

América en los libros

Hernán Cortés

José Luis Martínez

UNAM y FCE, México, 1990, 1015 páginas

La historia nace cuando el pasado muere, cuando pasa y, por redundancia, alcanza su carácter de tal. Plumb lo ha explicado hace mucho. Cortés, en México y en España, ha sido demasiado tiempo un personaje invulnerable a la inhumación, un mito. Ahora se lo empieza a sepultar y a historizar. Esta suma cortesiana, hecha con alto grado de erudición y distancia documental por un historiador mexicano, es el síntoma privilegiado de tal proceso.

El hecho mismo de escribir la historia supone la aceptación remota de la conquista, ya que la historia, como conciencia del cambio asociado al tiempo, como novedad y pluralidad de mundos, es una categoría renacentista que llega a América llevada por los europeos. Los aztecas concebían el tiempo como un ciclo uniforme de años, los *katunes*, gobernado por figuras mitológicas y sobrehumanas. Eran un mundo histórico cerrado y auto-suficiente, que no imaginaba el planeta como lugar de confrontación entre grupos humanos, sino como un complejo natural y divino. Tampoco propendían a fijar los eventos en escritura, de la cual carecían, en el sentido profano que ya había adquirido en Europa.

De este choque de culturas parte la historia de México. Quitar de ella a Cortés y sus fieros conquistadores es atentar contra la memoria histórica de los mexica-

nos, y así lo entiende y explica Martínez. Se perdió el Paraíso donde no había entonces «enfermedad, dolor de huesos, fiebre ni viruelas» según dice el *Chilam Balam*. Se ganó la historia, hecho alegorizado por la magnífica metáfora de «castrar al Sol», obra de extranjeros. Llegó el miedo, se marchitaron las flores. Se tomó conciencia adulta de lo perecible y temible de la vida.

Con la conquista no sólo llegó la historia, sino que también advino la noción de imperio continental, de Ecu-mene, lo cual dio origen al espacio americano, a lo que se intentó luego conformar como América, y en eso estamos todavía. Y llegó, también, la utopía, la fantasía de refundar la historia entre hombres de honda virginidad espiritual.

Cortés era un hombre maquiavélico, empresarial, dialéctico. Creía que sólo puede pensarse lo que puede hacerse y que se hace lo que admite la extensión del propio poder. Vivir es dominar o ser dominado. Por eso se interesó siempre más por el poder político y cultural que por la riqueza económica, signando también cierto destino de la sociedad mexicana. Comprendió que sólo sería obedecido por los indios si sustituía al emperador muerto y esto es lo que hizo, hasta que el emperador europeo se sintió molesto por la competencia y le echó encima el peso de su burocracia colonial. La continuidad del imperio azteca y el predicamento de las burocracias también habrían de caracterizar la vida mexicana posterior.

El conquistador organizó matanzas de indios, acaudilló a los tlaxcaltecas contra los aztecas, formó ejércitos mestizos para combatir a los otros caudillos españoles, de modo que la conquista de México se realizó más por obra indígena que extranjera. Y luego, a la vuelta de los siglos (Martínez suscribe esta paradoja) la independencia fue obra de la burguesía criolla y el clero secundario, o sea por los descendientes de los conquistadores europeos, que esgrimían las ideas del liberalismo español, retraducidas del francés y del inglés.

La conquista es la fundación de una historia, es decir: de la escritura colectiva y del olvido. El conquistador, que en el caso de Cortés, resulta él mismo historiador de su conquista por sus *Cartas de relación*, es el que tiene el poder de conservar y destruir los documentos del pasado, y de ordenar los restos en un cuento y una cuenta. Gran parte de la cultura aborigen fue destruida,

otra gran parte fue conservada y estudiada, se creó un tercer espacio de mestizaje y se incorporaron porciones de la cultura dominante. Este proceso arrojó un resultado en parte armónico y en parte descabado, sobre todo por los sectores indígenas que no se incorporaron a la europeización del continente, ni en tiempos del dominio español ni luego.

La distancia de la metrópoli y la necesidad de resolver el dominio en el lugar, crean a favor de Cortés un poder autónomo que él ejerce con arrogancia de adelantado, dejando a una parte las ordenanzas regias. Se legitima y hace cumplir sus normas, pero la fuente de la legitimidad es la conquista y no la Corona. Esto le acarrearán problemas de por vida, la final marginación y una serie de pleitos y juicios de residencia que no se resolverán nunca y lo tendrán como postulante inocuo y como fallido conquistador de nuevas tierras en América y Asia.

