

Claudio Lomnitz  
*El tejido social rasgado*

Conferencias de El Colegio Nacional



Ediciones Era

# 1

## Interpretación del “tejido social rasgado”<sup>1</sup>

### *La cuestión del “tejido social”*

Es común imputar la violencia en el México actual a “un rompimiento del tejido social”. A nivel intuitivo, la imagen parece adecuada, ya que la violencia que hoy es cotidiana profana nuestros 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 a 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 pueda 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 Elena, 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 reconoce, también, que lo conducirá a la muerte. Quitarle esa droga es robar el remedio a un desvalido. El campesino que siembra

<sup>1</sup> Conferencia inaugural en El Colegio Nacional, dictada el 5 de marzo de 2021.

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. 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 quienes viven de producirlas o venderlas, y son un chivo expiatorio para la sociedad y los gobiernos, que las culpan de lo que sea. En una contienda así, no puede haber un vencedor. México está embarcado en una conflagración 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 una verdadera guerra, pues no 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.

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 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 capturar y procesar legalmente a los delincuentes abocados a la economía de las drogas? Esta pregunta ni siquiera fue planteada cuando se lanzó la guerra contra el narco —ni ha sido planteada hasta la fecha— porque la

respuesta hubiera tenido que ser un “no” rotundo, y el gobierno estaba decidido a lanzar una ofensiva militar, aun cuando sabía que con ella no podría construir una alternativa real a una economía que, como ya dijimos, produce veneno para unos y remedios para otros.

La salida extralegal significó un incremento brutal de la violencia no únicamente porque aumentaron los encuentros armados entre delincuentes y soldados, sino también porque las fuerzas armadas hicieron de lado el trabajo de mediación que antes realizaba el endeble aparato de policía y de justicia del Estado mexicano. Y en ese trance, la moral comunitaria –las costumbres cotidianas, con todo y las ideas del bien y del mal asociadas a ellas– se convirtieron en un objetivo táctico en una lucha sorda entre grupos armados que sólo pueden conseguir treguas y equilibrios frágiles en su búsqueda constante de control de territorios.

Las tropelías contra la moral comunitaria han sido tales (¡y tantas!) que nos han dejado sin palabras, y entonces culpamos precisamente a esa misma moral y decimos que se ha roto, y buscamos en esa rotura los resortes más íntimos de la violencia que se hace cada vez más presente. Pasmados ante las atrocidades cotidianas que saturan la esfera pública, recurrimos a los viejos principios de la moral comunitaria como si fueran el último recurso para frenar tanta profanación. Hay quien le 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.<sup>2</sup> Y si eso tampoco funciona,

<sup>2</sup> Para un argumento sociológico en este sentido, ver Sara Sefchovich, *¡Atrévete! Propuesta hereje para disminuir la violencia en México*, Ciudad de México, Penguin-Random House, 2014. Ya en la esfera política, es común que el presidente Andrés Manuel López Obrador apele a los miembros del “narco” para que piensen en sus madres y en sus familias y “le bajen”.

entonces se hace escuchar la voz del presidente de la República para, desde ese pináculo de autoridad patriarcal, buscar enderezar a los jóvenes extraviados de la nación, que quizá hayan olvidado las lecciones más primarias de sus padres, y rescatar los preceptos morales en los términos más infantiles: “¡Fuchi la violencia!” “¡Guácala!”

Así, los que apelan a la moral imaginan que los que ejercen la violencia no han sido socializados adecuadamente o han olvidado las enseñanzas de sus padres, y por eso mismo quizá ahora sí oigan el regaño de quien vela por ellos y está dispuesto a tomar el lugar del padre ausente. Son súplicas que apelan a lo más sagrado —a las madres o al nombre del padre ausente— y que hacen un llamado desesperado en nombre del fundamento mismo de lo social: la familia. Y cuando ya hasta 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 Weiner<sup>3</sup> muestran que, vista como metáfora de la idea de comunidad, la tela no sólo resalta la interdependencia como la característica medular de lo social, sino que sugiere también 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 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 comunidad no implica igualdad, sino ser parte de una sola cosa. Los miembros de una comunidad suelen imaginarse a

