

Claudio Lomnitz

*Para una teología política
del crimen organizado*

Conferencias de El Colegio Nacional



Ediciones Era



EL COLEGIO NACIONAL



AÑOS

Índice

1. El canibalismo hoy	9
2. La invisibilidad	47
3. La diseminación del canibalismo	75
4. La teología de la bisagra	99
5. Clases sociales, organización criminal	127
6. Los espíritus de casta y la buena sociedad	159
7. Las máscaras del soberano y el espíritu de la criminalidad	187

1

El canibalismo hoy¹

En este primer capítulo discutiré el significado –las implicaciones sociales, políticas y morales– de la reaparición del canibalismo en México. ¿Qué significa? ¿Por qué importa discutirlo?

Para abordar estas preguntas, partimos de una sola intuición: que el canibalismo hoy tiene repercusiones y usos muy distintos de los que pudo tener antes de la expansión mundial del cristianismo. Esto se debe a que el canibalismo fue identificado en la tradición judeocristiana como el más horroroso entre los pecados paganos.

En América, los cristianos se veían a sí mismos como una fuerza civilizadora, capaz de conducir a los pueblos salvajes a vivir una vida política, es decir, a abandonar los bosques y los desiertos para habitar en poblados bien trazados, en la *civitas*, donde hubiera una vida pública. Pero además de civilizar –cosa que, desde la Antigüedad, significaba operar un cambio de vida muy profundo–, los cristianos pretendían salvar almas, lo que requería arrancar de raíz cualquier costumbre pecaminosa. Por eso, el centro de la vida pública de la ciudad cristiana, el espacio público por antonomasia, no era el ágora, un espacio de discusión democrática, como para los griegos, sino un edificio para el culto, la iglesia (con *i* minúscula). Todo pueblo, villa o ciudad tenía al menos una iglesia, donde la gente se reunía a escuchar la misa, así como las admoniciones y consejos de un sacerdote formado y autorizado por la Iglesia. Sólo así, civilizando, pero también guiando espiritualmente al pueblo, se podría salvar almas.

Esta estructura urbana, impuesta en la Nueva España por medio de un proceso de *reducciones* largo y penoso, era el fundamento

¹ Conferencia leída en El Colegio Nacional el 31 de mayo de 2022.

material en que se realizaría aquel cambio salvador. Y había, desde luego, muchas costumbres perversas que erradicar, muchos pecados que extirpar. En el caso mesoamericano, destacaban la poligamia, la fornicación, la sodomía, el sacrificio humano y el canibalismo. Entre ellos, el canibalismo y su requisito previo, el sacrificio, alcanzaron un lugar aparte como símbolos de la barbarie más sanguinaria y su erradicación lo tuvo como justificación máxima de la Conquista, como un bien moral y espiritual.

La razón de este estatus particular del sacrificio humano y el canibalismo como el ápice de lo diabólico es complicada de explicar. En parte, la prohibición del sacrificio humano fue pactada entre Dios y Abraham, luego de que Dios pusiera la fe de Abraham a prueba pidiéndole que sacrificara a su propio hijo. Ese pacto fue simbolizado con una marca, la circuncisión; la prohibición del sacrificio humano y su sustitución por el sacrificio animal, recordadas ambas en la marca de Abraham, trazaba también la línea divisoria entre el Pueblo Elegido y el mundo del pecado.

Pero hay, además, otra cosa. El sacrificio animal terminó entre los judíos en el año 70 d. C., cuando fue destruido por segunda vez el templo del rey Salomón. Esto significa que los cristianos que, hay que recordarlo, fueron judíos hasta la cristianización de Roma, entre el segundo y tercer siglo después de Cristo, no practicaban el sacrificio ni humano ni animal. Sin embargo, los cristianos sí llevaban a cabo una versión simbólica del sacrificio humano en el sacramento de la comunión, un acto en que se recuerda y revive el momento previo a la crucifixión, en la Última Cena, cuando Jesús distribuyó pan y vino, diciendo: “Porque esto es mi sangre del nuevo pacto, que por muchos es derramada para remisión de los pecados” (Mateo 26-38). El sacrificio de Jesús fue entonces un *nuevo pacto*, análogo al primero, o sea el de Abraham. La comunión en el sacrificio de Cristo, acordado con su Señor Padre, sustituye cualquier otro sacrificio humano y se convierte en la piedra angular del cristianismo.