Cortés siempre propuso respetar el asentamiento de los indios y conservó buena parte de sus construcciones. Creyó que sólo el arraigo hacía posible la dominación y, en este sentido, dando el ejemplo con sus numerosas e ilegítimas coyundas, fundó el mestizaje mexicano. Ligado a él, el orgullo patriótico de contar con la más bella y populosa ciudad del mundo.

Aparte de la historia pormenorizada del personaje y su entorno histórico, Martínez examina, al final, la posteridad de Cortés. Desde la novelesca historia de sus huesos, ocultos y exhumados por unos republicanos españoles en los años de 1940, hasta su fama entre los historiadores europeos y americanos, y su obra de escritor. Es probable que en este tomo y en sus apéndices documentales, el lector halle lo que siempre quiso saber de Cortés, todo lo cognoscible de este personaje, y lo que nunca se atrevió a preguntar.

Goce

Néstor Braunstein

Siglo XXI, México, 1990, 245 páginas.

Seguramente, Freud murió creyendo haber practicado una ciencia, tal como la hubiera imaginado un epistemólogo positivista de su juventud: un sistema cerrado de normas destinado a dar cuenta de la química del alma. Algunos de sus seguidores han hecho del psicoanálisis

una práctica curativa, capaz de tomar a un neurótico y convertirlo en un sujeto sometido al paradigma de normalidad que se pacte, un hombre sano que, a partir de su sanidad, puede llegar a ser un buen hombre.

Hay, no obstante, una manera excelente de pervertir estas certezas: oponer a Freud lo que se lee en los textos de Freud. Posponer, para siempre, el encuentro de los hombres con su salvación terrenal, o sea, con el final de los tiempos. Un modo infalible de matener viva a la vida es conservando su peligro de muerte. Aquí, Freud es rescatado de su parálisis científicista y su medicalización por medio de su puesta en abismo, su inmersión en las fuentes románticas.

Braunstein apela a Lacan en su auxilio, para pervertir y romantizar a Freud, introduciendo en su discurso la noción de goce, que no es estrictamente freudiana, salvo que admitamos que Freud no la menciona porque la está señalando a cada rato. Ello obliga, sin disgusto, a que el psicoanalista deje su papel de médico de almas y se asuma como un perverso, como alguien que no soporta las vacuidades del mundo y se propone gozar del mismo como plenitud, como espacio lleno. También nos sugiere una relectura de Freud a partir de sus predilecciones literarias, los mitos clásicos y los dispersos fragmentos confesionales de cierto romanticismo. En efecto, uno de los temas románticos por excelencia es la recurrencia del origen, lugar del supuesto goce, ligado a la insaciabilidad del deseo, el querer schopenhaueriano. El deseo, roedor del mundo, hace la historia, en tanto su meta es inalcanzable y exterior a todo presente: la total realidad de lo real. En la oposición del goce y del deseo inscribe Lacan un posible campo psicoanalítico, que pone en escena al inconsciente como estructura de lenguaje inaccesible que aparece en el discurso, o sea en la palabra dirigida al Otro.

Ética del imposible goce y tratamiento en escucha de su aparición en el discurso del deseo, el psicoanálisis apela a lo indecible del cuerpo, su inmediataz inefable, el último significado de toda palabra, que no es verbal, sino gestual e inexpresso. En torno a ello, la deriva de las palabras, encadenadas y encadenantes en una red de metáforas (*meta-feros*: ir más allá), hace a lo decible y a su instantánea aparición/desaparición. Un saber «bórrromeo», un objeto minúsculo (la pequeña letra a) indica el lugar del conocimiento psicoanalítico, en el pasaje-

ro *topos* donde confluyen los tres registros: el símbolo, lo imaginario y lo real. Saber y no conocimiento, en rigor, ya que no se trata de un objeto formalizable, continuo, ni siquiera formulable.