<sup>3</sup> Annette Weiner y Jane Schneider (comps.), *Cloth and Human Experience*, Washington DC, Smithsonian Institution Press, 1989.

sí mismos como partes de un único cuerpo: la cabeza, el corazón y las extremidades, por ejemplo, y no precisamente como iguales. Y es por eso, porque la comunidad se basa en relaciones de complementariedad y *no* de igualdad, que las relaciones comunitarias se desarrollan de la mano de mecanismos de mediación, compensación e intercambio. La imagen de las relaciones comunitarias como un “tejido social” exalta tanto la fuerza como la fragilidad de esa interdependencia, pero como no entendemos por qué se ha vuelto tan endeble la comunidad buscamos acceder a sus reservas más sagradas: apelamos entonces a las madres o a la religión, o confiamos en la fuerza persuasiva del Gran Patriarca. Sólo que nada de eso ya 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 una serie de atributos que tradicionalmente asociamos con “el Estado”,<sup>4</sup> como por ejemplo el monopolio del ejercicio legítimo de la violencia o el de la impartición de justicia. 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 aspectos esenciales 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 de eso, nuestros autores argumentan que, desde un punto de vista cultural, no han existido nunca las sociedades igua-

<sup>4</sup> David Graeber y Marshall Sahlins, *On Kings*, Chicago, University of Chicago Press, 2017.

litarias, porque aun las sociedades sin una estratificación interna habitan mundos sociales en que los humanos co-existen con eso que llamamos dioses o espíritus, y que son, en las palabras de estos dos ilustres antropólogos, “meta-personas” que tienen, al final, poder sobre la vida y la muerte de los miembros de la comunidad. En otras palabras, 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, porque 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 contrario.<sup>5</sup>

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 exógeno. Por eso, aunque los reyes sean dioses, los dioses trascienden siempre la personalidad de cualquier rey. Un segundo corolario, 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 que haya Estado, y los ha habido, también, que sólo tenían a su disposición aparatos administrativos raquíuticos, sin policías ni un ejército a su disposición.

<sup>5</sup> Ibid., p. 3.

Estas ideas, aparentemente esotéricas, ofrecen un punto de entrada útil para nuestra temática, porque en el México contemporáneo el Estado se ha despojado de algunos de sus atributos “clásicos”, y por eso a veces imaginamos nuestra violencia como síntoma de un Estado fallido, cuando deberíamos pensarla como atributo de un nuevo tipo de Estado. La idea de que estamos apenas a un pasito de ser un Estado fallido alimenta también una obsesión por eso que llaman “la recuperación de la soberanía”, y que es en realidad una preocupación innecesaria, porque uno de los pocos atributos que *no* ha perdido el Estado mexicano es, precisamente, la soberanía. Por eso, aunque el Estado mexicano no consiga administrar 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 consigan regular la policía. El Estado mexicano de hoy tiene mucha soberanía y poca capacidad administrativa.

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 a 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 llenos de sangre, los liberan. Esto que hicimos [matarlos] fue por toda la gente que mataron”.<sup>6</sup> Más adelante en la misma entrevista, el entrevistado completa la explicación: “Esto que yo hice es justicia, la venganza es personal. Esto es justicia”.<sup>7</sup>

Es decir que para este soldado no hay justicia si no es extrajudicial, ejecutada desde el ejército, que se asume así como el representante por excelencia del poder soberano. Una ejecución de manos de las Fuerzas Armadas no es una venganza personal, sino un acto de justicia para el pueblo de México. Hay, pues, soberanía

<sup>6</sup> Daniela Rea y Pablo Ferri, *La tropa: Por qué mata un soldado*, México, Aguilar, 2018, p. 537.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 537-38.

de más –nadie tiene capacidad de ganarles a las Fuerzas Armadas–, pero lo que no hay es administración de justicia.