Dado este trasfondo, el sacrificio humano (y el canibalismo que está asociado a él) fue visto como una negación tanto del pacto de Abraham como del de Cristo. Además, en tiempos de la Conquista de México, los cristianos creían que el diablo existía y su forma más común de operar era tergiversando y pervertiendo las prácticas cristianas. Lucifer, el ángel caído, se dedicaba a engañar y a pervertir a los incautos. El sacrificio humano, practicado de modo tan intenso en México, era un ejemplo justamente de esta clase de desviación: el diablo pervertía el sentido de la comunión con Cristo con una abominación que culminaba en el canibalismo: comer el cuerpo de un cautivo de guerra, en lugar de comer la hostia en la iglesia, recibida de manos de un sacerdote cristiano, para comulgar en el sacrificio de Cristo.²

El canibalismo se convirtió entonces en una justificación *absoluta* de la Conquista. Había que terminar con esa comunión depravada, para salvar las almas de todos. Y esta idea fue tan convincente que identificar a un pueblo como caníbal llegó a justificar someterlo *ipso facto*, a tal punto que hubo antropólogos e historiadores del siglo XX que llegaron a dudar de si en realidad había habido alguna vez canibalismo o si se trataba apenas de un invento para legitimar la guerra y el saqueo.³

Dada esta pesada carga, no sorprende demasiado que el nacionalismo mexicano haya querido minimizar la importancia –o incluso justificar la existencia– del sacrificio humano entre los mexicas y sobre todo negar cualquier relación entre sacrificio y canibalismo. Matar y luego nutrirse y celebrar con la carne de la víctima es, para nuestra civilización, un genuino tabú: no sólo un pecado, sino una abominación que provoca horror. Este he-

² Ver Fernando Cervantes, *The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain*, Yale University Press, New Haven, 1994.

³ Ver Francis Barker, Peter Hulme y Margaret Iversen (comps.), *Cannibalism and the Colonial World*, Cambridge University Press, Nueva York, 1998, y Cătălin Avramescu, *An Intellectual History of Cannibalism*, Princeton University Press, Princeton, 2009.

cho es, en sí mismo, la razón por la que el canibalismo practicado hoy no puede significar lo mismo que el canibalismo precristiano.

Antes del cristianismo, en Mesoamérica, por ejemplo, un sacrificio humano era un ritual colectivo, y comer luego algunas partes del cuerpo de la víctima era una costumbre normada por la tradición. Hoy, en cambio, el canibalismo es una abominación, un acto que genera no sólo el horror del enemigo, sino que inspira también repulsión, cuando no franco pavor, en la persona que ingiere la carne humana, pues teme que con ella, con esa ingestión de la carne de otro ser humano, se está condenando para siempre a ver al hombre como enemigo del hombre, es decir, como un animal que no tiene redención.

Por este motivo, por esta diferencia entre el sentido del sacrificio humano en la Antigüedad pagana y en el mundo moderno (cristiano o secular), el canibalismo puede servir, hoy, para algo muy diferente, digamos, que el sacrificio azteca: para sellar un acuerdo inconfesable, por ejemplo, pues quienes han comulgado en el asesinato y en el consumo de la carne de una víctima compartirán un secreto que, si se hiciera público, los condenaría.

Hoy el canibalismo ha vuelto a aparecer en México, pero no como renacimiento de una grandeza antigua, imaginada y figurada, por ejemplo, por Diego Rivera (que presumía, en sus memorias, de haber probado la carne humana),⁴ sino como un atropello a la ley y a la moral que sirve para sellar un pacto secreto. Es desde allí, desde ese atropello, que el canibalismo ha empezado a crecer, no como la religión de un nuevo imperio, sino como una sospecha de confabulación entre justos y pecadores, buenos y malos.