Esta perversión (versión en otra dirección, desviación de la doxa freudiana) del psicoanálisis permite abrirlo al universo de los saberes, sacándolo de su confinamiento curativo y del encierro de la jerga, del sociolecto. En efecto, al centrar la búsqueda en el goce, se conecta con la antropología existencial, también de cuño romántico. Kierkegaard ya se propuso una ciencia del pecado original como estudio de la falta, de la carencia primigenia, a partir de la cual el hombre se define como animal angustioso, que siente como ausente aquello que nunca tuvo y jamás recuperará. Lo junto, lo unido, lo sagrado (la Cosa: *das Ding, das Ting* de los antiguos germanos, el sagrario de la aldea tribal), el mito (lo que nunca ocurrió y se recuenta perpetuamente), la absoluta alteridad (aquello que no tiene historia), la madre, tal vez Dios (materno, en este caso y en otros), el paraíso donde no trabajábamos ni enfermábamos ni moríamos, pero tampoco hablábamos, salvo Eva cuando dijo «manzana», etc.

En el fundamento de las religiones está el sacrificio (ver pág. 37) y el sacrificio es consustancial al goce. A su vez, al prohibirse el goce, se instauro la ley. Queda, por tanto, en la memoria mítica del sujeto, la Cosa, esa huella de lo que nunca habrá. Aquí los caminos se bifurcan: la pulsión lleva a la muerte y se compensa con el narcisismo del yo; el amor produce la alucinación de la unidad cuando, en rigor, es dación de lo que no se tiene (ofrenda de la castración). Pero, al menos, en esta instancia, según observa Lacan, el amor permite, con intermitencias, hacer deseable el goce.

Alejado infinitamente del origen y de la meta, el hombre es, en la perspectiva lacaniana de Braunstein, ese animal imposible que no admite su imposibilidad y, por ello, dice. Su elocuencia es el sistema de su impotencia y la fantasía de su omnipotencia. De ahí que me parezca perverso (dicho sea con todo respeto por la felicidad de cualquier perversión) este proyecto de situar al psicoanalista en el lugar donde él espera y se deja demandar por la espera ajena, en dirección, ambas, a la plenitud mítica del goce, aquello que nunca se tuvo y se da por perdido.

Más allá de estas propuestas teóricas, el libro se abre a una definición de ciertas entidades características de la clínica (la neurosis, la histeria, la perversión, la psicosis) sin pretender una enciclopedia casuística. Por fin, como no era para menos, se plantean algunos de los más duros temas del psicoanálisis. El de la libertad no es el menor: ¿puede el hombre querer lo que desea, quererlo «libremente» como resultado del tratamiento, que le permite identificar el deseo que lo demanda y encontrarse con él? ¿Es el psicoanálisis una ética de la autognosis a través del otro y del Otro, del psicoanalista y del inconsciente, por medio de la cual llegamos a la realidad fronteriza del ser con la muerte y asumimos el «doloroso sentir» que es la vida?

El psicoanálisis no cura al hombre, porque el hombre es un ser incurable que desea lo imposible y no se resigna a dejar de desear, al menos en nuestra cultura occidental de la identidad y la historia, es decir del *decir*. Esta recuperación de la herencia freudiana para la condición trágica del animal deseante obliga a repensar no sólo al psicoanálisis como institución, sino, simplemente, como práctica personal. Lo que ocurre en una consulta, a solas los dos, se convierte en el teatro de la historia universal. Nada menos que eso viene a decirnos Braunstein, si es que *eso* se puede decir. Mientras tanto, este libro tan comedido y provocador, acaba ilustrándose con un escena supuesta: Sigmund Freud recibe en su consulta de Buenos Aires al marqués de Sade y éste, tumbándose obscenamente en el diván, dice: «Lo escucho, *mon cher*.»

El merodeador. Tentativas sobre filosofía y literatura Enrique Lynch

Anagrama, Barcelona, 1991, 228 páginas

Ya en *La lección de Scheherazade* (Anagrama, 1987), el filósofo argentino Lynch planteaba la reivindicación del saber narrativo (mítico, si se prefiere) como enriquecedor frente a la tradición, propensa al raquitismo, de la filosofía occidental, consistente en reducir la variedad de lo que ocurre a la estrechez del concepto. Ahora, a este matiz se añade la proclamación de un radical (y provocativo) escepticismo: «...no hay razón, verdad tampoco, ni posibilidad de acuerdo entre verdades que se