

## LAS METAMORFOSIS DEL CRIOLLO

Marcos Cueva Perus

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES-UNAM

En México como en otros países de América Latina, la mirada reflexiva y distanciada sobre males internos de distinta índole se ha hecho las más de las veces mediante el autodenigramiento, con una buena dosis de burla pero muy pocas miras constructivas. Por más que se haya querido naturalizar esa forma de humor, no ha dejado de ser la de quien pareciera sentirse extranjero en “su” patria, como “de paso”, “en tránsito”, en la más contradictoria de las actitudes. Ese humor corresponde todavía al del criollo que se liberó de la tutela peninsular en el siglo XIX, pero que lo hizo apenas para suplantarlo al español (pasada la etapa heroica de la Independencia y sus próceres), sin verdadero patriotismo y metamorfoseando más bien, a la larga, al poder colonial. Es una realidad que no han desconocido las ciencias sociales, cuando se han aventurado a plantear el problema del colonialismo interno en los países latinoamericanos. No ha estado de más denunciar la influencia foránea, cuando ha sido nefasta. Empero, no debiera tratarse de negar con esa denuncia la incapacidad del criollo para construir y romper con la fascinación de las formas de dominación de origen colonial.

El geógrafo Yves Lacoste escribió alguna vez que el tipo de poder al que dio lugar ese colonialismo interno (aunque el autor no lo nombre como tal) resultó, además de exorbitante (Lacoste, 1971: 265), desnaturalizado y adulterado (Lacoste, 1971: 259 y 265). Con frecuencia, como ocurrió en América Latina, una minoría privilegiada se independizó no en aras del progreso común, de la sociedad en su conjunto, sino para sacar mayor tajada —“ventajas suplementarias”, “acuerdos más lucrativos” (Lacoste, 1971: 267), “acaparaciones”, en palabras de Lacoste (Lacoste, 1971: 266)— en el reparto de beneficios por el saqueo de tal o cual territorio (Lacoste, 1971: 267). Al mismo tiempo, dicha minoría camuflajeó (es la palabra que emplea Lacoste) el nuevo saqueo bajo el pretexto de la pertenencia a una misma nacionalidad, religión o raza (Lacoste, 1971: 269), pretexto que ocultó la proporción enorme de las detracciones realizadas por unos pocos (Lacoste, 1971: 266). Para Lacoste, los abusos de las minorías autóctonas han llegado a ser tan grandes como los del colonialismo extranjero (Lacoste, 1971: 266). Sin embargo, al menos en América Latina los criollos hicieron pasar por interés general la búsqueda de esa “ventaja”, actuando a nombre del Estado y la nación. El discurso, el que nos interesa aquí, no podía ser sino avezado y seductor, para hacer aparecer como “de todos” los intereses de una minoría; dicho de otro modo, para conseguir que muchos vivieran lo ajeno como propio, con frecuencia esperando obtener su parte de abundancia, real o supuesta.

No se puede hablar de legitimidad o ilegitimidad de la Conquista, ya que en una perspectiva sociológica sería un absurdo. Al mismo tiempo, la Conquista y sus secuelas coloniales no debieran naturalizarse, porque en más de un aspecto fueron procesos antinaturales, sobre todo habida cuenta de la violencia física y psicológica que entraron. A fin de cuentas, lo que se produjo fue el intento no tanto por gobernar, que por múltiples razones resultó infructuoso, cuanto por hacer aparecer como natural lo que la condición humana llegaba a intuir que no lo era. El poder en América Latina y el Caribe adquirió así el doble carácter de impostura y farsa. Si acaso se inauguró a partir del descubrimiento de América, la modernidad lo hizo poniendo al poder en representación, buscando hacer pasar por natural lo que no lo es: con el imperio español no era todavía el artificio del fabricante, pero sí el teatro cortesano. El problema no desapareció a partir de las independencias en el siglo XIX, ni siquiera hasta bien entrado el siglo XX, por ejemplo entre los dictadores patriarcales, a la vez crueles y de opereta. En México, en medio del proceso revolucionario que arrancó en 1910, Álvaro Obregón estuvo cerca de convertirse en un émulo de tantas figuras a la vez despiadadas y grotescas características de América Latina; es probable que en sentido estricto Obregón haya sido el último caudillo mexicano, al servicio del terrateniente que él mismo llegó a ser. Lo que nos interesa demostrar es cómo perduró en Obregón un tipo de conducta que se podía encontrar en el criollo novohispano.

Aquí ponemos de relieve las características del habla colonial en la Nueva España, pero también la metamorfosis de dicha palabra en una de las vertientes del nacionalismo revolucionario surgido de la Revolución Mexicana: la vertiente que representara Obregón, que todavía a principios del siglo XXI sigue fascinando a la historiografía y el análisis político mexicanos<sup>1</sup>. Insistamos en que es nada más una de las vertientes de ese nacionalismo revolucionario: no es, por ende, representante de todo el proceso que arrancó en 1910, ni de todos los intereses que estuvieron en juego a partir del mismo y los distintos tipos de conducta a los que dieron lugar. Con todo, en la Revolución Mexicana existió, en medio de fuerzas variadas, complejas y contradictorias,

---

<sup>1</sup> Puede pensarse que la figura de Obregón fascina tal vez por la política cultural que tuvo lugar bajo su presidencia y que enalteció a México (la labor de Vasconcelos es una referencia insoslayable). Sin embargo, la bibliografía reciente muestra otra cosa, la fascinación por la suerte que corrió el sonorenses, que es fascinación por las tragedias del poder (¿criollo?), no búsqueda de alternativas constructivas. De la tragedia de Obregón se ocupan así el texto de Agustín Sánchez González, *El general en La Bombilla*, 2008, Ed. Planeta, México, y la novela histórica y documental de Francisco Martín Moreno, *México acribillado*, también de 2008, Alfaguara, México. Habiendo sostenido que los revolucionarios sonorenses fueron la continuidad del Porfiriato (¡), o que la mexicana fue una Revolución sin resultados, Macario Schettino considera: "Alvaro Obregón es posiblemente el personaje más fascinante de la Revolución Mexicana" (p.99). El libro de Schettino también es reciente *Cien años de confusión. México en el siglo XX*, 2007, Taurus, México.

una tendencia a la metamorfosis sorprendente de la palabra y la conducta del criollo novohispano. Ha bastado con que se vengan abajo otras tendencias y muchas de las conquistas del proceso de 1910 para que, como argüiremos al concluir, se imponga de vuelta el estilo del criollo. Nos basamos en la hipótesis de que el ejercicio del poder —entiéndase que en gran medida colectivo— no ha roto hasta hoy, en lo fundamental, con el patrón absolutista: en éste, el monarca es la ley y no tiene que rendirle cuentas a nadie. El monarca colonial se convirtió luego en el tirano del periodo independentista. El absolutismo le da al ejercicio de la dominación una apariencia “libertaria” que lo vuelve en realidad más humillante, según habremos de mostrar.

### EL PROBLEMA DEL HABLA COLONIAL

No es de descartar que la mentira ocupe un lugar importante en el habla de México, como lo sugiere Sara Sefchovich en un texto reciente (Sefchovich, 2009), pero también de otros países, y las razones por las cuales se miente —lo que implica entre otras actitudes “pretender” y “alardear”— (Sefchovich, 2009: 56-60), pueden ser muy distintas, algo de lo que ciertamente llega a ocuparse en detalle el texto de dicha autora, dando cuenta de las múltiples variantes de la mentira misma en México. En tiempo prehispánico en parte del territorio mexicano era penado mentir, al grado de que a quien mintiera se le hendía un poco el labio (Zorita, 1963: 65). A partir de la Conquista se instaló la mentira en el habla de los vencidos, que no puede darse sin más por auténtica. Es a Alonso de Zorita (quien vivió en la Nueva España de 1556 a 1566, y fue partidario a fin de cuentas de una colonización “lascasiana” y de la utopía franciscana), en su rectitud de juez y pese a que haya sido un relator poco tomado en cuenta, a quien se debe el haber detectado lo que ya venía ocurriendo con el habla en la Nueva España al poco tiempo de la Conquista:

Y preguntados algunos viejos, por qué ahora mienten tanto, dicen que porque no hay castigo; y que también es la causa ser los españoles tan soberbios y crueles, que les han cogido tanto miedo que no les osan responder más de aquello en que sienten que les agradan, diciendo a todo que sí, aunque sea imposible, y que están siempre recatados para no responderles fuera de su gusto, y que no se confían de ellos ni los entienden; y es así que en preguntando el español al indio alguna cosa, luego se recata para responder, y pocas veces responderán descuidadamente. Y también dicen que lo han aprendido de los españoles (Zorita, 1963: 65).