⁴ Diego Rivera y Gladys March, *Mi arte, mi vida: una autobiografía*, Herrero, México, 1963, p. 38.

Un nuevo canibalismo

¿Existe en realidad el canibalismo en México? En las primeras dos conferencias de mi ciclo actual, que está abocado a las formas de soberanía emergente en lo que he descrito como nuestro nuevo Estado,⁵ mostraré no sólo que el canibalismo existe, cosa al fin un poco trivial, sino que se trata de un *nuevo* canibalismo, cuyas implicaciones culturales y políticas son muy relevantes, mucho más allá de la rareza estadística de las prácticas caníbales.

Para entendernos, importa calificar esta afirmación. En el mundo ha habido siempre actos excepcionales de canibalismo, y en el México moderno han sido materia si no rutinaria al menos ocasional de la prensa sensacionalista. Titulares del tipo “Lo mató y se lo comió en tamales”, referidos a actos desesperados de violencia doméstica, han sido socorridos en volantes desde tiempos de José Guadalupe Posada, y durante varias décadas del siglo XX hubo periódicos enteros, como el *Alarma!* y *¡Alerta!*, que se regodeaban en esta clase de noticia.

Se trataba, casi siempre, de casos en que el canibalismo consumaba un crimen pasional o bien eran ejemplos de la perversión de algún sociópata, un asesino serial, por ejemplo. Había también, por último, casos de un canibalismo que ocurría debido a circunstancias muy adversas, como el de los llamados “sobrevivientes de los Andes”, víctimas de un accidente aéreo que se alimentaron con la carne de sus compañeros muertos para sobrevivir, hasta que fueron rescatados.

Aquí estamos considerando otra clase de fenómeno: un nuevo canibalismo, que se registra en México en tiempos recientes asociado a nuevas formas de crimen organizado. Se presenta, con todo su horror y fascinación, por primera vez en un escándalo público de 1989, conocido como el de los “narcosatánicos”.

⁵ Ver Claudio Lomnitz, *El tejido social rasgado*, Era, México, 2022.

Ese caso se aparta, en su sentido fundamental, de los ejemplos anteriores.

La noche del 14 de marzo de 1989, Mark Kilroy, un estudiante de la Universidad de Texas en Austin, desapareció en la ciudad de Matamoros, Tamaulipas. Era el *spring break*; Mark había cruzado la frontera desde Brownsville con un grupo de amigos, para ir a los bares. Su desaparición desató una búsqueda muy intensa, de ambos lados de la frontera. El FBI, la DEA, la Border Patrol y la policía de Brownsville ejercieron presión sobre sus contrapartes mexicanas para que apareciera Kilroy. Las fotos del joven circularon ampliamente, incluso por televisión.

A las dos semanas de la desaparición de Kilroy, aunque por motivos totalmente ajenos a ella, se realizó un gran operativo antinarcóticos en esa frontera, calificado como el más grande organizado hasta entonces. Mil doscientos agentes, una treintena de aviones y una docena de helicópteros reforzaron la vigilancia a lo largo de una frontera que, en cuestión de dos o tres años, se había transformado en el mayor puerto de entrada de cocaína a Estados Unidos.⁶

El 8 de abril, una camioneta hizo una maniobra sospechosa para esquivar uno de estos nuevos retenes y los policías la persiguieron hasta el rancho Santa Elena, en las afueras de Matamoros, ubicado en una zona desde donde ya se sospechaba que salía mucho contrabando. Y, efectivamente, los patrulleros hallaron importantes cantidades de marihuana y algunas armas. Pero además, al mostrarle la foto de Kilroy al velador de Santa Elena, el señor reconoció al joven y dijo que había estado en una de las casitas del rancho. Al acercarse al lugar, los policías sintieron el hedor de un cadáver descompuesto y empezaron a

⁶ Guy Garcia, "The Believers: Cult Murders in Mexico", *Rolling Stone*, 29 de junio de 1989, en <https://www.rollingstone.com/culture/features/the-believers-cult-murders-in-mexico-53577/>; consultado en mayo de 2022.

excavar. Pronto encontraron doce cuerpos enterrados en unas fosas superficiales, varios de ellos desollados. Entre ellos estaba el de Mark Kilroy.

