



México: el tejido roto

Claudio Lomnitz

2015 - Nexos - www.nexos.com.mx

A quien nos lee,
si quieres apoyar nuestro trabajo te invitamos a suscribirte a la edición impresa.

SUSCRÍBETE

Ésta es la lección inaugural del antropólogo social e historiador Claudio Lomnitz en El Colegio Nacional. En ella reflexiona sobre la corriente subterránea que ha provocado que en México la violencia sea un acto cotidiano, más allá de la guerra contra las drogas.

Es común imputar la violencia en México a “un rompimiento del tejido social”. A nivel intuitivo, la imagen parece adecuada, ya que la violencia hoy cotidiana en México profana los valores morales más arraigados: el secuestro mancilla el valor de la libertad; la violación, el de la integridad de la persona; el asesinato violenta el derecho de existir, y el desmembramiento de los cadáveres le roba la dignidad a todo indefenso. De hecho, la desaparición de una persona deniega incluso el duelo de quienes compartieron el mundo con ella. Todas estas formas de violencia son moneda común en el México actual, y no tenemos siquiera una narrativa o épica en que se puedan reconocer, lamentar e ir sanando estos ultrajes.

A veces decimos que hay una guerra contra las drogas, pero lo que hay no es precisamente eso. La guerra de Troya tenía un fin: la captura de Helena, y la derrota de los troyanos o de los aqueos. La llamada guerra contra las drogas, en cambio, no lo tiene, porque las drogas son sustancias poderosas, que, como el famoso *farmakon* de los antiguos, son a la vez un veneno, una cura y un chivo expiatorio. No se puede derrotar una cosa que es al mismo tiempo un veneno y un remedio; ni mucho menos a un enemigo que hace las veces de chivo expiatorio. El heroinómano ve en la heroína una cura para sus dolencias, aun cuando reconozca, también, que lo conducirá a la muerte. Quitarle esa droga es robarle su remedio a un desvalido. El campesino que siembra amapola entre sus milpas sabe del peligro que le traerá ese cultivo, pero entiende también que sólo gracias a él podrá comer todo el año. Al igual que la heroína, la amapola es también un problema y una solución, un veneno y una cura. Y como la buena sociedad parece estar convencida de que la criminalidad se monta sobre la droga, el encarcelamiento de productores, adictos y distribuidores termina siendo un sacrificio expiatorio para una sociedad que no sabe cómo asegurar su propio bienestar. De ese modo, la llamada guerra contra las drogas hace posible que la sociedad ignore las causas de sus muchos males.

Las drogas son a la vez un veneno y un remedio, tanto para los drogadictos como para los que viven de producirla o venderla, y son un chivo expiatorio para la sociedad y los gobiernos, que las culpan de todo. En una guerra así no puede haber un vencedor. México está embarcado en una guerra que tiene en realidad una finalidad ritual, una nueva guerra florida cuyos cautivos hacen las veces de víctimas sacrificiales. La llamada guerra contra las drogas no es, entonces, una verdadera guerra, que tiene como finalidad vencer o aniquilar al contrario. Más bien se trata de una forma de vida, que tiene como condición y contraparte un nuevo tipo de Estado.

Pero este nuevo Estado todavía no sabe contarse a sí mismo; vivimos las guerras floridas de un pueblo que no ha terminado de inventar a su Huitzilopochtli, aunque haya conseguido normalizar la violencia y desarrollarla como un recurso económico y político.

Digo que se trata de un Estado que no ha sabido nombrarse a sí mismo porque cuando el gobierno lanzó su guerra contra las drogas no reparó en si tenía realmente los recursos económicos necesarios para erradicar la economía criminalizada de las drogas por la vía legal. ¿Tenía México los policías, detectives, peritos, jueces y cárceles que hubiera necesitado para procesar a los delincuentes abocados a la economía de las drogas? Esta pregunta no se hizo porque la respuesta hubiera tenido que ser “no”, y el gobierno prefirió lanzar una ofensiva militar cuando no podía generar una alternativa real para una economía que, como dijimos, produce veneno para unos y remedios para otros.

Una salida extralegal aumenta la violencia no únicamente porque aumenten los encuentros armados entre delincuentes y soldados, sino también porque las fuerzas armadas hacen de lado el trabajo de mediación que antes realizaba el endeble aparato de policías y de justicia. Y en ese trance, la moral comunitaria —las costumbres cotidianas, con las ideas del bien y del mal y que iban asociadas a ellas— se convierten en una lucha sorda entre fuerzas que sólo consiguen treguas y equilibrios a través del control violento de territorios fragmentados.