Como se desprende de estas observaciones, la mentira está destinada a eludir la violencia latente en el español. Lo que no se castiga no es nada más la mentira, sino la impunidad —del español— de quien es soberbio, cruel e intolerante. Considerando lo descrito, el “agradar” se pervierte, porque está al servicio de la mentira; al mismo tiempo, buscando eludir una violencia que no por ello dejaría de estar latente (incluso porque mentir puede ser una forma de violentar), se le llega a decir “a todo que ‘sí’” al español, aunque lo que se le diga sea “imposible”, con lo cual la relación —y con ella, el habla— no puede sino correr el riesgo de instalarse en la ficción, en lo ficticio entendido como “fabuloso”, pero también fingido (*Diccionario de la Real Academia Española*). No es exactamente un problema de mentira, sino otro, de simulación; en efecto, si se trata incluso de hacer creer lo imposible, se está en el “representar una cosa, fingiendo o imitando lo que no es”, según define la *Real Academia Española* el acto de simular (*Diccionario de la Real Academia Española*). Esta simulación no supone forzosamente una mentira, en la acepción de una “expresión o manifestación contraria a lo que se sabe, cree o piensa” (*Diccionario de la Real Academia Española*). El asunto no parece estar tanto en lo falso como en lo engañoso y lo fingido, retomando las acepciones de lo que es un “mentiroso” (*Diccionario de la Real Academia Española*), lo que supone por lo demás una “trama” que es un “enredo”, lo propio de la farsa (siempre según la *Real Academia Española*). La confusión se introduce en la medida en que, gracias a la fuerza del poder, la libertad de quien somete se parece más a la verdad que la verdad misma, porque aparece como natural, o simula serlo. ¿Qué mejor que servirse del poder para darle a la mentira —poniéndola en representación— la apariencia de verdad? ¿Acaso no están aquí a la vez la impostura (del que finge con apariencia de verdad, según el *Diccionario de la Real Academia Española*) y la seducción?

Los indios no entienden al supuesto Dios que les ha caído encima, no trayendo con frecuencia más que desgracias. Para Alonso de Zorita no había duda de que los procedimientos de los españoles eran bárbaros. En el juez está mostrado con toda claridad el origen de la violencia que le resta valor a la palabra:

“llaman, los españoles bárbaros a los indios por su gran simplicidad, y por ser como es de suyo gente sin doblez y sin malicia alguna, como los de Sáyago en España, y todos los que viven en las aldeas y las montañas, y en partes apartadas donde no tratan con gente política; y por la gran sinceridad de aquellas gentes los engañan fácilmente con lo que ellos tratan” (Zorita, 1963: 103).

La palabra sirve para engañar, y pierde valor porque —se infiere— lleva en el español doblez y malicia, incluso lo que Alonso de Zorita no duda en llamar maldad. Absolutamente nada tiene esto que ver con alguna “razón” que se le esté llevando al indio:

una y otra vez, Alonso de Zorita sugiere que en el modo de proceder del español no hay razón alguna. No puede haberla, dándole el sentido apropiado a la palabra “razón”: el acto de la Conquista, pareciendo natural —suponiendo la superioridad de una cultura sobre la otra— no lo es. Está edificado así en la adulteración. Al referirse a la Conquista, antes de pasar a observar el problema del tributo, Alonso de Zorita escribe: “las cosas de los españoles fueron al principio, y aun ahora lo son en algunas partes, tan exorbitantes y demasiadas, y tan fuera de toda razón (...)” (Zorita, 1963: 130). En todo caso, el engaño, que el juez da como propio de lo que (piénsese en la época) llama “gente política”, es identificado con el de los charlatanes en las plazas públicas de la metrópoli. No falta el ingrediente teatral, el de las “invenciones de matachines y de títeres y volteadores y trepadores, y perillos que bailan”, entre otros trucos de quienes Alonso de Zorita llama “chocarreros” (Zorita, 1963: 103). De manera sencilla, tal parece que a más palabras más motivos para desconfiar y sospechar de la posible maniobra envolvente y destinada al abuso de confianza, a la espera de que el otro muestre sus sentimientos. Alonso de Zorita no sólo habló en su tiempo de maldad, sino de “habilidad para la maldad” entre quienes habían perdido la simplicidad natural y habían sido criados por españoles “y en pueblos de ellos” (Zorita, 1963: 106). Dicha “habilidad” es con frecuencia propia de regidores, alcaldes, alguaciles, escribanos y fiscales, oficiales “que se han criado con españoles o en su servicio, o que han sido sus esclavos, o que han tratado continuamente con ellos, y están muy ladinos y desenvueltos” (Zorita, 1963: 106). No puede sino insistirse en que el engaño anida en una maldad que no se presenta abiertamente como tal, sino como “habilidad” y también como “desenvoltura”, luego entonces con toda naturalidad.

Esta “presentación” y los equívocos sobre la palabra hacen que, así como el mundo de los vencidos suele ser inentendible para los españoles, el de éstos lo es a su vez para los indios, por lo que se acaba compartiendo únicamente una ficción de poder, hasta donde es posible, ficción pronta a esfumarse. Es sabido de sobra que los españoles, en su mayoría, no quisieron reconocer a seres humanos en los indios. Estos a su vez terminaron por percatarse de que el supuesto orden español no era justo, ni pretendía siquiera serlo. No parece haberse tratado de gobernar. Así, un indio, “(...) oyendo decir que iba un visitador de España a visitar aquella tierra, dijo: ‘no es por nuestro bien: cada día vienen jueces y visitadores, y no sabemos a qué: sólo la justicia del cielo es la buena’” (Zorita, 1963: 52). Lo constatable es que la verdad del español llegado a América es la violencia, más precisamente aún la crueldad: se quiere con frecuencia evitar aunque también llega a provocar fascinación, como ocurre entre los alguaciles indios, más si esa crueldad se convierte en signo de identidad, es decir, de supuesta pertenencia. En el fondo, lo que hay en este proceder es suplantación, de tal forma que

la palabra del español no tiene ningún valor (de justicia, por ejemplo), y es esto lo que les permite a los indios decir que es del mismo español que aprendieron a mentir, o sería mejor dicho a simular.

Con frecuencia tiende a pensarse que la dominación instalada por los españoles está reñida —muy en abstracto— con la libertad. Ciertamente, hasta donde la tenían, los indios perdieron la suya y ello contribuyó a su desorientación, de la que da cuenta Alonso de Zorita: “(...) y así quedan —escribe— los señores perdidos y destruidos y acobardados, sin osar hablar, ni saber qué decir (...)” (Zorita, 1963: 129). La pérdida de la palabra y la del poder van juntas, pero no por ello los indios dejaron luego de la Conquista de buscar, por así decirlo, “a qué atenerse”. La dominación española se afianza en cambio rompiendo cualquier posibilidad de establecer una regla, porque es una dominación que se establece a la vez en la certeza del privilegio de la fuerza, cuando se ha instalado, y la creencia en la libertad absoluta, conjunción que vuelve arbitraria la palabra y extravía por completo a los indios. Según da cuenta Zorita, los indios sienten que desde la llegada de los españoles “anda todo confuso” (Zorita, 1963: 51), “sin orden y sin concierto” (Zorita, 1963: 52), en palabras de los propios nativos. A la dominación instalada le interesa este estado de cosas, donde la libertad absoluta —pretende serlo amparándose en realidad en la fuerza— se traduce en “antojo” que destruye:

los indios, se han dado a pleitos porque vosotros los habéis impuesto en ellos, y se siguen por lo que les decís, y así nunca alcanzan lo que pretenden, porque vosotros sois la ley y los jueces y las partes y cortáis por donde quereís, y cuando y como se os antoja (Zorita, 1963: 52).

En realidad, no hay modo de fiarse a la palabra porque no supone acatamiento ninguno en los hechos. Para los españoles, podía parecer que el acatamiento era propio de gente sin malicia, “como los de Sáyago en España”, algo explotable si quienes carecen de esa malicia tampoco tienen fuerza. Dicho en otros términos, la fuerza termina estando en la malicia, o ésta se convierte en todo caso en creencia dominante ante la cual los indios se distancian. Así, “otro dijo que la justicia de la tierra era como garabato y que sólo la del cielo era la derecha y buena, y no otra.” (Zorita, 1963: 52). Los indios quedan azorados por la libertad absoluta que se otorgan los españoles, que no se preocupan por construir la menor regla acatable de convivencia o de gobierno, ni por limitar —antes bien al contrario— la arbitrariedad. En vez de gobernar, los españoles se afirman en el atropello. Incluso hay quienes gozan del este último, poniendo en ello su “honor”, que consiste en privar de cualquier derecho —incluido el de la palabra— al otro: los indios, narra Alonso de Zorita, “y como les dicen que miren lo que hacen,

los espantan, v $\acute{a}$ nanse sin osar hablar, y los malaventurados que han sido causa de esto, quedan contentos como si hubiesen hecho una gran haza $\acute{n}$ a” (Zorita, 1963: 158). Si antes hab $\acute{a}$ ba justicia, es porque los antiguos no sab $\acute{a}$ nan –dice un indio– “poner las dilaciones y trampas que ahora” (Zorita, 1963: 52). “Otro, narra el juez, ri $\acute{n}$ endo con  $\acute{e}$ l un espa $\acute{n}$ ol, y dici $\acute{e}$ ndole de ladr $\acute{o}$ n y mentiroso y otras palabras injuriosas, dijo: ‘vosotros nos habeis mostrado’” (Zorita, 1963: 52). Es a tal grado el desconcierto que:

dicen los indios viejos, que con la entrada de los espa $\acute{n}$ oles dio toda la tierra gran vaiv $\acute{e}$ n y vuelta en todo, que han perdido su justicia y el orden que ten $\acute{a}$ nan en castigar sus delitos y el concierto que en todo hab $\acute{a}$ ba, y que no tienen poder ni libertad para castigar a los delinquentes, y que ya no se castigan como sol $\acute{a}$ nan los que mienten, ni los perjuros, ni los adulteros” (Zorita, 1963: 52).