Las explicaciones del uso rutinario 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”.<sup>8</sup> Esta clase de declaración revela algunas de las causas íntimas de las elevadas tasas de letalidad en los enfrentamientos entre las Fuerzas Armadas y el crimen organizado que han denunciado los científicos sociales abocados a este tema.<sup>9</sup>

### *Violencia y reciprocidad*

Aunque existan actos violentos que son gratuitos, la violencia rara vez es un acto sin pasado y sin intenciones a futuro. Matar sin haber sido provocado y sin sufrir consecuencia negativa alguna es un acto soberano como 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 recordar un ejemplo histórico, 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 aguantarían tres, y así son buenos para les mandar y les hacer trabajar, sembrar, y hacer

<sup>8</sup> Ibid., p. 447.

<sup>9</sup> Calatina Pérez Correa, Carlos Silva Forné y Rodrigo Gutiérrez Rivas, “Índice de letalidad. Menos enfrentamientos, más opacidad”, *Nexos*, 1 de julio de 2015, y Javier Treviño Rangel, Raúl Bejarano Romero, Laura Atuesta, y Sara Velázquez Moreno, “La letalidad del Ejército”, *Nexos*, 1 de febrero de 2020.

todo lo otro que fuese menester, y que hagan villas y se enseñen a andar vestidos y a nuestras costumbres.<sup>10</sup>

La invencibilidad de las armas europeas permitió una violencia sin frenos, a no ser por los que provinieran del interior mismo del grupo dominante. Cuando hay tanta impunidad, hay también soberanía, y esa situación tiende a la conformación de una idea de superioridad. Algo de esa superioridad se trasmite en 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. Volveremos después sobre este tema.

Por ahora, importa remarcar que la impunidad es infrecuente, y que la mayoría de los casos de violencia se inscriben 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 conduce a los parientes del muerto a buscar una compensación. Cuando no hay un Estado capaz de hacer cumplir esa exigencia, los parientes se cobran el ultraje por mano propia, matando al asesino o a alguno de sus parientes. Este contra-asesinato provoca entonces una nueva ronda de agresiones, y se entra así en 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 sacrificio del llamado chivo expiatorio era, entonces, una manera de desviar la violencia del seno de la sociedad hacia un tercero más débil, evitando de ese modo que se saliera de madre y provocara un contagio incontrolable de agresiones recíprocas.

En el espacio entre estos dos extremos —el de la impunidad to-

<sup>10</sup> Cristóbal Colón, “Relación del primer viaje de descubrimiento”, en *Relaciones y cartas*, Madrid, Librería de la viuda de Hernando y C<sup>ª</sup>, 1892, p. 105.

tal 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 con el monopolio del ejercicio de la justicia, para con ella garantizar que la violencia no quedara impune y que tampoco pudiera ser castigada por mano propia. Sólo que en México el Estado no consiguió nunca consolidar esa función: la institución del llamado “caciquismo”, en que el Estado deposita la impartición local de justicia y la regulación de la violencia en manos de un intermediario, es un síntoma precisamente de esto.

En consideración a este hecho, hace algunos años, propuse una segunda modalidad de la reciprocidad negativa, distinta del modelo simétrico de la violencia por *vendetta*, que llamé “reciprocidad negativa asimétrica”,<sup>11</sup> 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 tiene la capacidad de responder a esta violencia 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 usualmente no conduce 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 el mundo de Pedro Páramo, donde todo el pueblo está emparentado simbólicamente por ser todos víctimas de las tropelías de un mismo cacique.

Si analizamos en detalle estas tres maneras de ejercer la vio-

<sup>11</sup> Claudio Lomnitz, “Acerca de la reciprocidad negativa”, *Revista de Antropología Social* (Madrid), 2005, 14: pp 311-339.

lencia (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, como es “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 sirven para articular la compleja geografía de las economías ilegales. Ofrezco primero un par de casos 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, quien fue el protagonista de muchos de esos corridos y que tenía fama de ser benefactor de su comunidad de La Noria y de la cabecera de su municipio, 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 544 hectáreas, conocida como El Búfalo, en el vecino estado de Chihuahua, donde sembraba marihuana, con la venia o tolerancia aparente de la Dirección Federal de Seguridad y del ejército. Ese rancho fue denunciado por el agente de la DEA

Kiki Camarena y el piloto Alfredo Zavala, quienes después fueron 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 su plantación operaba con el trabajo cautivo de centenares de campesinos, que habían sido contratados en estados lejanos, supuestamente para la pizca de la manzana, y que ahora vivían secuestrados por gente armada y obligados a trabajar sin poder salir del rancho.