Ilustraciones: Patricio Betteo

Las tropelías contra la moral comunitaria han sido tales y tantas que nos han dejado sin palabras, y entonces inculpamos precisamente a esa misma moral, decimos que se ha roto, y buscamos en aquello los resortes más íntimos de nuestra violencia. Pasmados ante las atrocidades ya como una realidad cotidiana, apelamos ruidosamente a los viejos principios de moral comunitaria, como si fueran el último recurso para frenar la profanación. Hay quien les ruega a las madres para que por favor se encarguen de frenar la violencia de sus hijos, apelando así al lazo más primario de todos —la relación entre madre e hijo— como si se tratara de un talismán capaz de recuperar la decencia y hacernos volver a la cordura. O si no funciona aquello, entonces se hace escuchar la voz del presidente de la República para desde esa cumbre de la autoridad patriarcal buscar enderezar a los hijos extraviados de la nación, que quizá no alcanzaron a recibir la atención debida de sus padres: “¡Fuchi la violencia!”, “¡Guácala!”.

Los que hacen esa clase de llamado imaginan que quienes ejercen la violencia no han sido socializados adecuadamente, y por eso quizá ahora sí oigan el regaño del que vela por ellos y está dispuesto a tomar el lugar del padre ausente. Todas son súplicas que apelan a lo más sagrado —a las madres o al nombre del padre ausente— y hacen un llamado desesperado desde el fundamento mismo de lo social: la familia. Y cuando ya eso falla, como ya falló, afirmamos que se ha roto el tejido social.

En su libro sobre la tela como artefacto y como símbolo, las antropólogas Jane Schneider y Annette Weiner¹ muestran que, vista como metáfora de la idea de comunidad, la tela resalta no sólo la interdependencia como la característica medular de lo social, sino que sugiere además su delicadeza. Además de invocar el apoyo mutuo y la reciprocidad, la imagen del “tejido social” hace pensar en la fragilidad de los lazos sociales que, al ser como los hilos, se pueden romper fácilmente.

La idea, corriente hoy, de que se ha rasgado el tejido social apunta a que se han deshecho las relaciones de dependencia más íntimas y, con ellas, se ha debilitado la comunidad. Sólo que, ojo, esta idea no implica que las relaciones se hayan roto por la fuerza de la desigualdad. Recordemos que según Max Weber ser parte de una misma comunidad no implica igualdad, sino ser parte de lo mismo. Los miembros de una comunidad suelen imaginarse a sí mismos como si fueran partes de un mismo cuerpo: la cabeza, el corazón y las extremidades, por ejemplo. Y es justamente por eso, porque la comunidad *no* se basa en relaciones entre iguales, que las relaciones comunitarias se desarrollan de la mano de mecanismos de mediación, compensación e intercambio. La imagen del tejido social exalta tanto la fuerza como la fragilidad de esa interdependencia, pero como no entendemos la naturaleza de su fragilidad, apelamos directamente a su fuerza, buscando acceder a sus reservas más sagradas. Apelamos entonces a las madres o a la religiosidad del pueblo o confiamos en la voz del Gran Patriarca. Pero nada de eso funciona.

Soberanía versus Estado. En un libro reciente sobre la antropología de los reyes, David Graeber y Marshall Sahlins demuestran que es importante separar el estudio de la soberanía de atributos que tradicionalmente asociamos con “el Estado”.² En una rica

discusión de la antropología comparada de la figura del rey, Graeber y Sahlins demuestran que la soberanía ha existido en sociedades donde no hay administración pública, ni monopolio de la fuerza legítima ni varios otros atributos que usualmente consideramos como parte de la esencia misma de lo que es Estado. Y muestran también que para comprender la naturaleza de esta soberanía, no hay necesidad de referirse al monopolio estatal de la violencia legítima, ni tampoco a una administración pública.

En vez, nuestros autores demuestran que desde un punto de vista cultural no han existido nunca las sociedades igualitarias, porque aun las sociedades sin una estratificación interna son mundos en que los humanos coexisten con eso que nosotros llamamos dioses o espíritus, que son, en las palabras de estos dos ilustres antropólogos, metapersonas que tienen, al final, poder sobre la vida y la muerte de los miembros de la comunidad. En otras palabras: incluso las sociedades llamadas igualitarias operan en un universo ontológico que ellas mismas reconocen como jerárquico.

Dicho de otra manera, las culturas humanas se han imaginado a sí mismas en términos jerárquicos desde siempre y, cuando hay igualdad entre la gente, resulta que eso que nosotros llamamos “sociedad” carece de soberanía y que está sometido al poder de dioses y espíritus, con los que la gente tiene que negociar constantemente. Muchas veces este arreglo es figurado como un sistema en que conviven seres que se mueven entre dos o más planos, el terrestre, un supramundo celeste y un inframundo cavernario, por ejemplo. Y entonces la figura del rey imita a la personalidad del dios o del espíritu, cuya invención lo precede siempre y en todos los casos. Así, para Graeber y Sahlins, la fórmula sociológica clásica que propone que el mundo divino imita al mundo terrenal, o que Dios es una sublimación del padre, es falsa: históricamente, son los reyes quienes han imitado a los dioses, y no al revés.³



Y como corolario concluyen que, entre los humanos, la autoridad nunca es realmente secular y que la soberanía, como idea y como institución, tiene siempre un origen espiritual y externo. Por eso, aunque los reyes sean dioses, los dioses trascienden siempre a la persona de cualquier rey. Un segundo corolario, muy importante para nosotros, es que la soberanía no tiene por qué ir de la mano de todo el paquete de atributos que usualmente asociamos con el Estado. Ha habido reyes sin haber Estado, y los ha habido, también, que tenían a su disposición aparatos administrativos raquíticos, sin policías ni un ejército a su disposición.

