincula con ningún tipo de teleología trascendente, sino más bien con el hecho de que los elementos se relacionan en un plano de inmanencia muy concreto y, en él, componen y descomponen, estabilizan y desestructuran determinados sistemas de relaciones, y así al infinito. Estos dos aspectos, la relación y el devenir, se presuponen recíprocamente y en la realidad –más allá del análisis– son indiscernibles.²¹⁹

²¹⁸ Sobre la realización de la realidad, escribe Nishitani: “Con realizar la realidad me refiero a nuestro hacer real la realidad a la vez que la realidad se hace real a sí misma en nuestra conciencia. La palabra inglesa *realize* (realizar) con su significado anfibológico de actualizar (*actualize*) y comprender (*understand*) es especialmente adecuada para lo que quiero expresar, aunque el sentido de comprender (*understand*) no connota necesariamente el sentido de la realidad al venirse a realizar en nosotros. Sea como fuere, uso el término para indicar que nuestra capacidad para percibir la realidad supone que la realidad se realiza (actualiza) a sí misma en nosotros; ésta es la única forma en la que podemos realizar (apropiar a través del entendimiento) el hecho de que así la realidad se está realizando en nosotros, y que, al hacerlo, tiene lugar la autorrealización de la realidad misma. De esto se sigue que la realización, en este sentido de apropiación, difiere del conocimiento filosófico. No hablo de conocimiento teórico sino de apropiación verdadera (el *proprium* tomado aquí como el abrazar la totalidad del hombre: cuerpo y mente). Esta apropiación verdadera provee a nuestro modo de ser de su determinación esencial. La percepción de la realidad es nuestro modo propio de ser real, y constituye la realidad de nuestra existencia porque se da a la misma vez que la autorrealización de la realidad misma. En este sentido, la realidad de nuestra existencia, como apropiación de la realidad, pertenece a la realidad misma como su autorrealización.” Keiji Nishitani, *La religión y la nada*, p. 40-41.

²¹⁹ J. M. Heredia, *Dispositivos y/o agenciamientos*, pp. 94-95.

Es posible, con el concepto de agenciamiento, problematizar la construcción de la identidad no en meras ontificaciones, sino en los movimientos que generan la construcción de los no ya entes, sino agentes. A través de este carácter de relación y no de esencia, resulta cada vez más visible la necesidad de un enfoque local en el análisis de los ejercicios del poder. Sin lo ente, sin el carácter esencialista que sostiene la dimensión posible de lo ente, no puede ya pensarse en un análisis de alcances universales que abarque cada una de las ejecuciones del poder en el *Quijote*.

3.2 MOLINOS O GIGANTES

¿Son acaso lo malo y lo bueno coyunturas de agentes, agenciamientos que se crean un escenario común, una máquina comunal, un agenciamiento descomunal -la realidad-? ¿Es correcto o es absurdo el lenguaje inclusivo? ¿Es Quijana, o Quejana, o Quijote? ¿Es cierta Aldonza, o por milagro Dulcinea? ¿Error o claridad contradictoria la presencia vacilante del jumento? ¿Culpable o inocente (como cuando Sancho condena a la mujer en el caso de la posible violación en la ínsula de Barataria, en el capítulo XLV de la segunda parte del *Quijote*)? Si lo referido tiene tal o cual identidad, es solo a partir de los fundamentos de quien lo perciba, de quien lo acuñe como real. Me enfocaré, así, en la alteridad de un mismo término o enunciación en relación con una lucha de fundamentos; Luis Sáez Rueda llama *infinito diferencial aporético* a este suceder, a propósito del *caosmos*:

Tal *infinito diferencial aporético* lo logra expresar el Barroco a través de específicas formas de representación, que leen en el mundo una teatralidad por mor de la cual su identidad sustraída da lugar a una yuxtaposición diferencial de comparencias sin remisión a un fundamento discernible. El imaginario graciano es siempre ambiguo. Todo en el mundo es dual, él y su otro simultáneamente: las edades de la vida, según se las mire de un modo negativo o positivo; la muerte, tirana pero consoladora; la gravedad, que puede expresar la seriedad enérgica de la vida o su pesadez mortecina y hasta irrisoria; la ligereza, que puede expresar frivolidad o grano de gracia divina. Tal ambigüedad, inherente a cada realidad, vulnera la unidad consigo del mundo, el cual se trueca en un simulacro que «conjuga lo mismo y su otro», traspasable solo «por un raptó último de trascendencia, que aún pervive en los héroes del drama barroco». El hombre mismo es un teatro o simulacro en su propia esfera, un *alterutrum*, lo uno y lo otro. Todo ello depende de un operador barroco general, el de «la escenificación teatral del infinito». El infinito es señalado o connotado en lo finito y el sentido de su representación mundana se hace depender también de su propia infinitización. Una infinitización, como decimos, que trabaja por diferenciaciones aporéticas, en las que cada representación, lejos de remitir a un Mismo, lanza su significación a lo otro de sí.²²⁰

La identidad, a esta suerte, es moldeada por asociaciones: el agente es una corporización corporeizante, un dialelo fugitivo de sí mismo. Caosmos, ambigüedad, dilogismo y

²²⁰ Luis Sáez Rueda, *Del Cosmos al Caosmos en la reapropiación actual del Barroco. Una nueva normatividad para afrontar la crisis epocal*, p. 59.

anfibología: *yo es otro*²²¹, pero qué otro. ¿Un *otro* como el predicado negativo hegeliano? ¿Un *otro* que no es sino, idealmente, un *uno* ulterior velado en lo desconocido de las discrepancias epistémicas, fenoménicas, y cuyo devenir no es fundamentalmente una relación de *dos otros*, sino de un *uno* con sí mismo siendo lo *uno* fundamentalmente movimiento? Más adelante, en el apartado “Dorotea o la Princesa Micomicona”, discurriré la posibilidad de que don Quijote no sale de las estructuras de plausibilidad de su sociedad (en términos generales), sino de los fundamentos de su mundo textualizado, y opera *desde y en* otra zona discursiva. Sus propios fundamentos comparten frecuentemente nodos con las estructuras de plausibilidad de los “cuerdos”, y por ello puede ser oído (aun si su pensamiento es reconstruido por los propios teleologizantes términos del *otro*), y puede interpretarse como un *tératos*. *Tératos*, además, consistente con su teratología: un reino tautológico al margen de la ficción legitimada de sus pares.

Como ya he planteado, un *tératos* es posible solo si es intuible desde lo enunciable, y es aquello que hay *fuera* de una cosmovisión (¿u ontoteología?²²²) que, como todo sistema en movimiento, requiere de apertura para actualizar su funcionalidad y de cerrazón como elemento que brinde estabilidad. Si un sistema de este tipo se permite ingresos y egresos ontológicos, narrativos y de representación, son ingresos y egresos absolutamente regulados. Sin embargo, ante la presencia de un posible extraño noumeno al que se aferra el relato de que la palabra es un correlato suyo, o cuando menos ante la de un muy grande *tératos* epistémico (como el encuentro de dos cosmovisiones, tratadas como agentes epistémicos), puede ocurrir que una *episteme* sea sometida a tal presión que deba modificarse no solo en el nivel de su producción de entes o agentes, sino desde sus modos de producir entes o agentes.

²²¹ Andrés Neuman, *Rimbaud, el póstumo precoz*. [Consulta: 25 junio, 2018].

²²² L. Sáez Rueda, *op. cit.*, p. 53.

En el caso más extremo, una *episteme* puede optar, para mantener a salvo los trinquetes que funcionan como pilares de su verdad ritual, por la total aniquilación del *tératos* como un mecanismo punitivo que le asegura mantener a salvo sus modelos de realidad y, con ello, su realidad. Bástenos, en la poética de la historia, apuntar una curiosidad: en las obras de Fernández de Oviedo, cronista de Indias cuyo tiempo, de acuerdo con Foucault, se corresponde con la *episteme* renacentista en Europa, ocurren acontecimientos de diversa índole relacionados con los problemas de representación de acuerdo con los límites de enunciabilidad²²³. Los ejemplos más sencillos tienen que ver con el conocimiento de “nuevos” objetos cuyos nombres nativos no son bien recibidos porque existen otras categorizaciones posibles por parte de los colonizadores (el capítulo XIV del libro VII de la *Historia General* se refiere enteramente a las frutas y sus nombres, y en referencia a la desconocida *yayama*, denominada así por los nativos, Oviedo dice que entre los suyos la nombran *piña* por su parecido con el fruto del pino, llamado igualmente piña²²⁴), pero existen también otros que muestran la indecisión del cronista de nombrar con firmeza animales y objetos que tienen alguna semejanza con un elemento por él conocido:

Coçumatle se llama un animal en lengua de Nicaragua y en la Nueva España, el qual es tamaño como un gato de los caseros de España: é tiene el pelo como marta gallega en el cuerpo, é en

²²³ “El conocimiento durante el siglo XVI consiste en interpretar, señala Foucault. Este interpretar consistía para el hombre renacentista en develar la densa red de semejanzas que unía los objetos de la naturaleza, donde el hombre mismo se consideraba como uno más de los términos de referencia. Por ello, una de las relaciones que mayor trascendencia tuvo durante esta época fue la relación que se establecía entre el microcosmos -que era el hombre- y el macrocosmos -que era el universo-. Foucault cita a Oswaldus Crollius y su *Tractatus de Signaturis internis rerum, seu de vera et viva anatomía majoris et minoris mundi* [1612] para ilustrar esta relación de: ‘[...] la analogía del animal humano con la tierra en que habita: su carne es gleba; sus huesos, rocas; sus venas, grandes ríos; su vejiga, el mar y sus siete miembros principales, los siete metales que se ocultan en el fondo de las minas[...].’ Es el contrapunto entre lo visible que lleva a lo invisible. [...] En este contexto, si consideramos que todo se instituye en función de las relaciones inscritas en las cosas mismas, entendemos que el lenguaje no es una construcción cultural fruto de los acuerdos intersubjetivos, sino que guarda una estrecha relación con las cosas”. Estrella Guerra Caminiti, *op. cit.*

²²⁴ Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano*, pp. 280-284.

la barriga tira a bermejo. [...] é tienen la cola luenga é rollica como gato; pero mas larga que gato [...].²²⁵

De las moscas ó mariposas é semejantes animales que vuelan é reluçen de noche; y en especial de uno destos que en esta isla le llaman los indios cocuyo.²²⁶

A pesar de que en los ejemplos anteriores se toma como punto de partida un objeto paradigmático -el gato y las moscas o mariposas-, Oviedo no se atreve a nombrar idénticos los nuevos entes con respecto a los nombres de aquellos otros animales conocidos en los que tiene un punto de referencia. Curiosamente, y en sentido opuesto a Oviedo, don Quijote parece remodelarse a partir de fundamentos nuevos, como si hubiese apenas llegado a una tierra vecina con cuyos habitantes comparte algunos elementos fundamentales (la religión cristiana, la lealtad al rey, el idioma, etc.), pero que no concuerdan en lo referente al mundo de los caballeros andantes. Lo que en un mundo hay de real, en el otro es producto de la ficción y, como tal, es fantasía. La diferencia de un elemento lo hace cobrar nuevas dimensiones: ya no está ahí, en el espacio ni en el discurso, para responder a las nociones de profundidad, dimensionalidad, representación o espacio; para los habitantes de la España ficticia, los caballeros son un tema de ficción, de entretenimiento, a lo sumo entremezclado con algún acontecimiento verdadero del pasado.

—¿Qué tan grande le parece a vuestra merced, mi señor don Quijote -preguntó el barbero-, debía de ser el gigante Morgante?

—En esto de gigantes —respondió don Quijote— hay diferentes opiniones, si los ha habido o no en el mundo, pero la Santa Escritura, que no puede faltar un átomo en la verdad, nos muestra que los hubo, contándonos la historia de aquel filisteazo de Golías, que tenía siete codos y medio de altura, que es una desmesurada grandeza. También en la isla de Sicilia se han hallado canillas y espaldas tan grandes, que su grandeza manifiesta que fueron gigantes sus dueños, y tan grandes como grandes torres, que la geometría saca esta verdad de duda. Pero, con todo esto, no sabré decir con certidumbre qué tamaño tuviese Morgante, aunque imagino que no debió de ser muy alto; y muéveme a ser deste parecer hallar en la historia donde se hace mención particular de sus hazañas que muchas veces dormía debajo de techado: y pues hallaba casa donde cupiese, claro está que no era desmesurada su grandeza.

—Así es —dijo el cura.

²²⁵ *Ibid.*, p. 422.

²²⁶ *Ibid.*, p. 460.

El cual, gustando de oírle decir tan grandes disparates, le preguntó que qué sentía acerca de los rostros de Reinaldos de Montalbán y de don Roldán y de los demás Doce Pares de Francia, pues todos habían sido caballeros andantes.²²⁷

Se muestra, en el fragmento, una superposición de la verdad. La Santa Escritura y los libros de caballeros andantes son autoridad de la verdad a propósito de un tema que ambos tratan, el de los gigantes; es curioso que, después de poner don Quijote la Biblia como autoridad, y en un espacio de auténtica ambigüedad, el narrador del fragmento escriba que el cura gustaba de oír tales “disparates”, sin separar la credibilidad de ambos textos. De igual modo, de pronto don Quijote y Sancho comienzan a hacer evidente lo vulnerable de los fundamentos: tan sólidos, con una consistencia lógica interna aparentemente inquebrantable, se muestran deslegitimables no ya en su consistencia, sino en los fundamentos que dan autoridad a sus certezas; más aún, hacen patente que es posible legitimar otros escritos, llevarlos al estatuto de lo *verdadero* (de acuerdo con la *episteme* renacentista). Don Quijote presenta una remodelación de sujeto en lo concerniente al mundo elocutivo, cuya operación se halla en los fundamentos y no solo en las estructuras de plausibilidad. Quijana *deseó* agenciamientos con fundamentos nuevos, otros: de ahí que don Quijote, con suma diafanidad, nos parezca un total fundamentalista. Pero su triste figura, acusada de aquello, no hace sino resaltar una sociedad que, al teratologizarlo, desnuda su semejante y propio carácter fundamentalista²²⁸, aunque de otros estribos; de lo contrario, nadie podría tildar de loco al hidalgo. La locura señalada en el otro no hace sino evidenciar los moldes de la propia: el *tératos* excluido se alimenta en el corazón de la aldea, tan evidente que, siendo ella lo más cotidiano, parece no

²²⁷ M. de Cervantes, *op. cit.*, II, pp. 25-26.

²²⁸ En ese sentido, tanto el cura como don Quijote son héroes de la *episteme* renacentista: héroes de la semejanza.”

existir hasta que la sentimos derrumbarse, desaparecer, y erguirse el *tératos* como, de súbito, la normalidad.

Nuevos ojos, nuevos mundos: allí debe don Quijote dirigir la mirada hacia sí mismo. Pero no trata ya, dentro de la *episteme* renacentista, el espejo de asir el espejo, no intenta ya el oído oír cómo oye. Pensemos, con Borges, cómo “bastan dos espejos opuestos para construir un laberinto”²²⁹: una representación sobre los modos de representar nos condenaría a un infinito juego de ecos. Pero Quijana ha roto un mundo, Quijana vuelve la mirada hacia sí y ya es otro, ya ha partido, y le espera una larga travesía para acaso volver a su Ítaca, hacia sí, hacia una identidad legible. “El aspecto procesual implica en sí el futuro en el presente, la cuota de infinito imprescindible, la promesa de innumerables inestabilidades, novedades y creaciones”²³⁰, dice Heredia. Don Quijote hace “un ensamblaje de elementos heterogéneos”²³¹: es la mesa heteróclita de “Las palabras y las cosas” de Foucault. Mesa heteróclita y heterodáctica, aquí diremos.

Por lo demás, no se trata de la extravagancia de los encuentros insólitos. Sabemos lo que hay de desconcertante en la proximidad de los extremos o, sencillamente, en la cercanía súbita de cosas sin relación; ya la enumeración que las hace entrechocar posee por sí misma un poder de encantamiento: “Ya no estoy en ayuno —dice Eustenes—. Por ello se encontrarán con toda seguridad hoy en mi saliva: Áspides, Amfisbenas, Anerudutes, Abedesimones, Alartraces, Amobates, Apiñaos, Alatrabanos, Aractes, Asteriones, Alcarates, Arges, Arañas, Ascalabes, Atelabes, Ascalabotes, Aemorroides, ...” Pero todos estos gusanos y serpientes, todos estos seres de podredumbre y viscosidad hormigueante, como las sílabas que los nombran, en la saliva de Eustenes, tienen allí su lugar común, como sobre la mesa de disección el paraguas y la máquina de coser, si la extrañeza de su encuentro se hace evidente es sobre el fondo de ese y, de ese en, de ese sobre, cuya solidez y evidencia garantizan la posibilidad de una yuxtaposición.²³²

Las tres salidas de don Quijote son, pues, la épica de un hombre que parte de sí, una odisea donde Quijana deja los puertos de la razón *comunal* en la que vivió, deja la descomunal patria

²²⁹ José Prats Sariol, “Borges, la octava noche”, p. 1072.

²³⁰ J. M. Heredia, “Dispositivos y/o agenciamientos”, p. 94.

²³¹ *Idem.*

²³² M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 2.

de la *comunidad*. Y ya su comunidad no lo reconoce, ha perdido *eso* común a todos: ahora es un desterrado que habita la soledad de una tierra que no pertenece al mismo mundo y no, como pensáramos amparados en la evidente estabilidad de la realidad, que solo interpreta de manera distinta la indistinta tierra. Sin duda debe de sentirse solo. Se ha convertido en un *tératos* y, como todo *tératos*, tiene algo de extrañamente familiar. Bosque y espejo, Quijana tiene algo de bosque, algo de peligro, de lejanía, de indómito, y algo de espejo, donde se reconoce la descomunalidad de lo común, lo colosal de lo cotidiano, de lo cercano, de lo doméstico y, ante todo, de lo seguro. No es sorprendente que sean el Caballero del Bosque y el Caballero de los Espejos quienes intentan devolverlo a casa. Así Quijana, al perder el juicio -el descomunamente común a todos-, alza la mirada y halla al Quijote. Hay un nuevo fundamento dogmático, es decir, hay un nuevo juicio. Ocurre un nuevo agenciamiento, fuerzas de poder se vinculan, se alían a un género literario, un régimen de enunciabilidad -y de eticidad- es extrapolado: ahora todo se llama de otro modo porque todo es ya de otro modo. Incluso la moldura de entificación, sistematización y esencialización ha quedado trastocada. Y no, don Quijote no es de los héroes que miran atrás y sienten nostalgia, no siente lo inconmensurable de ese *nostos*; él, que estando aún en casa ya se encuentra más alejado de ella de lo que cualquiera pudiera imaginarse. El Quijote es un Adán que mira por primera vez el mundo y, como todo Adán, debe de dar nombre a la obra recién creada. *Tú te llamarás Rocinante, se dice. Tú te llamarás Dulcinea, y serás el sentido de mi mundo. Tú te llamarás Don Quijote y serás un caballero andante.* Cada palabra se convierte en mito, es fundacional, es un nuevo trinquete que pone quicio a un modo otro de ser el tiempo. Las ideas nos habitan, y nosotros habitamos las ideas. Así, ¿qué nuevo juicio, qué nuevo fundamento hace su mundo de aquel héroe? ¿Y en qué nuevo juicio, en qué nuevo fundamento habita el héroe? Es sensato pensar que los fundamentos de la caballería andante

se hallan más o menos dispersos en todos o en buena parte de los libros de caballerías (o eso parece deducir don Quijote). Por ello Foucault piensa al Quijote como al “héroe de lo mismo”, y lo mira delgado y encorvado como si de una letra se tratara.