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 explotador de cautivos en un territorio más distante.

Paso ahora a otro caso, 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.<sup>12</sup> En vez de ello, la violencia se organiza en torno de “jales” (trabajos o tareas), que se van armando y desarmando de manera más o menos espontánea, voluntaria 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 distinguen tajantemente entre los que están adentro y los que están afuera tanto de la pandilla como del barrio.

<sup>12</sup> Thomas Ward, *Gangsters Without Borders: An Ethnography of a Salvadoran Street Gang*, Nueva York, Oxford University Press, 2013.

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 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 ni de democráticos ni de anárquicos. La pandilla pasa entonces de ser una organización informal que ofrece un sentimiento de pertenencia, acceso a “la vida loca” y también un mecanismo para la autodefensa barrial o étnica (Salvatrucha, recordémoslo, significa “Salvadoreño, ponte abusado”), a volverse, al menos en parte, 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 y jerárquica de eso que llamamos “mafias” o “cárteles”, de la otra. Así, la mara puede ser a la vez defensora y agresora del tejido social de su propio barrio. Es un ejemplo del tipo de articulaciones que importa describir para desarrollar una geografía de la violencia, y para entender su compleja relación con el “tejido social”.

Paso, por último, a considerar mi tercer ejemplo de la compleja geografía social de la violencia, 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, para luego contrastar esa práctica “tradicional” con dos modalidades contemporáneas de robo de mujeres. Para comenzar a entender esta práctica es importante detenernos un momento en las prácticas matrimoniales que en su inicio le daban sentido.

Una fórmula común de matrimonio tradicionalista en el campo mexicano del siglo xx tenía los siguientes elementos. Requería,

en primer lugar, pagar una boda cara, lo que significaba una carga económica para los padres de la novia tanto como del novio. Al casarse, la pareja se establecía de preferencia en el solar de los padres del novio, colaboraba en el trabajo de las tierras del padre del novio y esperaba un día heredar de él un solar para construir su propia casa, así como quizás también una parcela. Estas costumbres llevaban a que las novias iniciaran su vida matrimonial muy sometidas a sus suegras; la competencia entre madre y nuera por los favores del hijo/esposo era una experiencia común de los recién casados. 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 pagar los gastos de la boda maya de sus trabajadores; cargada con esa deuda, la joven pareja se pasaba entonces a vivir en la hacienda, ya en calidad de peones acasillados. El hacendado tomaba entonces el lugar del padre del novio, y la hacienda se convertía en el lugar al que la joven pareja volcaría su vida laboral.

Frente a un sistema así, la práctica del robo de la novia se convirtió en un recurso alternativo, ya fuera para acelerar el matrimonio o para evitar el yugo de la deuda que imponía la boda tradicional. Robar 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 ella después

del robo, para rogarles que perdonaran a sus hijos y que los aceptaran como marido y mujer. Algunas veces se hacían acompañar 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), alguno de los caciques del pueblo, quien además de ser reconocido como un garante del orden local, era también diestro en las fórmulas de cortesía tarascas.<sup>13</sup> En esos mismos años, el antropólogo Hugo Nutini observó en un poblado de Tlaxcala que en los casos de robo de novia, que eran frecuentes, tanto la familia del novio como la de la novia debían hacer alarde de enojos y molestias, independientemente de sus sentimientos verdaderos, porque de lo contrario estarían reconociendo de forma tácita que en cualquier caso no hubieran tenido dinero para pagar la boda.<sup>14</sup>

Hasta aquí, entonces, la costumbre del robo de la novia aparece como una práctica más bien benigna, que disminuía 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, en términos legales, podrían haber sido calificadas 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, usualmente a punta de pistola y acompañado siempre de uno o más amigos para estar seguro de poder someterla. Entre todos se la llevaban a la casa de algún pariente del joven, y éste pasaba de inmediato a violarla. Luego, 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

<sup>13</sup> Paul Friedrich, *The Princes of Naranja: An Essay in Anthrohistorical Method*, Austin, University of Texas Press, 1987.