Estas ideas, aparentemente esotéricas, ofrecen un punto de entrada útil para nuestro tema, porque en el México contemporáneo el Estado se ha despojado de algunos de sus atributos “clásicos”, y para eso a veces imaginamos nuestra violencia como síntoma de un Estado fallido, cuando deberíamos pensarla como un rasgo de un nuevo tipo de Estado. La idea de que estamos apenas a un paso de ser un Estado fallido se manifiesta también en una obsesión por eso que llaman “la recuperación de la soberanía”, y que es en realidad una preocupación innecesaria, porque uno de los muy pocos atributos que *no* ha perdido el Estado mexicano es, precisamente, la soberanía. Por eso, aunque el Estado mexicano ya no consiga administrar la justicia en materia criminal, sus presidentes hablan en nombre de la nación sin que nadie los contradiga. Y también mandan sobre el ejército, aunque no puedan administrar la policía. En el Estado mexicano de hoy hay mucha soberanía y poca capacidad administrativa. Y en un Estado así la violencia se vuelve un elemento ordenador de los territorios.

Las Fuerzas Armadas viven y padecen esta realidad de mucha soberanía y poca administración de justicia de manera íntima. Los periodistas Daniela Rea y Pablo Ferri han documentado la práctica de ultimar heridos o presos tomados en la guerra contra el narco. Uno de los militares que entrevistaron la explicó de la siguiente forma: “Aunque los lleves al juez confesos, con cuerpos y manos llenas de sangre, los liberan. Esto que hicimos [matarlos] fue por toda la gente que mataron”.⁴ Más adelante en la misma entrevista, el entrevistado completa la explicación: “Esto que yo hice es justicia, la venganza es personal. Esto es justicia”.⁵

Es decir que para este soldado no hay justicia si no desde el Ejército, que se convierte así en el representante por excelencia del poder soberano, una muerte en manos de las Fuerzas Armadas no es una venganza personal, sino un acto de justicia en representación del pueblo de México. Hay, pues, suficiente soberanía —nadie le gana ni tiene capacidad de ganarles a las Fuerzas Armadas—, pero lo que no hay es administración de justicia.

Las explicaciones del uso corriente de la tortura siguen la misma lógica. Así, otro soldado entrevistado por Rea y Ferri “sabe que, moral y legalmente torturar está mal, pero cree que en México la aplicación de la tortura es un correctivo inmediato que suplanta la más tardía y menos probable aplicación de una pena legal”.⁶ Esta clase de declaración explica

a nivel humano las causas íntimas de las elevadas tasas de letalidad en los enfrentamientos entre las Fuerzas Armadas y el crimen organizado que han encontrado los científicos sociales abocados a este tema.⁷

Paso, ahora, a considerar algunos aspectos de la relación entre violencia y orden comunitario.

Violencia y reciprocidad. Aunque existan actos violentos que parecieran ser gratuitos, la violencia rara vez es un acto sin pasado y futuro. Matar sin haber sido provocado y sin sufrir consecuencia alguna es un acto soberano, y de éstos hay pocos. Y cuando se institucionaliza la impunidad, la violencia ejercida por quienes actúan sin sufrir consecuencias da pie a la formación de una sociedad de castas.

Así, por ejemplo, Cristóbal Colón describió a los habitantes de las islas del Caribe de la siguiente manera:

Ellos no tienen armas, y son todos desnudos y de ningún ingenio en las armas y muy cobardes, que mil no aguardarían tres, y así son buenos para les mandar y les hacer trabajar, sembrar, y hacer todo lo otro que fuese menester, y que hagan villas y se enseñen a andar vestidos y a nuestras costumbres.⁸

La invencibilidad de las armas europeas permitió una violencia sin freno, a no ser por los que provenían del interior mismo del grupo dominante. Cuando hay tanta impunidad, hay también soberanía, y esa situación tiende a la formación de una idea de superioridad. Algo de eso se transmina en algunas de las llamadas culturas del narco, en que los grandes señores forman parte de un estamento con otra clase de prerrogativas y atributos que los de quienes los sirven o los de sus tributarios. Volveremos después sobre esto.