Don Quijote es la primera de las obras modernas, ya que se ve en ella la razón cruel de las identidades y de las diferencias jugar al infinito con los signos y las similitudes; porque en ella el lenguaje rompe su viejo parentesco con las cosas para penetrar en esta soberanía solitaria de la que ya no saldrá, en su ser abrupto, sino convertido en literatura; porque la semejanza entra allí en una época que es para ella la de la sinrazón y de la imaginación. Una vez desatados la similitud y los signos, pueden constituirse dos experiencias y dos personajes pueden aparecer frente a frente. El loco, entendido no como enfermo, sino como desviación constituida y sustentada, como función cultural indispensable, se ha convertido, en la cultura occidental, en el hombre de las semejanzas salvajes. Este personaje, tal como es dibujado en las novelas o en el teatro de la época barroca y tal como se fue institucionalizando poco a poco hasta llegar a la psiquiatría del siglo XIX, es el que se ha enajenado dentro de la analogía. Es el jugador sin regla de lo Mismo y de lo Otro. Toma las cosas por lo que no son y unas personas por otras; ignora a sus amigos, reconoce a los extraños; cree desenmascarar e impone una máscara. Invierte todos los valores y todas las proporciones porque en cada momento cree descifrar los signos: para él, los oropeles hacen un rey.²³³

El nuevo fundamento dogmático, más que haber sido adoptado o elegido por Quijana, parece haber hecho una invasión totalizante en él. Parece conquistar un nuevo territorio, y no que se trate de una “adecuación” al régimen ético y de enunciabilidad en el que vivía el manchego hidalgo. Y si todavía pueden los otros ver algo de Quijana en el Quijote es solo porque los nuevos fundamentos encuentran puntos de conectividad con las estructuras de plausibilidad vigentes en la comunidad de la Mancha y sus alrededores. Es por el carácter teleologizante de los fundamentos que, antes de darse nombre a sí mismo como señal del acabamiento de su nueva identidad, el hidalgo sabía ya su devenir caballero andante. El carácter teleologizante impera de tal modo que da como consecuencia, y no como fin, la construcción de nuevas identidades.

En efeto, rematado ya su juicio, vino a dar en el más extraño pensamiento que jamás dio loco en el mundo, y fue que le pareció conveniente y necesario, así para el aumento de su honra como para el servicio de su república, hacerse caballero andante y irse por todo el mundo con sus armas y caballo a buscar las aventuras y a ejercitarse en todo aquello que él había leído que los

²³³ *Ibid.*, pp. 55-56.

caballeros andantes se ejercitaban, deshaciendo todo género de agravio y poniéndose en ocasiones y peligros donde, acabándolos, cobrase eterno nombre y fama.²³⁴

Sin embargo, allí donde pareciera que un *telos* lo ha salvado de la dispersión y de la diferencia al darle identidad, ocurre paradójicamente que el origen mismo de su finalidad no es otra cosa que su presencia ilegible en lo textual del mundo. Según Foucault:

Don Quijote debe ser fiel a este libro en el que, de hecho, se ha convertido; debe protegerlo contra los errores, las falsificaciones, las continuaciones apócrifas; debe añadir los detalles omitidos, debe mantener su verdad. Pero el propio Don Quijote no ha leído este libro y no podrá hacerlo, puesto que es él en carne y hueso. Él, que a fuerza de leer libros, se había convertido en un signo errante en un mundo que no lo reconoce, se ha convertido ahora, a pesar de sí mismo y sin saberlo, en un libro que detenta su verdad, recoge exactamente todo lo que él ha hecho, dicho, visto y pensado y permite, en última instancia, que se le reconozca en la medida en que se asemeja a todos estos signos que ha dejado tras sí como un surco imborrable.²³⁵

Así pues, para que el Quijote sea idéntico al Quijote -lo cual no sucede-, necesita reiterar sus fundamentos en tanto criterios éticos. Para manifestar cómo la identidad guarda cierta relación con la reiteración de los fundamentos a los que precisamente el “yo” se encuentra *sujeto*, en el siguiente apartado analizaré las ocasiones en que las que el protagonista se apoya abiertamente en los libros de caballerías como modelos de regulación de los actos, donde es evidente que los actos de un personaje constituyen, como agenciamiento, los elementos de su identidad. Veremos, pues, las disputas por la identidad correcta de lo que fuera un ente a partir de un agenciamiento que, en el orden de trinquete de un modo heteróclito de una *episteme*, deviene un fundamento dogmático de lo real.

²³⁴ M. de Cervantes, *op. cit.*, I, p. 26.

²³⁵ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 53.

EL IMPERIO DE LOS CULTOS

(MICROFÍSICA DEL PODER)

El poder, que es siempre ejercicio, es un productor de realidad²³⁶; si bien sus movimientos acontecen en todo escenario como relaciones que, igual que las reglas de un juego, son la materialidad misma del juego, haré una diferencia entre la microfísica y la macrofísica del poder, enfocada únicamente en la extensión territorial, corporal, en la que suceden; de este modo, tendré por microfísica aquellos pasajes en los que no necesariamente una institución común de una sociedad sea la que detente la autoridad de conducir las identidades (lo que constituirá, en este caso, la macrofísica), sino la que ocurre entre individuos en una situación particular sin que sea, necesariamente, respaldada por las grandes instituciones que conducen una sociedad. Esto no quiere decir que ella misma no esté inserta en un orden epistémico sino que, como acontecimiento que no resulta únicamente, por necesidad ideal, producido por una *episteme*, puede ser igualmente tratada como un suceder que produce y sustenta *epistemes* en su autorregulación.

—Calla —dijo don Quijote—, ¿y dónde has visto tú o leído jamás que caballero andante haya sido puesto ante la justicia, por más homicidios que hubiese cometido?

—Yo no sé nada de omecillos —respondió Sancho—, ni en mi vida le caté a ninguno; solo sé que la Santa Hermandad tiene que ver con los que pelean en el campo, y en esotro no me entremeto.

—Pues no tengas pena, amigo —respondió don Quijote—, que yo te sacaré de las manos de los caldeos, cuanto más de las de la Hermandad. Pero dime por tu vida: ¿has visto más valeroso caballero que yo en todo lo descubierta de la tierra? ¿Has leído en historias otro que tenga ni haya tenido más brío en acometer, más aliento en el perseverar, más destreza en el herir, ni más maña en el derribar?

—La verdad sea —respondió Sancho— que yo no he leído ninguna historia jamás, porque ni sé leer ni escribir; mas lo que osaré apostar es que más atrevido amo que vuestra merced y yo

²³⁶ "El poder carece de esencia, es operatorio. No es atributo, sino relación: la relación de poder es el conjunto de las relaciones de fuerzas, que pasa tanto por las fuerzas dominadas como por las dominantes: las dos constituyen singularidades". G. Deleuze, *Foucault*, p. 53.

no le he servido en todos los días de mi vida, y quiera Dios que estos atrevimientos no se paguen donde tengo dicho.²³⁷

Comenzaré, pues, por la autoridad de la identidad que ejerce en este fragmento don Quijote. Según sus palabras, los caballeros no son puestos ante la justicia; lo sabe por los libros que ha leído. Está, bajo ese amparo, cualificado no solo para hablar del tema, sino para tener al tema por fundamento de sus actos. ¿Cómo Sancho tendría la posibilidad de acceder a ese conocimiento y, por ende, a esa autoridad? Incapaz de leer, se halla en el tema a expensas de la palabra de su amo, quien ejerce sobre él una doble autoridad: la de quien tiene la posibilidad de conocer de propia mano el objeto de autoridad -los libros, en este caso-, y la de la facticidad de hacerlo, de haber leído y de ser él mismo un caballero. La realidad es, debido a la relación entre escudero y amo, la que don Quijote autoriza. Y más aún: al callar a Sancho, el hidalgo emplea un mecanismo punitivo de corrección, al amparo de la fuerza del saber ante el no saber. El “omecillos” por “homicidios” representa un modo tabú que abordaré con mayor puntualidad en apartados siguientes, pero baste ahora decir que frecuentemente, cada vez que Sancho utiliza términos que refieren de un modo distinto una palabra que don Quijote emplea tal como ha visto en los libros, es reprendido -y, con ello, reconducido- por su ignorancia, en el ámbito de la autoridad de la verdad que ejerce cierto patrón de la cultura (en este caso, el bagaje literario de su amo). Tenemos, así, que un régimen de enunciabilidad no solo regula lo que se dice y lo que no se dice, sino también el modo en el que algo se dice. En general, y sin temor a exagerar, el régimen de enunciabilidad regula el *qué*, el *cómo*, el *cuándo*, el *dónde*, el *para qué* y el *por qué* algo se dice. Y es por ello mismo, en buena medida, que don Quijote es tan castigado en la primera parte de la obra:

²³⁷ M. de Cervantes, *op. cit.*, I, p. 86.

quebranta el pacto de lo real, no acata el régimen de enunciación; no solo no acata, sino que ataca el régimen de enunciación.

—Aquí trayo una cebolla y un poco de queso, y no sé cuántos mendrugos de pan —dijo Sancho—, pero no son manjares que pertenecen a tan valiente caballero como vuestra merced. —¡Qué mal lo entiendes! —respondió don Quijote—. Hágote saber, Sancho, que es honra de los caballeros andantes no comer en un mes, y, ya que coman, sea de aquello que hallaren más a mano; y esto se te hiciera cierto si hubieras leído tantas historias como yo, que, aunque han sido muchas, en todas ellas no he hallado hecha relación de que los caballeros andantes comiesen, si no era acaso y en algunos suntuosos banquetes que les hacían, y los demás días se los pasaban en flores. Y aunque se deja entender que no podían pasar sin comer y sin hacer todos los otros menesteres naturales, porque en efeto eran hombres como nosotros, hase de entender también que andando lo más del tiempo de su vida por las florestas y despoblados, y sin cocinero, que su más ordinaria comida sería de viandas rústicas, tales como las que tú ahora me ofreces. Así que, Sancho amigo, no te congoje lo que a mí me da gusto: ni quieras tú hacer mundo nuevo, ni sacar la caballería andante de sus quicios.

—Perdóneme vuestra merced —dijo Sancho—, que como yo no sé leer ni escribir, como otra vez he dicho, no sé ni he caído en las reglas de la profesión caballeresca; y de aquí adelante yo proveeré las alforjas de todo género de fruta seca para vuestra merced, que es caballero, y para mí las proveeré, pues no lo soy, de otras cosas volátiles y de más sustancia.²³⁸

Es claro que todo acto de don Quijote está fundamentado, tanto como es habitual que un cristiano, al preguntársele por qué actúa de cierto modo, recurra a algún pasaje de la Biblia para amparar sus actos y decisiones a la luz de la verdad revelada de un versículo. Don Quijote se ampara y parte de los libros de caballerías como documentos de la verdad. La Biblia es una autoridad de la verdad, de modo muy semejante a una constitución, y en una ejecución bastante similar: es una autoridad de la verdad y fundamenta y procura conducir los modelos morales de sus ciudadanos, de modo que ser ciudadano es ser también un poco la constitución de un territorio, y no corresponder a su palabra significa faltar a la ley y ser por ello sancionado, redirigido como sujeto. Así pues, un libro bajo el pacto de tal autoridad no es un mero engranaje de una maquinaria mucho más compleja, sino que a su alrededor se articulan y despliegan gigantescas operaciones de todo tipo; son fundamentos en los que estriba lo real, son los conceptos, los planos, las cifras y modos de una máquina colosal. Esta

²³⁸ *Ibid.*, I, p. 89.

máquina es una suerte de nación diseminada en sus agentes; su territorio son los cuerpos que conduce. ¿Ocurre la dispersión epistémica *alrededor* de ellos -de los libros-, o es *con* ellos, como si fueran instrumentos, herramientas en manos de sus lectores? En cierto sentido, el fundamento-libro no moldea modelos morales sino interpretaciones, representaciones de esos fundamentos. ¿O no es ni *alrededor* de ellos ni *con* ellos sino, secretamente, *para* ellos, ahí donde millones de vidas han sido dirigidas, teleologizadas? ¿Son, acaso, los lectores instrumentos de los libros? ¿O es solo *en* ellos el lector, gracias a ellos, y es a los fundamentos a quienes debemos mundo, experiencia y especie? Ninguno de tales caminos puede ser enteramente relegado de lo posible; como fuere, la autoridad utiliza aquí, con la verdad del libro, un mecanismo punitivo de corrección, que Sancho acepta con un “Perdone vuestra merced”. Para Sancho, es frecuente ser amonestado y reconducido por la fuerza verbal de don Quijote:

—[...]Y lo que sería mejor y más acertado, según mi poco entendimiento, fuera el volvernó a nuestro lugar, ahora que es tiempo de la siega y de entender en la hacienda, dejándonos de andar de ceca en meca y de zoca en colodra, como dicen.

—¡Qué poco sabes, Sancho —respondió don Quijote—, de achaque de caballería! Calla y ten paciencia, que día vendrá donde veas por vista de ojos cuán honrosa cosa es andar en este ejercicio. Si no, dime: ¿qué mayor contento puede haber en el mundo o qué gusto puede igualarse al de vencer una batalla y al de triunfar de su enemigo? Ninguno, sin duda alguna.

—Así debe de ser —respondió Sancho—, puesto que yo no lo sé; solo sé que, después que somos caballeros andantes, o vuestra merced lo es (que yo no hay para qué me cuente en tan honroso número), jamás hemos vencido batalla alguna.²³⁹

Nuevamente hallamos la corrección por mecanismo punitivo. Si la palabra *corregir*, del latín *regere*, implica gobernar, dirigir o enderezar algo, es el prefijo *cum* el que puede, según su interpretación, ayudarnos a repensar el mecanismo. *Cum* indica unión o acción conjunta, pero también intensidad; de ahí que corregir puede ser pensado ya como *dirigir con alguien*, ya como solamente *gobernar*, intensificado por el prefijo. Para Foucault, los movimientos del

²³⁹*Ibid.*, I, p. 152.

poder son siempre hegemónicas, de manera que uno de los actores resultará siempre con la autoridad de la conducción favorable del discurso, el privilegio de hablante²⁴⁰. Me parece, con todo, que es posible usar el término *corregir* anfibológicamente, aprovechando la condición del poder como ejercicio, como productor de agentes: nunca está el poder en un sujeto, sino que es una relación. Como relación, implica la acción conjunta y, como proceso de producción de hegemonías, indica la intensidad del dirigir en rectitud. Ocurre, incluso, que la misma autoridad que da el discurso en ciertos momentos, la limita en otros:

—Nunca yo acostumbro —dijo don Quijote— despojar a los que venzo, ni es uso de caballería quitarles los caballos y dejarlos a pie, si ya no fuese que el vencedor hubiese perdido en la pendencia el suyo, que en tal caso lícito es tomar el del vencido, como ganado en guerra lícita. Así que, Sancho, deja ese caballo o asno o lo que tú quisieres que sea, que como su dueño nos vea alongados de aquí volverá por él.

—Dios sabe si quisiera llevarle —replicó Sancho—, o por lo menos trocalle con este mío, que no me parece tan bueno. Verdaderamente que son estrechas las leyes de caballería, pues no se estienden a dejar trocar un asno por otro; y querría saber si podría trocar los aparejos siquiera.

—En eso no estoy muy cierto —respondió don Quijote—, y en caso de duda, hasta estar mejor informado, digo que los trueques, si es que tienes dellos necesidad estrema.

—Tan estrema es —respondió Sancho—, que si fueran para mi misma persona no los hubiera menester más.

Y luego habilitado con aquella licencia, hizo *mutacio caparum* y puso su jumento a las mil lindezas, dejándole mejorado en tercio y quinto.²⁴¹

Como vemos, don Quijote se muestra nuevamente firme en los códigos de caballería, y es consistente con su privilegio del hablante en tanto lector de novelas de caballerías. Cuando no sabe algo, no lo oculta, no se aprovecha de la ignorancia de Sancho a tal respecto ni inventa lo que desconoce: es enteramente puntual con las posibilidades de su código. Y la gravedad de la relación entre don Quijote y Sancho hace que también este haga referencia a las leyes

²⁴⁰ “No, en realidad, nunca se me ocurriría llamar democrática a nuestra sociedad. Si por democracia entendemos el ejercicio efectivo del poder por parte de un pueblo que no está dividido ni ordenado jerárquicamente en clases, es claro que estamos muy lejos de una democracia. Me parece evidente que estamos viviendo bajo un régimen de dictadura de clase, de un poder de clase que se impone a través de la violencia, incluso cuando los instrumentos de esta violencia son institucionales y constitucionales; y a ese nivel, hablar de democracia carece de sentido por completo.” Noam Chomsky, *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate*, p. 65.

²⁴¹ *Ibid.*, I, p. 189.

de caballería en función de lo lícito o ilícito de su conducta, afirmando el fundamento como reiteración de su identidad moral. Cabe hasta aquí, necesariamente, la pregunta: ¿es posible ejercer un poder no hegemónico? Sin los fundamentos que lo amparan, ¿de qué modo actuaríamos? ¿En relación con qué criterio decidiríamos o evaluaríamos una situación? ¿Queda algo de una tautología cuando la despojamos de su “sí y solo sí”? Parece imposible salir de tal lógica: queda, pues, que ser es ser a partir de fundamentos.

No hubo bien acabado el cura, cuando Sancho dijo:

—Pues, mía fe, señor licenciado, el que hizo esa fazaña fue mi amo, y no porque yo no le dije antes y le avisé que mirase lo que hacía, y que era pecado darles libertad, porque todos iban allí por grandísimos bellacos.

