



HAL
open science

Un Día de muertos con un buscador de fosas clandestinas en Guerrero. Homenaje a Mario Vergara

Sabrina Melenotte

► To cite this version:

Sabrina Melenotte. Un Día de muertos con un buscador de fosas clandestinas en Guerrero. Homenaje a Mario Vergara. Arturo Aguirre Moreno; Miguel Ángel Martínez. Tierra de terrores. Violencias extremas y fosas clandestinas desde el necrohumanismo, Editorial Sb, pp.215-237, 2025, Sol Negro, 978-631-6680-75-4. <halshs-05490625>

HAL Id: halshs-05490625

<https://shs.hal.science/halshs-05490625v1>

Submitted on 3 Feb 2026

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons CC BY-ND 4.0 - Attribution - No Derivative Works - International License

Tierra de terrores. ARTURO AGUIRRE - MIGUEL ÁNGEL MARTÍNEZ (COORDINADORES)

sb



Tierra de terrores

Violencias extremas
y fosas clandestinas
desde el
necrohumanismo

ARTURO AGUIRRE
MIGUEL ÁNGEL MARTÍNEZ
(COORDINADORES)

sb

Tierra de terrores

colección **SOL NEGRO**

SOL NEGRO reúne obras dedicadas a territorios donde la violencia altera vínculos y memorias.

Cada volumen reflexiona, desde una razón umbría, sobre espacios dolientes, paisajes forenses y cartografías marcadas por desapariciones, además de disputas por lo in-nombrado, tierras removidas, fragmentos corporales y entornos transformados.

El nombre alude a un astro invertido cuya irradiación, aunque no ilumina, revela. Bajo esa penumbra emergen investigaciones sobre intervenciones del daño, búsquedas interrumpidas, tensiones entre verdad y silencio y modos de relación con lo que persiste en los márgenes.

Las obras articulan filosofía, necrohumanidades, antropología, estudios forenses, historia, sociología y artes con el fin de orientar nuevas preguntas a partir de las huellas materiales.

SOL NEGRO habilita un lugar desde el límite, allí donde el resplandor se contrae y el mundo requiere otras maneras de decir, registrar y comprender aquello que continúa más allá de la devastación.



Arturo Aguirre Moreno
Miguel Ángel Martínez Martínez
(Coordinadores)

Tierra de terrores

Violencias extremas y fosas clandestinas
desde el necrohumanismo

sb

Madrid • Buenos Aires • México • Bogotá • Quito • Lima • Santiago • Montevideo • Asunción

ISBN: 978-631-6680-75-4

Tierra de terrores: violencias extremas y fosas clandestinas desde el necrohumanismo / Arturo Aguirre Moreno ... [et al.]; Coordinación general de Arturo Aguirre Moreno; Miguel Ángel Martínez Martínez. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Sb 309 p.; 23 x 16 cm.

ISBN 978-631-6680-75-4

1. Filosofía. 2. Violencia. I. Aguirre Moreno, Arturo II. Aguirre Moreno, Arturo, coord. III. Martínez Martínez, Miguel Ángel, coord.
CDD 190

Primera edición, noviembre 2025

Coordinadores: Arturo Aguirre Moreno (BUAP) y Miguel Ángel Martínez Martínez (BUAP)

© 2025, Arturo Aguirre Moreno y Miguel Ángel Martínez Martínez

© 2025, Sb

México: Juan José Eguiara y Eguren 7 - 06850 Cuauhtemoc - Ciudad de México

www.editorialsb.com.mx • ventas@editorialsb.com.mx • +52 55 4925 9309

España: Gran Vía 64, 3º D - 28013 Madrid

www.editorialsb.com • ventas@editorialsb.com • +34 695 70 03 95

Argentina: Piedras 113, Piso 4 - 1070 Ciudad Autónoma de Buenos Aires

www.editorialsb.com • ventas@editorialsb.com • +54 9 11 3012-7592

Director general: Andrés C. Telesca (andres.telesca@editorialsb.com)

Director de la colección Sol negro: Arturo Aguirre

Diseño de cubierta e interior: Cecilia Ricci (riccicecilia2004@gmail.com)

Corrección: Marjorie Flores

Dictamen: La obra ha sido sometida a un proceso de dictamen académico doble ciego, cuyos informes se encuentran depositados en los archivos de SB Editorial.

Este libro constituye un resultado académico del Laboratorio de Filosofía Forense, derivado de los proyectos “Filosofía forense ante las fosas clandestinas y la violencia colectiva en el México contemporáneo” (Proyecto Ciencia de Frontera CF-I-1861, CONAHCYT), bajo la responsabilidad técnica de Arturo Aguirre Moreno, y “Pensar los abismos. Filosofía, testimonio y desastre en la búsqueda de fosas clandestinas” (Estancia Posdoctoral CONAHCYT 2024), desarrollado por Miguel Ángel Martínez Martínez como beneficiario del programa.

Nota sobre el uso de IA en la edición: El presente volumen fue acompañado en parte por sistemas de inteligencia artificial en tareas de curaduría, organización y revisión estilística del corpus textual, bajo la supervisión y dirección intelectual de sus compiladores. El uso de estas tecnologías tuvo un carácter estrictamente asistencial, por lo cual no sustituyó la labor de pensamiento, selección ni escritura. El uso de IA sirvió como instrumento de apoyo en la homologación, así como en la armonización del lenguaje editorial. La autoría intelectual y crítica de los textos corresponde íntegramente a sus autoras y autores, lo mismo que al trabajo de coordinación realizado por los compiladores. En tal tenor, la intervención de inteligencia artificial se dio en el marco de las prácticas contemporáneas de edición asistida, orientadas a optimizar la coherencia, sin alterar la integridad conceptual de las colaboraciones reunidas.

José Antonio Mateos Castro

In memoriam

Índice

Presentación.....	13
<i>Arturo Aguirre y Miguel Ángel Martínez Martínez</i>	

I

Umbral del necrohumanismo. De la violencia al cadáver

1. Tres preguntas sobre la violencia	19
<i>Vittorio Bufacchi</i>	
¿Por qué la violencia?	19
1. ¿Es la violencia un acto?	21
2. ¿Es la violencia siempre algo no deseado?.....	23
3. ¿Es la violencia una violación de la integridad?	26
Conclusión	29
Referencias	30
2. Pensar en español: giro ontológico sobre el cadáver ante la violencia extrema.....	33
<i>Arturo Aguirre Moreno</i>	
Introducción	33
Marco conceptual: claves para una filosofía forense	35
Metodología.....	37
Época de cadáveres	38
Necrocentrismo.....	44
Ejes de interrogación filosófica en torno al cadáver contemporáneo	45
Necroestética y la industrialización de la muerte.....	46
Nekros: materia vibrante	51

Forensidad y el sentido del cadáver	52
Tierra de fosas abiertas: migrantes	54
Filosofía forense	55
Conclusión.....	56
Referencias	59
3. Necropatrimonio	63
<i>Ewa Domańska</i>	
El estatus ontológico y la categorización de los restos humanos	66
Métodos, teorías y enfoques	68
Agradecimientos.....	76
Referencias	76

II

Escrituras del daño y necroenunciaciones

4. Poesía y testimonio en tiempos de atrocidad	83
<i>José Antonio Mateos Castro</i>	
Introducción	83
Lo que puede el pensamiento	85
Memoria, historia y testimonio	88
El pensar poético y filosófico	91
Poesía, testimonio y violencias contemporáneas.....	95
Conclusión.....	103
Referencias	104
5. Grafías de los anónimos. Clandestinidad, reconocimiento y políticas del nombre ausente.....	107
<i>Roberto Monroy Álvarez</i>	
I. Introducción: redobles	107
II. Tecnologías para el anonimato	110
III. Arqueologías en lo clandestino	113
IV. Fosa clandestina en México.....	115
V. Para concluir, tanatografías.....	118
Referencias	120

6. Poesía forense: ética de la búsqueda y retórica de la evidencia en las obras poéticas de Sara Uribe y Maricarmen Velasco.....	123
<i>Victor García Vázquez</i>	
Introducción	123
Derecho y poesía: un entrecruzamiento necesario.....	125
Sobre la <i>necropoética</i> como documentación.....	127
<i>Antígona González</i> : compartir el duelo.....	130
<i>La muerte golpe en lunes</i> y el resto de la semana.....	135
Nota final para seguir buscando.....	139
Referencias	140
7. Aproximaciones a la estética de la violencia en el cine experimental mexicano contemporáneo	143
<i>Daniel Valdez Puertos</i>	