Por ahora, importa remarcar que la impunidad o invulnerabilidad es infrecuente y que la mayor parte de los casos de violencia se inscribe en relaciones de reciprocidad o, para ser más precisos, en el tipo de relación recíproca que la antropología ha denominado “reciprocidad negativa”. El caso paradigmático de esta forma de reciprocidad son las llamadas *vendettas*, donde un asesinato lleva a los parientes del muerto a buscar una compensación. Cuando no hay un Estado capaz de hacer cumplir esa exigencia, los parientes se cobran de mano propia, matando al asesino o a alguno de sus parientes. Este contraasesinato provoca entonces una nueva ronda de agresiones, y se entra así a una espiral de violencia. Según el historiador René Girard, la institución antigua del sacrificio fue un remedio precisamente contra este tipo de espiral de violencia; el asesinato del

llamado chivo expiatorio era, entonces, una forma de desviar la violencia desde el seno de la sociedad hacia un tercero más débil, evitando de ese modo que la violencia se saliera de madre y provocara un contagio incontrolable de agresiones recíprocas.

En el espacio entre estos dos extremos —el de la impunidad total y el de la violencia recíproca—, se ubicaría, normativamente al menos, la acción del Estado, que procuraría reducir la autonomía de los violentos, y hacerse del monopolio del ejercicio de la justicia, para con ella garantizar que la violencia no quede impune, y que tampoco pueda ser castigada por mano propia. Sólo que en México, el Estado no consiguió nunca consolidar esa situación: la institución del llamado caciquismo es un síntoma precisamente de esto.

En consideración de este hecho, hace algunos años, propuse una segunda modalidad de la reciprocidad negativa, distinta del modelo simétrico de la violencia por *vendetta*, y que llamé “reciprocidad negativa asimétrica”,² y que es un tipo de relación social que inicia con un acto de violencia —una violación, una golpiza o un asesinato, por ejemplo— realizado para someter a una persona que no puede responder de manera proporcional, pero que tampoco puede recurrir al Estado como protector. Ese acto violento es acompañado casi de inmediato por un regalo simbólico, o quizá alguna consideración o concesión de orden personal, que sirve para dar inicio a una relación de sometimiento de mediano plazo. La reciprocidad negativa asimétrica es, entonces, una relación de dominación que tiene en su origen un acto de violencia, seguido de un don simbólico. Esta violencia habitualmente no da a la formación de una nueva casta, porque está acotada en sus espacios de acción tanto por el Estado como por figuras análogas en localidades vecinas, pero sí da pie a la formación de una jerarquía local. Es éste el mundo de Pedro Páramo, donde todo el pueblo está emparentado simbólicamente por ser todos víctimas de las tropelías del mismo cacique.

Si analizamos en detalle estas tres maneras de ejercer la violencia (la soberana, la de la reciprocidad negativa simétrica, tipo *vendetta*, y la reciprocidad negativa asimétrica o caciquil) podremos avanzar en nuestro empeño por especificar los significados de eso que figuramos hoy con una expresión demasiado imprecisa: “la rasgadura del tejido social”.

Hacia una geografía de la reciprocidad negativa. Tengo la idea de que la violencia mexicana actual puede ser entendida un poco mejor si la analizamos como tipos distintos de relaciones de reciprocidad negativa, que sirve para articular la compleja geografía de las economías ilegales. Ofrezco primero un par de ejemplos para que se entienda a qué me refiero.

Mi primer ejemplo proviene de una discusión que hubo en los años 1990, sobre si los héroes de los llamados narcocorridos se ajustaban o no a eso que el historiador Eric Hobsbawm llamó “bandidos sociales”, es decir, si eran o no ladrones que les quitaban recursos a los ricos para distribuirlos entre los pobres. Ciertamente, la imagen del jefe narco como benefactor de su pueblo tiene algún respaldo, pero la compleja geografía de la economía ilegal de la que dependen impide que esos jefes desarrollen una política unitaria hacia “el pueblo” o “los pobres”.

Pongo por caso el ejemplo conocido de Rafael Caro Quintero, protagonista de muchos de esos corridos y con fama de ser benefactor de su comunidad de La Noria y de la cabecera de su municipio, en Badiraguato, Sinaloa, donde pagó caminos, fundó escuelas e introdujo servicios urbanos. Hasta aquí, Caro Quintero se ajustaba hasta cierto punto a la figura del “bandido social”, pero Caro era también dueño de una plantación de unas mil hectáreas, conocida como El Búfalo, en el vecino estado de Chihuahua, donde sembraba marihuana, con la venia o tolerancia aparente del Ejército. Ese rancho fue denunciado por el agente de la DEA Kiki Camarena y el piloto Alfredo Zavala, quienes fueron entonces raptados, torturados y asesinados. En respuesta a ese agravio, la DEA presionó al Ejército para que tomara posesión del rancho El Búfalo y cuando eso sucedió se hizo público que la plantación de El Búfalo operaba con el trabajo cautivo de una población de esclavos.



Es éste un ejemplo, entonces, de una geografía de la violencia funcionalmente diferenciada, porque Rafael Caro Quintero operaba como un “bandido social” en su municipio y como dueño de esclavos en un territorio más distante.

Paso ahora a otro ejemplo, para seguir pensando la relación entre la geografía de la economía ilegal y las formas comunitarias o anticomunitarias de violencia.