—Majadero —dijo a esta sazón don Quijote—, a los caballeros andantes no les toca ni atañe averiguar si los afligidos, encadenados y opresos que encuentran por los caminos van de aquella manera o están en aquella angustia por sus culpas o por sus gracias: solo le toca ayudarles como a menesterosos, poniendo los ojos en sus penas, y no en sus bellaquerías. Yo topé un rosario y sarta de gente mohína y desdichada, y hice con ellos lo que mi religión me pide, y lo demás allá se avenga; y a quien mal le ha parecido, salvo la santa dignidad del señor licenciado y su honrada persona, digo que sabe poco de achaque de caballería y que miente como un hideputa y mal nacido: y esto le haré conocer con mi espada, donde más largamente se contiene.²⁴²

Vemos cómo don Quijote amonesta nuevamente a Sancho, ahora a través de un mecanismo punitivo de sanción moderada -el insulto de *majadero*-, para enseguida explicar cuál fue la palabra prohibida que usó el escudero: “a los caballeros andantes no les toca ni atañe averiguar...”. Don Quijote, además, se expresa sobre los galeotes encadenados como si de un rosario se tratara, y expone en un mismo nodo sus dos fundamentos morales: “hice con ellos lo que mi religión me pide”; ambos fundamentos, los católicos y los caballerescos, tienen por soporte las mismas estructuras de plausibilidad. Resulta posible pensar que el cristianismo es, en cierta medida, parte de la estructura de plausibilidad de la sociedad quijotesca. Acaso los fundamentos, luego de un arduo y milenarismo asentamiento en una sociedad, puedan volverse estructuras de plausibilidad, y no solo vestigios que creen

²⁴²*Ibid.*, I, p. 305.

resonancias de sentido. O quizá los fundamentos o juicios sean apenas semantizaciones de dichas estructuras de plausibilidad, meras emanaciones que atraviesan la esfera de la verbalidad. Acaso las estructuras de plausibilidad no sean *necesariamente* los vestigios tácitos de un fundamento sino una especie de *huella* dejada por los fundamentos durante su esplendor, en cuyo caso la huella se asienta como horma, como silencioso régimen de enunciabilidad fundamental. Los fundamentos, en el último caso, pueden sedimentarse en una suerte de moldura entificante, esencialista y sistematizadora encargada de la producción de los seres y las relaciones de una cosmovisión.

Inmediatamente después de señalar la palabra prohibida, don Quijote defiende de cualquier posible desacreditación su modelo moral (respetando “la santa dignidad del señor licenciado” como autoridad de la verdad), y advierte de antemano sus mecanismos punitivos: la censura moral de quien lo contraviniera, al tenerlo por “hideputa y mal nacido”, y la vejación física con su espada. Dicha desacreditación, no obstante, ocurre en el momento en que los guardias del rey, que conducen los galeotes, no ven autoridad ninguna en don Quijote, tanto como él no la ve en ellos.

Y es lo bueno que es pública fama por todos estos contornos que los que nos saltaron son de unos galeotes que dicen que libertó casi en este mismo sitio un hombre tan valiente, que a pesar del comisario y de las guardas los soltó a todos; y sin duda alguna él debía de estar fuera de juicio, o debe de ser tan grande bellaco como ellos, o algún hombre sin alma y sin conciencia, pues quiso soltar al lobo entre las ovejas, a la raposa entre las gallinas, a la mosca entre la miel; quiso defraudar la justicia, ir contra su rey y señor natural, pues fue contra sus justos mandamientos; quiso, digo, quitar a las galeras sus pies, poner en alboroto a la Santa Hermandad, que había muchos años que reposaba; quiso, finalmente, hacer un hecho por donde se pierda su alma y no se gane su cuerpo.

Habíales contado Sancho al cura y al barbero la aventura de los galeotes, que acabó su amo con tanta gloria suya, y por esto cargaba la mano el cura refiriéndola, por ver lo que hacía o decía don Quijote; al cual se le mudaba la color a cada palabra, y no osaba decir que él había sido el libertador de aquella buena gente.²⁴³

²⁴³*Ibid.*, I, p. 304.

Se trata, así, de un desconocimiento de la autoridad de la verdad en la relación de ambos agentes, en un episodio que resulta un choque de identidades de acuerdo con los valores morales que deben guiar a un habitante de aquella sociedad.

Queda claro que el régimen de enunciabilidad envuelve todo dinamismo subjetivista sin importar lo extraño que fuere -como en el caso de don Quijote-, y que se perpetra hasta en lo más íntimo de la vida de los hablantes²⁴⁴, como en este caso:

Y avísote que no digas nada a nadie, ni a los que con nosotros vienen, de lo que aquí hemos departido y tratado; que pues Dulcinea es tan recatada, que no quiere que se sepan sus pensamientos, no será bien que yo ni otro por mí los descubra.

—Pues si eso es así —dijo Sancho—, ¿cómo hace vuestra merced que todos los que vence por su brazo se vayan a presentar ante mi señora Dulcinea, siendo esto firma de su nombre que la quiere bien y que es su enamorado? Y siendo forzoso que los que fueren se han de ir a hincar de finojos ante su presencia y decir que van de parte de vuestra merced a dalle la obediencia, ¿cómo se pueden encubrir los pensamientos de entrambos?

—¡Oh, qué necio y qué simple que eres! —dijo don Quijote—. ¿Tú no ves, Sancho, que eso todo redundaba en su mayor ensalzamiento? Porque has de saber que en este nuestro estilo de caballería es gran honra tener una dama muchos caballeros andantes que la sirvan, sin que se estiendan más sus pensamientos que a servilla por solo ser ella quien es, sin esperar otro premio de sus muchos y buenos deseos sino que ella se contente de acetarlos por sus caballeros.²⁴⁵

Los fundamentos morales de los caballeros son muy puntuales, o cuando menos eso ha desentrañado el ingenioso hidalgo. No es complejo señalar su carácter totalizante, ni resulta conveniente desestimar el evidente hecho de que lo *normal* es una norma. Vemos cómo constantemente don Quijote corrige a Sancho, lo acusa de simple y lo alecciona de las prácticas “al estilo de caballería”. Don Quijote, en este aspecto, será una constante autoridad de la verdad para Sancho: solo habla con autoridad quien sabe del tema, y aquí el saber mismo constituye un producto de la elocución. Dado que el modelo político en el que se apoya Foucault es uno de orden hegemónico, un modelo de dominación, la política en un nivel

²⁴⁴ El régimen de enunciabilidad no es únicamente aquello que un sujeto enuncia sino que, integralmente, es todo aquello que implica *discursividad*. Así, los pensamientos, los actos y los sentires de un sujeto (al menos en su dimensión verbal) han de ser, conformados y condicionados por ciertos regímenes, partes de tal mecanismo de conformación de lo enunciable.

²⁴⁵ *Ibid.*, I, p. 322.

elocutivo constituye, en buena medida, la instauración de un discurso sobre otro, la legitimación de una enunciación sobre otra, y es ahí donde la ley se muestra como un *ilegalismo* diferenciado²⁴⁶. Dice a don Quijote el Caballero de los Espejos “Todo lo confieso, juzgo y siento como vos lo creéis, juzgáis y sentís”²⁴⁷; toda relación política es para Foucault y, al menos en esta parte, para don Quijote, una relación de dominaciones, el amor incluso: “advertid que el amor y la guerra son una misma cosa”²⁴⁸.

MOLINOS DE VIENTO

Si toda narración, y con ella la palabra, surge a partir de agentes cuyos poderes originan realidades, ¿no es también oír, percibir, una irremediable narración? Y si el oído es la percepción, la interpretación y el origen de la realidad en cuanto tal, ¿no es asimismo toda narración un oído? El poder, escribe Deleuze, “más que reprimir «produce realidad», y más que ideologizar, más que abstraer u ocultar, produce verdad”²⁴⁹. Una verdad que, en este caso, es la novela, el acontecimiento discursivo. Como he planteado en *Argos Panoptes*, no hay modo de percibir la realidad que no sea ella misma realidad. Hemos ahora de situarnos en el que quizá sea el pasaje más conocido del *Quijote*, el episodio de los molinos de viento,

²⁴⁶ Toda analítica del poder, de acuerdo con Foucault, es de carácter estrictamente local (dado que asume el poder como ejercicio y no como esencia o estructura que modele sujeciones -las de los personajes, en este puntual caso). La relación de poder es siempre un acontecimiento único. Más aún, considerando el modelo *Argos Panoptes*, no es posible hablar de un Quijote o un Sancho únicos (dada la existencia de múltiples narradores), sino de muchos Quijotes y Sanchos (cada uno, además, en constante devenir). Así pues, si preguntáramos por la relación política entre don Quijote y Sancho, al hacer una analítica de poder, sería forzoso definir tiempo y lugar, siempre de manera local y nunca de manera esencial o universal. No aspiro, pues, a dar una definición insertada en el marco general de la novela. Sin embargo, en el apartado correspondiente al baciuelmo sí haré una suerte de “evolución micropolítica” donde sea posible entrever la relación política en múltiples pasajes que giran alrededor de la disputa por la identidad del Yelmo de Mambrino.

²⁴⁷ *Ibid.*, II, p. 125.

²⁴⁸ *Ibid.*, II, p. 182.

²⁴⁹ G. Deleuze, *Foucault*, p. 55.

para explicitar la disputa de fundamentos de lo real a través de un objeto indiscernible, gigantes o molinos, que sostiene don Quijote y Sancho Panza:

En esto, descubrieron treinta o cuarenta molinos de viento que hay en aquel campo, y así como don Quijote los vio, dijo a su escudero:

—La ventura va guiando nuestras cosas mejor de lo que acertáramos a desear; porque ves allí, amigo Sancho Panza, donde se descubren treinta o pocos más desaforados gigantes, con quien pienso hacer batalla y quitarles a todos las vidas, con cuyos despojos comenzaremos a enriquecer, que esta es buena guerra, y es gran servicio de Dios quitar tan mala simiente de sobre la faz de la tierra.

—¿Qué gigantes? —dijo Sancho Panza.

—Aquellos que allí ves —respondió su amo—, de los brazos largos, que los suelen tener algunos de casi dos leguas.

—Mire vuestra merced —respondió Sancho— que aquellos que allí se parecen no son gigantes, sino molinos de viento, y lo que en ellos parecen brazos son las aspas, que, volteadas del viento, hacen andar la piedra del molino.

—Bien parece —respondió don Quijote— que no estás cursado en esto de las aventuras: ellos son gigantes; y si tienes miedo quítate de ahí, y ponte en oración en el espacio que yo voy a entrar con ellos en fiera y desigual batalla.

Y, diciendo esto, dio de espuelas a su caballo Rocinante, sin atender a las voces que su escudero Sancho le daba, advirtiéndole que sin duda alguna eran molinos de viento, y no gigantes, aquellos que iba a acometer. Pero él iba tan puesto en que eran gigantes, que ni oía las voces de su escudero Sancho, ni echaba de ver, aunque estaba ya bien cerca, lo que eran, antes iba diciendo en voces altas:

—Non fuyades, cobardes y viles criaturas, que un solo caballero es el que os acomete.²⁵⁰

El mundo sensible se asienta en una moldura entificante, esencialista y sistematizadora: los fundamentos. A ellos se deben la aparente locura y la aparente razón de don Quijote y Sancho, pues son distintos los cimientos de sus mundos. La diferencia de realidades ocurre, en el caso del hidalgo, porque solo es posible comunicar la experiencia o la esfera de la intuición sensible en términos posibilitados por los fundamentos de la caballería andante como una experiencia verbalizada con el redil conceptual de los caballeros. Solo hay comunicación dentro de un horizonte de posibilidad; la creación o la innovación solo existe dentro de un horizonte de lo posible²⁵¹. En términos del lenguaje o del conocimiento, “solo es posible

²⁵⁰ M. de Cervantes, *op. cit.*, I, p. 71.

²⁵¹ Foucault advertía a Chomsky en el famoso debate en Holanda de 1971:

F.: Si usted dice que existe una cierta naturaleza humana, que esta naturaleza humana no ha recibido en la sociedad actual los derechos y las posibilidades que le permitan realizarse... creo que eso es lo que acaba de decir...

producir algo nuevo en el marco de ciertas reglas que definirán la aceptabilidad o la gramaticalidad de los enunciados”²⁵². Hallamos nuevamente la sensación de soledades en los monólogos intercalados en la ficción de diálogos en el *Quijote*; no escapan de tal camino la idea de la proyección psicológica potenciada, el expresarse con tautologías (como en el ajedrez: expresarse con las posibilidades que ofrece una sintaxis, una gramática, un cuerpo limitado -aunque no enteramente cerrado- de elementos), la idea de la expresividad dentro de un marco de régimen enunciativo (donde hay, además, innúmeras prohibiciones y regulaciones de producción). Ocurre, por ejemplo, al traducir, al buscar en un catálogo de formas discursivas un modo de llevar de unos a otros signos la precisión de una expresión originaria, lo que no puede hacerse sin fracasar del todo, y ejerciendo insalvables violencias de muchos tipos. Sea pues lo que sea que haya visto don Quijote, solo puede expresarlo como gigantes debido a sus fundamentos, a su régimen de enunciación. ¿No acaso al responder a un sencillo “cómo te sientes” nos sorprendemos mintiendo íntimamente aún sin querer mentir? ¿No es el discurso “una violencia que hacemos a las cosas”²⁵³, sobre todo cuando trabajamos bajo las nociones de significado y significante, y no de acontecimiento discursivo?

La disputa por los fundamentos de la realidad nos lleva nuevamente a los conceptos de fenómeno y nómeno. El fenómeno yace asentado en las molduras entificadoras, mientras que la intuición del nómeno funge como un cimiento intelectual. Los fundamentos constituyen una parte de las molduras fenoménicas; acaso otra parte de la moldura, otro

Ch.: Sí.

F.: Y si uno admite eso, ¿no se corre el riesgo de definir esta naturaleza humana, que es al mismo tiempo ideal y real -y que hasta ahora fue ocultada y reprimida- en términos tomados en préstamo de nuestra sociedad, nuestra civilización, nuestra cultura? N. Chomsky, *op. cit.*, p. 72.

²⁵²*Ibid.*, p. 47.

²⁵³ M. Foucault, *El orden del discurso*, p. 44.

estrato, sean las estructuras de plausibilidad. Si pensamos el significado como un agenciamiento semántico, donde lo connotativo y lo denotativo se disuelven o relativizan dado, precisamente, lo *relativo* de cada agenciamiento semántico, tendríamos que considerar oír como una tácita producción de discurso, tendríamos que considerar oír como una manera de decir: oír tiene, así, bastante de *oírse*²⁵⁴. La necesaria inferencia de sentido que ocurre en un hablante a partir de aquello que conforma tal sentido es oír a través de las palabras²⁵⁵.

No hay un signo con dos significados iguales (incluso uno usado por una misma persona). Los agenciamientos semánticos son siempre devenir, más allá del ejercicio lexicográfico donde se categoriza y jerarquiza, según esquemas perceptivos esencializantes, la vinculación de semas en denotativos y connotativos; oír y percibir es posible según ciertos horizontes de posibilidad. Cuando dichos horizontes de posibilidad cambian, se percibe otra cosa. Quizá don Quijote, ya que percibe a través de otras palabras y, con ello, de otros fundamentos, verdaderamente vio a *treinta o pocos más desafortunados gigantes*. No que viera aquello que se oculta detrás de las palabras -como el indecible nómeno de Kant-, sino que, sencillamente, vio a través de otras palabras (palabras con otros elementos, y agenciadas y entramadas de modo distinto al oído de Sancho). Los fundamentos dogmáticos son eferentes de identidad. Nadie, sin embargo, oye dos veces la misma palabra. Nadie ha visto dos veces el mismo molino, ni siquiera don Quijote.

²⁵⁴ “Vemos y oímos a través de las palabras, entre las palabras. Beckett hablaba de «horadar agujeros» en el lenguaje para ver u oír «lo que se oculta detrás». De todos los escritores hay que decir: es un vidente, es un oyente...” G. Deleuze, *Crítica y clínica*, p. 9.

²⁵⁵ “Con mayor precisión, el laberinto es ahora la oreja de Dioniso, la oreja laberíntica, Ariadna ha de tener unas orejas como las de Dioniso para oír la afirmación dionisiaca, pero también ha de responder a la afirmación en el oído del propio Dioniso. Dioniso dice a Ariadna: «tienes las orejas pequeñas, tienes mis orejas, diles una palabra sensata», sí.” G. Deleuze, *Crítica y clínica*, p. 145. Ariadna debe ser, al menos parcialmente, Dioniso para poder oírlo. Recordemos asimismo el verso de Hölderlin, en *El consenso público*: “Únicamente creen en lo divino / aquellos que también lo son.” Hölderlin, *Poesía completa*, p. 131.

—¡Válame Dios! —dijo Sancho—. ¿No le dije yo a vuestra merced que mirase bien lo que hacía, que no eran sino molinos de viento, y no lo podía ignorar sino quien llevase otros tales en la cabeza?

—Calla, amigo Sancho —respondió don Quijote—, que las cosas de la guerra más que otras están sujetas a continua mudanza; cuanto más, que yo pienso, y es así verdad, que aquel sabio Frestón que me robó el aposento y los libros ha vuelto estos gigantes en molinos, por quitarme la gloria de su vencimiento: tal es la enemistad que me tiene; mas al cabo al cabo han de poder poco sus malas artes contra la bondad de mi espada.

—Dios lo haga como puede —respondió Sancho Panza.²⁵⁶

Los gigantes han devenido molinos. Los fundamentos, en tanto modeladores de identidad, operan como las gafas de cristales verdes de Dorothy Gale en Ciudad Esmeralda²⁵⁷. Lo que sin duda es curioso es que todo el dinamismo subjetivo que es oír (al menos en función de los fundamentos), acción que tenemos por símbolo de apertura moral e intelectual, se encuentra enteramente regulado. Probablemente todos hemos sentido una especie de violencia al consultar una palabra en los diccionarios y ver que su agenciamiento semántico legitimado, generalmente por la RAE, no es muy parecido al agenciamiento semántico que nosotros habíamos hecho. Esta organización de semas responde a una fundamentación y, sobre todo, a ciertos propósitos académicos y ordenadores; son tales fundamentos los que han sido legitimados, los que leemos como *correctos* precisamente porque son ellos quienes *fundan*, quienes originan las identidades (de ahí que la RAE aparezca como una *autoridad de la verdad* lingüística): aquello con lo que medimos si algo es o no es correcto es lo mismo con lo que surge la identidad de lo que hemos de medir. En el caso de don Quijote, son los preceptos de la caballería andante los que quienes lo rodean quieren arrancarle para así devolverlo a lo “normal”, a lo “cuerdo”, a lo “correcto”. Si trastornan sus cimientos y le

²⁵⁶ M. de Cervantes, *op. cit.*, I, p. 72.