III

Persistencias materiales. Cuerpos y territorios del daño

8. Cuerpos rotos: violencia expresiva y el horror. Una reflexión desde Deleuze-Guattari	153
<i>José Manuel Neri López</i>	
Necropolítica y necromáquina. Entre territorios y cadáveres	155
El horror del cuerpo roto: los límites del sentido humano	157
Cuerpo sin órganos, cuerpo desrostrificado, cuerpo gloriosamente vivo.....	161
Conclusión: los paisajes del horror	164
Referencias	166
9. Las fosas clandestinas como elemento de una gramática bélica: reflexiones a partir de Guanajuato	167
<i>May-ek Querales Mendoza, Isabel Beltrán Gil y E. Liliana López López</i>	
Introducción	167
Método	168
Resultados.....	169

Gramática y territorialidades bélicas: discusiones teóricas sobre la crueldad.....	174
A manera de cierre	179
Referencias	180
10. Capitalismo, territorios y zonas de exclusión.....	185
<i>Jonnefer Barbosa</i>	
Presentación del problema.....	185
¿Qué es un territorio?	186
Acumulación y depredación	187
Vidas que no dejan rastros.....	191
Conclusiones.....	192
Referencias	193

IV

Territorios del cuidado. Del ocultamiento a la restitución de los vínculos

11. Ocultar los restos: consideraciones filosóficas sobre fosas clandestinas	197
<i>Miguel Ángel Martínez Martínez</i>	
Introducción. Esto no (solo) es necropolítica.....	197
Métodos y materiales.....	200
Resultados.....	202
Cartografía de las fosas	207
Ocultar los restos: tipos de fosas clandestinas.....	209
Conclusiones.....	211
Referencias	212
12. Un <i>Día de muertos</i> con un buscador de fosas clandestinas en Guerrero. Homenaje a Mario Vergara.....	215
<i>Sabrina Melenotte</i>	
Introducción	215
La intimidad de Mario con los huesos	221
Conjurar la <i>mala muerte</i> : exhumación <i>casera</i> y ritual expiatorio al pie de una fosa clandestina en Guerrero.....	226
Conclusión.....	234
Referencias	236

13. Duelos perpetuos por un pasado presente. Justicia anamnética en la España contemporánea.....	239
<i>Carlos Agüero Iglesia</i>	
Introducción	239
Aproximación teórico-conceptual al duelo en contextos de violencia política	241
Trauma social, memoria mutilada y comunidad doliente.....	242
Del duelo social a la justicia penal	244
El espectro como anunciador del duelo incumplido	245
Duelos perpetuos, individuales y sociales. De la víctima al victimario	248
Duelos selectivos. Políticas fragmentadas. Éticas inconclusas. A modo de discusión y conclusiones.....	252
Referencias	253

V

Resistir. El cadáver como territorio político

14. Elementos clave de la violencia necrocida: linchamiento	257
<i>Yoltic Uziel Pérez Gonzalez</i>	
Introducción	257
Métodos y materiales.....	260
Resultados.....	264
Conclusiones	265
Referencias	266
15. Crisis forense y necrocidio: memoria colectiva, duelo y espacio doliente	269
<i>Óscar Moisés Romero Castro</i>	
Introducción	269
Marco analítico: la memoria colectiva	271
Testimonio	273
Necrocidio	275
Muerte social.....	277
¿Qué es una crisis forense? Consideraciones finales.....	279
Referencias	281

16. Violencias y necropoderes en el México actual.....	285
<i>Bily López González y Alejandra Rivera Quintero</i>	
Violencias y necropoderes	285
Necropoder <i>horrorista</i>	289
Necropoder feminicida.....	291
Necropoder ecocida.....	298
Reflexiones finales	304
Referencias	305

Presentación

Arturo Aguirre Moreno y Miguel Ángel Martínez Martínez
 BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA, MÉXICO

Tierra de terrores no es una antología; es, más bien, una arquitectónica colectiva que abre espacios de pensamiento sobre el muerto sometido a condiciones de violencia extrema, material y simbólica, lo cual lo constituye como *nekros*: condición umbral de la vulnerabilidad humana, bajo parámetros contemporáneos de daño como experiencia estructurante del presente. Así, desde este enfoque necrohumanista, el volumen se articula como una comunidad teórica que interroga el modo en que la muerte, la violencia y el cuidado atraviesan, a la par que transforman, la experiencia de lo humano. De tal modo, más que una reunión de textos, cada contribución introduce una tensión particular que, al entrelazarse con las demás, da lugar a la arquitectura compartida del conjunto.

El título *Tierra de terrores* nombra el punto de partida de este libro: una tierra atravesada por la violencia y transformada en espacio sensible (material y simbólico) del *nekros*. Por ello, no remite únicamente al suelo físico donde los cadáveres son depuestos, expresa también la superficie ontológica y política desde la cual se hace posible pensar la muerte en el presente. Luego, *tierra* designa la materia compartida, el horizonte común; *terrores* alude a las formas del afecto trémulo, a la vibración que deja el espanto y a la huella persistente del daño que estructura nuestra época. Pensar desde esta tierra, impactada en toda latitud contemporánea, supone aceptar que el suelo de la existencia se encuentra afectado, que el pensamiento emerge entre los daños, secuelas y sufrimientos, nunca a distancia de la devastación a la que sobrevive.

En este sentido, *Tierra de terrores* convoca a una comunidad de pensamiento ante el *nekros*: un esfuerzo tan colaborativo como sostenido por

devolver a la reflexión su capacidad de mirar aquello cuya forma de sentido se derrumba deliberadamente bajo la acción de los perpetradores, la omisión institucional y la indiferencia generalizada.

Por esto, lejos de cualquier pretensión de redimir la muerte o estetizar el horror, el libro acompaña el tremor de lo que queda, aún vibrante, que reclama ser atendido desde un necrohumanismo emergente.

El libro está trazado como un plano en movimiento de ideas, donde cada texto constituye un espacio habitable dentro de una misma construcción teórica. Sin responder a un orden disciplinario, atiende a una secuencia de intensidades que acompasa el pulso de la experiencia contemporánea, delineada por la presencia persistente y masiva de cadáveres. De esa manera, el desarrollo inicia en la teoría, atraviesa la palabra, desciende al cuerpo, encuentra el cuidado y culmina en la resistencia. Su estructura no pretende organizar el horror, más bien sostiene un espacio en el que el pensamiento logra persistir frente a la devastación.

Como se puede inferir, esta disposición no responde a un criterio temático. La ordenación elegida –teoría, palabra, cuerpo, cuidado, resistencia– sigue una lógica experiencial más que jerárquica. Esto es: el libro privilegia la experiencia sobre la sistematicidad, así como el tránsito del concepto al gesto, en contraste con las estructuras tradicionales de compilación que agrupan por temas o disciplinas. Con ello, se propone un ritmo editorial que acompasa el movimiento del daño y del pensamiento que lo enfrenta: de la teoría que lo nombra, a la palabra que lo articula, al cuerpo que lo sufre, al cuidado que lo sostiene y, finalmente, a la resistencia que lo redimensiona. Más que un esquema, esta progresión constituye una volumetría editorial donde cada texto encuentra su lugar según la fuerza y dirección de su impulso teórico dentro del conjunto.

Esa disposición estructural elegida encuentra su primera manifestación en la sección inicial, donde el pensamiento se orienta hacia los fundamentos teóricos que sostienen la mirada necrohumanista. En *Umbrales del necrohumanismo*, el cadáver deja de ser resto y se convierte en punto de partida para una ontología de la violencia. Bufacchi, Aguirre y Domańska piensan la muerte como forma de saber y como evidencia de un mundo que ha hecho de la destrucción su condición normal.

La segunda sección, *Escrituras del daño y necroenunciaciones*, desplaza la reflexión hacia el lenguaje. Mateos, Monroy, García y Valdez exploran, desde la poesía, el cine y el testimonio, las formas en que la palabra no describe la violencia: la revela. Cada texto actúa como una indagación en las capas del silencio, un intento por devolver voz a aquello que la historia quiso dejar sin nombre.

En *Persistencias materiales. Cuerpos y territorios del daño*, la reflexión se extiende hacia lo corporal y lo espacial. Neri, Querales y Barbosa piensan el cuerpo roto y el territorio devastado como superficies donde la violencia deja su trazo, pero también donde germina una posibilidad de resistencia.

Territorios del cuidado despliega una ética del acompañamiento. Cuidar los restos implica sostener la atención y permanecer junto a ellos incluso en su presencia afectada, dañada por el trato infligido en contextos de violencia extrema. Martínez, Melenotte y Agüero muestran que el cuidado puede ser también una forma de pensamiento: un gesto que no repara, aunque mantiene abierta la relación con lo desaparecido.

Finalmente, *Resistir. El cadáver como territorio político* devuelve la reflexión al ámbito de la acción. Pérez, Romero, López y Rivera interrogan las lógicas del necropoder, las formas de administración de la muerte y las insurgencias que emergen desde los duelos colectivos. Resistir, aquí, es pensar con los muertos, no contra ellos.