<sup>14</sup> Hugo Nutini, *San Bernardino Contla: Marriage and Family Structure in a Tlaxcalan Municipio*, Pittsburgh, Pittsburgh University Press, 1968, p. 268.

novia podía ser un recurso necesario para disminuir la posibilidad de violencia, y por eso los padres del “novio” a veces le ofrecían dinero al cacique o el pariente mediador, ya que su papel pacificador podía ser indispensable. Tanto en el caso de los tarascos descrito por Friedrich como en el de los campesinos nahuas de Tlaxcala, descritos por Nutini, los padres de estas hijas secuestradas y violadas con esta estrategia tendían a conformarse al final con casarlas con sus violadores, de modo que esta clase de secuestro frecuentemente terminaba también en la formación de un nuevo matrimonio o amasiato.

En otras palabras, realizado con o sin el consentimiento de la novia, el final del “robo de novia” 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 era sometida a punta de pistola.

La razón por la cual estas dos situaciones tan disímolas 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 ella. Por eso había que apaciguar a esos padres, 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 relaciones 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 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 sobre su relación con su violador hicieran más difícil casarla más tarde.

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

### *Robo de mujer*

Pasemos, por último, a discutir la lógica actual del robo de mujeres. Lo primero que importa notar es que ni las mujeres ni los hombres jóvenes de hoy dependen en el 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 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 finalmente la jefa 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 someter. 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 que 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 decadencia de las economías campesinas, la urbanización del campo y la integración de la mujer a los mercados laborales son factores que apuntarían a la desaparición de la práctica del robo de 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 se inicia con un robo.<sup>15</sup>

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 marihuana que solemos imaginar erróneamente como el punto de origen o la cuna del crimen organizado, forma parte de una zona cuya dificultad de acceso se ha convertido en un recurso económico fundamental, aprovechado sobre todo por una clase de acaparadores, conocidos como “pesados”, que tienen dinero su-

<sup>15</sup> Adele Blázquez, “The Continuum of Women’s Abduction in Mexico. Porosities between Sexual and Armed Violence in a Drug-Producing Area (Badiraguato, Sinaloa)”, *Dialectical Anthropology* 45, 2021, pp. 233-251.

ficiente para prestarles a los campesinos cultivadores de amapola y también la fuerza armada necesaria 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 capital financiero, poder coercitivo y capacidad de negociación con las autoridades municipales y estatales, así como con las Fuerzas Armadas. La violencia es un instrumento que sirve para construir, garantizar y aun acentuar 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 la distancia física como de inversiones económicas que vienen apuntaladas por una geografía del miedo, y de los riesgos que implica 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 terminan cuidadas 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 dentro 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, que viene apuntalado menos por una moral comunitaria que por la economía de la violencia.

### *Desaparición*

Concluyo con algunos apuntes acerca de la desaparición de mu-

jeros. A diferencia del robo de novias, la desaparición no culmina con la formación de una nueva pareja. Tanto el robo de novia a la antigua como el robo neotradicional en lugares como Badiraguato suelen ser estrategias para someter a una mujer —y especialmente a una mujer joven, en edad reproductiva— y anclarla en una vida en familia, y son también 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, no se monta sobre una interdependencia social, y rasga y rompe la trama comunitaria de la familia que recibe la agresión.

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 ni ciudad que no tenga sus desaparecidos. Desde el punto de vista de familiares y amigos, una desaparición significa que no se puede pasar de la pérdida al 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 a una vida “normal”: parecen vivir en una emergencia perpetua, donde, por otra parte, no pasa tampoco nada, pues trascurren días, meses y años, y el ser querido sigue sin aparecer, ni vivo ni muerto. Sin que haya una reunión con el desaparecido, no hay duelo posible. Y sin el duelo, la vida deja de ser vida.