Por si llegara a pensarse que lo descrito es obsoleto, basta por ejemplo con poner en paralelo el modo en que se utilizaba la administraci $\acute{o}$ n de justicia en la Nueva Espa $\acute{n}$ a y en que se hace hoy, con frecuencia castigando a inocentes, medrando con ello y encima montando una representaci $\acute{o}$ n para dar una fachada de supuesta honorabilidad. Es lo que se hizo reiteradamente en un caso que atrajo la atenci $\acute{o}$ n de parte de la opini $\acute{o}$ n p $\acute{u}$ blica mexicana e internacional, el de las llamadas “muertas de Ju $\acute{a}$ rez”<sup>2</sup>. Alonso de Zorita narra c $\acute{o}$ mo durante la Colonia los alguaciles indios atrapaban a inocentes en la calle: “los que tienen alguna cosa a mano, d $\acute{a}$ nsela porque los dejen, y los que no, ll $\acute{e}$ vanlos a la c $\acute{a}$ rcel, y casi siempre es (falso) levantado” (Zorita, 1963: 106). El asunto no acababa con el inocente en la c $\acute{a}$ rcel, sino que a partir de aqu $\acute{i}$  se convert $\acute{i}$ a en objeto de toda clase de extorsiones: “y es el pobre preso —observa el juez— el quebrantado y apu $\acute{n$ eado y apaleado y a quien han roto la ropa, y no osa ni sabe hablar ni qu $\acute{e}$  decir porque todos son contra  $\acute{e}$ l, y tienen la informaci $\acute{o}$ n hecha a su voluntad, por donde se rige el Oidor en lo que provee” (Zorita, 1963: 107). Por otra parte, el encomendero, acostumbrado al cohecho (Zorita, 1963: 155), hace trampa en los litigios en relaci $\acute{o}$ n con el pago del tributo, y quien tributa se encuentra siempre, desde mucho antes de la tienda de raya, pagando de m $\acute{a}$ s porque tiene que enfrentarse a toda suerte “enga $\acute{n}$ os y sobornos” (Zorita, 1963: 152-153). No es algo a lo que estuvieran dados los indios, que seg $\acute{u}$ n Alonso de Zorita eran “de suyo muy sujetos y corregibles”, adem $\acute{a}$ s de humildes y atentos (Zorita, 1963: 17), enti $\acute{e}$ ndase que a diferencia de muchos de los espa $\acute{n}$ oles.

<sup>2</sup> La utilizaci $\acute{o}$ n de inocentes para simular y dar una fachada de honorabilidad a las investigaciones sobre los asesinatos en Ciudad Ju $\acute{a}$ rez ha sido documentada por Sergio Gonz $\acute{a}$ lez Rodr $\acute{i}$ guez, 2002, *Huesos en el desierto*, Anagrama, Barcelona, y por Diana Washington Valdez, 2005, *Cosecha de mujeres. Safari en el desierto mexicano*, Oce $\acute{a}$ no, M $\acute{e}$ xico. El de los feminicidios es un problema tambi $\acute{e}$ n grave en Guatemala.

Dicen los religiosos antiguos, en aquella tierra, que después que los naturales están en la sujeción de los españoles y se perdió la buena manera de gobierno que entre ellos había, comenzó a no haber orden y concierto, y se perdió la policía y justicia y ejecución de ella que entre ellos había, y se han frecuentado mucho los pleitos y los divorcios, y anda todo confuso (Zorita, 193: 51).

La confusión en realidad no es casual, sino que quienes “chupan la sangre” —así lo escribe Alonso de Zorita— además “revuelven y desasosiegan” (Zorita, 1963:41) para medrar, como sucede cuando se emborracha a los indios: El mismo Alonso de Zorita constata cómo “se toma licencia” para que cese “toda autoridad” y —según los indios viejos— en el aparente desorden se imponga entonces la maña del español (Zorita, 1963:59).

La crueldad inflige sufrimientos con frecuencia gratuitos, y sobre todo a inocentes. Que se cometan toda clase de atropellos y se instalen el capricho y la arbitrariedad es algo que no cabe en la representación de la religión que tenían los indígenas. Al ser preguntados por sus vicios y pleitos, los indios explican así la causa: “Porque —dice Zorita— ni vosotros nos entendéis ni nosotros os entendemos ni sabemos qué queréis. Nos habeis quitado nuestra buena orden y manera de gobierno; y la que habeis puesto no la entendemos” (Zorita, 1963: 52). Con mucha frecuencia se ha hecho énfasis en ciertas características del mundo prehispánico que pudieron predisponer a la derrota y al sometimiento ante los Conquistadores españoles. Se da así por sentado que con la Conquista llegó el progreso, sin más. A veces se adopta una perspectiva algo chata, según la cual el algún protocapitalismo habría venido a imponerse y a sacar del atraso —al precio de una violencia ineludible— a sociedades que ni siquiera conocían el feudalismo, por encontrarse en un modo de vida más primitivo. En realidad, esta perspectiva, que no todos comparten, es limitada, ya que la España que conquistó a América no era capitalista, sino apenas mercantilista en ciertos ámbitos; era sobre todo feudal, pero además absolutista, algo que se afianzó con Carlos V y que estaba ya preparado con los Reyes Católicos. Para matizar la idea de que el Estado absolutista, que aparece en Occidente en el siglo XVI (justo al momento del descubrimiento de América), era un punto de equilibrio entre los intereses de la nobleza y los de la burguesía naciente, Perry Anderson demostró en un amplio trabajo (Anderson, 1983) que el absolutismo fue en realidad “un aparato reorganizado y potenciado de dominación feudal” (Anderson, 1983: 12). Aún permitiendo hasta cierto punto la acumulación originaria (en la cual las colonias de América fueron relevantes), el Estado absolutista, “irreductiblemente feudal”, limitado por los imperativos de la propiedad de la tierra, ahogó cualquier intento por hacer cuajar la independencia burguesa, “frustrando y falsificando una y otra vez sus promesas al capital”, en palabras de Anderson (Ander-

son, 1983: 37). Así, nunca hubo un desplazamiento político de la clase noble (Anderson, 1983: 37). En España, el absolutismo brilló más que en cualquier otro lugar de Europa justamente gracias al botín americano, y fue “desmesurado” (Anderson, 1983: 55).

Cuando hablamos de libertad absoluta, se trata del tipo muy preciso de feudalismo (y por ende de representación de los lugares del Hombre y de Dios) que trajeron los españoles: al absolutismo se agrega la tentación —que suele atribuirse nada más a sociedades asiáticas— de suplantarse a Dios o, si se quiere, de que el señor feudal se crea Dios mismo. Esto ocurre en un contexto que se presta para el absolutismo teológico, la creencia en un Dios que impone la contingencia absoluta, algo seguramente reforzado por el espíritu de aventura que reinaba junto a la codicia entre los Conquistadores. Resulta un tanto inexplicable que en la historiografía latinoamericana y caribeña no se haya tomado en cuenta ni se haya hecho mayormente la crítica del impacto que tuvo la mentalidad absolutista en América. No se trata de cualquier feudalismo, ni de un simple problema de imposición objetiva de estructuras socioeconómicas (o de yuxtaposición), sino del choque de subjetividades entre las cuales, con frecuencia, fuera de la relación de fuerza se instaló lo ininteligible. Es esa mentalidad absolutista la que les resulta incomprensible a los indios, mientras otros gozan imponiendo la “contingencia” donde debiera haber acatamiento, y convierten así ese uso de la contingencia en el principio de la malicia y la doblez, que ni siquiera les parecen antinaturales. Quien impone esa contingencia es el absolutista que, sintiéndose único (“escogido”), no rinde cuentas a nadie; es el Rey (ocasionalmente paternal) que considera sin objeción posible que él es la ley, aunque la palabra exacta para nombrarlo terminará siendo en América la del tirano, en más de un caso hasta bien entrado el siglo XX. Dicho de otro modo, en un mundo en el que por lo demás entre la razón y la fe tiende a imponerse la segunda, la libertad se confunde con la contingencia absoluta de la teología escolástica; sentirse libre es hacer lo que dé “la gana” y disponer de cualquier vida al antojo, lo que da no nada más la sensación de poder, sino también de “trascendencia”, de que se es alguien.