Tierra de terrores es, así, una comunidad de pensamiento ante el nekros, un territorio donde el pensamiento se dispone a permanecer junto a lo irreparable. Sin buscar respuestas, indaga en los umbrales donde aún pulsa una forma mínima de sentido. En ese tremor compartido, el pensamiento recuerda habitar esta tierra sin apartar la mirada, sostener –con palabra y conmoción ante lo irresuelto–, aquello que intenta prevalecer entre tanto daño.

- Mbembe, A. (2006). *Necropolítica: seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. Melusina.
- Morwenna Whitaker, E., & Atkinson, P. (2023). *Ethnographic explorations: surrender and resistance*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429056802>
- Movimiento por Nuestros Desaparecidos en México. (2021). *Crisis forense en México: más de 52 mil personas fallecidas sin identificar*. Movimiento por Nuestros Desaparecidos en México.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En A. Quijano, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). CLACSO.
- Quinto Elemento Lab. (2024, 2 de mayo). *Crisis forense*. <https://quintoelab.org/crisisforense/>
- Ramírez Ibarra, R. (2024). Necropolítica mexicana e imaginarios territoriales en la guerra contra el narcotráfico. En G. Flores (Coord.), *Desplazamiento forzado interno en México* (pp. 35-56). Tirant lo Blanch.
- REDIM. (2024). *Feminicidio de niñas y adolescentes en México (a enero de 2024)*. REDIM.
- RNPNDNO. (2022, 12 de junio). *Registro Nacional de Personas Desaparecidas y No Localizadas*. <https://versionpublicarnpdno.segob.gob.mx/Dashboard/ContextoGeneral>
- Robledo, C. (2021). Necrogeografía de la guerra entre los panteones y las fosas de Sinaloa. *Historia y Grafía*, 28(56), 171-194. <https://orcid.org/0000-0002-8686-8323>
- Rosenblatt, A. (2015). *Digging for the disappeared: forensic science after atrocity*. Stanford University Press.
- Sánchez Hernández, A. L. (2023). *Gender-based violence in Mexico: narratives, the state and emancipations*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003385844>
- Secretaría de Gobernación. (2022). *Crisis forense y propuesta de política pública forense desde el Gobierno Federal*. Secretaría de Gobernación.
- Secretaría de Gobierno. (2024, 28 de abril). *Mapa de fosas clandestinas*. <https://hallazgosfosasclandestinas.segob.gob.mx/>
- SESNEP. (2024). *Informe de incidencia delictiva*. Secretaría de Gobierno.
- Simons, H. (2011). *El estudio de caso: teoría y práctica*. Morata.
- Stepputat, F. (2014). *Governing the dead: sovereignty and the politics of dead bodies*. Manchester University Press.
- Szalay, M. (2022). Política y testimonio: las implicaciones políticas del testimonio de Jan Patočka y de Edith Stein. *Pensamiento*, 78(297), 29-49. <https://doi.org/10.14422/pen.v78.i297.y2022.002>
- Tzuc, E. (2023, 9 de octubre). México rebasa las 5 mil 600 fosas clandestinas. *Quinto Elemento Lab*. <https://quintoelab.org/project/mexico-rebasa-cinco-mil-fosas-clandestinas>
- Vicente Ovalle, C. (2019). *[Tiempo suspendido] Una historia de la desaparición forzada en México, 1940-1980*. Bonilla Artigas.
- Villalobos-Rubinott, S. (2013). *Soberanías en suspenso: imaginación y violencia en América Latina*. La Cebra.

Un Día de muertos con un buscador de fosas clandestinas en Guerrero. Homenaje a Mario Vergara¹

Sabrina Melenotte

INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN PARA EL DESARROLLO, FRANCIA.

Introducción

La muerte es “una de las grandes revelaciones de las sociedades y civilizaciones” y “el medio por el que se cuestionan y critican” (Thomas, 1975). Conduce a elogios, celebraciones y conmemoraciones, destierros, condenas y olvidos, y crea figuras morales de héroes o traidores dentro de la comunidad política (Destemberg y Moulet, 2007). Diversos autores han cuestionado el lugar de la muerte en las sociedades, las creencias y representaciones que suscita y las prácticas y ritos funerarios o conmemorativos que engendra (Durkheim, 1897; Hertz, 2014 [1906]; Thomas, 1975, 1985; Lomnitz, 2005; Delaplace, 2018; Delaplace y Valentin, 2015; Losonczy y Robin Azevedo, 2016). Los historiadores se han interesado mucho por la representación de la muerte en distintas épocas, sobre todo en Occidente (Ariès, 1977, 1985; Chanu, 1978; Gnoli y Vernant, 1982; Hinard, 1987; Vovelle, 1974). En cuanto al cuerpo muerto, primero fue objeto de los arqueólogos y después de los antropólogos

¹ Esta contribución constituye una versión ampliada y actualizada por la autora para *Tierra de terrores* del texto previamente publicado bajo el título “*Un jour des morts avec un chercheur de fosses clandestines dans le Guerrero*”, en S. Melenotte (coord.), *Mexique. Une terre de disparu-e-s* (IRD/URMIS/FMSH/ANR, 2021, pp. 162-169).

especializados en el ámbito funerario (Anstett y Dreyfus, 2015). Se han ocupado en particular de la “ciencia de la muerte”, en la que morir genera prácticas ritualizadas, como un drama que se representa para asegurar la paz de muertos y vivos (Thomas, 1985; Baudry, 2010).

En México, quizá con mayor intensidad que en otros territorios de América Latina donde se configuran formas originales de catolicismo consuetudinario, la muerte ocupa un lugar singular. En su obra *La muerte y la idea de México*, Claudio Lomnitz (2005) parte de la premisa de Benedict Anderson (1983): las naciones modernas se edifican sobre cultos de muerte y sacrificio. A partir de esa base, plantea la pregunta por una especificidad mexicana dentro de tales cultos nacionales, considerando la amplia presencia de imaginería esquelética en la cultura popular. Mediante un análisis histórico, demuestra que la nacionalización de la muerte en México implicó la integración progresiva de elementos culturales prehispánicos, europeos y modernos.

En la cultura prehispánica, el dios azteca de la muerte, Mictlantecuhtli, y su consorte, Mictlancíhuatl, gobernaban el inframundo del Mictlán y recibían cultos de gran relevancia. El cráneo humano integraba una simbología presente tanto en los sacrificios rituales precolombinos como en las vanitas novohispanas introducidas por los conquistadores españoles. Durante el siglo XVIII, la Inquisición prohibió las imágenes de esqueletos empleadas en las procesiones de Semana Santa, pues la figura de la muerte se imponía a Cristo en varios lugares y despertaba devociones particulares entre los pueblos indígenas. Según Lomnitz (2005), la muerte se transformó en un “tótem” de la nación mexicana en tiempos de la Revolución (1910-1920) —la guerra sangrienta que dejó más de un millón de muertos—, después de la Virgen de Guadalupe —símbolo de la relación entre las poblaciones mestizas y la Virgen Morena— y de Benito Juárez —emblema de la identidad liberal del derecho y la razón, expresada en la Constitución de 1857—.

En el siglo XX, la muerte adquirió también el carácter de personaje autónomo en la figura de la Catrina, elegante dama de vestido largo y sombrero amplio. Esta personificación de la muerte se remonta al grabador José Guadalupe Posada, influido por el caricaturista Manuel Manilla (1830-1890), quien a su vez tomó inspiración de las danzas europeas de la muerte (Perrée, 2014). Hoy forma parte de la imaginería popular mexicana, visible tanto en las caricaturas danzantes de Posada como en los recortes de papel —*papel picado*— que se cuelgan en casas y calles durante las celebraciones del Día de Muertos, en el pan de muerto y en las calaveritas de azúcar que adornan los altares el Día de Todos los Santos. Esta familiaridad con la muerte ha dado lugar a una estética barroca y macabra que los artistas mexicanos han continuado idealizando a lo

largo del siglo XX. Ha impregnado el imaginario nacional y permanece en el arte, las festividades y los cultos populares. Así, la muerte ha adoptado múltiples rostros en la historia mexicana y ha generado diversos cultos y devociones, entre ellos la Santa Muerte, último avatar de la Parca europea.