²⁵⁷ “Aun con los ojos protegidos por los anteojos verdes, la brillantez de la maravillosa ciudad encandiló al principio a Dorothy y sus amigos. Bordeaban las calles hermosas casas construidas de mármol verde y profusamente tachonadas con esmeraldas relucientes. El grupo de visitantes marchaba sobre un pavimento del mismo mármol verde formado por grandes bloques a los que unían hileras de aquellas mismas piedras preciosas que resplandecían a la luz del sol. Los vidrios de las ventanas eran todos del mismo color verde, y aun el cielo sobre la ciudad tenía un tinte verdoso y los mismos rayos del sol parecían saturados de ese color”. L. Frank Baum, *El mago de Oz*, p 114.

entregan otros, como los que poseen de manera más o menos homogénea en la sociedad de la Mancha, don Quijote, en automático, dejaría de ver gigantes para empezar a ver molinos de viento. Los fundamentos como objetos tabúes, objetos de censura, serán un tipo de palabra prohibida que ensayaré en posteriores trabajos; por ahora, cabe señalar tres cosas: primero, que el privilegio del hablante concede la posibilidad, de la mano de la autoridad de la verdad, de empoderar ciertos fundamentos; segundo, que la identidad fenoménica es relativa y en todo caso cada enunciación tiene carácter falsable; y tercero, que aún en los dinamismos subjetivos de representación más delirantes -como en los de don Quijote-, es posible ver cómo operan los dispositivos de un régimen de enunciabilidad comunal. Puntualizo: los fundamentos empoderados, a los que se les confiere un creciente conjunto de fuerzas, no son solo discursos productores de discursos, sino que son discursos productores de modelos morales, y es ahí donde radica su gravedad. Definir la identidad correcta pocas veces acaba como un mero ejercicio nominativo; la nominación, además de ser el comienzo de un sin fin de implicaciones de agenciamientos, conmina a todo un sistema de coacción, a todo un proceso de “pesada y temible materialidad”²⁵⁸.

Señalaré, finalmente, la malla de regulación enunciativa: “¿No le dije yo a vuestra merced que mirase bien lo que hacía, que no eran sino molinos de viento, y no lo podía ignorar sino quien llevase otros tales en la cabeza?”²⁵⁹ Esta malla es un régimen que gobierna tanto para el loco como para el rey, para el cura como para el duque, para la princesa como para el titiritero. Primeramente Sancho, al señalar que no se trata de gigantes sino de molinos, emplea un mecanismo punitivo: la corrección verbal. La corrección no indica que el enunciado de don Quijote no sea lo suficientemente desestabilizador, sino más bien que el enunciante

²⁵⁸ M. Foucault, *El orden del discurso*, p. 11.

²⁵⁹ M. de Cervantes, *op. cit.*, I, p. 71.

corrige desde una posición subordinada, en el papel, en este caso, del escudero. Hallamos además un mecanismo punitivo de sanción: “no lo podía ignorar sino quien llevase otros tales en la cabeza”. La sanción es, en este caso, por parte de Sancho, y se trata de un insulto moderado que indica la reincidencia de un enunciado considerablemente desestabilizador. Así pues, contradecir o corregir, como he dejado ver, es un mecanismo punitivo usual, quizá el más usual de los empleados tanto en la novela como en nuestras sociedades. Don Quijote calla a Sancho usando un mecanismo punitivo de corrección y lo instruye en los fundamentos de los caballeros andantes; de modo semejante, una de las formas más usuales de desestimación de una opinión tiene que ver con la ortografía, o la enunciación, de quien se pronuncia. Pero no solo eso: silenciosamente, sin hacerlo notorio, a menudo sentimos cómo está perdido alguien cuya opinión o percepción del mundo es diferente a la nuestra. La fórmula de “yo pienso, y así es verdad”, incluso cuando ocurre en el completo silencio de uno mismo, expone desnudamente las fuerzas del poder: la palabra prohibida es, en suma, la identidad incorrecta de un fundamento autorizado, el *tératos* que se mueve peligrosamente en los límites de la verdad.

3.3 INFINITO DIFERENCIAL APORÉTICO

Si fueren destruidos los fundamentos, ¿Qué ha de hacer el justo?²⁶⁰
Salmos 11:3

Expuesta la autoridad que cimienta las verdades y planteado el fundamento como mecanismo de sujeción de la identidad, expondré ahora los procesos y los modos en los que los fundamentos entreveran lo *sujeto* y ejercen sus relaciones no solo a fin de mantenerse como espacios privilegiados de enunciación, sino como íntimos constituyentes de aquello que parece exteriormente condicionarlos. Si el fundamento ha de sostener lo sujeto que él mismo conforma, también se enfrentará, en un afán de contagio y expansión para hacerse del *sentido común* (todo sentido es común), a todo aquello que él mismo no estribe o constituya, es decir, a sus *tératos*. Trataré aquí solo los *tératos* que sean, en sus propias estructuras de plausibilidad y fundamentos, agentes ordinales para sí, de modo que daré cuenta de pugnas *fundamentales*, pugnas que, como en cada suerte de la que depende un mundo, comprometen los espacios de una vida, tal como acontece en la disputa por la inocencia o culpabilidad de Marcela²⁶¹. Tantas ellas existen como ojos²⁶². Toda ella ha de ser significado -enjuiciar es volver significado-, alrededor de mutuos *semas* que se agencian con su nombre heteromorfo: ¿inocente, culpable?

²⁶⁰ En todo el presente trabajo he introducido pasajes de la Biblia porque creo que hay claras resonancias de sentido entre el *Quijote* y las Escrituras. ¿Son acaso los conjuntos fundamentales o estructuroplausibles del *Quijote* mismo?

²⁶¹ M. de Cervantes, *op. cit.*, I, pp. 105-114. Además, “¿Saltar de caminos llamáis al dar libertad a los encadenados?” (*Ibid.*, I, p. 487). Don Quijote, entre ser un salteador de caminos y un libertador, ¿qué es? Depende quién lo diga. Pero la representación adquiere gravedad y concreciones porque don Quijote puede ir preso.

²⁶² A nivel semántico vemos (en tanto agenciamiento) Marcela-mujer-bella-solitaria-honesta-inocente o Marcela-pastora-mujer (¿mujer?)-autónoma-oradora, o Marcela-Eva-Dalila-culpable, o Marcela-no recatada-hermosa-liberal, o Marcela-bella-cruel-desagradecida, o Marcela-seductora-amable-desdeñosa, o Marcela-valiente-discreta-oradora, o Marcela-quijotesca-afable, o Marcela-árcade-honesta, o Marcela-altiva-Dulcinea andante, o Marcela-moza endiablada-Dalila-pestilencia, o Marcela-Adán-Sansón-noctilucente.

El agenciamiento semántico de Marcela es relativo y es dinámico: cada sema constituye un significar. Desde *Argos Panoptes*, cada óptica, y cada agenciamiento de ópticas liminalidades, ha de generar un agenciamiento semántico. Todo agente, con las estratagemas de la identidad como estribo de una autoridad de verdad, procura la verosímil concreción de su juicio de tal modo que sus agenciamientos sean totales y totalizadores. Lo total *otro* del modelo *Polifemo* es el espacio de lo otro relativo en *Argos*: la verdad de la *diferencia*.²⁶³ Antes que el dilema entre fundamentos o estructuras de plausibilidad, la anfibología construye este proceso. Si bien el juicio de Marcela parece reducirse a los caminos de *culpable* o *inocente*, no son la disemia o el binarismo un problema único, dado que en la polisemia -como agenciamiento semántico múltiple- hay politicidades disyuntivas no necesariamente duales (ya en semas, ya en categorías).

—Este es —respondió Ambrosio—, que muchas veces en él me contó mi desdichado amigo la historia de su desventura. Allí me dijo él que vio la vez primera a aquella enemiga mortal del linaje humano, y allí fue también donde la primera vez le declaró su pensamiento, tan honesto como enamorado, y allí fue la última vez donde Marcela le acabó de desengañar y desdeñar,

²⁶³ Donde la “sociedad inmunológica” de Byung-Chul Han (*La sociedad del cansancio*, p. 12) resulta un ejemplo de modelo polifémico, en la que cabe el error como lo *otro* y la teratología como lo *extraño*, lo argopanóptico aparece, dada la homoglosia heteróptica, como una discontinua unidad en la que los *tératos* devienen la verdad, unidad en la que la multiplicidad no halla un sentido de lo exterior o lo interior: todo es superficie, todo es verdad, todo es *positividad* (positividad entendida como una sobreabundancia de lo idéntico; mientras lo polifémico asume la negatividad en la forma de la negación de la negación -el *tératos*, lo *otro*- para autoafirmarse, lo argopanóptico no tiene lo *otro*: tiene la *diferencia*. No hay *otro* en el heteroptismo, sino la total afirmación de la diferencia). Así, en *Argos Panoptes*, como en las sociedades neuronales, “La violencia de la positividad no es privativa, sino saturativa; no es exclusiva, sino exhaustiva. Por ello, es inaccesible a una percepción inmediata” (*Ibid.*, p. 23). El violentado *yo*, ahora connotativo, en el juego de espejos cambiantes, vivos, habita en aquello que, para las gravedades, fue liminalidad; ahora ella es la nueva inmanencia que juega con lo que antes fueran las identidades, los entes. ¿Puede un agente argopanóptico jugar con los conjuntos fundamentales, con los conjuntos estructuroplausibles, sujeto no de ellos, sino de un *yo* que no es ya corporal, cardinal, sino ordinal, como el trascendental kantiano? ¿Podría moverse aquel *yo* ordinal argopanóptico entre ellos sin entrar ni salir de ninguno, como si fuera íntimamente ellos, necesariamente ellos, pero no siéndolo? En tales corporeidades agentes, la aporía no constituye ninguna salida, ninguna entrada: semejante a los movimientos del koan del *Mumonkan*, la paradoja extiende la positividad al infinito (semejante a condición del alogismo búdico: no hay, ni nunca hubo, determinación para el liberado; es posible, evidentemente, leer el *Mumonkan* como un único movimiento vacío: ¿inmanencia de la *nada*?). Los mecanismos punitivos de los agentes monópticos pueden ser vistos no como tales por las tantas gravedades de *Panoptes*, pero el gran mecanismo punitivo argopanóptico resulta, quizá, la saturación, en cada uno de sus agentes -no en sus centros de gravedad-, que la infinita posibilidad de representar supone. La violencia de una saturación del poder, una saturación de la *verdad*, de un *yo* liminal a sí mismo, y no a un *otro*: “Aquella violencia neuronal que da lugar a infartos psíquicos consiste en un *terror de la inmanencia*” (*Ibid.*, p. 22).

de suerte que puso fin a la tragedia de su miserable vida. Y aquí, en memoria de tantas desdichas, quiso él que le depositasen en las entrañas del eterno olvido.²⁶⁴

La hija de Guillermo, “labrador aún más rico que el padre de Grisóstomo”²⁶⁵, es culpable para Ambrosio²⁶⁶ tanto como para el mozo del bastimento²⁶⁷ y para Pedro²⁶⁸, configurándola endiablada, desagradecida y desengañadora toda vez que hermosa, cortés y amigable, lo que no hace sino acentuar su terribilidad; pero su ser en disputa, con ello heteromorfo, es inocente para Marcela misma como para don Quijote:

—No vengo, ¡oh Ambrosio!, a ninguna cosa de las que has dicho —respondió Marcela—, sino a volver por mí misma y a dar a entender cuán fuera de razón van todos aquellos que de sus penas y de la muerte de Grisóstomo me culpan; y, así, ruego a todos los que aquí estáis me estéis atentos, que no será menester mucho tiempo ni gastar muchas palabras para persuadir una verdad a los discretos.²⁶⁹

Y advierte el ingenioso Caballero:

—Ninguna persona, de cualquier estado y condición que sea, se atreva a seguir a la hermosa Marcela, so pena de caer en la furiosa indignación mía. Ella ha mostrado con claras y

²⁶⁴ M. de Cervantes, *op. cit.*, I, p. 112.

²⁶⁵ *Ibid.*, I, p. 101.

²⁶⁶ Aún el pensamiento de Ambrosio es matizado: “Bien les pareció a los que escuchado habían la canción de Grisóstomo, puesto que el que la leyó dijo que no le parecía que conformaba con la relación que él había oído del recato y bondad de Marcela, porque en ella se quejaba Grisóstomo de celos, sospechas y de ausencia, todo en perjuicio del buen crédito y buena fama de Marcela. A lo cual respondió Ambrosio, como aquel que sabía bien los más escondidos pensamientos de su amigo:

—Para que, señor, os satisfagáis esa duda, es bien que sepáis que cuando este desdichado escribió esta canción estaba ausente de Marcela, de quien él se había ausentado por su voluntad, por ver si usaba con él la ausencia de sus ordinarios fueros; y como al enamorado ausente no hay cosa que no le fatigue ni temor que no le dé alcance, así le fatigaban a Grisóstomo los celos imaginados y las sospechas temidas como si fueran verdaderas. Y con esto queda en su punto la verdad que la fama pregona de la bondad de Marcela, la cual, fuera de ser cruel, y un poco arrogante, y un mucho desdenosa, la mesma envidia ni debe ni puede ponerle falta alguna.” (*Ibid.*, I, pp. 118-119).

²⁶⁷ “Estando en esto, llegó otro mozo de los que les traían del aldea el bastimento, y dijo:

—¿Sabéis lo que pasa en el lugar, compañeros?

—¿Cómo lo podemos saber? —respondió uno dellos.

—Pues sabed —prosiguió el mozo— que murió esta mañana aquel famoso pastor estudiante llamado Grisóstomo, y se murmura que ha muerto de amores de aquella endiablada moza de Marcela, la hija de Guillermo el rico, aquella que se anda en hábito de pastora por esos andurriales.” (*Ibid.*, I, p. 99).

²⁶⁸ “Que puesto que no huye ni se esquivo de la compañía y conversación de los pastores, y los trata cortés y amigablemente, en llegando a descubrirle su intención cualquiera dellos, aunque sea tan justa y santa como la del matrimonio, los arroja de sí como con un trabuco. Y con esta manera de condición hace más daño en esta tierra que si por ella entrara la pestilencia, porque su afabilidad y hermosura atrae los corazones de los que la tratan a servirla y a amarla; pero su desdén y desengaño los conduce a términos de desesperarse, y, así, no saben qué decirle, sino llamarla a voces cruel y desagradecida, con otros títulos a este semejantes, que bien la calidad de su condición manifiestan.” (*Ibid.*, I, p. 103).

²⁶⁹ *Ibid.*, I, p. 119.

suficientes razones la poca o ninguna culpa que ha tenido en la muerte de Grisóstomo y cuán ajena vive de condescender con los deseos de ninguno de sus amantes; a cuya causa es justo que, en lugar de ser seguida y perseguida, sea honrada y estimada de todos los buenos del mundo, pues muestra que en él ella es sola la que con tan honesta intención vive.²⁷⁰

¿Quién es, entonces, Marcela? Su identidad abraza fundamentos, se encarna en cada juicio de marcos normativos que la personifican, la objetivan. Agenciamiento, engrane, arma: la palabra procura, acata y ataca. Este suceder de apariencia micropolítica, llevado a enunciaciones estratégicamente acreditadas, totalizante y homogénea cada una, deriva en una norma de identidades correctas comunales: las leyes. Si aquellos que condenan a Marcela, hombres humildes -mozos, pastores-, fueran jueces, o clérigos, o reyes, ¿no su juicio sería más valedero que el de cualquier otro, dispuestos en un organicismo divinal donde su voz, en una suerte de logocentrismo metafísico, dictara sin contras la correcta identidad, eliminando así el ambiguo heteromorfismo? Hay, por supuesto, agentes ópticos que no han de ser anfibológicos para una sociedad determinada (¿dudará alguien acaso lo árbol del árbol, o lo muerto de lo muerto?): esta suerte ha procurado agentes ópticos o agenciamientos semánticos sin aparente conflicto entre los semas que en lexicografía se afirman *denotativos*. Absuelto el peso de la identidad, mecanismo punitivo es el infierno; la ley es la belleza, la humildad, la vida eterna. Negar aquello que una percepción produce lleva consigo la negación de dicho percibir²⁷¹, y el reforzamiento de la prohibición como último limen de la verdad crea la mentira, el pecado, la ilegalidad. Crea la locura, el fracaso. Marcela habría de ser, no importando nada más, culpable.

La verdad es vulnerable, sin embargo. Toda autoridad de verdad, cuya voz es siempre crítica -en su sentido etimológico de *juicio, decisión*, discernimiento que implica disyunción

²⁷⁰ *Ibid.*, I, p. 122.

²⁷¹ El principio lógico del *Opus Dei*: la “perfección de la percepción de la perfección”. (Javier Ibarra [KaseO TV Oficial]. (2015, septiembre 15). *Repartiendo Arte* [Archivo de video]. Url: <<https://www.youtube.com/watch?v=1vbZMpRTT5M>>

(de donde *crisis*)-, en su impasible hacerse ley, funda aporías²⁷². La paradoja²⁷³ del ahorcado, en el capítulo LI de la segunda parte del *Quijote*, exhibe la fragilidad de las palabras de los jueces, tenidos como táctica autoridad de la verdad a partir de su formación y compromiso con ciertos marcos normativos. Agotado Sancho Panza de reinar la prometida Barataria, recibe a un forastero que llegó ante él para que lo ayudase a resolver cierto conflicto entre ciertos jueces:

-Señor, un caudaloso río dividía dos términos de un mismo señorío... Y esté vuesa merced atento, porque el caso es de importancia y algo dificultoso. Digo, pues, que sobre este río estaba una puente, y al cabo della, una horca y una como casa de audiencia, en la cual de ordinario había cuatro jueces que juzgaban la ley que puso el dueño del río, de la puente y del señorío, que era en esta forma: «Si alguno pasare por esta puente de una parte a otra, ha de jurar primero adónde y a qué va; y si jurare verdad, déjenle pasar; y si dijere mentira, muera, por ello ahorcado en la horca que allí se muestra, sin remisión alguna.» Sabida esta ley y la rigurosa condición della, pasaban muchos, y luego en lo que juraban se echaba de ver que decían verdad, y los jueces los dejaban pasar libremente. Sucedió, pues, que tomando juramento a un hombre, juró y dijo que para el juramento que hacía, que iba a morir en aquella horca que allí estaba, y no a otra cosa. Repararon los jueces en el juramento, y dijeron: «Si a este hombre le dejamos pasar libremente, mintió en su juramento, y, conforme a la ley debe morir; y si le ahorcamos, él juró que iba a morir en aquella horca, y, habiendo jurado verdad, por la misma ley debe ser libre». Pídase a vuesa merced, señor gobernador, qué harán los jueces del tal hombre; que aún hasta agora están dudosos y suspensos. Y habiendo tenido noticia del agudo y elevado entendimiento de vuesa merced, me enviaron a mí a que suplicase a vuesa merced de su parte diese su parecer en tan intricado y dudoso caso.²⁷⁴

Los jueces del puente y del río, que quizá a muchos condujeron a la horca bajo la solidez de la palabra, pierden gravedad cuando la ley que los ampara es imposible; Sancho, discreto, opta por la misericordia cuando los fundamentos parecen derrotados (como se lo recomendara don Quijote). Tal es la estela de arbitrariedad del juicio, del fundamento que acredita al juicio: sus puniciones son justicia, nunca asesinato, en la misma medida en que aquello que alguien considera un error, o un acierto, bajo sus fundamentos amparados por

²⁷² ¿No es tal la magnitud del fracaso de Cantor, convencido de axiomas que ordenaran la totalidad de lo que existe a través del discurso de lo lógico, y finalmente chocando con la innegable -y nunca resuelta-, sino ocultada-, paradoja de Russell?