Con todo, el criollo pronto se vio limitado por la misma estructura política absolutista a la que nos hemos referido, por lo que otros buscaron al mismo tiempo limitar y sacar provecho del espíritu de aventura y sus frutos, de la misma manera en que el absolutismo político intentó sacar provecho de cierta expansión capitalista, pero limitándola para que no se convirtiera en un desafío. El conquistador ya había tenido que vérselas con esa estructura burocrática, que según Fernando Benítez liquidó a lo largo del siglo XVI el cuadro de valores de hijodalgo (Benítez, 1965: 277). Al depender del virrey, de la Inquisición, del agiotista y del funcionario público, de “una Nueva España (que) era una madrastra” (Benítez, 1965: 277), el criollo terminó por volverse a

la vez un pícaro, “al estilo del español de la decadencia” (Benítez, 1965: 277), y un cínicco “en las antecámaras gubernamentales donde se autorizaban las armas más innobles” (Benítez, 1965: 278), entre las cuales Benítez cita la adulación y el servilismo, el empleo de la trampa y el cohecho, de los odios y las “venenosas intrigas” (Benítez, 1965: 278). Aún creyendo ser casi Dios, o incluso Dios mismo, y habiendo hecho suya la mentalidad absolutista, el criollo se topó con la dependencia del buen humor del gobernante en turno, del “milagro” y del favoritismo (otras tantas expresiones de la supuesta contingencia absoluta), hasta constatar la inseguridad de la vida y tener la impresión de pisar terreno falso (Benítez, 1965: 278). El criollo, en efecto, se enfrentó a fin de cuentas al “continuo regateo de los bienes a los que creía tener derecho”, bienes que por lo demás podían irse “como el humo y la sal en el agua” (Benítez, 1965: 278), por lo que según Fernando Benítez terminó haciéndose indiferente y resentido (Benítez, 1965: 278). Otras dos respuestas son también posibles: sobrellevar la precariedad y lo turbio del ambiente con fanfarronería (Benítez, 1965: 275), estilo que existe en los Conquistadores y se transmite al criollo (Benítez, 1965: 149), pero también adentrarse en la melancolía, como le ocurre al final a Cortés, porque “la vida es breve, (pero) largo el capítulo de las culpas” (Benítez, 1965: 157). De vez en cuando, en medio del festín (que no fiesta) o de algo de tedio aparece fugaz el sentido de la vida que se coartó en los vencidos y se regatea ferozmente entre vencedores. Pudiera pensarse que enfrentado a la precariedad, el criollo escogerá la crítica acérrima al peninsular y sus representaciones políticas. Sin embargo, Lacoste no se equivoca cuando ve algo de monstruoso en los criollos: bien pueden querer simplemente usurpar el lugar para ser ellos el “rey” (será el tirano, entonces), “los reyes” o Dios mismo. Aquí radica una de las contradicciones menos tratadas o a la larga más olvidadas en las ciencias sociales latinoamericanas: hablando en nombre de la nación, los herederos del criollo colonial se comportan en lo “suyo” como extranjeros (por lo demás, tratando como extranjeros a los nativos), siempre desde arriba. Enseguida veremos cómo este problema no desaparece ni siquiera en el México revolucionario, a principios del siglo XX. En las conclusiones veremos que el criollo metamorfoseado puede incluso volver por sus fueros.

### **UN NUEVO ESTILO: CRIOLLO... Y “REVOLUCIONARIO”**

En el México moderno apareció un modo muy peculiar de enredar el habla, haciéndole aparentemente perder su significado o velándolo, y de poner en práctica lo que se conoce coloquialmente como “marear el punto”. Esta habla fue objeto de mofa en Cantinflas, desde una perspectiva que a lo mejor no haya llegado a desprenderse de la picaresca de origen español y medieval en ese cómico. Al mismo tiempo y dicho sin

ambages, dicha habla se convirtió en la del abuso de confianza (la “licencia”), aprovechando en buena medida para ello el relajó, el supuesto gusto por “la fiesta”. A partir de lo estudiado por Fernando Benítez, siempre cabría preguntarse si esa fiesta (que no toda fiesta mexicana) es realmente de origen popular, o si no es más bien la herencia y la versión metamorfoseada de la disipación, no del todo festiva, en la que se instaló el criollo novohispano desde el siglo XVI. Juego de palabras aparte, en el México moderno el poder de las palabras ha sido tal porque suelen ser las palabras del poder. No todo el mundo puede permitírse las, pero igual los hay que terminan creyendo absurdamente que las palabras crean el poder. Es únicamente teniendo distancia frente a dicho poder, entendido aquí como fenómeno en buena medida colectivo, que puede aducirse que el enredo es a fin de cuentas parte de una farsa, o que constituye la farsa misma. En su acepción más simple, la farsa supone la suplantación.

Hubo parcialmente de farsa entre algunos —no todos— actores de la Revolución Mexicana. La Revolución Mexicana no fue una, homogénea. De ella surgieron distintos modos de ser del mexicano. Hay uno de estos modos que constituye una suplantación casi en línea directa del antiguo criollo novohispano, por momentos diríase que una suplantación lúcida. Alvaro Obregón llegó a decir que terminada la revolución armada, el problema de México consistía en liberarse de sus libertadores. Es un decir de una sorprendente lucidez y al mismo tiempo con un dejo de cinismo que no alcanza a desembozarse como tal, a diferencia de lo ocurrido con varios supuestos próceres de la Independencia (aunque cierta línea incómoda vaya a lo mejor del asunto de la pierna de Santa Anna al brazo del Manco de Celaya, lo que al parecer observó Arnulfo R. Gómez al llamar al segundo “Álvaro Santa Anna”).

La figura que permite plantear la problemática de la potencial suplantación al momento de la Revolución Mexicana es la del mismo Obregón. Lo que en el siglo XIX era de opereta se ha vuelto más serio con la cruenta revolución de 1910, pero Obregón no llega a jacobino, ya que no implanta el Terror sino que tiende a “negociarlo” todo, y ni siquiera parece que se pueda equiparar un nuevo “estilo revolucionario” a un “carácter sonorenses”: en efecto, el supuesto héroe de las batallas revolucionarias armadas es distinto de un intransigente Calles o del conciliador De la Huerta, a quien se atribuye entre otras acciones el logro de cierta paz en Chiapas. El segundo apaciguó de manera un tanto insólita a los pinedistas chiapanecos (los mapaches de Tiburcio Fernández Ruiz se habían aliado con el obregonismo a partir del pacto de la hacienda de Nandayacutí, en febrero de 1920). Pagando en vez de aprehenderlo a un espía de Alberto Pineda Ogarrio, considerado “señor” de los Altos y las tierras frías de Chiapas, y logrando entonces los acuerdos de Campo Virgen, en octubre de 1920, De la Huerta contribuyó a la paz del estado fronterizo sureño, atosigado por la resistencia de los finqueros y sus clientelas. Fiel

a su negativa a resolver los conflictos mediante las armas, el breve presidente interino sonorenses había intentado incluso que el general Francisco Cosío Robelo, jefe de operaciones militares en Chiapas, no entrara por la fuerza en San Cristóbal, feudo de Pineda, aunque a fin de cuentas Cosío fue remplazado por Juan Torres S. (Castro, 1998: 89-93).

Martín Luis Guzmán observó a Obregón y encontró algo importante en *El águila y la serpiente*: no al representante del Terror ni al héroe de tantas batallas, sino a un farsante. Jovial, seguro de su inmenso valer pero aparentando no tomarse en serio; Obregón, según Guzmán:

no vivía sobre la tierra de las sinceridades cotidianas, sino sobre un tablado; no era un hombre en funciones, sino un actor. Sus ideas, sus creencias, sus sentimientos, eran como los de un mundo de teatro, para brillar frente a un público: carecían de toda raíz, de toda realidad interior. Era, en el sentido directo de la palabra, un farsante (Guzmán, 1995: 81).

Obregón tiene una “curiosa” actitud ante la muerte, pero no se distancia del poder a cuyo servicio se pone la farsa. Desafortunadamente, la historiografía mexicana ha puesto muy poca atención en el antiguo huelguista de Cananea, y luego líder militar sonorenses, que vio muy bien quién era Obregón: es el olvidado (sonorenses también) Arnulfo R. Gómez, de quien era amigo cercano Vito Alessio Robles, y que describió al caudillo como “impostor, latifundista, farsante” (Campbell, 1980: 18). No se trata aquí, nada más, del contexto de la virulenta campaña presidencial de 1927. Lo de “latifundista” no es menor ni un insulto, sino más bien el meollo de la ambivalencia de Obregón, con su demagogia cercana al populismo, su pretorianismo y su compulsión a enriquecerse a costillas del Estado.

Al regirse por el tono ensayístico, Enrique Krauze no desentraña del todo qué está al servicio de qué: en Obregón se juega un “póquer a muerte” (Krauze, 2002:33) y pareciera que el sonorenses ha concertado un pacto con ésta, “doloroso pacto” según el historiador (Krauze, 2002: 33) a la búsqueda de un “estilo mexicano”, aunque habría que preguntarse si la sonrisa de Obregón era la de una “calaca mexicana” (Krauze, 2002:63). En la guerra, Obregón parece burlarse de la muerte y a partir de aquí aparentemente “la vida es broma” (Krauze, 2002:56). Sin embargo, en el sonorenses la muerte está al servicio del poder (no al revés, contra lo que pudiera pensarse), como lo está el humor, que por lo mismo no admite ironía ni distanciamiento y se mueve entonces en los registros del “bromista, guasón, chocarrero, alegre, ingenioso, dicharachero, socarrón, aun payaso” (Krauze, 2002:61), “zumbón” para algunos más, u “ocurrente” (Castro, 2005: 32). Según Krauze, Obregón tuvo la convicción de la fatuidad de todo

lo humano; admitiendo esta manera de ver las cosas, la perversión (el “darle la vuelta”, de acuerdo con la definición de la palabra) se encuentra en el deseo de sortear esa vacuidad justamente mediante la adquisición de poder, de distintas formas: desde el económico (en la Quinta Chilla, en la construcción de un ferrocarril de Navojoa a Yávaros con recursos públicos) hasta el político, ámbito en el que poco le faltó al sonorenses para emular en más de un aspecto a Porfirio Díaz (“Porfirio El Pequeño”, llamó Serrano a Obregón). No es una fascinación del “mexicano en abstracto” por la muerte: no lo veía así Arnulfo R. Gómez, quien, cercano a Calles, se representaba en cambio a Obregón como un “anfibio en las aguas revolucionarias”, alguien dispuesto a arriesgar la vida de los suyos (con frecuencia antes que la propia) y a matar enemigos (Castro, 1995: 154). En la estilización a la que no es ajeno el modo vanidoso de Obregón, fascina el poder por su capacidad para disponer de la vida, utilizando el humor para hacer sobresalir su supuesta gratuidad (“fatuidad”, según Krauze). Ya no se dispone de la vida exactamente como antaño, ya que hay una revolución de por medio y un reclamo de igualdad: el poder de la palabra se utiliza así, “mareando el punto”, para pervertir esa igualdad e imponer “sacándole la vuelta” las palabras del poder.