Estudios recientes han reexaminado estas representaciones y prácticas en torno a la muerte en México a la luz de la violencia contemporánea. Algunos autores han cuestionado la pertinencia de asociar zonas de extrema violencia con la celebración de santos paralelos, como Jesús Malverde, San Judas Tadeo o la *Santa Muerte*, que a su vez a veces se amalgaman con los cultos de narcotraficantes y otros criminales (Argyriadis, 2018). Estos cultos reflejan tanto una fascinación por la muerte, porque no juzga y pone a todos los seres humanos en igualdad de condiciones, como una necesidad de redención o salvación a través de una religión reinventada (Lomnitz, 2005). Sin embargo, desde que Felipe Calderón Hinojosa lanzó la “guerra contra el narcotráfico” en 2006, la naturaleza de la violencia y el drástico aumento del número de muertos y desaparecidos en el país han acelerado la transición de la vida a la muerte, creando un espacio del entredós ampliado por las desapariciones masivas, que trastocan los espacios tradicionales de la muerte (cementeros, morgues, panteones), las fronteras entre el mundo de los vivos y el de los muertos, y las representaciones tradicionales de la muerte en México. Cuando en 2016 me dispuse a seguir los pasos de los desaparecidos junto a sus familiares organizados en el grupo “Los Otros Desaparecidos” de Iguala, me asombró su familiaridad con los cadáveres encontrados, a los que muchos de ellos llaman ahora sus “tesoros”. Siguiendo al difunto buscador de fosas Mario Vergara en un Día de Muertos en México el 1° de noviembre de 2018, me sumergí en su mundo literalmente lleno de huesos. Ese día, entendí que el enorme número de muertos y la omnipresencia de muertes brutales que brotaban de la tierra en México creaba una relación íntima con la muerte de otro tipo, las familias de los desaparecidos que buscan fosas clandestinas se familiarizaban al contacto con el cadáver y el esqueleto, ya estaban a mil leguas de la Muerte patrimonializada o popularizada.

Argumentaré que, en el contexto actual de violencia extrema y masiva, la búsqueda de fosas clandestinas y el hallazgo constante de cadáveres en lugares inesperados están transformando las prácticas y los imaginarios de la muerte en México. Este proceso se expresa mediante innovaciones rituales orientadas a contener la pérdida brutal de un ser querido. Tras describir la relación íntima de Mario con los huesos, los desaparecidos y los muertos, presentaré una exhumación artesanal, realizada al margen de la Iglesia y del Estado, con el propósito de mostrar la reconfiguración del cadáver bajo la humanidad de los gestos del buscador.

Mario Vergara estaba convencido de que algún día lo asesinarían, pues sus investigaciones incomodaban a muchas personas. Trágicamente, perdió la vida el 18 de mayo de 2024 en un accidente ocurrido en el centro de reciclaje donde trabajaba junto con su hermana Mayra, cuando una placa cayó sobre él. Este capítulo constituye, a la vez, una reflexión sobre el lugar que ocupan las fosas clandestinas y los huesos en la vida de quienes buscan a los desaparecidos, y un homenaje a nuestro amigo.

Mario Vergara buscaba a su hermano Tomás, conocido como Tomy, desaparecido el 5 de julio de 2012. Tomy trabajaba como taxista y sus captores exigían 300 000 pesos por su rescate. La familia reunió la suma mediante deudas, pero finalmente decidió no pagar, pues nunca hubo una “prueba de vida”. En cada llamada telefónica, la voz que escuchaban repetía el mismo mensaje sin ofrecer detalles personales que confirmaran que Tomy seguía con vida. Pronto comprendieron que se trataba de una grabación. La decisión de no entregar el dinero fue un dilema profundo, atravesado por la incertidumbre y el remordimiento de haber podido obrar de otro modo. Cuando los visité en 2018, Mario me dijo que la culpa había disminuido, aunque el dolor persistía intacto.

Conocí a Mario por primera vez en el verano de 2016, durante mi primera estancia en Iguala, Guerrero, una de las entidades más marginadas y violentas del país. En aquel entonces, Xitlali Miranda me hospedaba en su casa y tuve la oportunidad de acompañar a su colectivo, *Los Otros Desaparecidos de Iguala*, en la búsqueda de fosas clandestinas, siguiendo en la naturaleza las diminutas huellas que utilizaban como indicios (Melenotte, 2020a). Del mismo modo en que recibí a Xitlali en mi casa en Francia, a finales de 2016, cuando era perseguida y amenazada en Iguala, acogí a Mario en París durante su visita de julio de 2019, en el marco de la 5ª Caravana Italiana por los Derechos, la Dignidad y la Justicia de los Migrantes, realizada en el sur de España. En ese momento, él también vivía bajo amenaza de muerte en su pueblo natal, Huitzuco, y aquel viaje representó para él una breve oportunidad de descanso y respiro.

Volví a encontrarme con Mario unos meses antes, en noviembre de 2018, en su hogar. Me recibió junto con dos compañeros viajeros del Día de Muertos, en el piso situado sobre su bar y la vivienda de su madre, en el último nivel del edificio donde había vivido Tomy antes de desaparecer. En el momento de mi visita, Mario estaba solo: su esposa y su hija pequeña residían en Ciudad de México, y él alternaba entre ambos lugares para mantenerlas alejadas de la violencia de Guerrero. Me adentré entonces en el universo fantasmal de Mario, poblado de imágenes de esqueletos y huesos de animales que traía de sus búsquedas en campo, junto con los objetos protectores que le acompañaban, en

un espacio suspendido entre la obsesión y el afecto hacia aquellos muertos que lo habitaban simbólicamente.

Antes de la desaparición de Tomy, Mario administraba un bar con mesa de billar en la planta baja de la casa familiar y solía bromear diciendo que tenía un “doctorado en distribución de cerveza”. Tras emprender la búsqueda de su hermano y de tantas otras personas desaparecidas en el país, su pequeño negocio comenzó a decaer. Sin embargo, lo mantenía abierto siempre que no estaba en el campo, pues los habitantes del pueblo acudían allí para compartirle información sobre posibles fosas clandestinas.



Imagen 1: Mario vivía en calle de la Justicia © S. Melenotte.

Mario vivía en la calle de la Justicia (imagen 1). Siempre cargaba consigo un equipo completo de exploración: implementos de escalada, arqueología e incluso espeleología. Usaba gafas, rodilleras, un sombrero de estilo chino, casco para rápel, cuerdas, arneses, brújula, palas, picos y un *walkie-talkie*, entre otros objetos. Se mantenía en constante preparación física para enfrentar cualquier terreno y condición climática. Además, había aprendido diversos protocolos de la Cruz Roja Internacional y estudiado anatomía comparada, de modo que podía distinguir con precisión los huesos humanos de los animales durante las búsquedas de fosas clandestinas.

Cuando le preguntaban por qué buscaba fosas clandestinas, Mario solía sonreír y respondía que no lo sabía, que simplemente no podía evitarlo. Cada vez que lo llamaban para pedirle ayuda en la exhumación de alguien, decía: “tengo que ir”, porque “ellos” no lo dejaban dormir y le generaban una inquietud insostenible. Esta porosidad entre el mundo de los vivos y el de los muertos se manifestaba con particular intensidad en su experiencia, ya que los desaparecidos irrumpen en la esfera de los vivos como entidades suspendidas, “ni vivas ni muertas”, que desdibujan las fronteras entre ambos mundos.

Los desaparecidos pueden obsesionar precisamente porque permanecen en ese umbral: no están muertos y, al mismo tiempo, no viven. Son seres “que no abandonamos” (Morin, 1976), nombrados a veces como espectros (Derrida, 1995), otras como fantasmas (Delaplace, 2018), que continúan rondando a los vivos (Schmitt, 1994). No obstante, me aparto de esa terminología para adoptar una perspectiva más materialista, según la cual la obsesión con los desaparecidos –esos “ellos” que perturbaban el sueño de Mario– surge de la pérdida súbita de un ser querido y de la urgencia por otorgar sentido a esa pérdida, lo que despierta a su vez la necesidad de dotar de materialidad a la ausencia, expresada de modos diversos.

La desaparición en un contexto de violencia extrema y masiva como el mexicano altera profundamente los marcos de la antropología clásica de la muerte. La pérdida abrupta y frecuentemente traumática de un ser querido introduce una fractura radical en las biografías individuales. El psicoanálisis ha mostrado que la ausencia del cuerpo impide el proceso de duelo y prolonga un trauma que se manifiesta en estados melancólicos y en la irrupción de recuerdos dolorosos (Freud, 1993 [1917]; Allouch, 1995; Laufer, 2006).

Esa ausencia –especialmente cuando ocurre de manera violenta– obstaculiza la distinción entre la vida y la muerte, dificultando el trabajo simbólico que permite elaborar la memoria del ser querido. Desde Freud se sabe que el duelo requiere una materialidad que confronte a los vivos con la realidad de la pérdida. Sin evidencias tangibles que certifiquen la muerte, el vínculo con el “objeto” perdido permanece abierto, y la imposibilidad de romperlo puede derivar en una identificación melancólica, marcada por la confusión entre el propio cuerpo y el del difunto. En tales casos, el dolor se transforma en persecución por fantasmas imaginados, sueños angustiantes o síntomas corporales (Torres, 2023). Estas manifestaciones verbales y físicas muestran que los familiares de personas desaparecidas buscan maneras de enfrentarse a esas angustias, intentando materializar la ausencia mediante la invención de rituales que les permitan sostener el lazo con sus muertos.