²⁷³ *Paradoja*, que en griego significa *más allá de la opinión*.

²⁷⁴ M. de Cervantes, *op. cit.*, II, pp. 421-422.

otros fundamentos hasta lo axiomático -lo mítico-, no es otra cosa ya sino lo que determine la vacía seguridad de una palabra. Quizá sea tal fragilidad aquello por lo que, a decir de don Quijote, “Las leyes no se pueden sustentar sin las armas”²⁷⁵. ¿Pero es la autoridad del enunciante de la verdad la que empodera el juicio, o es el conjunto de juicios el que empodera al enunciante y, con ello, le confiere autoridad? Dice el sobrebarbero, en la primera parte del *Quijote*:

– No la tenga yo en el cielo –dijo el sobrebarbero– si todas vuestras mercedes no se engañan, y que así parezca mi ánima ante Dios como ella me parece a mí albarda, y no jaez; pero *allá van leyes...* y no digo más [...]²⁷⁶.

Dice, además, doña Rodríguez, en la segunda parte:

–Dueñas tiene mi señora la duquesa en su servicio que pudieran ser condesas si la fortuna quisiera, pero *allá van leyes do quieren reyes*, y nadie diga mal de las dueñas, y más de las antiguas y doncellas, que aunque yo no lo soy, bien se me alcanza y se me trasluce la ventaja que hace una dueña doncella a una dueña viuda [...].²⁷⁷

Y finalmente Teresa Panza, también en la segunda parte, con respecto a sus nombres:

Teresa me pusieron en el bautismo, nombre mondo y escueto, sin añadiduras ni cortapisas, ni arrequives, de dones ni donas; Cascajo se llamó mi padre; y a mí, por ser vuestra mujer, me llaman Teresa Panza, que a buena razón me habían de llamar Teresa Cascajo. Pero *allá van reyes do quieren leyes* y con este nombre me contacto [...].²⁷⁸

Doña Rodríguez y el sobrebarbero, para expresar una autoridad de verdad, usan el refrán *allá van leyes do quieren reyes*, en el que es el legislador quien urde su voluntad a través de la ley; dado que el sujeto produce el enunciado, las leyes son modeladas por su voluntad y sus deseos -lo que sugiere una *voluntad de verdad*, una identidad de carácter subjetivo. De modo opuesto, en el polo de las leyes (*allá van reyes do quieren leyes*), bajo el refrán que surge de un paralelismo de Teresa Panza, es el enunciado el que produce a los sujetos, es decir, las

²⁷⁵ *Ibid.*, I, p. 408.

²⁷⁶ *Ibid.*, I, p. 483.

²⁷⁷ *Ibid.*, II, p. 313.

²⁷⁸ *Ibid.*, II, p. 52.

voluntades y los deseos son modelados por las leyes. Es posible pensar, entre dichas leyes, en la preconcepción cultural tácita, o los regímenes silentes de los conjuntos fundamentales y estructuroplausibles²⁷⁹; parece, incluso, imposible no vincular esas leyes, surgidas del *yerro* de Teresa Panza, con el *logos* helénico (operante aunque no necesariamente reconocido), lo que resultaría una *necesidad de verdad* -donde la identidad se pretende de carácter objetivo. Si en *allá van leyes do quieren reyes* parece sugerirse la idea de la libertad o, más correctamente, de la *autodeterminación*, donde el sujeto crea las leyes del orden del cual no podrá salir (al menos no con facilidad), en *allá van reyes do quieren leyes* es tácita la idea del destino, de la determinación trágica (en tanto senda ineludible en la que el sujeto y su “voluntad” están *regidos -regidos*, porque las leyes son el verdadero rey- por un orden cuyas reglas son, acaso, imposibles de conocer).

²⁷⁹ Por conjunto estructuroplausible, y según la definición dada en “Narradores del Quijote” de *estructuras de plausibilidad*, me refiero a una sociedad de estructuras de plausibilidad. Las estructuras de plausibilidad, recordemos, pueden ser:

- a) Vestigios de fundamentos que crean resonancias de sentido.
- b) Eterización de los fundamentos. Fundamentos “disueltos” en todo el tejido social.
- c) Un silente régimen de enunciabilidad fundamental.
- d) Una emanación intelectual (o vital) que atraviesa la esfera de la verbalidad.

Ante las estructuras de plausibilidad, los fundamentos pueden verse como meras formas vacías. A su vez, las estructuras de plausibilidad (sean o no agentes) pueden verse como formas vacías desde el punto de vista de otras estructuras de plausibilidad. Estructuras vacías, aunque consistentes, incapaces de brindar soporte a modo de vivir alguno. Los fundamentos pueden, entonces, reteleologizarse desde las estructuras de plausibilidad (especialmente las de tipo b, c y d).

Es posible ilustrar, a partir de un modelo organiscista, los distintos tipos de conjuntos emplazados en 3 niveles de sujeción/composición de las identidades:

1. Órganos > Conjunto fundamental.
2. Sangre > Conjunto estructuroplausible.
3. Estructura ósea > Conjunto glótico.

Cada uno de los tipos de conjuntos puede ser considerado ya como un elemento de sujeción (por lo cual, en tanto exterioridades sujetantes, han de tratarse de objetos tabú), ya como elemento de constitución (en cuyo caso, al formar la corporalidad desde sí misma, en su interioridad, resulta un privilegio de hablante). Los niveles funcionan como analogía, también, de la visibilidad de estos elementos (sean considerados de sujeción o de constitución). Así, en el ejemplo “No Zoraida: María” (M. de Cervantes, *op. cit.*, I, p. 402), al ver el nombre que pertenece a la lengua árabe -lengua prohibida aún en la sociedad ficticia-, podemos estar ante una palabra prohibida (bajo una lectura en la que la prohibición constituye el habla misma y, por tanto, el privilegio de nombrar) o ante un objeto tabú (bajo una lectura en la que la prohibición regula, de modo externo, una elocución).

¿Es pues la autoridad del enunciante de la verdad la que empodera el juicio, o es el conjunto de juicios el que empodera al enunciante y le confiere la autoridad? Para los personajes del mundo del *Quijote*, según hemos visto, ambas pueden ser verdad²⁸⁰. Existe, no obstante, un tercer estadio posible: *la ley empodera al rey si y solo si el rey empodera a la ley*. Tal enunciado puede pensarse ya como una identidad aporética, ya como un agenciamiento paradójico. Según he expuesto, en su nivel filosófico, el tercer estadio equivale a decir: *el destino crea la libertad si y solo si la libertad crea al destino*. Es posible hallar esta aporía en dos momentos de la novela, cuando menos: primero, de una manera no conseguida, cuando don Quijote, en tanto personaje, contradice a su narrador²⁸¹; segundo, cuando vemos, de modo ya conseguido, en la segunda parte del *Ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*:

—Y por ventura —dijo don Quijote— ¿promete el autor segunda parte?

—Sí promete —respondió Sansón—, pero dice que no ha hallado ni sabe quién la tiene, y, así, estamos en duda si saldrá o no, y así por esto como porque algunos dicen: “Nunca segundas partes fueron buenas”, y otros: “De las cosas de don Quijote bastan las escritas”, se duda que no ha de haber segunda parte [...].²⁸²

¿No acaso don Quijote, aun sabiéndose personaje del libro, prosigue su camino con su voluntad andante, como si las palabras con las que su autor lo determina, paradójicamente, las dictara el Caballero mismo? ¿Debía acaso el loco, el ajeno a la comunalidad, esperar a que su autor le impusiera una aventura ya resuelta, un destino? Al emprender su alfabetal camino, la voluntad de don Quijote parece anteceder a aquello que de letras, de sentido, tiene su aventura: alcanza otra temporalidad -no la del *personaje*, en la que todo está determinado por la pluma del autor-, donde el destino -su destino- pareciera consecuencia de su voluntad.

²⁸⁰ En “allá van leyes do quieren reyes” es la autoridad del enunciante la que empodera al juicio, y en “allá van reyes do quieren leyes” es el conjunto de juicios el que empodera al enunciante y le confiere la autoridad.

²⁸¹ Sobre si fue o no hecho pedazos el yelmo de Mambrino, ver el apartado “Argos Panoptes”.

²⁸² M. de Cervantes, *op. cit.* II, p. 44.

Como si el destino intentara alcanzar sus pasos. Podemos pensar, en semejante senda, en Dido, en el libro IV de la *Eneida*: enamorada pero traicionada por Eneas, descubriendo a lo lejos, en medio de la noche, la ausencia de la embarcación de su amado, toma una daga y la hunde en su carne, destrozando su vida, maldiciendo la vida. Dido acaba con su vida aún antes que el *destino*; su deseo de morir es más fuerte y más veloz que los dedos de las Moiras (recordemos que una persona muere porque las Moiras han cortado su hilo de vida; es imposible (salvo que el destino cree la libertad si y solo si la libertad crea al destino) que una persona muera y, tras ello, corten las Moiras su hilo de vida): es como si el destino debiera actualizarse según la obra de la libertad. Bajo esta lectura, los personajes del *Quijote* habrían de ser “hijos de sus obras”²⁸³. Pese a todo, aún si no se considerara un tercer estadio como posible lectura, hemos visto ya la importancia que tienen las leyes en el mundo de la Mancha y sus alrededores. Las leyes, las humanas y las divinas, como fundamentos de la identidad.

Arduamente el poder busca emplazarse en los fundamentos, pues su territorio es productor y apoyatura del discurso: los fundamentos regulan el *sentido común*; son el sitio estratégico para emprender una hegemonización de lo real. Están edificados necesariamente en la esfera de la verbalidad (acaso el lugar más evidente y, quizá por ello mismo, el más insoslayable: el sujeto es incapaz de percibir los movimientos de aquello en lo está plenamente inmerso, es incapaz de ver lo que de voluntad hay en la ley), y son las producciones discursivas

²⁸³ “Haldudos puede haber caballeros, cuanto más que cada uno es hijo de sus obras.” M. de Cervantes, *op. cit.*, I, p. 45. Esto compagina, además, con la idea del *libre albedrío* del catolicismo, en contraposición a la *predestinación divina* del protestantismo.

mayormente vigiladas y sometidas a mecanismos punitivos. Tal es el amparo del fundamentalista: el estribo de su producción elocutiva es una máquina que produce realidad, amparándose en ella toda vez que la procura. Es posible asumir al fundamento como el mayor objeto tabú²⁸⁴ o tabuizable, el más vigilado, siempre que sea percibido como un elemento de sujeción; si lo tenemos, en cambio, por elemento de constitución²⁸⁵ del sujeto -en tanto que,

²⁸⁴ Un posible objeto tabú o fundamento agente, quizá el más extraño del *Quijote*. Para algunos eclesiásticos del libro del *Quijote*, el libro del *Quijote* es un objeto tabú: “El eclesiástico [...] cayó en la cuenta de que aquél debía de ser don Quijote de la Mancha, cuya historia leía el Duque de ordinario, y él se lo había reprehendido muchas veces, diciéndole que era disparate leer tales disparates” (M. de Cervantes, *op. cit.*, II, p. 266). El libro es doblemente tabú: primero, por estar escrito originalmente en árabe (la lengua desde la que Cide Hamete Benengeli escribe el *Quijote* es una palabra prohibida), y segundo, por tratar “disparates”, semejante a mover la torre como a una reina en el ajedrez, es decir, porque trata de aquello que opera más allá de cierto conjunto fundamental o estructuroplausible; por tratarlo, además, de un modo que resulta asimismo un *tératos*.

²⁸⁵ ¿Son los fundamentos semejantes a órganos externos de nuestras corporalidades? ¿Es acaso la estructura de plausibilidad la sangre externa -la cultural- de nuestras corporalidades? Incluso cuando un cuerpo puede cambiar un órgano por otro semejante aunque ajeno, como un trasplante cultural -una conversión-, e incluso cuando un cuerpo puede cambiar una sangre por otra (como una transfusión de estructuras de plausibilidad), podemos hallar una estrecha relación de correspondencia con la estructura de plausibilidad previa (una compatibilidad). Estamos sujetos a los fundamentos y a las estructuras de plausibilidad, o somos (parcialmente, si se quiere) nuestros fundamentos y nuestras estructuras de plausibilidad. ¿Qué sería el fundamentalista sin los fundamentos? Si despojamos a Sancho de la sabiduría popular, y al Cura de las Escrituras, ¿quiénes serían? ¿En función de qué decidirían? ¿Queda acaso un cuerpo? En cuyo caso, como escribió Viel Temperley en *Hospital británico*, ¿“Voy hacia lo que menos conocí en mi vida: voy hacia mi cuerpo”? ¿Fue siempre un cuerpo lo sujeto? ¿O acaso precisamente el enunciar *un cuerpo* nos delata ya, de modo que mientras haya cuerpo habrá una sujeción enunciativa? ¿Hemos prematuramente *artificializado* las producciones locutivas, descorporalizándolas, y fue entonces necesaria la odisea del habla (como la historia narrada en las epistemes de Foucault) para que el habla volviera a ser lo que siempre ha sido, un cuerpo, *nuestro* cuerpo, volátil y afantasmado? No hay, en tal caso, de dónde salir, como si el número 1 pugnara por salir de lo número 1, o el círculo de su perfecta redondez, permaneciendo en su ser. Así, leer es también tocar un cuerpo y devenir, en cierta forma, lo leído. ¿Una abeja intentando escapar de la circunferencia de su vientre, de los volúmenes y funciones de sus alas? ¿El pensamiento como el idiolecto de un habla, de un idioma, como la abeja de un panal, en cuyo caso sus revoluciones personales no hacen sino fortalecer incesantemente a la colmena entera, a la colonia? No importa allí la odisea de una abeja en solitario, la ensoñación plausible de un *yo* en la abeja. Son funciones diferentes de un mismo cuerpo, tanto fortalece a la colmena (colmena entendida no como la *suma* y puesta en relación de las abejas, sino como una identidad que es más que la suma de sus partes) la abeja que busca *liberar* (digamos) el cuerpo de una abeja de todas sus sujeciones como la que busca mineralizar los marcos normativos y dispositivos de sujeción. Son funciones diferentes de un mismo cuerpo, donde el devenir consciente no acontece en el sujeto pensante, porque él no es lo que su voluntad quiere sino es *eso que* quiere mudamente en su voluntad. En cuyo caso don Quijote es esta abeja que ha perdido el camino -a la que le ha sido encomendado el perder el camino- para luego devolverle a la colmena, a la sociedad quijotesca, *otra* verdad, otro horizonte de lo posible. Una revitalización ontológica, un sacudimiento de las modulaciones, un golpear a espada la “celada finísima de encaje” porque debemos asegurarnos de que caiga aquello que puede caer. Como una prueba continua, como una continua depuración. Y no es que odie don Quijote la celada. La “celada finísima de encaje” constituye un nuevo cráneo para el caballero andante, lo mismo que la escafandra para el buzo. La realización de la realidad se ha actualizado y nos entrega nuevos sujetos, nuevos agenciamientos en la mesa heteróclita y heterodáctica. “Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo” (como dijo Spinoza). Quiero decir, ¿no aún *ahí* donde el cuerpo es una promesa inacabable de misterios, un mero país desconocido, resulta difuso, indiscerniblemente obnubilado, como quien pisara en

precisamente, constituye, y no solo sujeta, la identidad del individuo mismo-, hemos de hablar, tras la acuñación del concepto *fundamento agente*²⁸⁶, de un privilegio del hablante²⁸⁷. El fundamento no es, con ello, el punto de partida de la enunciación de un sujeto, sino una parte del sujeto que se pronuncia.

Como identidad que surge a partir de los libros de caballerías, y que procura la defensa, el contagio y la expansión de sus fundamentos, no hay duda de que don Quijote es un fundamentalista. ¿Pero no acaso Sancho Panza, Pedro Pérez, Juan Haldudo, Grisóstomo, Marcela y, en suma, todos los habitantes discernibles de la sociedad ficticia, resultan -y aún todos amparados en la episteme renacentista- *fundamentalistas* o, como pensara García

la dudosa luz del día, el distinguir lo sujeto de lo *sujetante*? Cuánto más si lo *sujetante* constituye, ya en sí mismo, un misterio. Ciertamente, aún existe como *posible* el último estatuto del logocentrismo. ¿No hemos acaso constantemente teratologizado todo fundamento de la idea *el hablante es un idiolecto del idioma*? También es posible que lo *sujeto* al despolifemizarse halle, al fin, la libertad (la libertad bajo palabra, que Octavio Paz acaso presencié). ¿La libertad de *quién*? ¿O acaso el solo pensarlo nos devolvería a lo condicionado de lo sujeto, ahí donde toda categoría precisamente *deviene determinación determinada determinante*? ¿En verdad existe la enseñanza del idioma sin que esto implique ya un despliegue de fundamentos y estructuras de plausibilidad? ¿Es el idioma la gran estructura ósea de lo *sujetante*? ¿El íntimo esqueleto lógico de la sujeción? ¿En cuyo caso la lingüística deviene la filosofía aún inacabada? ¿Por qué no hay millones de libros de filosofía política analizando la oración simple como la *sujeción* última del ser? Cuánto más, si la gramática es esencialmente un marco normativo. ¿Un régimen de enunciabilidad pasa *necesariamente* por la constitución molecular de la sintaxis? ¿O ni los huesos constituyen los idiomas, ni los órganos externos a los fundamentos, ni la sangre a las estructuras de plausibilidad?