Los estudios etnográficos de las pandillas conocidas como Maras en la ciudad de Los Ángeles las han descrito como estructuras cuasifamiliares, que operan con una ideología “democrática” o “anárquica” en su interior, en el sentido de que, aunque haya liderazgos, no hay jefes fijos ni tampoco una cadena de mando burocratizada que los pandilleros

tengan por fuerza que obedecer.¹⁰ En vez, la violencia se organiza en torno de “jales” (trabajos o tareas), que se van armando y desarmando de manera más o menos espontánea y consensuada.

Por otra parte, la identidad cuasifamiliar de estas pandillas hace que sea muy importante salir en defensa de cualquier miembro y también defender al propio barrio. Como la relación entre la pandilla y el barrio es básica, las pandillas tratan de impedir que sus miembros roben o violen en el interior del barrio. De modo que estas pandillas distinguen tajantemente entre los que están adentro y los que están afuera de la pandilla, y también entre el interior del barrio y el resto de la ciudad.

Los pandilleros se abocan a eso que llaman “la vida loca”, con desplantes de valor y de violencia, pero también pueden ser empleados para realizar trabajos mandados por otra clase de organización, más jerárquica y disciplinada, como la de Caro Quintero en su momento, por poner un caso. Por eso hay miembros de pandillas que terminan sirviendo a patrones que no tienen nada de democráticos ni anárquicos. La pandilla pasa entonces de ser una organización informal que ofrece un sentimiento de pertenencia familiar, acceso a “la vida loca”, y también un mecanismo de autodefensa barrial o étnica (Salvatrucha, por ejemplo, significa “Salvadoreño, ponte abusado”), y se vuelve, al menos en parte, en un instrumento de control sobre el barrio, ejercido en última instancia desde afuera. Ahí encontramos, de nuevo, la convivencia de dos ideologías de reciprocidad contrastantes: la hermandad de la pandilla y la lealtad al barrio, de una parte, y la ideología empresarial de eso que llamamos “los cárteles”, con sus jefes y sus empleados, en busca del control de mercados. Es un ejemplo del tipo de articulaciones que importa describir para desarrollar una geografía de la violencia, y su compleja relación con el “tejido social”, pues la Mara puede ser a la vez defensora y agresora del tejido social de su propio barrio.

Paso, por último, a considerar mi tercer ejemplo, que es el robo de mujeres.

Arco histórico del robo de mujeres en México. No existe todavía una historia de la práctica de robar mujeres en México. Mis consideraciones se limitan a algunos ejemplos del siglo XX, que nos pueden ayudar a entender la naturaleza del fenómeno. Para comenzar a entender esta práctica es importante detenernos un momento en las prácticas matrimoniales que en su inicio les daban sentido a estas prácticas.

Una fórmula común de matrimonio tradicionalista en el campo mexicano del siglo XX tenía los siguientes elementos: requería pagar una boda cara, lo que significaba una carga económica tanto para los padres de la novia como del novio; al casarse, la pareja se establecía de preferencia en el solar de los padres del novio. Este hecho, más el trabajo en las tierras del padre del novio y la expectativa de heredar de él un solar, así como quizás también una parcela, hacía que las novias iniciaran su vida matrimonial sometidas a sus suegras. De hecho, la competencia entre madre y nuera por los favores del hijo-esposo era una experiencia común de los recién casados, y esa competencia ha sido también un factor en la formación de las subjetividades masculinas y femeninas de este país.

Además, como las bodas solían ser caras, la joven pareja empezaba su vida matrimonial endeudada, ya fuera con los padres del novio o de la novia o, a veces también, con algún patrón que sufragara los costos de la boda. Así, por ejemplo, en el Yucatán de fines del siglo XIX los hacendados henequeneros acostumbraban sufragar los gastos de la boda maya de sus trabajadores y, cargados de esa deuda, la joven pareja se pasaba a vivir en la hacienda, ya como peones acasillados. El hacendado ocupaba entonces el lugar del padre del novio, y la hacienda se convertía en el lugar al que la joven pareja volcaría su vida laboral.

Ante un sistema así, la práctica del robo de la novia surgió entonces como un recurso alternativo, ya fuera para acelerar el matrimonio o para evitar el yugo de la deuda que imponía la boda tradicional. Robar a la novia era, además, una salida viable para una joven pareja cuando las familias del novio y de la novia no se entendían. En estos casos, la víctima del “robo de la novia” no era la muchacha que estaba siendo robada —ya que ella estaba de acuerdo con la estratagema—, sino sus padres, quienes perdían una hija sin ganar el reconocimiento social que les hubiera brindado una boda hecha con todas las de la ley.