La intimidad de Mario con los huesos

Para Mario, los huesos eran omnipresentes en muchas formas. Su madre solía decir que había desarrollado una pasión por ellos, y él se reía para sus adentros. Tenía en casa grandes lonas de plástico cubiertas con fotos de sus búsquedas de fosas clandestinas por todo el país, que había impreso y expuesto en sus mesas de billar durante mi visita (imagen 2). Solían estar en su departamento, junto a otras lonas de plástico con fotos de su familia (su madre, su hermana, su hija y su suegra) con mensajes de felicidad y ánimo, como “la vida es bella” o “la unión hace la fuerza”, impresos en gran formato y pegados en su pared. Sólo bromeaba a medias cuando me decía que estas fotos de búsqueda de fosas estaban colgadas en las paredes todo el año, y que un día esperaba que su sencillo bar se convirtiera en un museo.



Imagen 2: Mario expuso en su billar las lonas de las búsquedas en campo © S. Melenotte.

En las lonas se representaban esqueletos y calaveras, junto con un enlace a su página de Facebook, donde era posible seguirle excavando o posando con los restos. En ellas se leían lemas ideados por Mario, como “somos iguales”,

“no son huesos, son personas desaparecidas” o “desenterrando la verdad de México” (imágenes 3 y 4). Estos mensajes resultaban fundamentales para él: por un lado, le recordaban su propia condición biológica de esqueleto; por otro, la condición social de los huesos hallados. Mario no buscaba “cadáveres”, sino personas: sujetos plenos de derecho, dignos de reconocimiento y trato humano. Su amor por los muertos no tenía nada de morboso; respondía, más bien, a un gesto de restitución simbólica y ética, orientado a devolverles su integridad a quienes habían sido profanados. Cada hueso, incluso el más pequeño, debía volver a ser parte constitutiva de la persona.



Imágenes 3 y 4: Los lemas que Mario imprimía para darles dignidad a las personas encontradas durante las búsquedas en campo © S. Melenotte.

Cada vez que encontraba restos humanos, Mario acostumbraba fotografiarse o filmarse con los huesos calcinados, las cenizas o los fragmentos óseos hallados, acompañando la imagen con un mensaje lapidario: “esto es una persona”. Con este gesto subrayaba la necesidad de otorgar nombre e identidad a un cuerpo anónimo, por fragmentado que estuviera. Durante la Brigada Nacional de Búsqueda de Personas Desaparecidas de 2020 y en las búsquedas locales realizadas en Guerrero, solía incomodarle tener que seguir a las autoridades o a los equipos forenses durante las exhumaciones, pues observaba que dejaban

huesos atrás. Para él, como para muchas familias de desaparecidos, incluso el fragmento más pequeño estaba ligado a una persona que, aunque anónima o ausente, continuaba siendo un sujeto que debía ser reincorporado al mundo social. Recuperar cada fragmento durante una exhumación, por diminuto o disperso que fuera, resultaba indispensable para restaurar la integridad del cuerpo y restituir la dignidad a quien había sido ultrajado y violentado.

Esta familiaridad con los huesos llevó a Mario a conservar “recuerdos” de sus investigaciones. En la terraza de su departamento –antes habitado por Tomy y ahora suyo– colgaban, sujetos a la malla, varios huesos de animales hallados en búsquedas anteriores (imagen 5). Sobre la mesa de la sala había dispuesto con esmero distintos fragmentos óseos de animales, situándolos junto a un globo terráqueo, los zapatos de su nieta, fotografías familiares y una serie de documentos dispersos: informes del Equipo Mexicano de Antropología Forense (EMAF), protocolos de comisiones de derechos humanos, recibos de luz, entre otros (imágenes 6 y 7). Para un buscador de fosas tan experimentado como él, la convivencia entre el ámbito doméstico, el aprendizaje empírico de los protocolos forenses y la materialidad de la muerte representada en los huesos constituía algo decisivo. Esa confluencia otorgaba un espesor distinto a los objetos que ocupaban su mesa, donde la vida cotidiana y la experiencia forense se entrelazaban. Muchos buscadores, como Mario, habían desarrollado en sus hogares o en grupo –sin la guía de especialistas ni autoridades– la habilidad de diferenciar un hueso humano de uno animal durante las jornadas de búsqueda.

Mario había aprendido también a reconocer las distintas partes del esqueleto humano. Consciente de que su exposición pública y su compromiso lo convertían en un posible desaparecido, se proyectaba a sí mismo como alguien que podría llegar a ser buscado. Por ello, tomaba precauciones: llevaba siempre una pequeña herradura en el bolsillo como amuleto de la buena suerte y, antes de cada salida al campo, se colocaba una pulsera de plástico en la muñeca. “A partir de ahora uso una cada vez que voy a buscar, porque la tierra no se la come”, solía decir. Para él, la tierra podía guardar la “verdad” que era preciso “desenterrar”, como repetía con frecuencia (imagen 8); aunque sabía también que esa misma tierra podía devorar cuerpos. En ese sentido, Mario fabricaba sus propias huellas, pequeños rastros de sí con un sentido casi conjuratorio, para evitar ser tragado por el suelo y quedar, como tantos otros, engullido y olvidado sin nombre ni localización.



Imagen 5: Mario colgaba varios huesos en la reja de su casa © S. Melenotte.



Imágenes 6 y 7: Mario aprendía las partes del esqueleto humano para distinguirlas de los huesos de animales © S. Melenotte.

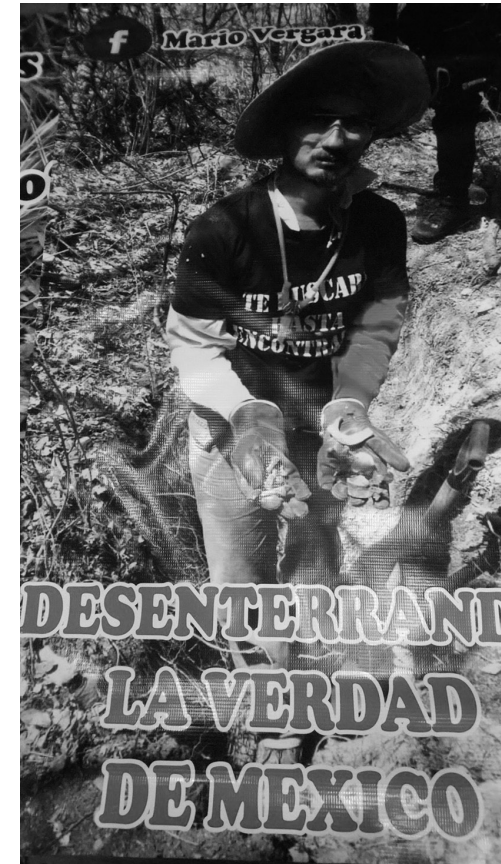


Imagen 8: “Desenterrando la verdad de México” © S. Melenotte.

Cuando le pregunté si existía alguna relación entre la imaginaria popular del esqueleto, el Día de los Muertos en México y la búsqueda de cadáveres, me respondió con firmeza: “No hacemos relación, porque son nuestros familiares los desaparecidos. Son nuestros desaparecidos, no nuestros muertos”. Justamente por esa distinción, decidió no colocar ofrenda ni altar en su casa durante el mes de octubre, periodo habitualmente consagrado a dicho culto. Para Mario, aunque intuía que muchos habían sido asesinados, mientras sus cuerpos no fueran hallados, no podían considerarse “muertos”, sino “desaparecidos”: “La ofrenda en México está reservada para las personas que están muertas, enterradas y localizadas. No sabemos dónde están nuestros seres queridos”. Su madre, en cambio, había preparado un altar para su hijo ausente, aunque evitaba que se le viera en ese instante íntimo del duelo, pues el estatuto de Tomy permanecía suspendido, en un umbral incierto entre la vida y la muerte.

Podría pensarse que el Día de Muertos resultaba especialmente doloroso para Mario, que lo dedicaría a honrar a su hermano desaparecido o a los muertos hallados en búsquedas anteriores. Sin embargo, no fue así, al menos no en el sentido tradicional. Aquella vez quiso llevarme a una fosa clandestina que había encontrado y desenterrado pocos días antes. Mientras lo acompañaba, comprendí que su Día de Muertos no consistía en un rito íntimo de recuerdo, sino en una jornada de acción. La causa que había asumido se había vuelto más significativa que la conmemoración personal: tras años de convivir con la muerte y con los cuerpos hallados, su relación con los muertos había dejado de ser únicamente familiar para volverse colectiva. Así, aunque Tomy fuera una fuerza motriz inicial, la búsqueda se había transformado en un compromiso común, orientado más al hacer que al contemplar o al duelo.