Hay muchas consecuencias de una situación así, y todas afectan el tejido social: hay esposos que abandonan a sus esposas, porque ellas les recuerdan diariamente al hijo o a la hija desaparecida, y su impotencia para recuperarla. Muchas veces, la madre o el padre, la hermana o el hermano de un desaparecido empieza poco a poco a sentirse invisibilizado. 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 en el interior de su propia mente) porque el tema del ausente que se hace presente en la conversación o aun a través de la persona de su familiar doliente incomoda.

Esa persona empieza entonces a sentir que ella misma desaparece. Este estado psicosocial tiene un efecto del que se ha hablado poco, que es que el vacío que asociamos con la desaparición se va extendiendo, 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, llena 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 destroz ar familias y comunidades en otro. Y si no hacemos un esfuerzo por describir, estudiar y entender esta clase de geografía, no podremos comprender la dimensión política de nuestra violencia.

### *Conclusión*

En mi conferencia de hoy presenté el tema que me va a ocupar a lo largo de este año: un análisis de eso que llamamos la rotura del tejido social, y propuse algunos elementos para estudiarlo a partir del análisis de la relación entre reciprocidad y violencia en una geografía económica compleja, como la de las economías ilícitas o criminalizadas.

Resumiendo, argumenté, primero, que la violencia de nuestra época no puede ser entendida desde una narrativa de la guerra contra las drogas, porque las drogas son a la vez veneno y remedio, y porque, al ser imaginadas como el punto de origen del crimen, se han convertido también en un chivo expiatorio, en un

falso culpable. Más bien, nuestra violencia es síntoma de un nuevo tipo de Estado, que aún no sabe o no ha querido nombrarse a sí mismo, pero que no es ya un Estado de bienestar, sino que se caracteriza por lo que se podría resumir en la sentencia: “Mucha soberanía, poca regulación del uso de la violencia”.

Pasé entonces a analizar la relación entre violencia y reciprocidad haciendo hincapié en tres puntos: primero, que cuando la violencia no tiene respuesta posible de parte de sus víctimas da pie a la formación de una nueva casta; segundo, que cuando la violencia encuentra una respuesta recíproca y simétrica, se abre una espiral infinita, como se puede observar en la violencia entre pandillas urbanas, por ejemplo, y tercero, que cuando hay asimetría en la violencia, pero ésta está constreñida espacialmente por la acción del Estado, se forman cacicazgos. Me pareció importante preguntar cómo operan estas tres formas de reciprocidad negativa en el nuevo Estado mexicano, que se caracteriza por ser soberano, pero por haberse desprendido de algunos elementos importantes de la administración pública, en especial los que se relacionan con la adjudicación de justicia ante actos violentos.

El siguiente momento de mi conferencia fue hacer notar que las economías ilícitas suelen articular territorios lejanos, y que esa característica multilocal conlleva estrategias de reciprocidad o de violencia altamente diferenciadas las unas de las otras. Por eso, los grandes jefes de la mafia pueden ser “bandidos sociales” en sus pueblos, y esclavócratas en otras partes o simples hombres de negocios en otras más. Pueden robar a una mujer para vivir con ella o desaparecerla para destruir a su familia para siempre. En otros ejemplos, una pandilla que se identifica con su barrio puede ser también una organización depredadora de ese mismo barrio si termina pactando con otra clase de organización criminal.

Concluí mi exposición con algunas ideas respecto del robo de mujeres y la desaparición forzada. Mostré que el rapto de novia, que era una estrategia digamos que tradicional, no era una prác-

tica que rompiera el tejido social, sino que se recargaba precisamente en el famoso tejido social para obligar a una familia o a una mujer a aceptar un matrimonio. Sin embargo, la pervivencia del robo de mujer hoy, en territorios aislados por actos deliberados de violencia orientados a la construcción de una geografía del miedo implica más violencia en el acto del robo de mujeres que la que había antes.

Por último, tracé un contraste entre las prácticas tanto tradicionales como neotradicionalistas de robo de mujer con la de la desaparición forzada, haciendo notar que el robo de mujer usa la violencia para arraigar a una mujer en una familia y una comunidad, en tanto que la desaparición es utilizada para destruir familias y debilitar sus comunidades.