Como los agraviados eran los padres de la novia (y no la novia), los parientes del novio solían visitar a los padres de la novia después del robo para rogarles que perdonaran a sus hijos y que los aceptaran como marido y mujer. Algunas veces se hacían acompañar también de algún mediador, que usualmente era algún pariente común a ambas familias o, en tiempos del estudio realizado por el antropólogo Paul Friedrich en la región tarasca (1957 y 1958), por alguno de los caciques del pueblo, quien además de ser visto como un garante del orden local, era también diestro en las fórmulas de cortesía tarascas.¹¹ En esos mismos años, el antropólogo Hugo Nutini observó en un poblado de Tlaxcala que en los casos de robo de novia, que eran bien frecuentes, por cierto, tanto la familia del novio

como el de la novia debían por fuerza hacer alarde de estar molestos, independientemente de sus sentimientos verdaderos, porque de lo contrario estarían reconociendo tácitamente que no tenían dinero para pagar la boda.¹²

Hasta aquí, la costumbre del robo de la novia aparece como una práctica social más bien benigna, que reducía el peso del yugo de la generación de los padres sobre la de los novios, pero la costumbre conocida como “robo de novia” tenía además otras modalidades que, vistas desde nuestra mirada, merecían ser consignadas ante las autoridades como secuestros y violaciones.

En este segundo tipo de robo de la novia, algún joven que le había echado el ojo a una chica la secuestraba, a punta de pistola y acompañado siempre de uno o más amigos para estar seguro de poderla someter. Entre todos se la llevaban a la casa de algún pariente del joven, quien pasaba de inmediato a violarla. Al igual que en los ejemplos consensuados del “robo de novia”, el hecho no tardaba en hacerse público. En casos así, la presencia de un mediador para calmar los ánimos de los padres de la novia podía ser un recurso indispensable para disminuir la posibilidad de violencia, y por eso los padres del “novio” a veces les ofrecían dinero al cacique o al pariente mediador, ya que su papel pacificador podía ser indispensable. Tanto en el caso descrito por Friedrich de los tarascos como en el de los campesinos nahuas de Tlaxcala, descritos por Nutini, los padres de estas hijas secuestradas y violadas con tal estratagema tendían a conformarse al último con casarlas con sus violadores, de modo que esta clase de secuestro frecuentemente terminaba también con la formación de un nuevo matrimonio o amasiato.

Al margen del consentimiento de la novia, el final del “robo de novia” habitualmente solía ser el mismo: la pareja quedaba casada. No es menos interesante reparar en el hecho de que estas dos formas de “matrimonio” se reconocían con un mismo nombre: “robo de la novia”, aun cuando en un caso la novia participara activamente en el plan de “ser robada”, en tanto que en el otro fuera sometida a punta de pistola.

La razón por la cual estas dos situaciones tan disímboles podían ser consideradas como casos de una sola fórmula (“robo de novia”) era, como dijimos, que las víctimas del “robo” eran los padres de la novia, y no la novia. Por eso había que apaciguar a los padres de la novia, y no tanto a la novia, quien en última instancia podría ser sometida a golpes por su nuevo marido. Para sosegar a los padres de la novia se movilizaba a la comunidad, comenzando por los padres del novio, cuya capacidad persuasiva se apoyaba en todo un entramado de interdependencias entre las familias de la comunidad, o sea en “el tejido social”. Pero si la red de interrelaciones entre las dos familias resultaba ser insuficiente para persuadir a los padres de la novia de que entregaran a su hija, allí estaba también la figura del mediador, que frecuentemente podía ser uno de los caciques del pueblo, y que haría lo que estuviera en sus manos por cimentar la paz entre las familias y evitar rencillas o incluso alguna *vendetta*. Por otra parte, los padres de las novias solían en principio preferir que su hija se casara una vez consumado el robo, porque temían que los rumores hicieran más difícil casarla después del robo.

En resumen, la solución del conflicto desencadenado por el “robo de novia” recaía en la dependencia de las hijas en sus padres, y en la dependencia de esos padres en un entramado de reciprocidades y de dominación comunitaria. La “trama social” por la que hoy tanto suspiramos no ha sido siempre tan benevolente como la imaginamos y ha tendido a sacrificar al débil en el altar de la armonía comunitaria.

Robo de mujer. Pasemos, por último, a considerar la lógica actual del robo de mujeres. Lo primero a notar es que ni las ni mujeres ni los hombres jóvenes de hoy dependen al mismo grado de sus padres, por lo cual si una chica quiere vivir o casarse con un muchacho, puede juntarse incluso sin permiso de sus padres ni la intermediación de los de él, y si la pareja no es aceptada puede también emigrar, a veces con relativa facilidad.

Por otra parte, si un hombre rapta a una mujer a punta de pistola y la viola, con la intención de vivir con ella, habría que ver si el tejido comunitario de los pueblos de hoy sería suficientemente denso como para orillar a los padres de la hija raptada a plegarse al arreglo. Habría que ver, también, si un cacique sería o no aceptado como un mediador.

Pero sobre todo, estaría por verse si la mujer robada y violada —o sus padres— no preferirían huir de la comunidad o intentar llevar el caso a algún juzgado, o bien si la joven no preferiría irse a vivir a Estados Unidos o a alguna ciudad fronteriza, donde pudiera trabajar como asalariada y ser la jefa eventual de su propia familia.