A partir de lo dicho hasta aquí, cabe preguntarse si El Manco de Celaya no era “otra cosa”, nada más impostura, o si tenía una personalidad psicopática. La tendencia, como lo hace Vicente Garrido Genovés, especialista español en el tema, a buscar psicópatas en hombres de Estado que se han opuesto a los designios de Occidente (Saddam Hussein, Slobodan Milosevic) no parece la más pertinente. En la psicopatía de Obregón, hasta donde la hay, existe cierta dimensión colectiva, cuya mención (a diferencia de la práctica) no debiera llamar a escándalo: a nuestro juicio con razón, Linda B. Hall habla por ejemplo de una “furia endémica y psicopática” para referirse a lo que se conoce como el periodo de *La Violencia* en Colombia (Hall, 1985: 16), entre finales de los años cuarenta y principios de los cincuenta del siglo pasado. De esa furia también hubo en la Revolución Mexicana, abiertamente sádica en Rodolfo Fierro o Genevevo de la O, pero en este trabajo nos interesa ante todo la patología –en parte al menos– del poder victorioso. Es preciso por ello pasar por los pocos trabajos que se han hecho sobre las características de la personalidad psicopática. Insistamos en que no es una etiqueta ni un estereotipo.

Garrido Genovés sostiene que en el psicópata hay una especie de “locura moral”, o incluso “estupidez moral”, que pasa por la insensibilidad ante el daño inflingido a la víctima, pero también por no reconocer “otra ética que la propia” (Garrido Genovés, 2004: 27), formulación extraña (¿cuál ética?), pero que describe en todo caso un comportamiento “libre de inhibiciones y frenos” (Garrido Genovés, 2004: 27): bien puede tratarse de una permisividad que sí está en el habla de Obregón, en la

“licencia” con formas de humor que al mismo tiempo dejan abierto el espacio para el abuso de confianza y para que el otro se exponga (“se raje”, pero el asunto es de posición en la relación de poder). Garrido Genovés escribe:

y, sí: desde el punto de vista de la relación con los demás, los psicópatas son arrogantes, superficiales, engañosos y manipuladores; en el mundo afectivo, sus emociones son huecas, sin profundidad y volátiles, son incapaces de desarrollar vínculos sólidos con la gente, y carecen de empatía, ansiedad o sentimientos de culpa; y desde el plano de la conducta, son irresponsables, impulsivos, buscadores de sensaciones y predispuestos a la delincuencia (Garrido Genovés, 2004: 31).

No pocos de estos rasgos estaban presentes en Obregón; de hecho, ciertas formas de humor parecieran haber estado destinadas a naturalizar varios de esos rasgos, aunque el sonorenses difícilmente haya sido “todo un psicópata”. No pretendemos haber encontrado aquí un supuesto hilo negro. La melancolía también se encuentra en Obregón (Aguilar Mora, 2008: 70). Digamos que el militar victorioso “no es del todo” psicópata, pero insistamos en que hay rasgos; las críticas de Francisco Serrano a lo mejor no andaban del todo desencaminadas, cuando llegaron a llamar al dos veces presidente “desequilibrado mental”. Agrega Garrido Genovés el “rasgo de ‘sentirse superior’ a los demás” como propio de psicópata, con una curiosidad: al decir del experto español, esta sensación de superioridad se manifiesta mediante la fanfarronería, una cháchara fácil, una seguridad a prueba de bombas y la capacidad para fingir (Garrido Genovés, 2004: 35-36). Según cuenta la anécdota ¿no está literalmente en Obregón esa seguridad, a prueba de la granada a punto de estallar, frente a la cual el sonorenses permanece sin moverse, desafiando histriónicamente al artefacto que lo convierte en el centro de la atención? ¿Y acaso no se reconforta tratando siempre de colocarse por encima de los acontecimientos, lo que según Jorge Aguilar Mora convierte al Manco de Celaya en estrategia invencible, pero también en personaje de sí mismo? (Aguilar Mora, 2001: 65). Esta teatralidad, que no distanciamiento ni autorreflexión, sirve para mostrarse dispuesto a todo. Es con esta teatralidad que se suple el ejercicio de la conciencia plena y responsable.

La evitación de la responsabilidad también es característica del psicópata (Garrido Genovés, 2004: 37), y habremos de volver sobre este punto en las conclusiones. Los rasgos descritos hasta aquí pueden encontrarse con cierta frecuencia en el común de la gente (cierta impostura, por ejemplo), al decir de Garrido Genovés (Garrido Genovés, 2004: 41); pero lo que delata al psicópata es sobre todo la acción, constatación en la que Garrido Genovés sigue las tesis clásicas de Hervey Cleckley, pionero —con el libro *The mask of sanity*

(1941)— en el estudio del trastorno de personalidad en cuestión (Garrido Genovés, 2004: 65). En efecto, la acción del psicópata conmociona porque nunca se espera que haga lo que hace (Garrido Genovés, 2004: 65). Desafortunadamente, cuando de Obregón se trata la historiografía mexicana no ha resultado lo suficientemente cuidadosa con los hechos. En efecto, el Manco de Celaya parece haber sido culpable de la ruptura entre De la Huerta y Calles (De la Huerta buscó posteriormente recomponer sus relaciones con Calles, a quien atisbaba de tiempo en tiempo en la Asamblea del Acercamiento Nacional en el zócalo de la ciudad de México, el 15 de septiembre de 1942) (Castro, 1998: 136)<sup>3</sup>; e igualmente culpable de que Francisco Serrano haya sido ejecutado en Huitzilac, de lo que da constancia entre otros Pedro Castro (Castro, 2005: 184). Resulta sorprendente que la historiografía olvide a De la Huerta, denueste a Calles y permanezca en la fascinación por Obregón, sin atreverse a sacar a la luz los posibles rasgos psicopáticos del nativo de Huatabampo. Cierto, Obregón era “chistoso”, pero podía ser siniestro. Lo fue en su actitud cuando le trajeron los cadáveres de los asesinados en Huitzilac, en particular el de Serrano.

Garrido Genovés hace un apunte interesante: quien cae en la especie de hipnosis del psicópata probablemente esté creyendo que “el maquiavelismo es sinónimo de inteligencia” (Garrido Genovés, 2004: 110), lo que supone un error cognitivo. ¿Es el que cometió Calles? En esta formulación pudiera estarse distorsionando el sentido más completo del “maquiavelismo”, pero no parece errónea. La sombra del caudillo da por su parte una clave importantísima para comprender la insensibilidad que caracteriza a cierto tipo de personalidad, insensibilidad que no es posible desligar de nueva cuenta de ciertas formas de poder. En efecto, cuando en *La sombra del caudillo* Aguirre habla con el caudillo en el castillo de Chapultepec, para aducir que la presidencia no le interesa (más que de Serrano, se trataría aquí de De la Huerta), el caudillo no lo cree, porque el poder y sus sombras parecen decir otra cosa. El “poder” rumorea que Agui-

<sup>3</sup> Obregón parecía inclinarse por De la Huerta para sucederle. Cuando la balanza se inclinó a favor de Calles, Obregón casi dio a éste por muerto delante de De la Huerta, dando incluso “opiniones médicas” infundadas. Obregón aseveró que Calles no iba a aceptar a De la Huerta como jefe de campaña, mientras que este último hacía todos sus esfuerzos por impedir “las divisiones en el grupo revolucionario” (Castro, 1998: 149). Al poco tiempo, Obregón intrigó para impedir que De la Huerta visitara a Calles en la hacienda Soledad de la Mota, en Nuevo León (Castro, 1998:150). A fin de cuentas, De la Huerta, ya en rebelión en 1923, acusó a Obregón de no haber buscado sino la solución que más conviniera a su interés por reelegirse, para lo cual habría impuesto la candidatura de Calles echando mano del erario público y de los empleados públicos y el ejército (Castro, 1998: 211). Aunque se quiera ver una unidad en el proceso, en los crímenes de Huitzilac no se descarta que la orden haya partido de Obregón, no de Calles, según se desprende del testimonio del general Luis Alamillo Flores. Cuando Calles se enteró de lo ocurrido, “visiblemente molesto (...) dio un manotazo en la mesa –relata Alamillo– y levantando la voz y mirando fijamente al general Obregón dijo: ¿Quién le dijo a ese tal por cual que los fusilara? Yo los quería vivos. Se le ordenó que no los matara(...)”. (Campbell, 1980: 47). Es Obregón, no Calles, quien quiso cerciorarse hasta el último de que Serrano estuviera físicamente liquidado.