²⁸⁶ Vid. *Agente* en el apartado "Autoridad de la verdad".

²⁸⁷ El fundamento es percibido como una exterioridad, un objeto tabú o tabuizable, y el fundamento agente como un privilegio del hablante, precisamente porque los fundamentos son una parte medular de aquello que podemos llamar identidades. Un concepto equiparable al de fundamento agente es el de *sabio*, en Foucault, Lacan, Deleuze, de García Hodgson, que se diferencia del sujeto de conocimiento en que éste percibe y almacena información sin ser afectado por ella (es decir, sin cambiar su *ethos*, su *imago mundi*, sus fundamentos, etc., tras la recepción de dicha información), mientras el sabio es transformado por todo aquello que percibe. Podemos acercarnos al concepto *agente* desde Hodgson, si pensamos que el *sujeto* es la inacabable producción y "el resultado discursivo producido por las contingencias históricas cuyo horizonte 'epocal' le establece los límites y las condiciones de posibilidad para su expresión" (García Hodgson, *op. cit.*, p. 27). Hay una diferencia sustancial entre el sabio y el sujeto del conocimiento: la matriz de la subjetividad, el *cómo* se construye la *interioridad* de las personas. En el *Quijote* todos parecen sabios, pues el conocimiento los transforma. Más aún, no es posible acceder a la *verdad* sino bajo el costo del ser de quien lo intenta (*saber* es también *transformación de la subjetividad*), mientras ningún usuario del conocimiento entra en la *verdad*, sino en una verosimilitud sistémica. *Ibid.*, p. 33: "El capitalismo, a través del discurso *Amo*, propone un saber sin verdad, y una verdad que no irrumpe en el saber, sino que es evacuada, vaciada y transformada en 'conocimiento'." "El 'saber', gracias a la operación trituradora de las 'máquinas', se inscribe como 'conocimiento' sin que su adquisición suponga transformación subjetiva alguna" (*Ibid.*, p. 32). Podemos, pues, pensar al *sabio* como un sujeto en función de un fundamento agente, y al *usuario del conocimiento* como a un sujeto en relación con ciertos fundamentos.

Hodgson, *sabios*, en tanto los saberes parecen transformarlos? Siendo identidades que, además de amparadas por los fundamentos, son por ellos conformadas, los personajes aparecen como *fundamentos agentes*. Don Quijote *es*, en sí mismo, una lectura fundacional de los libros de caballerías, tanto como Sancho Panza es una línea seminal de lectura de refranes y sabiduría popular (además del Sancho culto del capítulo V de la segunda parte), Pedro Pérez resulta una línea de lectura de la Biblia y de libros de Historia, y Sansón Carrasco, a su vez, una línea seminal de lectura del conocimiento que corresponde a un bachiller. De acuerdo con este ángulo interpretativo, don Quijote no es desobediente, descortés o revolucionario; todo apunta, de hecho, a lo opuesto: es absolutamente obediente, cortés, y conservador, pero en concordia con su propio modelo de conducta y, en este caso, marco normativo de decibilidad, ambos aspectos propios de su singularidad como fundamento agente -y conjunto fundamental. Es posible llamar, en tal sentido, *fundamento agente en singularidad* al agente que resulta especialmente teratologizado por una sociedad de conjuntos fundamentales dispuestos en relación con un conjunto estructuroplausible específico. ¿Podríamos entonces pensar los fundamentos agentes como los secretos protagonistas del *Quijote*? ¿Es posible una línea de lectura en la que podamos percibir a los *personajes* como escenarios textualizados en movimiento? ¿Es posible, acaso, leer el *Quijote* a través de lo que acontece *en* ellos y *a través* de ellos?

Las ideas habitan en el *Quijote*, y el *Quijote* habita en las ideas. La quebratura del *Quijote* con respecto a la episteme renacentista se desvela en la inexistencia de un fundamento único que dé un soporte comunal a la *identidad* de lo real: mientras don Quijote ampara su existencia a través de los libros de caballerías, otros lo hacen en la Historia y otros en la Sagrada Escritura, sin que parezca haber, en lo únicamente literario, una clara escisión entre ellas, salvo las diferencias establecidas por sus respectivas autoridades de verdad. Todas las

discrepancias entre personajes son señales de la discordia epistémica *fundamental* a lo largo de la novela; sin embargo, luego de tantas luchas entre fundamentos, habiendo visto ya su fragilidad, especialmente en cómo las leyes necesitan el sustento de las armas, hallamos el episodio de Zoraida y el cautivo: “-¿Y cuándo te vas?, dijo Zoraida. -Mañana, creo yo”; “-¿Estás casado en tu tierra? -Tengo dada la palabra”; “-¿Es guapa? -Es hermosa”²⁸⁸, se dicen, veladamente, la mora y el cristiano. Planean ambos fugarse aun cuando hablan lenguas distintas: es el padre de Zoraida quien traduce lo que se dicen, pensando que el cautivo se refiere a otra mujer. Dos glosias son dos mundos: lo que separa a los amantes es lo que constituye sus existencias. ¿Es acaso su amor una suerte de *armonía*, un principio que une los acordes discordantes que son sus mundos? Aun cuando parecen vivir en el choque de dos cosmovisiones, de dos fundamentos, los amantes no parecen comunicados²⁸⁹. Otro principio los une: uno más fuerte y más resuelto que aquel que fundamenta sus existencias, en tanto *sujetos*. Zoraida escapa finalmente con el cautivo y decide convertirse al cristianismo, deviniendo así “dulce María”²⁹⁰. Su heteroptización implica, en principio, una *salida* de su mundo: una *despolifemización*, una salida de sus *muchas palabras*. Liminalizada, Zoraida ya no es Zoraida²⁹¹, no tiene identidad, y es capaz de asentarse en cualquiera de ambos centros discursivos o de permanecer como un *tératos* de ambos. Opta entonces por hacerse parte de la comunalidad que da existencia a su amado, quien continuó dentro de su mundo, cautivo de su lengua.

²⁸⁸ M. de Cervantes, *op. cit.*, I, pág. 436.

²⁸⁹ Todo este pasaje pudiera leerse como el encuentro amoroso de dos fundamentalismos.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 402.

²⁹¹ Del nombre “Zoraida” dice Gutierre Tibón, en su *Diccionario etimológico comparado de nombres propios de personas*, que es diminutivo árabe de “Zarádat” (*argolla*, como metáfora quizá de *sujeción*, o *mujer cautivadora*), y añade que el santoral español incluye una doncella mora convertida al cristianismo y martirizada en Valencia en el siglo XII (p. 248). Zoraida es, entonces, la *cautivadora cautiva*.

Una vez expuestos los principios aporéticos y la heteroptización como mecanismos no solo *sujecivos*, sino de *constitución de lo sujeto*, hemos de glosar un último caso de construcción de una identidad a partir de la imposibilidad de establecer un fundamento hegemónico: la síntesis. El proceso comienza con la indeterminación de la identidad del objeto que Sancho Panza considera una bacía y don Quijote asume como yelmo de Mambrino:

Porque quien oyere decir a vuestra merced que una bacía de barbero es el yelmo de Mambrino, y que no salga de este error en más de cuatro días, ¿qué ha de pensar sino que quien tal dice y afirma debe de tener güero el juicio? La bacía yo la llevo en el costal, toda abollada, y llévola para aderezarla en mi casa y hacerme la barba en ella, si Dios me diere tanta gracia que algún día me vea con mi mujer y hijos²⁹².

Hasta aquí presenciamos la lucha de dos identidades *correctas*. Sancho emplea, en el anterior fragmento, un mecanismo punitivo de corrección a su Señor: “¿qué ha de pensar sino que quien tal dice y afirma debe de tener güero el juicio?”. La enunciación del hidalgo es, para Sancho, moderadamente desestabilizadora. Vemos, inmediatamente, cómo don Quijote revira el mecanismo, en uno de los más ingeniosos ejercicios de dominación discursiva, uno de los *mayores* (y más sutiles) privilegios del hablante ejercidos por don Quijote:

—Mira, Sancho, por el mismo que denantes juraste te juro —dijo don Quijote— que tienes el más corto entendimiento que tiene ni tuvo escudero en el mundo. ¿Que es posible que en cuanto ha que andas conmigo no has echado de ver que todas las cosas de los caballeros andantes parecen quimeras, necedades y desatinos, y que son todas hechas al revés? Y no porque sea ello así, sino porque andan entre nosotros siempre una caterva de encantadores que todas nuestras cosas mudan y truecan, y las vuelve según su gusto y según tienen la gana de favorecernos o destruirnos; y, así, eso que a ti te parece bacía de barbero me parece a mí el yelmo de Mambrino y a otro le parecerá otra cosa. Y fue rara providencia del sabio que es de mi parte hacer que parezca bacía a todos lo que real y verdaderamente es yelmo de Mambrino, a causa que, siendo él de tanta estima, todo el mundo me perseguiría por quitármele, pero como ven que no es más de un bacín de barbero, no se curan de procuralle, como se mostró bien en el que quiso rompelle y le dejó en el suelo sin llevarle, que a fe que si le conociera, que nunca él le dejara.²⁹³

²⁹² M. de Cervantes, *op. cit.*, I, p. 236.

²⁹³ *Ibid.*, p. 236-237.

Don Quijote subsume los juegos de perspectivas, así como nominaciones y representaciones (bacía o yelmo), en una perspectiva mayor, la suya, en un discurso privilegiado en el que reconcilia las diferencias de locución, apreciación y representación como si se tratasen del producto de una “caterva de encantadores”, discurso que pertenece enteramente a sus fundamentos. Subsume, con ello, las distintas intuiciones sensibles -las representaciones-, en una interpretación mágica que las recoge, las reconoce y las dirige, todo desde su privilegio de teleologizar los discursos. Como asoma en lo tácito del capítulo XXI, “Cuando Sancho oyó llamar a la bacía ‘celada’, no pudo tener la risa, mas vínosele a las mientes la cólera de su amo y calló en la mitad della”, donde claramente Sancho es sometido a mecanismos punitivos de vejación física, don Quijote ya no insiste en que el objeto en disputa se trata del yelmo de Mambrino y no de una bacía, sino que acepta la producción representativa de su escudero. Pero no lo hace como quien acepta la existencia de otro mundo fundamental, con otro marco de enunciabilidad totalizante e interiorizado, otros entrelazamientos paradigmáticos, otras confabulaciones semánticas en agenciamiento: si don Quijote acepta la producción representativa de Sancho, es solo a condición de subsumirla en una explicación mayor, que toda vez que reconoce las distintas identidades, las dirige hacia un sitio *suyo*, al territorio de lo *idéntico* -en relación con sus fundamentos ontológicos. La “caterva de encantadores” afirma las diferencias de *apreciación* y les da un *por qué* consistente de su ser, es decir, las fundamenta, las *mitifica*; las diferencias son transmutadas de meras *diferencias* a trinquetes -y pruebas- que sostienen un fenómeno propio del fundamentalismo quijotesco. Es este, curiosamente, el motivo por el cual, casi instintivamente, el siglo XX europeo pareció alzarse contra Hegel (quien afirmó todas las diferencias de la historia y las encausó en una *summa* propia): todo el devenir, en tanto acontecimiento representado, adquiere en el sistema hegeliano una dirección, un *por qué* revelado, un significado, un *desde* y un indetenible

hacia: la Idea²⁹⁴. El ejercicio de poder en estos procesos es claro (aunque de una forma no frontal, igualmente hegemónica). ¿Pero podría acaso don Quijote ver de otra manera, es decir, fuera de las particularidades de sus fundamentos y estructuras de plausibilidad, los procesos contingentes de la representación? ¿Es esta forma de totalización (en la que don Quijote no diluye ni homogeniza las identidades, sino que las confirma, aun como diferencias, reteleologizándolas), un ejercicio de dominación de don Quijote, o es acaso él atravesado por un ejercicio de dominación *fundamental* que cruza su voluntad? Aceptar las diferencias, darles un *por qué* no inherente al de cada representación, es una forma sutil de reapropiación del privilegio del hablante. Es una forma de rodear, sitiar y enjaular al *tératos*. No se trata de modificar al *tératos* intuido por lo enunciable, sino de circundarlo con un sistema que no es el suyo. Llamo a tal estado una *zoologización*. Ella implica, para el agente ordinal, renunciar a todo mecanismo punitivo: no hay, para el *tératos*, ni corrección, ni sanción, ni supresión. A cambio, es alimentado de modo artificial, rodeado por una ordinalidad que le es ajena. No es elidido, pero es *zoologizado*.

La secreta historia de la identidad en disputa continúa:

—¡Porque vean vuestras mercedes clara y manifiestamente el error en que está este buen escudero, pues llama bacía a lo que fue, es y será yelmo de Mambrino, el cual se le quitó yo en buena guerra, y me hice señor dél con ligítima y lícita posesión! En lo del albarda no me entremeto, que lo que en ello sabré decir es que mi escudero Sancho me pidió licencia para quitar los jaces del caballo deste vencido cobarde, y con ellos adornar el suyo; yo se la di, y él los tomó, y de haberse convertido de jaez en albarda no sabré dar otra razón si no es la ordinaria: que como ésas transformaciones se ven en los sucesos de la caballería; para confirmación de lo cual, corre, Sancho hijo, y saca aquí el yelmo que este buen hombre dice ser bacía.

—¡Pardiez, señor —dijo Sancho—, si no tenemos otra prueba de nuestra intención que la que vuestra merced dice, tan bacía es el yelmo de Malino, como el jaez deste buen hombre albarda! —Haz lo que te mando —replicó don Quijote—, que no todas las cosas deste castillo han de ser guiadas por encantamento.

Sancho fue a do estaba la bacía y la trujo; y así como don Quijote la vio, la tomó en las manos y dijo:

²⁹⁴ R. Xirau, *op. cit.*, pp. 288-303.

—Miren vuestras mercedes con qué cara podía decir este escudero que esta es bacía, y no el yelmo que yo he dicho; y juro por la orden de caballería que profeso que este yelmo fue el mismo que yo le quité, sin haber añadido en él ni quitado cosa alguna.

—En eso no hay duda —dijo a esta sazón Sancho—, porque desde que mi señor le ganó hasta agora no ha hecho con él más de una batalla, cuando libró a los sin ventura encadenados; y si no fuera por este baciyelmo, no lo pasara entonces muy bien, porque hubo asaz de pedradas en aquel trance.²⁹⁵

Atestiguamos, ya en el capítulo XLIV, una *deszoologización*. Al *tératos* -y tan *tératos* resulta, a este punto, que el yelmo sea bacía para don Quijote, como que la bacía sea yelmo para Sancho-, en principio, le es aplicado un mecanismo punitivo de corrección: don Quijote corrige a Sancho Panza. Acaso la sanción a la palabra prohibida sea medianamente severa, pues el hidalgo la realiza de forma pública, lo que nos indica que las palabras del escudero resultan medianamente desestabilizadoras para la representación de su Señor; don Quijote completa la punición al señalar que “ésas transformaciones se ven en los sucesos de la caballería”, pretendiendo tildar a Sancho de ignorante. Sancho responde con otro mecanismo punitivo de sanción-corrección, la ironía: “tan bacía es el yelmo de Malino, como el jaez deste buen hombre albarda”. La ironía, además, sucede al “pardiez”, por lo que las desestabilidades y las tensiones parecen ya considerables. Pero el punto más alto ocurre cuando don Quijote, que tiene la “bacía” entre sus manos y jura que es el mismo yelmo que ganó de forma legítima, no es opugnado por su escudero, quien señala: “si no fuera por este baciyelmo, no lo pasara entonces muy bien²⁹⁶”. Esta nueva identidad, el *baciyelmo*, es la renuncia de Sancho Panza a zoologizar y ser zoologizado; durante todo el capítulo XLIV (y ello también lo manifiestan los juegos onomásticos entre la albarda y el jaez), resulta manifiesto que las cosas no son claras, sino que son *clarificadas*. Las cosas son esclarecidas,

²⁹⁵ *Ibid.*, I, p. 478-479.

²⁹⁶ *Ibid.*, I, p. 479.

y es necesario buscar el sujeto y el tiempo de esa no claridad, sino clarificación²⁹⁷, en lo que implica una relativización del conocimiento: donde halláremos juicios claros, sólidos, inobjetables, hemos de pensar que no lo son *per se*, sino que han sido clarificados, solidificados y objetivizados en un ejercicio que refiere por completo al privilegio del hablante.

Llegamos, pues, a la síntesis del baciyelmo. El privilegio del hablante aquí no es solo la lucha por la correcta nominación de un ente, sino el enfrentamiento de dos representaciones de un cuerpo -yelmo o bacía-, en lo que conlleva la ulterior victoria de una imagen de mundo, de un sistema de valores, de fundamentos, frente a otros. Hemos visto cómo durante el capítulo XXV²⁹⁸ eran aceptadas, al menos nominativamente, ambas identidades; es hasta el capítulo XLIV que surge un nuevo juego, una nueva forma no solo vertical y excluyente de relacionar dos representaciones y dos palabras, en tanto que las representaciones tienen una amplia dimensión verbal: la sintética. El proceso, resumo, es el siguiente: en principio, la negación del *otro*, donde dos aún se relacionan de modo vertical en una guerra por imponer uno de ambos términos -bacía o yelmo- (en consonancia con el pensamiento de Foucault, que supone (o parece suponer) siempre relaciones hegemónicas de poder); luego, la aceptación de una convivencia verbal de ambas representaciones, aunque con sutiles mecanismos punitivos (cap. XXV); después, vemos a don Quijote tratando de explicar el por qué de las

²⁹⁷ “Hemos visto que las relaciones de fuerzas, o de poder, eran microfísicas, estratégicas, multipuntuales, difusas, que determinaban singularidades y constituían funciones puras. El diagrama o la máquina abstracta es el mapa de las relaciones de fuerzas, mapa de densidad, de intensidad, que procede por uniones primarias no localizables, y que en cada instante pasa por cualquier punto, o ‘más bien en toda relación de un punto a otro’. Por supuesto, no tiene nada que ver con una Idea transcendente, ni con una superestructura ideológica; tampoco tiene nada que ver con una infraestructura económica, cualificada ya en su sustancia y definida en su forma y su uso. No por ello el diagrama deja de actuar como una causa inmanente no unificante, coextensiva a todo el campo social: la máquina abstracta es como la causa de los agenciamientos concretos que efectúan las relaciones; y esas relaciones de fuerzas se sitúan ‘no encima’, sino en el propio tejido de los agenciamientos que producen.” G. Deleuze, *Foucault*, p. 63.