El rancho Santa Elena pertenecía a unos traficantes de marihuana, de nombre Elio y Serafín Hernández, y las autoridades encontraron en él aproximadamente treinta kilos de marihuana —algo esperado, quizás—, pero había además un adoratorio con toda la parafernalia de la santería “palera” (palo mayombe). Los implementos encontrados en ese “templo” incluían un caldero ritual, llamado “*nganga*” que, junto con los palos y fierros que acostumbra llevar, contenía, según los reportajes, sangre y sesos humanos quemados y una tortuga, también quemada, además de un tambo grande que parecía haber sido usado para hervir a algunas de las víctimas y unas urnas que contenían sangre y pelo humanos.⁷

El adoratorio y el culto asociado a él eran manejados por un “brujo” cubano-estadounidense, aunque radicado desde hacía varios años en México, que se llamaba Adolfo de Jesús Constanzo. En las declaraciones de los testigos que fueron capturados en el rancho Santa Elena, se estableció que Constanzo era la figura principal o líder de una compleja red, en principio responsable de todos esos asesinatos, así como de los de otras tres personas, cuyos cuerpos aparecieron en un predio cercano. También los testigos confirmaron que varias de las víctimas habían sido sacrificadas ritualmente y desmembradas, y que algunas de sus partes (la columna vertebral, el corazón, el cerebro) habían sido cocinadas y su caldo, presumiblemente, ingerido a modo de brebaje.

Dos características separan este caso de los actos escandalosos de canibalismo anteriores: primero, que según la versión de la policía (y de la prensa) se trataba de canibalismo por parte de una “secta religiosa”, y no de un acto individual; y, segundo, que a

⁷ Ibid.

diferencia del caso de los sobrevivientes del accidente aéreo en los Andes, el consumo de carne humana no había sido un acto desesperado, ejercido estrictamente para sobrevivir. Tampoco era un acto de venganza personal: los que capturaron y mataron a Mark Kilroy no lo conocían. Se trataba, más bien, de un ritual de sacrificio humano, que se había llevado a cabo con un número desconocido de víctimas para encubrir el contrabando de drogas. El escándalo de los narcosatánicos parece entonces haber sido el primer caso en que se revivió el sacrificio humano como un acto propiciatorio para una pequeña colectividad que estaba ligada a una nueva economía: una economía ilícita, que necesitaba resguardar muchos secretos.

Mi tesis es que el nuevo canibalismo mexicano fue, en su origen, un dispositivo exageradamente violento, que servía para construir una relación de complicidad que fuera capaz de guardar con fidelidad cualquier secreto. Luego —lo veremos en los siguientes capítulos—, la práctica evolucionaría. Pero estudiémosla ahora en sus primeros momentos.

No es casualidad que el caso de los narcosatánicos ocurriera en el Matamoros de finales de la década de 1980, en un lugar y en un momento en que hubo un crecimiento exponencial del volumen y valor del narcotráfico gracias a la introducción de una nueva mercancía al portafolio comercial del narcotraficante local: la cocaína. Hasta cierto punto, ese producto podía ser comercializado desde Matamoros utilizando una vieja y experimentada red de contrabandistas, veteranos del tráfico de autos robados, de los clubes nocturnos y del tráfico de marihuana, que tenía buenos contactos a ambos lados de la frontera internacional. Sin embargo, el tráfico de cocaína desde aquella frontera requeriría, además, una ampliación radical de los contactos y relaciones de aquella red inicial. Y es que la vieja mafia fronteriza de Tamaulipas tendría ahora que forjar lazos de confianza con los colombianos del Cár-

tel de Cali y necesitaría cultivar relaciones igualmente confiables en el Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México y en otros aeropuertos internacionales y puertos marítimos de México, lo que significaba ampliar su red de contactos en la Policía Judicial Federal, en las Fuerzas Armadas y entre políticos a nivel nacional; había también que ampliar canales de distribución en Estados Unidos y encontrar nuevos rubros económicos de inversión para el lavado de las inmensas cantidades de dinero en efectivo que se estaban recibiendo.