Conjurar la *mala muerte*: exhumación casera y ritual expiatorio al pie de una fosa clandestina en Guerrero

Las búsquedas de fosas clandestinas se han extendido progresivamente en todo el país, conforme los colectivos de familiares se fueron organizando y estableciendo vínculos con diversos acompañantes: en un inicio, defensores de derechos humanos, integrantes de comunidades eclesiales y aliados solidarios; más tarde, también con representantes del ámbito judicial —fiscales, ministerios públicos, peritos y agentes de las Comisiones Estatales de Búsqueda—. Según datos de la Comisión Nacional de Derechos Humanos, en 2017 las autoridades judiciales localizaron aproximadamente mil quinientas fosas clandestinas distribuidas en veintiuna de las treinta y una entidades federativas, mientras que investigaciones periodísticas independientes calculaban cerca de dos mil fosas descubiertas en un lapso de diez años (Tzuc & Turati, 2020). Los primeros mapas de fosas revelaron un territorio nacional atravesado por estos espacios profanos de la muerte, donde la violencia dejó una huella material indeleble. En 2020, la Comisión Nacional de Búsqueda de Personas informó la existencia de 3,631 fosas y más de cinco mil cuerpos recuperados entre 2006 y 2019 (CNB, 2020). Para 2023, el registro superaba las 5,600 fosas (Quinto Elemento Lab, 2023). A ello se suman más de setenta y dos mil cuerpos sin identificar en servicios forenses y cementerios, situación que llevó a la entonces titular de la CNB, Karla Quintana, y al exsubsecretario de Derechos Humanos, Alejandro Encinas, a calificar desde 2018 este fenómeno como una auténtica “crisis forense”.

En los primeros años no existía una definición jurídica precisa de “fosa clandestina” (Lorusso, 2020). La Comisión Nacional de Derechos Humanos

(CNDH) la describía de manera general como “aquella que se hace de manera secreta o disimulada para ir en contra de la ley y cuyo objetivo es ocultar lo que en ella se deposita, evitando, entre otras cosas, que las autoridades puedan sancionar e investigar las razones de la inhumación; las personas que realizan este tipo de fosas saben que su acción es ilegal” (CNDH, 2016). En la actualidad, la Comisión Nacional de Búsqueda de Personas la define como “el sitio donde una o más personas fueron enterradas de forma anónima y/o ilegal. Una fosa clandestina es cualquier lugar en el que se inhuma ilegalmente uno o más cadáveres y/o restos humanos con el objetivo de ocultarlos, deliberada o indiscriminadamente, y evita que las autoridades puedan sancionar e investigar las razones de la inhumación” (CNB, s. f.).

El rasgo de clandestinidad es, en efecto, el elemento que prevalece, determinado por el carácter secreto del entierro y la ocultación del cuerpo. Podría añadirse que la metáfora geológica, cristalizada en la expresión ya habitual “el país es una inmensa fosa (clandestina)”, alude a las capas de historias de violencia sedimentadas e invisibles que se concentran en esos espacios de ocultamiento. Estos lugares, convertidos en “icónicos” por la mediación de las búsquedas emprendidas por las familias, condensan en una sola imagen la pluralidad de eventos históricos vinculados con la desaparición —forzada o no—, hasta transformarse en un arquetipo (Lévy, 2017; Melenotte, 2020b). En tal sentido, la fosa ha pasado a funcionar como una figura metonímica capaz de nombrar a la nación mexicana entera, marcada por la violencia y por la persistencia de los cuerpos que aún aguardan ser encontrados.

En la práctica, las denominadas “fosas clandestinas” engloban una amplia variedad de situaciones y presentan “anatomías” diversas según el grupo criminal, la región o el periodo al que pertenecen. No obstante, todas comparten una constante: constituyen una profanación tanto del cuerpo como del espacio. Más allá de su carácter ilegal y oculto, estas fosas se distinguen por la confusión deliberada que instauran con su entorno. A veces se disimulan entre la basura, cuando los cuerpos son arrojados en vertederos o cubiertos por desechos plásticos; otras, se camuflan en la naturaleza o se mezclan con vestimentas, objetos domésticos o materiales de construcción que remiten a la vida cotidiana. En ocasiones, los restos humanos aparecen combinados con huesos de animales, dando lugar a lo que Colombo (2017) denominó “muertos híbridos”: una categoría que expresa la mezcla intencionada de lo humano y lo no humano, destinada a borrar las huellas del crimen y a disolver los límites materiales y simbólicos del cuerpo.

Cuando la búsqueda emprendida por las familias resulta “positiva” y se localizan uno o varios cuerpos, se espera que las autoridades judiciales y los

equipos de policía científica intervengan para realizar la exhumación, transformando el paisaje en un escenario forense (Huffschmid, 2019). En la práctica, sin embargo, las experiencias regionales de búsqueda y recuperación de restos humanos presentan notables diferencias en cuanto a su ritmo, sus condiciones materiales y la participación institucional. Estas variaciones revelan prácticas que se apartan de los modelos ideales establecidos por los protocolos y las normas internacionales, con lo cual se evidencia que la desigual aplicación del aparato forense y la coexistencia de múltiples formas –a veces precarias, a veces autónomas– de búsqueda y reconocimiento de los cuerpos.

En Guerrero, los procedimientos no siguieron un orden institucional ni una secuencia coherente, especialmente antes de la promulgación de la *Ley General en Materia de Desaparición Forzada de Personas y de Desaparición cometida por particulares* a finales de 2017, y del despliegue del dispositivo institucional que comenzó a consolidarse a partir de 2019. He señalado en otro trabajo que las búsquedas realizadas en Iguala en 2016 ignoraban los protocolos establecidos y desdibujaban la frontera entre lo legal y lo ilegal. De hecho, se produjeron múltiples transgresiones normativas, aun a costa de quebrantar procedimientos y asumir el riesgo de ser acusados de “contaminar las pruebas”, como analizaré más adelante.

Aunque la nueva legislación y la creación de instancias dedicadas a la búsqueda e identificación representaron un avance formal, la aplicación de estas medidas ha sido lenta, irregular y plagada de contradicciones. En consecuencia, la promulgación de la ley no ha supuesto una verdadera “racionalización” de las prácticas relacionadas con la muerte ni con el tratamiento de los cuerpos. Baste recordar el episodio ocurrido en septiembre de 2018, cuando en las afueras de Guadalajara se hallaron camiones frigoríficos abandonados bajo un sol abrasador; el hedor alertó a los vecinos, que descubrieron en su interior más de 273 cadáveres envueltos en bolsas de basura. Días después se supo que aquellos vehículos, utilizados como morgues móviles, pertenecían a la Secretaría de Justicia de Jalisco. De modo semejante, las búsquedas de fosas clandestinas efectuadas entre 2015 y 2018 en Guerrero –tanto las que presencié como las que me fueron narradas– se desarrollaron, en muchos casos, de forma improvisada y sin la presencia de autoridades judiciales o especialistas forenses.

En Iguala, entre 2015 y 2016, las familias emprendieron las búsquedas por iniciativa propia y sin acompañamiento estatal (Melenotte, 2020a). Esta autonomía, aunque necesaria, generó tensiones con la policía científica y los peritos de la entonces PGR durante las etapas de identificación, pues las escenas habían sido modificadas y las evidencias eran clasificadas como “contaminadas”. En la actualidad, las familias suelen permanecer presentes durante las

exhumaciones, tanto para vigilar el procedimiento como para impedir que se remueva la tierra de manera violenta con maquinaria pesada. Así ocurrió en 2016 en Tetelcingo, Morelos, cuando los familiares presionaron al gobierno local para detener el uso de una excavadora en una fosa común donde se hallaron 116 cuerpos apilados (Monroy & Mora Martínez, 2015; Melenotte, 2020b). En numerosos casos, las familias han continuado las búsquedas por su cuenta, incluso ante la ausencia de autoridades o de especialistas, como sucedió con Mario, para quien la acción directa representaba una forma de resistencia frente a la indiferencia institucional.

Durante las exhumaciones autogestionadas, la “inquietante extrañeza” –incluso la abyección– que suele suscitar el contacto con el cadáver (Bataille, 1957; Kristeva, 1980) se ve, en muchos casos, sorprendentemente sublimada por las familias buscadoras. Muy a menudo, como en Tetelcingo e Iguala, rezan al pie de las fosas por los cuerpos que encuentran, ofreciéndoles la posibilidad de convertirse en *muertos*. Para ilustrar esta “sublimación del horror”, el 1° de noviembre de 2018, observé una exhumación artesanal que se convirtió en un ritual expiatorio improvisado por Mario para conjurar la muerte de un cuerpo violado. He aquí una descripción etnográfica de esta excavación.