²⁹⁸ *Ibid.*, I, pp. 236 y 237.

diferencias entre la nominación de Panza y la suya (en un discurso que, “objetivamente”, es suyo: una zoologización); finalmente, Sancho renuncia a la tensión hegemónica: ya no envuelve la identidad en un discurso mayor de su sola *imago mundi* ni de encantamiento ni de locura (lo cual, sin duda, es la primera tentativa de los otros presentes), sino que conduce la discordancia a un esfuerzo de armonía, la síntesis: el baciuelmo. Ello puede dar al lector un sutil rasgo del carácter noble de Sancho, de la amistad que siente hacia don Quijote, y por la cual no devuelve la zoologización²⁹⁹, sino que abandona la micro-batalla elocutiva de las representaciones no desde un carácter de dominado³⁰⁰, sino desde la paridad. Sancho resuelve la diferencia con un neologismo en el que parece superar la función política hegemónica de la que parte el pensamiento foucaultiano. Ya no hay lucha: no son dos objetos, sino *uno* que es múltiple. Es el tercero excluso. Estamos, pues, frente a la obviedad de lo insidioso de una *claridad*: si suponemos una relación política hegemónica entre dos sujetos es únicamente porque antes hemos supuesto dos sujetos. Si suponemos una relación política hegemónica entre dos representaciones, es porque hemos supuesto antes dos representaciones, entre las cuales habríamos de elegir una sola. Nada impide, sin embargo, pensar que no es una ni otra, sino que es ambas, o que ambas son *momentos* de una tercera. La lectura hegeliana es posible³⁰¹, y la cúspide -la dimensión sintética- está en boca de Sancho. Don Quijote, con sus evidentes fundamentos, no sería capaz de admitir tal lectura: su perspectiva resulta inmutable,

²⁹⁹ Podríamos pensar la psiquiatrización como a una subcategoría de la zoologización, un dispositivo con sus microprácticas de poder. *Vid.* Michel Foucault, *Vigilar y castigar*.

³⁰⁰ Otro posible ejemplo de una identidad correcta es si Sancho es simple o es discreto. Pospongo este ejemplo para un ulterior trabajo, pues hay ciertas complicaciones que conviene ensayar holgadamente. Cabe decir, por ahora, que poner en boca de Sancho lo que el tiempo después puso en boca de Hegel no es, en absoluto, una simpleza.

³⁰¹ Para una noción general de la lógica dialéctica, en tanto método, de Hegel, *vid.* Ramón Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*, pp. 288-303.

el objeto es yelmo y ha de ser yelmo. ¿Son posibles, entonces, las relaciones políticas no hegemónicas?

Razón y cuerpo, cartesianamente solos, se hacen difusos en la piel del barroco. Hay, en el *Quijote*, una clara desidealización de la idea sin que, no obstante, siendo la idea ya carne, la carne sea también Idea de Dios (“¿Metafísico estáis? -Es que no como”³⁰², en una sentencia que parece traslucir materialismo y que, sin embargo, puede bíblicamente ampararse contra la herejía bajo la sentencia “Y el Verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros”³⁰³, de san Juan). El *Quijote* desidealiza el amor, desidealiza a las princesas y desidealiza a la idea misma, la hace de carne. Ahí, don Quijote se pregunta por “la razón de la sinrazón que a mi razón se hace, de tal manera mi razón enflaquece, que con razón me quejo de la vuestra fermosura”³⁰⁴ (donde presenciamos la primera síntesis: la sinrazón haciéndose a la razón, menguándola y logrando que aquello con lo que el autor -el *ficticio* Feliciano de Silva- se lamenta de la “fermosura” sea, siendo racional, también irracional). El verso, como quizá otros tales que volvieron loco al hidalgo, habiendo sido leído como un disparate, no es menor.

En el texto *Poema y diálogo*, Gadamer piensa al poema como una afirmación que da testimonio de sí misma, donde el sentido se manifiesta de modo cristalino, y al diálogo no como afirmación, sino como aquello que el lenguaje cotidianamente es: una puesta en juego de sentido que no puede afirmarse enteramente. Nada en el poema ha de alterarse sin poner en riesgo su delicada arquitectura, su minuciosa organización corporal. En ese sentido, el

³⁰² M. de Cervantes, *op. cit.*, I, p. 22.

³⁰³ Juan 1:14.

³⁰⁴ M. de Cervantes, *op. cit.*, I, p. 24.

poema es sobre todo un *texto*. Texto es, etimológicamente, un tejido: un todo inseparable. La multitud de palabras, en su unidad de poema, alcanza la armonía que lo sostiene. “A decir verdad, ese tono debe estar ya en el oído de todos, para que quien lo recita pueda, en cierto modo, limitarse a decirlo en voz alta lo que todos oyen interiormente. Pues eso es un poema: el estribillo del alma. [...] Es como la canción festiva, que todos corean y en la que todos son ‘la misma alma.’”³⁰⁵ La posibilidad de objetar es la que compone el diálogo, en cambio. El diálogo se encamina pues al entendimiento mutuo: entender a los demás y a uno mismo, produciendo sentido en sus acuerdos y desencuentros. Siendo a la vez acontecimiento y narración que produce sentido, ¿no es el *Quijote*, aporéticamente, poema y diálogo a un tiempo?

³⁰⁵ Hans Georg Gadamer, *Poesía y diálogo*, p. 72.

CONCLUSIONES

Don Quijote está dispuesto a hundirse en la locura³⁰⁶. La conoce, la ha amado, tan sagrada y tan alta, perdiendo tantos grandes nombres en los cuerpos en vilo de sus héroes. La conoce: incluso ella tiene un horizonte de posibilidad. El héroe de lo mismo, cuyos pasos pertenecieran a la *episteme* renacentista, piensa *su* locura. Lo que para él es locura no lo es para los otros: una misma *episteme* produce diferentes cosmovisiones. Tal es la atracción embrujadora de una casa de espejos: cada relación comunal entre las palabras y las cosas parece obedecer a una misma colosal comunión, la de la semejanza. Tan héroe de lo mismo es el cura como los duques, Sansón Carrasco como don Quijote; quizá tan héroe de lo mismo es don Quijote como don Quijada. Pero cada espejo entrega una imagen desemejante de quien busca hallar, precisamente, la semejanza. No es culpa de ningún espejo, ninguna promesa suya de verdad ha sido rota, dado que toda representación verdadera (de acuerdo con la *episteme* renacentista) habría de ocurrir dentro de sus propios límites. Fuera de su marco, donde ya no le es posible el representar, el espejo se descubre como un elemento de aquello que representaba; descubre una disposición, una dimensión, una materialidad. No hay dos espejos que ocupen el mismo sitio, un pequeño vuelco en su disposición transformaría la cosmovisión que retratará. No es otra la función del espejo, y todo intento por *metodologizar* su funcionamiento (o de perfeccionarlo, si se quiere), no hará sino acentuar que toda cosmovisión está sujeta a un sitio específico. Esta concepción es el nacimiento de la *episteme* clásica³⁰⁷. ¿No es curioso que “el perfeccionamiento del espejo azogado plano, sobre todo en

³⁰⁶ “Así que, Sancho amigo, no gastes tiempo en aconsejarme que deje tan rara, tan felice y tan no vista imitación. Loco soy, loco he de ser hasta tanto que tú vuelvas con la respuesta de una carta que contigo pienso enviar a mi señora Dulcinea”. M. de Cervantes, *op. cit.*, I, pp. 235-236.

³⁰⁷ *Vid.* M. L. Bacarlett Pérez, *op. cit.*, p. 13.

la Venecia del siglo XVI; la invención del microscopio por obra de Hans y Zacharias Jansen a finales del siglo XVI; y la creación del telescopio refractor, debida a diversos artífices, poco tiempo después”³⁰⁸, compaginen con, según Foucault, el nacimiento de una nueva *episteme*?

Múltiples locuras y múltiples corduras en el soporte teleologizante e “insidiosamente universal” de una *episteme*. En esta galería de ecos caminan Don Quijote y Sancho, y aquí preguntan: ¿es la casa de los espejos la que cobra vida, la que admite conscientemente las discordancias, e incluso le parecieran melodías porque todas vuelven (al manar de la boca de Argos) a la armónica tierra común?

La forma en que abordé el privilegio del hablante en la novela, una vez delimitado el corpus (2ª edición de Juan de la Cuesta, primera parte del *Quijote*), consistió en puntualizar el esquema perceptivo foucaultiano (o, si se prefiere, el instrumento conceptual); maticé también algunos aspectos sobre la manera en que me aproximaría a la obra (sociedad ficticia-sociedad real, el carácter representativo de la novela); dividí la producción del discurso en dos grupos: la de los narradores y la de los personajes. A partir de esta división dispuse un subapartado para cada grupo: *El modelo de un relato teratológico* e *Identidad correcta a partir de un fundamento dogmático*. El apartado *El modelo de un relato teratológico* focalizó el esquema perceptivo foucaultiano en la producción discursiva de los narradores a partir de dos ideas: la primera fue pensar en los narradores como *sujetos*, agentes insertos en un régimen de enunciación; la segunda, pensar que *el error no es algo inherente al texto*. El capítulo *Identidad correcta a partir de un fundamento dogmático* focalizó el mismo esquema en la producción elocutiva de los personajes a partir de dos ideas: la primera fue la realización

³⁰⁸ Martin Jay, *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*, p. 56.

de una analítica del poder (en lo microfísico, en tanto enunciantes y enunciados); la segunda, la ardua y constante disputa por lo ente de lo real, y lo *real* de lo ente.

Comencé el segundo capítulo, *El modelo de un relato teratológico*, con “Narradores” (subcapítulo monográfico). Durante el desarrollo del subcapítulo expuse las nociones de acontecimiento discursivo, teratología narrativa y la *verdad* como acontecimiento, así como la episteme renacentista y la clásica. Mostré al lector, en principio, las dos líneas de lectura existentes en la crítica en torno al problema de los narradores del *Quijote*: la que los muestra como emplazamientos ópticos del narrador cervantino en tanto estratificaciones elocutivas - o narradores fantasmas, o autores ficticios, según G. Maestro-, y la que los asume como múltiples voces, narradores a cabalidad, que crean una narración consistente. Ensayé asimismo las implicaciones del privilegio del hablante en la construcción narrativa de un hecho ficticio en relación con una multiplicidad de narradores: perspectivas, discordancias y *verdades*.

Ante la imposibilidad conceptual de referir (con la precisión requerida) un modelo perceptivo de lectura del *Quijote*, fue necesaria la creación, en el subcapítulo “Argos Panoptes”, de un modelo narratológico en el que definí y distinguí (a partir del acuñamiento de conceptos como monoptismo, heteroptismo, representaciones polimórficas y heteromórficas, monoglosia, heteroglosia, horizontes de posibilidad de representación polifónica –monologismo, dilogismo, polilogismo, etc.–) el modelo “Polifemo” del modelo “Argos Panoptes”. Mostré cómo los múltiples pasajes de la novela cervantina tenidos como errores han de serlo únicamente a causa de la consistencia del modelo narratológico que los perciba (el modelo “Polifemo”, en este puntual caso). Los mismos pasajes de la primera parte del *Quijote*, mirados a través del esquema perceptivo “Argos Panoptes”, ofrecen nuevos e inquietantes enfoques interpretativos. Sumando, entonces, el modelo Argos Panoptes a la

premisa “el error no es algo inherente al texto”, es posible leer múltiples pasajes del *Quijote* en la 2da. edición de Juan de la Cuesta no como un error, sino como algunos de los más ingeniosos, más profundos recursos literarios de Miguel de Cervantes.

En “El robo del jumento” focalicé toda mi atención, a través del modelo narratológico “Argos Panoptes”, en el que quizá resulta el pasaje del *Quijote* más decididamente teratologizado: la desaparición y la discontinuamente súbita reaparición del burro de Sancho Panza en la Sierra Morena. Al ofrecer las nuevas posibilidades lectoras producidas por el modelo “Argos Panoptes”, mostré también la tensión política que existe entre los narradores, es decir, el privilegio del hablante entre los narradores como sujetos. En resumen, los narradores arrebatándose la verdad con las palabras³⁰⁹. El modelo no solo es capaz de resolver las discordancias que suscita el *Quijote* al emplazar en su inmanencia una cierta verdad histórica o historizable (propia de los mecanismos de una arraigada episteme renacentista), sino que constituye un nuevo proceder narratológico toda vez que pone en juego las dimensiones del artista, del co-creador, en los lectores. El crítico, el académico, ha de acercarse como artista a la obra de arte: su lectura sobre un texto no atañe solo al desentrañamiento de una ya dada discursividad (como si el entendimiento, nuevamente emplazado en la episteme de la semejanza, no fuese también una inmanencia), sino que cada interpretación erige también la obra. El lector es, tanto como Cervantes (o como cualquier autor de cualquier obra), quien erige, en forma de sentido, la obra de arte. Los modelos “Argos Panoptes” y “Polifemo” no son sino dos modos entre todos los posibilitados por el aparato conceptual del monoptismo y el heteroptismo, la monoglosia, la poliglosia y la heteroglosia, etc.

³⁰⁹ Los narradores arrebatándose la verdad con, contra, de, desde, hacia, para, por y, acaso, tras las palabras.

Inicié el tercer capítulo, *Identidad correcta a partir de un fundamento dogmático*, apartado dedicado enteramente al discurso de los personajes, con “Autoridad de la verdad”. Al exponer el privilegio del hablante en tanto mecanismo externo en la regulación de la producción del discurso en la sociedad ficticia, fue necesario acuñar un concepto que explicase lo *externo* en la modulación de lo enunciable, es decir, aquello que delimita lo permitido y lo prohibido, específicamente en el orden de la enunciación, entre los discordantes personajes del *Quijote*: mecanismo punitivo. Expuse 3 modos posibles de ejecución del mecanismo: la corrección, la sanción y la elisión. Con ellos expuse, del mismo modo que un aparato equivalencial, el nivel de inestabilidad que generan determinados enunciados en relación con un tejido epistémico: cada vez que don Quijote corrigió o censuró las palabras de Sancho, cada vez que el hidalgo fue molido a palos por alguna prohibida enunciación. Cada vez que un personaje, en suma, sufrió un silenciamiento involuntario a causa de agrietar, con cierto sentido en sus palabras, la obra de lo real común a la razón de casi todos los habitantes. Glosé además las implicaturas de la relación saber-enunciante del saber, las posibilidades de algunas consonancias estructuroplausibles de sentido y, finalmente, los conceptos de ficción instrumental y acontecimiento ficcional.

En “Molinos o gigantes” abordé la disputa de lo ente y de lo agente en la sociedad ficticia del *Quijote*, originada por el otorgamiento de sentido que los fundamentos emplazan en lo ente o agente: las realidades cimentadas por los libros de Caballerías, por la Sagrada Escritura, por los refranes, etc. Continué con la exposición de la relación saber-enunciante del saber y fundamento-fundamentalista, así como la relación ente-agente-agenciamiento, donde fue posible entreverar los caminos de la identidad como una *territorialización*, una territorialidad disputada por los fundamentos, cuya pugna conlleva la producción de

teratologizaciones: la lucha por lo verdadero desvelada en el régimen de enunciabilidad de la Mancha y sus alrededores produce locos, *tératos*.

Finalmente, en “Infinito diferencial aporético” continué con el análisis literario, pero con dos variantes integradas: primero, la necesaria recuperación de la terminología acuñada en el apartado “Argos Panoptes”; segundo, la introducción de conceptos como “ambigüedad” (y “anfibología”), “síntesis”, “identidad paradójica”, etc., a partir de episodios concretos de la novela (la inocencia o culpabilidad de Marcela, la paradoja del puente resuelta por Sancho Panza en Barataria, la aporía de la autoreferencialidad en la segunda parte del *Quijote*, etc.) En resumen, los personajes arrebatándose la verdad con las palabras³¹⁰. Si en el anterior subapartado mostré la producción de *tératos* contrapuestos a la ordinalidad y por ella repelidos como lo *otro*, en este apartado el *tératos* -la aporía, la síntesis y la ambigüedad-, aunque igualmente percibidos como teratologías, no son rechazados, sino que reconfiguran la ordinalidad de los personajes.

A lo largo de la tesis, de manera más o menos soterrada, he pensado y repensado un limitado grupo de conceptos³¹¹: episteme, estructura de plausibilidad, conjunto estructuroplausible, fundamento, conjunto fundamental, agente, *tératos*, teratología, aporía, acontecimiento, mito, historia, poder (en tanto ejercicio, y no esencia) y, con especial atención, *sujeto*. Mi emprendimiento ha aportado un nuevo modelo narratológico y un ejemplo concreto de sus aplicaciones, y bien puede dar paso a nuevas interpretaciones de obras que, pareciendo descifradas y asentadas tras siglos de crítica, no han de estarlo ante el crítico-artista. Los

³¹⁰ Los personajes arrebatándose la verdad con, contra, de, desde, hacia, para, por y, acaso, tras las palabras.

³¹¹ “Creo que es humilde tomar los conceptos filosóficos como instrumentos. Máquinas para intervenir máquinas. Visto así no es necesario siquiera el compromiso con la evolución del pensamiento de un filósofo. Solo es robarles sus conceptos, descontextualizarlos como quien roba un martillo de una carpintería y lo usa como adorno (y no como el carpintero lo usaba).” Jazmín Martínez Cocolletzi, *Los esquemas perceptivos sociológicos como instrumentos musicales. Tomo I*, p. 7.

caminos no han sido evidentemente agotados en este trabajo, por lo que recursos poco explorados como el heteroptismo o ciertos horizontes de construcción polifónica pueden tener, ahora, un apoyo suficiente para emprendimientos de mayor osadía. Asimismo, la categorización de las discordancias entre las identidades en la novela permitirá, confío, dar cuenta de la claridad intelectual del *Quijote* como una obra de gran profundidad escritural y filosófica, más allá de la profundidad humana siempre clara, siempre visible, y cuyos errores de antaño pueden hoy ser percibidos como tropos que ningún escritor, sobre todo ahora, se atrevería a dar sin la seguridad que un modelo narratológico brindase. Sin aquel estribo, en la plenitud de la soledad, el *Quijote* se erige como una de las más valerosas obras del tiempo, de la vida.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENAS, Reinaldo. *El mundo alucinante (una novela de aventuras)*. Edición de Enrico Mario Santi. Madrid, Cátedra, 2008. 320 p.
- ÁRVAREZ García, José Luis; Marquina, José Ernesto y Ridaura Sanz, Rosalía. “La esfera y el círculo en la historia” [en línea]. En *Ciencias*, núm. 30, abril-junio, 1993, pp. 2-9. <<http://www.revistaciencias.unam.mx/pt/180-revistas/revista-ciencias-30/1670-la-esfera-y-el-c%C3%ADrculo-en-la-historia.html>> [Consulta: 15 de abril, 2018].
- AZAR, Inés. “Turns of Enchantment: Imagining the Real in Don Quixote”, en *Cervantes*, XIII, 2. 1998, pp. 14-25.
- BAKHTIN, Mikhail M. *Problemas de la poética de Dostoievski*. Traducción de Tatiana Bubnova. México, Fondo de Cultura Económica, 1986. 376 p.
- BACARLETT Pérez, María. “Foucault y El Quijote: desbordando la episteme clásica”. En *La Colmena*, no. 46. Toluca, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2005, pp. 10-19.
- BASAVE, Agustín. *Filosofía del Quijote: un estudio de antropología axiológica*. México, Espasa-Calpe, 1959. 276 p.
- BATIZA, Rodolfo. *Don Quijote y el Derecho. Cultura jurídica de Don Miguel de Cervantes Saavedra*. México, Manuel Porrúa, 1949. 207 p.
- BAUM, L. Frank. *El mago de Oz*. Traducción de Gerardo Espinosa. Epílogo de Martín Gardner. México, Alfaguara, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1987. 254 p.
- BORGES, Jorge Luis. *Ficciones*. Madrid, Alianza, 1997. 222 p.
- _____. *Siete noches*. 6ta ed. Buenos Aires, Alianza editorial, 2009. 160 p.