rre será el candidato, aunque el mismo Aguirre diga que no: en representación frente a ese poder, para sí mismo y ante Aguirre, el caudillo resulta insensible a un último gesto de lealtad a una añeja amistad; es lo que parece haber ocurrido la última vez que Francisco Serrano buscó hablar con Obregón, encuentro difícil del que habría dado cuenta el general chiapaneco Hipólito Rébora, partidario de Serrano “Chiapas fue el primer estado en postular al sinaloense, y rechazó la reforma constitucional para la reelección de Obregón” (Castro, 1998: 141). El Manco de Celaya —el caudillo— cree que sabe, pero confunde a fin de cuentas conocimiento y creencia, y lo que pueda haber de verdadero conocimiento ni siquiera le interesa. El caudillo es un personaje subordinado que “actúa en obediencia a parlamentos, guiones, protocolos escritos por la política, las convenciones sociales, las ventajas militares” (Aguilar Mora, 2001: 71). No hay cabida para la curiosidad humana (ni siquiera la tuvo Obregón por Calles). Es un poder ignorante y se ostenta como tal; por lo demás, como lo explica Axkaná, personaje de Martín Luis Guzmán, de arriba abajo a lo sumo puede haber protección afectuosa o estimación utilitaria, pero no amistad simple, “sentimiento afectivo que una de igual a igual” (Guzmán, 1996: 58). De un modo que puede parecer sorprendente, ese poder es capaz de negarse a saber, si saber algo —por real que sea— está contra la creencia establecida (por la fuerza), así sea la más fantástica. Como no cree en otra cosa que la que el poder pone en representación, el caudillo no puede saber de nada más (de amistad, por ejemplo), como lo explica Axkaná a su azorado amigo Aguirre en *La sombra del caudillo* (Guzmán, 1996: 58). Si en el psicópata lo que resulta determinante es la acción, al decir de Garrido Genovés, en la novela de Guzmán el personaje de Olivier dice: “(...) la política de México, política de pistola, sólo conjuga un verbo: madrugar” (Guzmán, 1996: 199). Jorge Aguilar Mora lo expresa de otro modo cuando observa que la política en la que se mueve un Obregón pareciera ser, en todo caso para quienes están en ella, “un territorio bien acotado de fuerzas y de máscaras donde basta la correlación de intereses y de funciones para adelantarse a los hechos” (Aguilar Mora, 2001: 74). El caudillo se siente seguro de su habilidad para interpretar la representación en el poder, pero termina confundiéndola con la realidad y con la verdad, sintiendo vagamente al mismo tiempo —de ahí la melancolía que detecta Aguilar Mora— que a lo mejor “algo falta”, que lo que “es” está construido en el vacío, que es vacío humano. La confusión aludida se parece —según lo sugiere Aguilar Mora— a la de los habitantes de “La Caverna”, en *La república* de Platón, que únicamente ven las sombras y las toman por lo verdadero. Para el caudillo como para tantos otros, tal pareciera que sólo el poder —así sea injusto y corrupto— es real: Martín Luis Guzmán sigue en esta argumentación a los interlocutores de Sócrates (Aguilar Mora, 2001: 68). Empero, la melancolía es —como ocurría entre los criollos— la forma de manifestación de una

vaga conciencia de que el poder no puede suprimir todo sentido de la vida, pese a que la representación se haga dejando suponer una supuesta invulnerabilidad, porque ese poder se sirve de la razón y la fe, sobre todo para creer en sí mismo, parafraseando a Aguilar Mora (Aguilar Mora, 2001: 74).

Muchos llegaron a pensar de esa “otra forma” que era única, exclusiva de México, una supuesta “ética”, en palabra de uno de los personajes de *La sombra del caudillo*, aunque en realidad fuera la negación misma de la ética. Lo que argumenta dicho personaje, Tarabana, es tanto más terrible cuanto que remite sin más a lo que ya narraba Alonso de Zorita. Dice Tarabana: “lo que ocurre es que la protección a la vida y a los bienes la imparten aquí los más violentos, los más inmorales, y eso convierte en una especie de instinto de conservación la inclinación de casi todos a aliarse con la inmoralidad y la violencia” (Guzmán, 1996: 131). No es sino la descripción del clima social novohispano, y para más señas agrega Tarabana:

observa la policía mexicana: en los grandes momentos siempre está de parte del malhechor o es ella misma el malhechor. Fíjate en nuestros procuradores de justicia: es mayor la consideración pública de que gozan mientras más son los asesinatos que dejan impunes. Fíjate en los abogados que defienden nuestros reos: si alguna vez se atreven a cumplir con su deber, los poderes republicanos desenfundan la pistola y los acallan con amenazas de muerte, sin que haya entonces virtud capaz de protegerlos (Guzmán, 1996: 131).

Descripción del pasado, lo es también de un futuro, el que ya llegó, que Martín Luis Guzmán desde luego no podía adivinar. ¿Y quién quiere entonces asumir virtudes modestas y consuetudinarias que en México, según Tarabana, requieren vocación de héroe o mártir? (Guzmán, 1996: 131).

Siguiendo a un autor especializado en el tema de la psicopatía, Robert D. Hare (Hare, 2003), podría suponerse que en Obregón y en el “estilo” que inauguró —dicho sin tapujos, un estilo de corromper— no había conciencia alguna. Aquí sostenemos que conciencia la hay, así sea fugaz. Aunque es irresponsable (Hare, 2003: 90) e inconsciente dada su insensibilidad a los demás, el psicópata —según Hare— de ningún modo está loco; sabe dónde se encuentran tanto el bien y el mal como las reglas de la sociedad (Hare, 2003: 186); la existencia fugaz de cierta conciencia explica que el militar sonoreño no haya sido de una sola pieza y que no sólo se haya permitido la ambivalencia, sino que prácticamente se haya instalado premeditadamente en ella. La ocasional melancolía es por momentos la conciencia —¿como “sensación” momentánea?— de la ilegitimidad, sensación que se torna lúcida en Obregón, como ya lo hemos

sugerido, cuando el sonorese se pregunta cómo se liberará el país de sus libertadores. La pregunta está en el aire desde la Independencia y por el papel que juegan desde entonces los criollos. Al parejo con la ambivalencia, la permisividad —con el humor y la muerte, en Obregón— sirve para desvirtuar lo genuino y entronizar lo desnaturalizado. Esa permisividad llega a ser según Hare propia de una personalidad patológica que desconociendo todo límite se toma libertades personales a las que muchos otros no se atreven (Hare, 2003: 110). Ese modo de tomarse libertades suele fascinar.

La lucidez que acabamos de mencionar encuentra buena parte de su explicación en la historia personal de Obregón, “pariente pobre” con pretensiones de posición social, según lo describe Linda B. Hall, y en una familia de marcados vaivenes en la “fortuna” (Hall, 1985: 43-44). Para esa autora, Obregón llega a sentir simpatías por los de abajo (como los trabajadores a los cuales trató en Navolato), pero quiere también ser aceptado por las capas más altas de la sociedad (Hall, 1985: 30). Ocurre que cuando Obregón llegó a la ciudad de México, ésta no lo vio exactamente como libertador; con todo, Eduardo Iturbide, gobernador local y miembro de una de las familias capitalinas más ilustres, se tranquilizó tan pronto descubrió que no había rasgo alguno de raza indígena en la fisionomía del sonorese y que el tipo de éste, más bien, era supuestamente de “uno de los conquistadores de Cortés” (Aguilar Mora, 2008: 27), más incluso que el de un mestizo, observación de lo más sorprendente. La ciudad de México sintió temor sobre todo al ver llegar a los indios yaquis, “la explicación inexplicable de la temeridad de Obregón”, en palabras de Jorge Aguilar Mora (Aguilar Mora, 2008: 19). Por cierto que a los yaquis “nadie los entendió, nunca” (Aguilar Mora, 2008: 19), tal parece que ni el propio Obregón, más interesado a la larga en quitarles tierras y capaz de llamarlos “esa vergüenza para Sonora y para la república”. La actitud del caudillo los llevó a sublevarse en 1926 para defenderse del despojo y a optar por De la Huerta, quien los defendió<sup>4</sup>. En vez de despojarlos, De la Huerta, siendo presidente provisional en 1920, les reconoció derechos sobre la tierra a los llamados “ocho pueblos” yaquis (Castro, 2002: 47).