Cuando consigue escapar de su raptor, la mujer robada de hoy puede acceder a trabajos remunerados, a veces tanto como el hombre que la pretende sojuzgar. Por otra parte, la pareja que se quiera arrejuntar frecuentemente puede hacerlo sin la venia de sus padres, porque suele depender menos de la herencia de alguna parcela ejidal, como sucedía en los casos estudiados por Paul Friedrich en Michoacán y por Hugo Nutini en Tlaxcala a mediados del siglo pasado. Por último, hoy en día la falta de consentimiento de la mujer puede en algunos casos llegar a ser legalmente relevante, por lo cual el muchacho violador puede terminar siendo un prófugo de la ley.

En principio, al menos, la caída de las economías campesinas, la urbanización incluso del campo y la integración de la mujer a los mercados laborales son algunos factores que apuntarían a la desaparición de la práctica del robo de la novia, en cualquiera de sus dos modalidades. Sin embargo, como lo ha mostrado recientemente la antropóloga Adele Blázquez, en una extraordinaria etnografía de la vida cotidiana de cultivadores de amapola en el municipio de Badiraguato, Sinaloa, existen regiones de México donde una porción significativa de las uniones entre hombre y mujer inicia con un robo.¹³

La sobrevivencia de una práctica así, que sonaría en principio como algo ya difícil de sostener, nos habla, de nueva cuenta, de una geografía económica fragmentada, donde la violencia juega un papel central, tanto para construir límites comunitarios como para desgarrarlos.

El estudio de Blázquez explora justamente estos resortes. Badiraguato, como la mayoría de las zonas productoras de amapola y mariguana que solemos imaginar erróneamente como el punto de origen o la cuna del crimen organizado, forma parte de una zona en que la dificultad de acceso se ha convertido en un recurso económico fundamental, aprovechado principalmente por una clase de acaparadores conocidos localmente como

“pesados”, que tienen dinero suficiente para prestarles a los campesinos cultivadores de amapola, y también la fuerza armada para defender los ranchos y proteger el movimiento de su producto.

Blázquez muestra que el aislamiento geográfico es un recurso clave para esa clase dominante de caciques, que combina recursos financieros, poder coercitivo y capacidad de negociación con las autoridades municipales y estatales, así como con las fuerzas armadas. La violencia es un instrumento que construye, garantiza y aun acentúa ese aislamiento geográfico, del que dependen por igual los productores de amapola y los “pesados” que los explotan. De hecho, el aislamiento de la región no es tanto el resultado de alguna distancia física infranqueable como de inversiones económicas apuntaladas por una geografía del miedo, y de los riesgos que puedan asociarse con ingresar a un territorio desconocido.

Una vez que se logra ese aislamiento, el territorio se fracciona a partir de las fronteras entre ranchos, que son siempre frágiles y que terminan siendo cuidados por los “pesados” de cada rancho y sus pistoleros. En un contexto así, el robo de mujer vuelve a ser no sólo viable, sino aún más violento de lo que era en el campo a mediados del siglo pasado, porque mantener a una mujer adentro de la comunidad puede ser más difícil que entonces, y porque ni las mujeres ni los hombres de las comunidades que viven de una actividad ilícita, como el cultivo de la amapola, pueden recurrir a las autoridades para resolver conflictos. Surge, entonces, un neotradicionalismo matrimonial, conocido en Badiraguato como la Ley del Monte, caracterizado por una mayor extensión y uso de la violencia en el robo de mujeres. La Ley del Monte sería, entonces, un ejemplo de seudotradicionalismo, apuntalado menos por una moral comunitaria que por la economía de la violencia.

Desaparición. Concluyo con algunos apuntes acerca de la desaparición de mujeres. A diferencia del robo de novias, la desaparición no culmina con la formación de una nueva pareja. Tanto el robo de novia a la antigüita, como el robo neotradicional en lugares como Badiraguato suelen ser estrategias para someter a una mujer —y especialmente de

la mujer joven, en edad reproductiva— y anclarla a una vida en familia, así como también a prácticas que someten a las familias a un orden comunitario. El tejido social era capaz de someter tanto a una mujer soltera como a su familia. El fenómeno de la desaparición de mujeres, en cambio, rasga y rompe la trama comunitaria.

Todavía no alcanzamos a asimilar lo que significa desaparecer a alguien, ni lo que implica vivir en un país en que casi no hay un pueblo o ciudad en que no haya desaparecidos. Desde el punto de vista de familiares y amigos, una desaparición significa que no se pueda pasar un duelo y, sin el duelo, deja de haber una línea clara entre la vida y la muerte. Por eso los familiares de un desaparecido no pueden regresar nunca a una vida “normal”. Parecen vivir en una emergencia perpetua, donde, por otra parte, no pasa tampoco nada. Sin reunión con el desaparecido, no hay duelo posible. Y sin duelo, la vida deja de ser vida.