- BUENO, Gustavo. *El mito de la cultura. Ensayo de una filosofía materialista de la cultura*. 10ª edición. Barcelona, Editorial Prensa Ibérica, 2016. 259 p.
- BUNGE, Mario. *La ciencia. Su método y su filosofía*. Buenos Aires, Ediciones Siglo veinte, 1980. 110 p.
- CASTRO, Américo. *El pensamiento de Cervantes y otros estudios cervantinos*. Madrid, Trotta, 2002. 733 p.
- CERVANTES, Miguel de. *El ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Tomo I. Estudio preliminar de Federico de Onís. Barcelona, Océano, 1990. Edición especial para Grupo Editorial Mediterráneo. XXXII+551 p.
- _____. *El ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Tomo II. Estudio preliminar de Federico de Onís. Barcelona, Océano, 1990. Edición especial para Grupo Editorial Mediterráneo. 600 p.
- CHIHU Amparán, Aquiles y Alejandro López Gallegos. *Arenas y símbolos rituales en Víctor Turner*. En la revista *Argumentos*, no. 40, México D.F., UAM, 2001, pp. 137-151.
- CHOMSKI, Noam y Michel Foucault. *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate*. Traducción de Leonel Livchits. Argentina, Katz editores, 2006. 93 p.
- CORDERO del Castillo, Prisciliano. "La religión y su lugar en la sociología". En *Barataria. Revista Castellano-Manchega de ciencias sociales*, No. 4, 2001, pp. 239-257.
- CROCE, Benedetto. *La historia como hazaña de la libertad*. Traducción de Enrique Diez-Cañedo. 2ª edición. México, Fondo de Cultura Económica, 1979. 294 p.
- DELEUZE, Gilles. *Crítica y clínica*. Traducción de Thomas Kauf. Barcelona, Anagrama, 1996. 240 p.
- _____. *El pliegue*. Traducción de José Vázquez y Umbelina Larraceleta. Barcelona, Paidós, 1989. 177 p.

- _____. *Foucault*. Prólogo de Miguel Morey. Traducción de José Vázquez Pérez. Barcelona, Paidós, 1987. 170 p.
- _____ y Félix Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. 6ª reimpresión [2004]. Traducción de José Vázquez y Umbelina Larraceleta. Valencia, Pre-textos, 1988. 522 p.
- DERRIDA, Jacques. “Cogito e historia de la locura”. En *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 47-89.
- DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Traducción y notas por E. López y M. Graña. Madrid, Gredos, 1997. 214 p.
- DÍAZ Migoyo, Gonzalo. “Autor y editor ante el robo del rucio”. En *El Quijote en Buenos Aires. Lecturas cervantinas en el cuarto centenario*. Edición de Alicia Parodi, Julia D’Onofrio y Juan Diego Vila. Instituto de Filología y Literatura Hispánicas “Dr. Amado Alonso”, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2006, pp. 155-161.
- DREYFUS, Hubert L. y Paul Rabinow. *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2001. 303 p.
- EISENBERG, Daniel. “El rucio de Sancho y la fecha de composición de la Segunda Parte de Don Quijote.” En *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. 25, no. 1, 1976, pp. 94-102.
- ELIADE, Mircea. *Mito y realidad*. Traducción del francés de Luis Gil. Barcelona, Kairós, 2013. 222 p.
- ESTÉVEZ, Xosé. *El contexto histórico-estructural del Quijote*. Bilbao, Universidad de Deusto, 2005. 114 p.
- FERNÁNDEZ de Oviedo, Gonzalo. *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano*. Madrid, Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1851. 632 p.

- FERNÁNDEZ Mosquera, Santiago. “Los autores ficticios del Quijote”. en *Anales Cervantinos*, XXIV, 1986, pp. 47-65.
- FINE, Ruth. *Una lectura semiótica-narratológica del Quijote en el contexto del siglo de oro español*. Madrid, Iberoamericana, 2006. 163 p.
- FLORES, Robert M. “The role of Cide Hamete in ‘Don Quixote’”. En *Bulletin of Hispanic Studies*, vol. LIX. 1982, pp. 3-14.
- FLORESCANO, Enrique. *La función social de la historia*. México, Fondo de Cultura Económica, 2012. 403 p.
- _____. *Para qué estudiar y enseñar la Historia*. México, Instituto de Estudios Educativos y Sindicales de América, 2000. 166 p.
- FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. Traducción de Alberto González Troyano. Buenos Aires, Tusquets Editores, 1992. 50 p.
- _____. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Traducción de Elsa Cecilia Frost. Argentina, Siglo XXI, 1968. 375 p.
- _____. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Introducción y traducción de Miguel Morey. 2ª reimpresión [2000]. Madrid, Alianza editorial, 1981. 164 p.
- _____. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. 35ª reimpresión [2008]. México, Siglo XXI, 1975. 314 p.
- GADAMER, Hans Georg. “Poema y diálogo. Reflexiones en torno a una selección de textos de Ernst Meister”. Traducción del alemán por Daniel Najmías y Juan Navarro. En la revista *Poesía y Poética*, 32, 1998, pp. 68-83.
- GALLARDO León, Ernesto. “El problema de la representación en el *Quijote*”. En Constante, Alberto *et al.*, Michel Foucault. *Reflexiones sobre el saber, el poder, la verdad y las prácticas de sí*. México, UNAM, 2008, pp. 7-14.

- GARCÍA Hodgson, Hernan. *Deleuze, Foucault, Lacan. Una política del discurso*. Buenos Aires, Quadrata, 2005. 124 p.
- GARROTE Pérez, Francisco. *La naturaleza en el pensamiento de Cervantes*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1979. 170 p.
- GÓMEZ-LOBO, Alfonso. *Parménides*. Texto griego, traducción y comentario. Buenos Aires, Editorial Charcas, 1985. 251 p.
- GÓMEZ Marin, Raúl. “De las nociones de paradigma, episteme y obstáculo epistemológico”. En Revista *Co-herencia* Vol. 7, No. 12, Enero - Junio, 2010. Medellín, Colombia, pp. 229-255.
- GÓNGORA, Luis de. *Poesías*. 2ª. Edición. Prólogo de Anita Arroyo. México, Porrúa, 1978. XIV + 351 p.
- GONZÁLEZ Noriega, Santiago. “Los autores del Quijote”, en *Ibero-romania*, 43. 1996, pp. 34-51.
- GONZÁLEZ Maestro, Jesús. “El sistema narrativo del Quijote: la construcción del personaje Cide Hamete Benengeli”, en *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, vol. XV, no. 1, 1995, pp. 111-141.
- _____. *Cide Hamete Benengeli y los narradores del Quijote* [en línea]. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002. <<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmct72d6>> [Consulta: 7 de noviembre, 2018].
- GUERRA Caminiti, Estrella. “La episteme renacentista en la primera parte de los Comentarios reales del Inca Garcilaso de la Vega.” En *Actas. Congreso Internacional América Latina: la autonomía de una región*. Madrid, Trama editorial; CEEIB, 2013, pp.1103-1113.
- HAN, Byung-Chul. *La sociedad del cansancio*. Traducción de Arantzazu Saratzaga Arregui. Barcelona, Herder, 2012. 79 p.

- HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. Traducción de José Gaos. 2ª edición, 16ª reimpresión (2012). México, Fondo de Cultura Económica, 1971. 478 p.
- HEREDIA, Juan Manuel. “Dispositivos y/o agenciamientos”. En *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*. Málaga, Departamento de Filosofía, Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras Campus de Teatinos, 2014. Vol. XIX, no. 1, pp. 83-101.
- HERNER, María Teresa. “Territorio, desterritorialización y reterritorialización: un abordaje teórico desde la perspectiva de Deleuze y Guatari”. En la revista *Huellas*, no. 13, Instituto de Geografía, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de La Pampa, Argentina, 2009, pp. 158-171.
- HÖLDERLIN, Friedrich. *Poesía completa*. Edición bilingüe. Traducción de Federico Gorbea. 5ª edición. Barcelona, Ediciones 29, 1995. 459 p.
- IFFLAND, James. *De fiestas y aguafiestas: risa, locura e ideología en Cervantes y Avellaneda*. Madrid, Iberoamericana, 1999. 605 p.
- JAY, Martin. *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*. Estudios visuales. Madrid, Akal, 2007. 445 p.
- JOFRÉ, Manuel. “Don Quijote de la Mancha: Dialogismo y carnavalización, diálogo socrático y sátira menipea”. En *Revista Chilena de Literatura*, No. 67, noviembre, 2005, pp. 113-129.
- KANT, Immanuel. *Crítica del juicio*. Edición de Juan José García Norro y Rogelio Rovira. Traducción de Manuel García Morente. Madrid, Tecnos, 2011. 461 p.
- _____. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Edición, traducción, comentarios y notas de Mario Caimi. Epílogo de Norbert Hinske. Edición bilingüe. Madrid, Itsmo, 1999. 387 p.
- KEMPIS, Tomás de. *De la imitación de Cristo, ó menosprecio del mundo*. Traducción al castellano por Fr. Luis de Granada. Madrid, 1817. 524 p.

- LÓPEZ Sáenz, Ma. Carmen. “¿Verdad o interpretaciones? Gadamer versus Nietzsche” [en línea]. En *Eikasia. Revista de filosofía*, Madrid, 2014, pp 107-126. <<http://www.revistadefilosofia.org/56-07.pdf>> [Consulta: 31 de marzo, 2018].
- BALBIER, E. *et. al.*, *Michel Foucault, Filósofo*. Barcelona, Gedisa, 1999. 344 p.
- MADRID, Lelia. *Cervantes y Borges: la inversión de los signos*. Madrid, Editorial Pliegos, 1987. 183 p.
- MAILLARD, Chantal. *India. Obra reunida*. Valencia, Editorial Pre-textos, 2014. 836 p.
- MARTÍN Morán, José Manuel. *El “Quijote” en ciernes: los descuidos de Cervantes y las fases de elaboración textual*. Torino, Dell’Orso, 1990. 239 p.
- MARTÍNEZ Cocolletzi, Jazmín. *Los esquemas perceptivos sociológicos como instrumentos musicales. Tomo I*. Buenos Aires, Aletheia, 2017. 240 p.
- MOLHO, Maurice. “¿Olvidos, incoherencias? O ¿descuidos calculados? (Para una lectura literal de Don Quijote)”. En *Actas*, vol. X, 1989, pp. 653-660.
- MÚGICA Rodríguez, Cristina. *Ensayos en torno a la locura de Don Quijote*. México, UNAM, 2005. 116 p.
- MUÑOZ Sánchez, Juan Ramón y Antonio Rey Hazas. *El nacimiento del cervantismo: Cervantes y el Quijote en el siglo XVIII*. Madrid, Verbum, 2006. 488 p.
- NEUMAN, Andrés. *Rimbaud, el póstumo precoz*. [En línea]. Web oficial de Andrés Neuman, <http://www.andresneuman.com/hemeroteca/otros_detalle.php?recordID=4>
- NEUSCHÄFER, Hans-Jürg. *La ética del Quijote. Función de las novelas intercaladas*. Madrid, Gredos, 1999. 122 p.
- NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*. Introducción de James W. Heisig. Traducción de Raquel Bouso García. Madrid, Siruela, 1999. 379 p.

- NOVITSKY, Pavel. *Cervantes and Don Quixote. A socio-historical Interpretation*. Traducido del ruso por Sonia Volochova. New York, The Critics' Group, 1936. 32 p.
- OHANNA, Natalio. *Cautiverio y convivencia en la edad de Cervantes*. Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2011. 244 p.
- OROPESA, Salvador A. "A partir de Georg Lukács como crítico del 'Quijote': una reflexión cultural sobre España como problema." En revista *Confluencia*, vol. 7, no. 2, 1992, pp. 3-15.
- OSTERC, Ludovik. *El pensamiento social y político del Quijote*. México, Ediciones de Andrea, 1963. 278 p.
- OVIDIO. *Metamorfosis*. Introducción y notas de Antonio Ramírez de Verger. Traducción de Antonio Ramírez de Verger y Fernando Navarro Antolín. Madrid, Alianza, 2016. 662 p.
- PAZ Gago, José María. *Semiótica del Quijote. Teoría y práctica de la ficción narrativa*. Ámsterdam-Atlanta, Rodopi, 1995. 432 p.
- PEÑA, Ernesto de la. *Don Quijote. La sinrazón sospechosa*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2005. 133 p.
- PÉREZ-BORBUJO, Fernando. *Tres miradas sobre el Quijote. Unamuno - Ortega - Zambrano*. Barcelona, Herder, 2010. 237 p.
- PLATÓN. *Diálogos*. Estudio preliminar de Francisco Larroyo. México, Porrúa, 1984. 785 p.
- PRATS Sariol, José. "Borges, la octava noche". En *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. 39, no. 2, 1991, pp. 1071-1082.
- PROUST, Marcel. *El tiempo recuperado*. Estudio introductorio y notas de Mario Campaña. Quito, Libresa, 1994. 313 p.
- PUIG, Luisa. "Polifonía lingüística y polifonía narrativa" [en línea]. En *Acta poética*, vol. 25, no. 2, 2004, pp. 377-417. <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-30822004000200014&lng=es&nrm=iso>. [Consulta: 22 de mayo, 2018].

- RÉPARAZ, Ángel. “Don Quijote cabalga por los azares de la transmisión rizomática: algunas formas artístico-literarias de pervivencia de una experiencia novelística única”, en *El Quijote hoy. La riqueza de su recepción*. Edición de Klaus-Dieter Ertler y Alejandro Rodríguez Díaz. Madrid, Iberoamericana, 2007, pp. 105-115.
- RICO, Francisco. *Tiempos del Quijote*. Barcelona, Acantilado, 2012. 247 p.
- RIQUER, Martín de. *Aproximación al Quijote*. Navarra, Biblioteca Básica Salvat, 1971. 167 p.
- RIQUER, Martín de. *Para leer a Cervantes*. Barcelona, Acantilado, 2003. 574 p.
- RODRÍGUEZ Marín, Francisco. *Estudios cervantinos*. Madrid, Ediciones Atlas, 1942. 656 p.
- RODRÍGUEZ Monegal, Emir. “El mundo laberíntico de Reinaldo Arenas”. En *Vuelta*, vol. 9, no. 101, 1985, pp. 22-25.
- ROMERO Muñoz, Carlos. “De ‘asno | jumento’ a ‘asno | jumento | rucio’ en el primer Quijote”, en *Cervantes y el Quijote*, ed. E. Martínez Mata, Madrid, 2007, pp. 125-145.
- ROSAS, Alejandro. “Fenómeno, noúmeno y mente en Kant”. En *Areté. Revista de filosofía*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Vol. VIII, No. 1, 1996, pp. 65-80.
- RUBIO Angulo, Jaime. “La ereignis y la experiencia del pensar” [en línea]. En *Universitas Philosophica*, vol. 1, no. 1. 2016. <<http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vnphilosophica/article/view/16822>> [Consulta: 15 de abril, 2018].
- SÁEZ Rueda, L.: “Del Cosmos al Caosmos en la reapropiación actual del Barroco. Una nueva normatividad para afrontar la crisis epocal”, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, no. 35. 2018, pp. 51-75.
- SALAZAR Rincón, Javier. *El mundo social del Quijote*. Madrid, Gredos, 1986. 336 p.
- SÁNCHEZ Campos, Martha. “Thomas S. Kuhn”, en Fernández Labastida, F. y J. A. Mercado (editores). *Philosophica: Enciclopedia filosófica* [en línea], Pontificia Universidad della Santa

Croce, 2007. <<http://www.philosophica.info/archivo/2007/voces/kuhn/Kuhn.html>>. [Consulta: 13 de junio, 2018].

SEVILLA Arroyo, Florencio. "Corregir a Cervantes: límites y riesgos". En *Cervantes. 1547-1997: Jornadas de investigación cervantina*. Edición de Aurelio González. México, El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios: Fondo Eulalio Ferrer, 1999, pp. 15-52.

TOMASELLO, Michael. *Los orígenes culturales de la cognición humana*. Traducción de Alfredo Negrotto. Buenos Aires, Amorrortu, 2007. 290 p.

TROELTSCH, Ernst. *El protestantismo y el mundo moderno*. 2ª edición. Traducción de Eugenio Imaz. México, Fondo de Cultura Económica, 1958. 108 p.

UNAMUNO, Miguel de. *Niebla*. Prólogo de Víctor Goti. 26ª edición. México, Espasa-Calpe, 1990. 166 p.

VARGAS Llosa, Mario. "Una Novela para el Siglo XXI". En revista *Letras Libres*, No. 71, Noviembre, 2004, pp 38-44.

VOLEK, Emil. "La carnavalización y la alegoría en "El mundo alucinante" de Reinaldo Arenas. En *Revista Iberoamericana*, [S.l.], jun. 1985, pp. 125-148. Disponible en <<https://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/3995/4163>> [Consulta: 10 de octubre, 2018].

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus. Investigaciones filosóficas. Sobre la certeza*. Estudio introductorio por Isidoro Reguera. Madrid, Gredos, 2009. 984 p.

XIRAU, Ramón. *Introducción a la historia de la filosofía*. México, UNAM, 1990. 493 p.