Mario toma su “kit de buscador” y partimos en automóvil por una de las carreteras sinuosas que comunican Huitzuc con la autopista. Detiene el vehículo al borde del camino y nos internamos a pie en las tierras de un campesino que lo había contactado tras descubrir, por azar, un enterramiento clandestino en su parcela. Cruzamos una alambrada que delimitaba la propiedad privada y avanzamos entre árboles y matorrales. Nos extraviamos durante un momento antes de que Mario lograra ubicar el sitio, justo antes del anochecer. Había que apresurarse para salir de aquella zona aislada.

En medio de la vegetación espesa, un pequeño montículo de piedras le permite reconocer la “fosa clandestina” que ya había excavado con anterioridad y que ahora nombra como “tumba”. Aparta las piedras con cuidado, excava con las manos y encuentra primero un calcetín cubierto de tierra. Lo retira con delicadeza y, del interior, extrae pequeños huesos que va reensamblando con sorprendente precisión. El macabro rompecabezas toma forma y el esqueleto de un pie emerge lentamente ante nuestros ojos, guiado por el conocimiento anatómico que Mario ha adquirido. Luego cava un poco más y encuentra un cráneo. Lo desentierra parcialmente y lo aparta con gesto de arqueólogo, para mostrarme el impacto de una bala en la parte posterior.

Entonces reconstruye la escena: se incorpora, describe la posición del cuerpo y reproduce el gesto del disparo al pie de la fosa, convencido de que la víctima pudo

haber excavado su propio hoyo antes de ser asesinada y cubierta apenas con una delgada capa de tierra. Mientras habla, los ojos se le humedecen: en cada cuerpo que encuentra, vuelve a pensar en su hermano. Finalmente, coloca los huesos del pie dentro del calcetín, los reúne con esmero y los cubre nuevamente con tierra, entonando una oración improvisada, entre lamento y canto de sanación, que busca apaciguar a los muertos y restituirles una forma mínima de descanso.



Imagen 9: Una “fosa clandestina” exhumada por Mario y ensamblada artesanalmente © S. Melenotte.

La iniciativa personal de Mario Vergara al exhumar una “fosa clandestina” en un terreno privado —con el consentimiento del agricultor que lo había contactado para mostrarle el hallazgo— contravenía de manera directa los protocolos oficiales de exhumación implementados por los profesionales dedicados a la búsqueda de personas desaparecidas. La policía científica y los peritos forenses suelen negarse a intervenir en propiedades privadas o en fosas previamente excavadas por familiares, invocando el riesgo de “contaminación de evidencias”.

La escena descrita ilustra prácticas consideradas “ilegales” por las autoridades y los expertos, aunque plenamente asumidas por las familias en ese momento. Desde 2015, los buscadores de Iguala habían decidido actuar por cuenta propia, convencidos de que, ante la clandestinidad misma de los enterramientos, era legítimo transgredir los procedimientos formales e incluso ingresar en terrenos particulares. Estas acciones, más que una infracción, representaban un gesto ético: romper las barreras jurídicas y técnicas para ampliar las posibilidades de encontrar a los desaparecidos y devolver a los cuerpos su pertenencia al mundo común. Así, las familias se reapropiaban del acto de búsqueda como una forma de justicia práctica, destinada a reintegrar a los muertos abandonados en la comunidad de los vivos.

He relatado en otro trabajo que, en 2016, tras año y medio de búsqueda ininterrumpida de fosas clandestinas, las familias del colectivo *Los Otros Desaparecidos*, encabezado por Mario, habían localizado más de ciento cincuenta cuerpos. Fruto de su propia organización, sin la intervención de autoridades judiciales ni de peritos, y en ocasiones apenas acompañados por algún periodista, emprendieron las búsquedas por su cuenta. Al principio salían todos los días; con el tiempo, redujeron las salidas a los domingos.

En una de esas jornadas, en Taxco —una ciudad minera y turística cercana a Iguala, célebre por su prosperidad ligada a la plata—, la hermana de un desaparecido tiró de una bota que sobresalía de la tierra, convencida de que pertenecía a su hermano. La fotografía de aquel momento, difundida por la prensa local y regional, tuvo un fuerte impacto público, no tanto por el gesto desesperado de la mujer —que violaba los protocolos de exhumación—, sino porque dejaba al descubierto la total ausencia de autoridades y la inexistencia de procedimientos legales en la búsqueda. Este episodio, convertido en un pequeño escándalo mediático, llevó a la entonces Procuraduría General de la República (PGR) a reaccionar y a intentar mostrar su implicación en la localización de los desaparecidos, asumiendo la dirección de los operativos posteriores junto al grupo de *Los Otros Desaparecidos*. Así, cuando llegué al terreno en el verano de 2016, las autoridades federales trataban de transformar aquel pequeño colectivo que buscaba en Iguala y sus alrededores en un proyecto piloto, desplazando de hecho las competencias de las autoridades estatales, habitualmente responsables de las investigaciones.

Mario mantuvo siempre una postura crítica frente a las instituciones. Con frecuencia cuestionaba los métodos de la policía científica y de los peritos, quienes permitían que las familias realizaran las labores iniciales de limpieza del terreno y recolección de datos anónimos, para luego intervenir delimitando el área con una cinta amarilla y transformándola en un “paisaje forense”

(Huffschnid, 2019). Este gesto, ampliamente difundido en los imaginarios televisivos y mediáticos, instauraba una frontera simbólica y territorial que excluía a las familias del espacio de la búsqueda, bajo la amenaza de ser acusadas de invadir la escena o de alterar las pruebas.

El caso de Tetelcingo, en Morelos, ilustra con claridad esta lógica de exclusión: el Ministerio Público llegó a presentar cargos contra familiares y contra el poeta Javier Sicilia, presente en el lugar, por presunto sabotaje y “contaminación de evidencias” (Monroy & Mora Martínez, 2015; Melenotte, 2020b). Para Mario, como para muchos otros buscadores, la única respuesta posible ante la pasividad institucional era continuar excavando, aun a costa de transgredir los límites impuestos por los protocolos. Su objetivo era doble: encontrar las fosas y presionar a las instituciones para que actuaran con mayor eficacia.

Las críticas de Mario se sostenían también en la constatación de la ineficacia estructural del aparato forense. Los resultados eran mínimos: los cuerpos anónimos rara vez se identificaban o lo hacían con lentitud, las investigaciones quedaban inconclusas y los restos, cuando se lograban identificar, tardaban años en ser restituidos. Conviene recordar, además, que el argumento de la “contaminación de evidencias” surgió en un contexto en el que los peritos independientes intentaban corregir las prácticas empíricas de exhumación que las familias realizaban en Iguala. El Equipo Mexicano de Antropología Forense (EMAF), presente en la zona desde febrero de 2015, buscó precisamente profesionalizar esas prácticas mediante talleres de capacitación. Su labor no se centró tanto en excavar directamente con las familias, sino en fortalecer el proceso de investigación institucional para que las autoridades pudieran ofrecer resultados verificables sobre el paradero de los desaparecidos (entrevista con Roxana Enríquez, integrante de EMAF, julio de 2016).

No se trataba entonces de evitar la *contaminación de evidencias* para llevar las *buenas evidencias* directamente al juicio y convertirlas en *pruebas*, como pudo hacerlo Victoria Sanford (2003) al acompañar al Equipo Guatemalteco de Antropología Forense (EGAF) en Guatemala. En ese contexto, los peritajes forenses, combinados con los testimonios reunidos por la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH), revelaron los métodos de aniquilación empleados sobre los cuerpos y las técnicas de tortura utilizadas por los cuerpos de élite guatemaltecos, los Kaibiles.

En el caso de Iguala, el propósito no era tanto evitar la *contaminación de evidencias* como corregir prácticas consideradas *inadecuadas* por apartarse de las normas internacionales y de la legalidad formal. Sin embargo, la constante apelación a la ley y a los protocolos por parte de las autoridades judiciales y de los

peritos oficiales contrastaba con su propia negligencia o con la omisión reiterada de procedimientos básicos: llegar tarde a las exhumaciones, ignorar o desestimar las pistas aportadas por las familias, excavar de manera superficial o apresurada, y no elaborar informes sistemáticos sobre las búsquedas realizadas.

Según las declaraciones fiscales de la entonces PGR, en 2016 existían apenas una treintena de peritos forenses en todo el país, lo que hacía imposible mantener una presencia constante o un trabajo de seguimiento riguroso. En este escenario, surge una pregunta inevitable: ¿hasta qué punto el cumplimiento estricto de la ley –por ejemplo, la prohibición de ingresar a una propiedad privada sin orden judicial– obstaculizaba, o incluso bloqueaba, el avance en la localización de fosas clandestinas, cuando estas eran claramente señaladas por las familias en terrenos pertenecientes a caciques o sicarios locales?