Así, el crecimiento vertiginoso de la economía del contrabando de drogas en esa frontera, específicamente en esos años, trajo consigo unos retos enormes, pues había que garantizar complicidades y lealtades múltiples, en un contexto en que había también que depender peligrosamente de nuevos contactos. El dinero serviría, en principio, para construir esta clase de complicidades y para comprar el silencio donde hiciera falta comprarlo, pero por sí solo el dinero no podía garantizar la lealtad de quienes lo recibieran, porque los mercados estaban siempre en disputa con otros grupos. Así, por ejemplo, si Juan García Ábrego, fundador, desde Matamoros, del Cártel del Golfo, hacía tratos con los de Cali, los de Sinaloa buscarían a los de Medellín o a los de las FARC. Si estallaba una guerra entre los del Golfo y los Zetas, los de Sinaloa aprovecharían para abrirse el paso en Laredo. O si se abría una brecha entre el Chapo Guzmán y los Beltrán Leyva en Sinaloa, los Zetas tratarían de adueñarse de la plaza en Acapulco. Y así sucesivamente. Son ejemplos conocidos de la historia contemporánea del narcotráfico. El dinero no alcanzaba a ser, en sí mismo, una garantía absoluta de lealtad, porque había varios postores que podrían pagar bien una traición, y era entonces necesario suplementar su capacidad persuasiva con otros estímulos, como el terror, por ejemplo. La construcción de complicidades que fueran capaces de proteger los secretos más recónditos requeriría no sólo de dinero ni tampoco solamente del miedo a ser re-

primido, sino que pedía, además, cierto suplemento cultural y moral, o digamos que “espiritual”. Los mal llamados “narcosatánicos” estaban metidos en el negocio y arte de proteger secretos y crear complicidades, a través, justamente, de ese suplemento espiritual.

Sociología de un secreto

¿Qué eran, realmente, los “narcosatánicos”? La respuesta no es sencilla; en primer lugar, por la naturaleza ambigua del grupo, cosa sugerida hasta en el nombre que le dio la policía. ¿Se trataba de una banda de narcos o eran ante todo miembros de un “culto satánico”? Es una pregunta relevante hasta para la propia policía, porque formar parte de un culto no es, en sí mismo, un delito, por satánico que sea; mientras que ser “un narco” implica vender drogas y formar parte del crimen organizado, que sí son delitos tipificados. Por otra parte, estar involucrado en una secta satánica —es decir, en un grupo que le rinde *culto* al pecado— tendría implicaciones morales mucho más graves que las que tiene el narcotráfico, que es apenas una actividad estimulada por la ambición económica. Así, para el narcotraficante la maldad es sólo un instrumento útil, mientras que para el miembro de un culto satánico la maldad es una finalidad en sí misma. Por esta razón, sin ser ilegal en sí mismo, el culto satánico resultaba más aterrador —y más profundamente transgresor— que el narcotráfico que, aun siendo ilegal, era a final de cuentas tan sólo una manera de ganarse la vida. Al decirles “narcosatánicos” no quedaba claro si el móvil del grupo era la maldad *per se* o si eran solamente unos narcotraficantes algo excéntricos.

La vacilación policial respecto a la naturaleza del grupo se extendió mucho más allá del nombre que le endilgaron. Así, en un principio, la prensa estadounidense se refirió a los raptos de Mark Kilroy o bien como “una pandilla” (“*members of a gang*”)