El “estilo revolucionario” en el modo de ser que inaugura Obregón se mantiene en el límite de lo serio y lo humorístico, o algo más, lo teatral; todo el tiempo hace la finta de algo, disolviendo a conveniencia ambos registros para “marear el punto”. ¿Qué es exactamente este estilo que aparenta no definirse nunca y estar siempre en el límite? Está el antecedente del juego, en particular del póquer, en el que Obregón era ducho en su juventud en Navolato, donde se le pagaba al futuro vencedor militar de la revolución

<sup>4</sup> Detenido en Estación Vícam por indios yaquis sublevados, en septiembre de 1926, en el camino en ferrocarril de Guaymas a Cajeme, Obregón se sirvió como siempre del engaño y del *bluff* para sortear el peligro (Castro, 1998: 248-240). Derrotados, habiendo sido atacados además civil, no pocos yaquis fueron deportados, en particular a Jalisco y Guerrero, luego de la sublevación de 1926 (Castro, 1998: 253).

para que no jugara, de tan prodigiosa que era su memoria (Hall, 1985: 30). Sin embargo, Aguilar Mora sugiere que, pasado cierto punto, ni el propio Obregón sabía “a qué jugaba”, por así decirlo “(...) él mismo —escribe Aguilar Mora— no sabía discernir qué tanto debía a su imagen y su posición a sus capacidades naturales, y qué tanto al azar y al encuentro de circunstancias fatales e irrepetibles” (Aguilar Mora, 2008: 55). Y es que, a falta de aristocracia o nobleza (que existen en el origen de De la Huerta) o de auténtico mérito ante la adversidad (en Calles y Abelardo L. Rodríguez), Obregón, carente de voluntad según Aguilar Mora (Aguilar Mora, 2008: 57), aunque no de energía, seguramente prefería apostarle a un azar que podía favorecerlo y del que no tenía mucho que perder. Es la misma apuesta del criollo: para ir más lejos, la misma mentalidad de apostador de quien conoce la precariedad y tiene una gran ambición social, tan desmedida como la tierra de la que se apoderó Obregón. La precariedad es la de una fortuna que va y viene, no la de un destino que se labra consistente en la adversidad, como ocurrió con Calles y Abelardo L. Rodríguez. Ninguno de estos últimos tuvo las pretensiones de latifundista de Obregón, ni desempeñó el mismo papel ante los indios yaquis. En circunstancias como las de la Revolución de 1910, Obregón metamorfosea al criollo.

## CONCLUSIONES

Se antoja imposible hablar de personalidad patológica para describir el comportamiento de muchos conquistadores en la Nueva España. Cabe destacar empero el carácter inhumano de la conducta de numerosos españoles, bajo el supuesto de que el colonizado —el indio— no era un ser humano. El problema estriba en que el estudio de algunos trastornos de personalidad no apareció como tal sino hasta mediados del siglo XX. Ese estudio tiende a simplificarse con la vulgarización del psicoanálisis y suele creerse así que, cuando se habla por ejemplo de psicopatía, se quiere aludir al perfil de algo así como un personaje de *American psycho*, un asesino serial o patologías por el estilo, frecuentes en la sociedad estadounidense y todavía más en la ficción —en particular la cinematografía— del país del norte. Es a partir de los estudios de Garrido Genovés (en nuestro texto nos hemos referido al principal, junto con los clásicos de Hare y Cleckley) que se abre la posibilidad de identificar la psicopatía, al menos en una de sus variantes, con el uso (y abuso) del poder. No se trata empero de buscar psicópatas por doquier, por tratarse supuestamente de “la” novedad, algo contra lo que advierte Hare, llamando a no etiquetar (Hare, 2003 235-247): tendiendo por momentos a adjetivar, Garrido Genovés no se ocupa, cosa un tanto extraña, de un caso tan plausible como el del mismísimo Hitler (Obregón nada tiene que ver con

Hitler). La psicopatía no puede pretender ser “la” explicación de los abusos del poder. Sería tanto como volver sobre la trillada sentencia de que el poder corrompe y el poder absoluto corrompe absolutamente. No siempre es cierta: por ejemplo, la muy detallada biografía de Pedro Castro sobre Adolfo De la Huerta (Castro, 1998) muestra cómo éste se mantuvo lejos de la corrupción, terminando sus días de la manera más modesta. Algo similar ocurre con Plutarco Elías Calles, ciertamente con mejor fortuna que De la Huerta, a quien habría por cierto pedido disculpas antes de morir, por el asunto de la muerte de Carrillo Puerto en Yucatán. Obregón no es “el” psicópata, aunque es, de entre los encumbrados por la Revolución, en quien más rasgos patológicos se encuentran. Así, en una de sus tendencias, la Revolución Mexicana metamorfoseó el comportamiento del criollo novohispano, dejándolo intacto en lo esencial y presto a reaparecer al encontrar condiciones propicias para ello.

Los estudiosos de la psicopatía suelen pasar por alto el fenómeno del poder, entendido como problema de tal o cual colectivo social, y aquí hemos puesto el problema en perspectiva histórico-social, no nada más psicoanalítica. Hasta la fecha, mientras De la Huerta tiende a ser olvidado (como Arnulfo R. Gómez) y Calles denostado, Obregón no deja de ejercer fascinación, quizás por seguir siendo de una insoslayable actualidad; en particular, si se toma en cuenta —y las observaciones de Pedro Castro parecen corroborarlo— que el Manco de Celaya nunca dejó de tener en mente el continuismo, utilizando para ello a De la Huerta y a Calles. El problema del poder remite al paralelismo que hemos establecido entre el siglo XVI novohispano y la hábil suplantación que encarna Obregón al comenzar el México moderno. El militar sonoreense era consciente de cierta precariedad material de lo ganado, como lo eran los criollos que describe Fernando Benítez. Dicho en otros términos, el problema del poder no puede desligarse de otro, el de la pertenencia social, insegura y proclive al arribismo, lo que difícilmente podía ser el caso de De la Huerta, Calles o Abelardo L. Rodríguez (los tres, guaymenses). En cambio, Linda B. Hall detecta, como ya se dicho, el problema de la ubicación social movediza en Obregón, como Pedro Castro consigue esbozarlo en Francisco R. Serrano, “alter ego” disoluto del sonoreense: “los nuevos amos —esboza Pedro Castro sobre los revolucionarios triunfantes— quieren parecerse a los antiguos y compiten en riquezas y sus símbolos” (Castro, 2005:15). La conciencia pareciera suplantada por el cálculo de conveniencia de acuerdo a un poder que no es meramente económico, sino que se basa también desde tiempos novohispanos en la capacidad para la representación, aunque para garantizarla haya incluso que arriesgar lo adquirido en lo material. Obregón es cual criollo: supuestamente temeroso de quedarse sin nada, incapaz de trabajar por cuenta propia al haber perdido un brazo (¿engaña a tal punto a los dos otros miembros del triángulo sonoreense?), no puede entonces soltar el

poder, según aduce, ni dejar de hacerse de riquezas en el *Náinari* despojando a otros, indios yaquis en particular. A Obregón le interesa el poder, no el arte de gobernar. En más de un aspecto se recrea así la mentalidad absolutista.

Prueba de que el comportamiento de origen criollo se perpetuó en el México pos-revolucionario se encuentra en la “fenomenología del relajo” sobre la que Jorge Portilla escribió en 1966, y que utilizó para describir un aparente “modo de ser” del mexicano. Para esa fecha, Portilla destacaba la imposibilidad para fundar un ser individual seguro de sí mismo en la sociedad mexicana, y constataba: “el individuo impedido para fundar seguramente su ser sobre un tramado de relaciones humanas se siente dolorosamente expuesto a la intemperie cósmica” (Portilla, 1986: 131). No es sino otra forma de poner al descubierto lo que los indios, según Alonso de Zorita, decían no entender: el haber quedado en el mayor desamparo, aunque se les quisiera dar un nuevo Dios, o aunque el monarca absoluto se permitiera ser paternal. El mundo natural destaca con más fuerza porque “la textura de las conexiones humanas” es insegura, según lo sugiere Portilla (Portilla, 1986: 132). No pareciera haber nada de mágico ni loable en ello. En el fondo, lo que describe Portilla en la vida mexicana de los años sesenta es el imperio de quienes han vuelto a imponer la contingencia de apariencia absoluta (aunque no lo diga así e insista, eso sí, en las fallas de los “horizontes de comunidad”): los resultados son “la ambigüedad ampulosa de los actos”, el “tono demagógico y hueco de los discursos” y la “falta del horizonte de la acción”, que hacen a fin de cuentas que, ante la incapacidad de proyectar la acogida de la misma acción (Portilla, 1986: 126), uno pueda encontrarse en una situación análoga “a la del explorador o navegante que se encuentra con que su brújula no funciona” (Portilla, 1986: 126). La vida en la sociedad mexicana es al decir de Portilla “un general no saber a qué atenerse” (Portilla, 1986: 126). Una observación de este tipo ya está ni más ni menos que en Alonso de Zorita, quien ve a los vencidos “perdidos en lo espiritual y temporal”, textualmente (Zorita, 1963: 41). Imponer la contingencia absoluta es asegurar la parálisis en el sometido, y entonces no puede llamar demasiado la atención que el cuerpo social se encuentre finalmente cual paralítico. Puede que a su vez el relajo tenga la apariencia de la vida, pero en la melancolía se tiene, como lo observaba Keyserling, el “presentimiento del espíritu ausente” (Portilla, 1986: 138). A fin de cuentas, “el relajo es un movimiento autodestructivo” (Portilla, 1986: 39), como el autodenigramiento del que hablamos al principio de este trabajo. El relajo “es una actitud justamente contraria a la actitud normal y espontánea del hombre frente a los valores cuando los valores actúan en la conciencia como pauta de la autoconstitución” (Portilla, 1986: 39). Ya habíamos dicho, siguiendo a Krauze, que en Obregón no cabe la ironía; ésta no sólo no excluye la seriedad, sino que implica responsabilidad. “La ironía —escribe Jorge Portilla— es una ironía que funda

una libertad para el valor. El relajo es una negación que funda una pseudo-libertad puramente negativa y, por lo tanto, infecunda” (Portilla, 1986: 71). El criollo novohispano y sus metamorfosis en el siglo XIX y el XX son, como el psicópata, profundamente irresponsables: el relajo es “una suspensión, pura y simple, de la seriedad, lo cual es equivalente a la irresponsabilidad” (Portilla, 1986: 71). Es la consecuencia del comportamiento moldeado a partir del absolutismo y en la creencia de que existe tal cosa como la “libertad absoluta”; no es sino la “licencia” que se toma un poder —siempre colectivo— sin autoridad terrenal y confiado en su fuerza, bruta o seductora. El criollo es irresponsable porque no siente suya a la que llama “su” patria, a la que no valora, y que únicamente existe cuando está “a disposición”. Para tenerla así se apela al sentimiento, como entre ciertos brujos charlatanes: en algunas circunstancias, “los sentimientos son la puerta regia al sacrificio”<sup>5</sup>. Queda por saber si el criollo ha conseguido en los últimos tiempos sobrevivir con alguna metamorfosis más.