Hay muchas consecuencias de una situación así, y todas ellas afectan el tejido social: hay esposos que abandonan a sus esposas porque ellas les recuerdan diariamente al hijo o a la hija desaparecida, y a su impotencia ante ese hecho. Muchas veces la madre o el padre o la hermana o hermano de un desaparecido empieza poco a poco a sentirse invisibilizada. Siente que no puede hablar de lo que ha hecho en su día (buscar a su pariente, por ejemplo, o deprimirse, o tratar de perderse al interior de su propia mente) porque el tema incomoda. Esa persona empieza entonces a sentirse invisible. Este estado psicosocial tiene un efecto que se ha discutido poco: el vacío que asociamos con la desaparición se va extendiendo en la sociedad, como una mancha.

El sufrimiento interminable, provocado por la desaparición, va creando círculos concéntricos de silencio, unos hoyos en el tejido de la comunicación humana que están dejando a la sociedad mexicana como un queso suizo, lleno de agujeros.

A diferencia del robo de mujer, que usa la violencia para arraigar a una mujer en una pareja, y a esa pareja en una comunidad, la desaparición usa la violencia para hacer hoyos expansivos en las familias y para dejarlas suspendidas en un limbo entre la vida y la muerte. Como en el caso de Caro Quintero, que era benefactor en su rancho de Badiraguato y esclavócrata en el de Chihuahua, las organizaciones violentas pueden

robar mujeres para consolidar familias en un contexto, y robarlas para destrozar familias y comunidades en otro. Y si no hacemos un esfuerzo por describir y entender esta clase de geografía, no podremos comprender la dimensión política de nuestra violencia.

Claudio Lomnitz

Profesor de Antropología de la Universidad de Columbia. Es autor de *Nuestra América. Utopía y persistencia de una familia judía*, *La nación desdibujada*. México en trece ensayos y *El regreso del camarada Ricardo Flores Magón*, entre otros libros.

¹ Weiner, A., y Schneider, J. (compiladoras). *Cloth and Human Experience*, Smithsonian Institution Press, Washington D. C., 1989.

² Graeber, D., y Sahlins, M. *On Kings*, University of Chicago Press, Chicago, 2017.

³ *Ibid.*, p. 3.

⁴ Rea, D., y Ferri, P. *La tropa: Por qué mata un soldado*, Aguilar, México, 2018, p. 537.

⁵ *Ibid.* p. 537-8

⁶ *Ibid.*, p. 447

⁷ Pérez Correa, C.; Silva Forné, C., y Gutiérrez Rivas, R. “Índice de letalidad. Menos enfrentamientos, más opacidad”, **nexos** 1 de julio 2015. Treviño Rangel, J.; Bejarano Romero, R.; Atuesta, L., y Velázquez Moreno, S. “La letalidad del Ejército”, **nexos** 1 de febrero 2020.

⁸ Colón, C. “Relación del primer viaje de descubrimiento”, en *Relaciones y cartas*, Librería de la viuda de Hernando y C.^ª, Madrid, 1892, p. 105.

⁹ Lomnitz, C. “Acerca de la reciprocidad negativa”, *Revista de Antropología Social*, vol. 14, Madrid, 2005, pp. 311-339.

¹⁰ Ward, T. *Gangsters Without Borders: An Ethnography of a Salvadoran Street Gang*, Oxford University Press, Nueva York, 2013.

¹¹ Friedrich, P. *Princes of Naranja: An Essay in Ethnohistorical Method*, University of Texas Press, Austin, 1987.

¹² Nutini, H. *San Bernardino Contla: Marriage and Family Structure in a Tlaxcalan Municipio*, Pittsburgh University Press, Pittsburgh, 1968, p. 268.

¹³ Blázquez, A. “‘Well yes, but you can’t feed soup to one and refuse it to the other’: Women’s Abduction, Armed Violence and Domestic Exploitation in a Poppy Production Area (Badiraguato, México)”. Publicación presentada en el seminario *Violence and New Mores*, Columbia University, 2020.

Relacionado

La escasa masa crítica

En los últimos 25 años la producción de estudios sobre la historia mexicana experimentó un crecimiento cuantitativo notable, elevó sus niveles de calidad y ensayó otras rutas para

1 noviembre, 2007

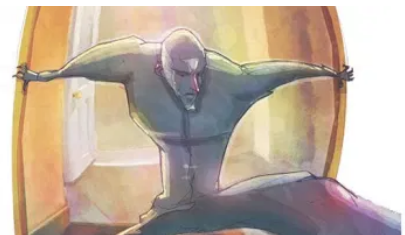
En «2007 Noviembre»

Violencia de hoy, violencias de siempre

Las violencias de siempre A pesar de que nuestro país ha padecido inusitados niveles de violencia durante el periodo 2007-2012, la mayor parte de los esfuerzos de quienes

1 mayo, 2012

En «2012 Mayo»



Analizar las masculinidades en México

19 febrero, 2020

En «Sólo en línea»

[2021 Abril](#), [Ensayo](#).