La crisis de la sociedad mexicana en las últimas décadas admite múltiples interpretaciones; lo cierto es que no toda la sociedad se empobreció, ni toda se enriqueció, menos en un tiempo que, pareciendo largo a escala de una vida humana, es corto en perspectiva histórica. A partir de los años ochenta del siglo pasado, el dinero procedente del narcotráfico seguramente contribuyó a amortiguar una grave crisis económica y social que, de otro modo, habría tenido un impacto todavía más severo. Dicho esto, no es nada descabellado sugerir que el narcotráfico (para ello basta con entrever orígenes sociales y observar comportamientos) siguió permitiendo, o incluso fomentó, la movilidad social a la que se acostumbró parte de la sociedad mexicana desde la Revolución y que persistió con el “desarrollo estabilizador”. Lo que ya no existe, por lo menos desde los años ochenta, es el discurso nacionalista-revolucionario.

El narcotráfico adquiere rasgos de crueldad a la que algunos le atribuyen un origen en los conflictos centroamericanos (kaibiles, maras), y por otra parte se inserta en la abrumadora “americanización” de México. Este último proceso obliga a volver sobre la descripción que Octavio Paz hiciera del pachuco, porque son los rasgos del “estilo” nacionalista-revolucionario llevados casi a la caricatura, en todo caso al extremo: el del payaso, aquí un “clown impasible y siniestro” que no intenta hacer reír y procura aterrorizar (Paz, 2004: 18). Es una posible forma de describir al narcotraficante, a condición de no tomarse demasiado en serio atuendos y pretensiones festivas como si fueran signos únicos de identidad “nacional”, ya que la exageración estaba justamente

---

<sup>5</sup> Es una forma de enganchar entre brujos al servicio de narcotraficantes, y Sergio González Rodríguez, autor de la frase entrecomillada, la describe en *El hombre sin cabeza*, 2009, Anagrama, Barcelona, p. 123.

en el traje del pachuco (Paz, 2004: 18). La metrópoli ha cambiado y el narcotraficante bien pudiera ser interpretado hasta cierto punto como la degradación —ya no la mera suplantación— del criollo, degradación a la que contribuye la caricaturización de todo en el imaginario estadounidense. A tal punto pesa la influencia estadounidense en el imaginario del narcotraficante mexicano que las descripciones que Octavio Paz hiciera del pachuco en 1950 resultan de una sorprendente actualidad. No sería del todo equivocado atribuirle al pachuco rasgos patológicos, los de una sensibilidad que, según Paz, “se parece a la del péndulo, un péndulo que ha perdido la razón y que oscila con violencia y sin compás” (Paz, 2004: 16). Paz no duda en decir que el fondo del carácter del pachuco es el de un sádico que al mismo tiempo se autohumilla (Paz, 2004: 18); “sabe —escribe Paz— que sobresalir es peligroso y que su conducta irrita a la sociedad; no importa, busca, atrae la persecución y el escándalo” (Paz, 2004: 18), comportamiento al que difícilmente puede ser ajeno el mundo del narcotráfico. De nuevo aparece el problema de la movilidad social, si se lee a Paz en filigrana, cuando escribe, siempre sobre el pachuco: “víctima, podrá ocupar un puesto en ese mundo que hasta hace poco lo ignoraba”, y para rematar, “delincuente, será uno de sus héroes malditos” (Paz, 2004: 18). El escritor asevera que el pachuco irrita al norteamericano porque ve en aquél “un ser mítico y por lo tanto virtualmente peligroso” (Paz, 2004: 19). Es una observación que presenta un gran interés para ubicar al narcotraficante. “Todos coinciden en ver en él algo híbrido, perturbador y fascinante”, escribe Paz sobre el pachuco. Y la descripción llega a lo siguiente, que bien pudo haber servido también para narrar la llegada de Obregón a la ciudad de México:

en torno suyo se crea, una constelación de nociones ambivalentes: su singularidad parece nutrirse de poderes alternativamente nefastos o benéficos (...) Figura portadora del amor y la dicha o del horror y la abominación, el pachuco parece encarnar la libertad, el desorden, lo prohibido. Algo, en suma, que debe ser suprimido; alguien, también, con quien sólo es posible tener un contacto secreto, a oscuras (Paz, 2004: 19).

Podría pensarse que este mito que describe Paz es por anticipado el del narcotraficante.

En cierto modo, el nacionalista revolucionario al “estilo” de Obregón es ya una caricatura del criollo novohispano. En una línea de continuidad, en la medida en que la metamorfosis lo permite, el narcotraficante llega a aparecer como otra versión del mismo criollo, lo que explica que aquél haya sido socialmente admitido o inclusive reivindicado de distintas formas. Aún pareciendo en sus inicios “genuinamente” nacional, en los años ochenta en particular (cuando lo celebraban por ejemplo los corridos de *Los Tigres*

*del Norte*), el narcotraficante adoptó al pasar de los años rasgos cada vez más marcados de violencia psicopática, sin tapujos y con influencia de otras latitudes, Estados Unidos en particular. Tomó, o en todo caso compartió, el lugar de los nuevos criollos que probablemente aparecieron en la segunda posguerra y se abrieron camino hasta asegurarse un lugar preponderante en el sexenio de Miguel de la Madrid: para volver sobre lo dicho en la introducción de este trabajo, el narcotráfico ha mostrado el carácter adulterado y desnaturalizado de los grupos sociales dominantes en México. En el mundo del narcotráfico, pese a sus férreos determinismos y sus “leyes”, la vida vuelve a cobrar la forma brutal de la contingencia absoluta. El nombre moderno de esa contingencia absoluta es una pavorosa impunidad. El modo de vida del “narco” ha ejercido su fascinación en sectores no desdeñables de la sociedad mexicana: pareciera ser por fin el poder de disponer de “vidas y haciendas” sin límite de ningún tipo, y de gozar de (y en) la inconciencia y la irresponsabilidad. Pese a los “santos” populares (Malverde, pongamos por caso), el del narcotráfico se parece a un Dios de la riqueza rápida (el mismo, otra vez) que dispone de la vida al antojo. Por lo demás, en el narcotráfico ya no importa tanto el habla de la que nos hemos ocupado en este texto; el habla sin el menor efecto —salvo que medie la fuerza bruta— ha quedado en manos de tal o cual gobierno que perdió —si alguna vez lo tuvo— el sentido y el arte de gobernar.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Aguilar Mora, Jorge, 2001, “El fantasma de Martín Luis Guzmán”, in *Fractal*, num.20, Fundación Fractal, México.
- Aguilar Mora, Jorge, 2008, *Un día en la vida del general Obregón*, ERA/INAH/CONACULTA, México.
- Anderson, Perry, 1983, *El Estado absolutista*, (quinta edición), Siglo XXI, México.
- Benítez, Fernando, 1965, *Los primeros mexicanos. La vida criolla en el siglo XVI*, tercera edición, Era, México.
- Campbell, Federico (comp.), 1980, *La sombra de serrano*, Ed. Revista Proceso, México.
- Castro, Pedro, 1998, *Adolfo De la Huerta. La integridad como arma de la Revolución*, Siglo XXI-UAM/Iztapalapa, México.
- Castro, Pedro, 2002, *Adolfo De la Huerta*, Planeta d’Agostini, México.
- Castro, Pedro, 2005, *A la sombra de un caudillo. Vida y muerte del general Francisco R. Serrano*, Plaza y Janés, México.
- Garrido Genovés, Vicente, 2004, *Cara a cara con el psicópata*, Ariel, Barcelona.
- Guzmán, Martín Luis, 1995, *El águila y la serpiente* (prólogo de Antonio Castro Leal), Porrúa, cuarta edición, México.

- Guzmán, Martín Luis, 1996, *La sombra del caudillo* (prólogo de Antonio Castro Leal), Porrúa, décimoséptima edición, México.
- Hall, Linda B., 1985, *Alvaro Obregón. Poder y revolución en México, 1911-1920*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Hare, Robert D., 2003, *Sin conciencia. El inquietante mundo de los psicópatas que nos rodean*, Paidós, Barcelona.
- Krauze, Enrique, 2002, *El vértigo de la victoria. Alvaro Obregón (Biografía del poder/6)*, FCE, sexta reimpresión, México.
- Lacoste, Yves, 1971, *Geografía del subdesarrollo*, Ariel, Barcelona.
- Paz, Octavio, 2004, *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta al laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, tercera edición, México.
- Portilla, Jorge, 1986, *Fenomenología del relaxo*, Fondo de Cultura Económica, segunda edición, México.
- Sefchovich, Sara, 2009, *País de mentiras*, Océano, México.
- Zorita, Alonso de, 1963, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, (Prólogo y notas de Joaquín Ramírez Cabañas), UNAM, México.