Durante aquella exhumación improvisada, Mario transgredió deliberadamente los protocolos oficiales al abrir por segunda vez la fosa clandestina sin dar aviso a las autoridades ni a los especialistas, y al conducir a tres personas –entre ellas dos extranjeras– a un paraje privado y peligroso al caer la noche. Su propósito era claro: compartir con otros el hallazgo y restablecer un *vínculo* entre nuestro pequeño grupo y una persona antes desaparecida, abandonada y anónima, ahora reencontrada en la muerte. Nuestra presencia en ese lugar restituía, de algún modo, una continuidad entre el *cadáver* –arrojado sin ceremonia en un terreno apartado de Huitzuco– y la comunidad de los vivos, reanudando el lazo roto por la violencia y la clandestinidad del entierro.



Imagen 10: “Nadie muere cuando desaparece sino cuando se olvida”. © S. Melenotte.

A través de sus gestos, la cuidadosa exhumación, el canto sanador y la nueva inhumación entre lágrimas, Mario insistía en que estaba transformando aquella *fosa clandestina* en una *tumba*. Al hacerlo, afirmaba que ofrecía un entierro *digno* a una *persona*, y no a un *cadáver*. Parecía ausente, casi poseído, aunque plenamente consciente de que se estaba escenificando ante nosotros. Improvisaba una secuencia de movimientos que registré con fotografías, vídeos y grabaciones sonoras. Aquel reentierro espontáneo adquirió la forma de un ritual doméstico y autogestionado, sin más oficiante ni testigos que Mario, mis dos acompañantes y yo, pero en él se otorgaba al cuerpo el nuevo estatuto de *difunto*, en el convencimiento de que su alma había permanecido errante mientras yacía en una *fosa clandestina*.

La parcela del campesino, utilizada como *cementerio clandestino* por los grupos criminales locales, dejaba de ser el lugar de un *muerto estorboso* (Jaksic & Fischer, 2021), desechado y oculto, al ser devuelto a la superficie. Mario había restablecido un lazo entre aquel *cadáver* anónimo –resultado de una *mala muerte* en ese fragmento de tierra privada convertido en *fosa clandestina*– y la comunidad humana. Su acción, junto con nuestra presencia como testigos, *vinculaba* a la sociedad con ese muerto abandonado: alguien que había sido *desaparecido* durante un tiempo, luego hallado como *cadáver anónimo*, y finalmente restituido como *difunto* gracias a un ritual funerario sin Iglesia ni Estado.

Al exhumarlo para mostrárnoslo y despedirlo mediante una ceremonia improvisada y fuera de todo marco institucional, Mario convirtió la *fosa clandestina* en un *cementerio provisional*: un espacio liminar donde conjuraba la muerte, restituía la dignidad perdida, reintegraba el cuerpo individual al cuerpo social y reordenaba, a su manera, el rompecabezas macabro que la violencia había dispersado.

Conclusión

Pasar el Día de Muertos junto a un *buscador de fosas* como Mario fue una experiencia singular. La escena observada constituyó un ritual funerario improvisado, marcado por un aire de *justicia por cuenta propia* y una evidente carga política: una suerte de desafío simbólico al Estado, a sus instituciones y a sus expertos, cuya ineficacia Mario denunciaba abiertamente. En lugar de notificar a las autoridades judiciales locales o regionales para mostrarles su hallazgo, decidió esperar mi visita en noviembre de 2018 y, posteriormente, la llegada de la IV Brigada Nacional de Búsqueda de Personas Desaparecidas en enero de 2019, para dar testimonio de lo ocurrido.

Este rechazo a las instancias oficiales se sustentaba en la confianza depositada en la sociedad civil, que se había convertido en el verdadero agente de búsqueda y de cuidado de los muertos. Solo después de que la escena fuera presenciada por otros buscadores y acompañantes –primero nosotros y luego los integrantes de la IV Brigada Nacional– las autoridades judiciales y los peritos acudieron al lugar para *levantar* el cuerpo y realizar la exhumación ante la mirada atenta de las familias reunidas, los medios de comunicación y los defensores de derechos humanos.

En conclusión, el *espectáculo de los muertos* en Europa cambió gradualmente bajo la influencia del cristianismo: el cadáver dejó de representar un estado de *contaminación* y, por tanto, de *peligro* (Douglas, 1966), para convertirse en un posible objeto de lo sagrado, con la prohibición de la cremación y la sustitución de las antiguas necrópolis por cementerios cristianos erigidos en torno a las iglesias. En Francia, por ejemplo, este objeto *cadáver* comenzó a *perturbar* a partir del siglo XVII (Ariès, 1977), y de manera más acentuada con la instauración de los cementerios modernos en el siglo XIX. El *archipiélago de los muertos* se transformó entonces en un problema urbano que fue necesario desplazar hacia las periferias de las ciudades (Tartakowsky, 1999; Urbain, 1989).

En el México contemporáneo, la aceleración del *espectáculo de los muertos* en un contexto de violencia extrema y masiva resulta simultáneamente precipitada y fragmentaria, modificando la relación *íntima* de los mexicanos con la muerte y superando incluso la patrimonialización del culto analizada por Claudio Lomnitz. Hoy, el cuerpo muerto parece seguir una trayectoria opuesta a la europea: de un estatuto, si no sagrado, al menos patrimonializado y popular, ha pasado a un estado de *profanación*, al ser violentado, desmembrado, arrojado o enterrado en espacios clandestinos de desaparición y muerte, sin mediación ritual alguna.

Los familiares de las personas desaparecidas que emprenden la búsqueda de sus seres queridos –de quienes Mario constituye un ejemplo paradigmático– reintroducen lo sagrado desde la práctica misma. Con sus acciones, restituyen humanidad a los cuerpos ultrajados y reanudan el lazo interrumpido entre los muertos y los vivos. A través de su mirada y sus gestos, los cadáveres abandonados recuperan su condición de sujetos, portadores de dignidad y de derechos.

Referencias

- Allouch, J. (1995). *Érotique du deuil au temps de la mort sèche*. Epel.
- Anderson, B. (1983). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso.
- Anstett, E., & Dreyfus, J.-M. (2015). *Human remains and identification: Mass violence, genocide, and the forensic turn*. Manchester University Press.
- Argyriadis, K. (2018). *Narco-satanisation et corps en morceaux au Mexique. La Santa Muerte/Yemayá au cœur de la guerre des images*. *Cahiers d'études africaines*, 231-232, 817-851.
- Ariès, P. (1977). *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*. Seuil.
- Bataille, G. (1957). *L'Érotisme*. Éditions de Minuit.
- Baudry, P. (2010). *Mutations des rites funéraires*. *Transversalités*, 3(115), 111-121.
- Chanu, P. (1978). *La mort à Paris (XVIe et XVIIe siècles)*. Fayard.
- Colombo, P. (2017). *Espacios de desaparición. Vivir e imaginar los lugares de la violencia estatal (Tucumán, 1975-1983)*. Miño y Dávila.
- Comisión Nacional de Búsqueda de Personas Desaparecidas. (2020). *Informe sobre fosas clandestinas y registro nacional de personas desaparecidas o no localizadas*. CNB.
- Comisión Nacional de Derechos Humanos. (2016). *Informe especial sobre desaparición de personas y fosas clandestinas en México*. CNDH.
- Delaplace, G. (2018). *Fantômes*. *Terrain*, 69.
- Delaplace, G., & Valentin, F. (2015). *Le funéraire: mémoire, protocoles, monuments*. De Bocard.
- Derrida, J. (1995). *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*. Trotta.
- Destemberg, A., & Moulet, B. (2007). *La mort. Mythes, rites et mémoire*. In *Dossier Hypothèses. Travaux de l'École doctorale d'Histoire de l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne* (pp. 81-154). Publications de la Sorbonne.
- Douglas, M. (1966). *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*. Routledge.
- Durkheim, É. (1897). *Le suicide: Étude de sociologie*. Félix Alcan.
- Freud, S. (1993 [1917]). *Duelo y melancolía (1917 [1915])* (Vol. XIV). Amorrortu.
- Gnoli, G., & Vernant, J.-P. (1982). *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. MSH/ Cambridge University Press.
- Hertz, R. (2014 [1906]). *Oeuvres publiées*. Garnier.
- Hinard, F. (1987). *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain. Actes du colloque de Caen 1987*.
- Huffschmid, A. (2019). *Paisajes forenses: sobre cómo mirar, leer y narrar las fosas intervenidas de nuestro tiempo*. En A. Aguirre Moreno & J.-C. Ayala Barrón (Coords.), *Tiempos sombríos. Violencia en el México contemporáneo* (pp. 39-70). Biblos.
- Jaksic, M., & Fischer, N. (2021). *Les morts encombrants. Du gouvernement politique des cadavres*. *Cultures & Conflits*, 121.
- Kristeva, J. (1980). *Pouvoirs de l'horreur: Essai sur l'abjection*. Seuil.
- Laufer, L. (2006). *L'énigme du deuil*. PUF.
- Lévy, O. (2017). *Historiographie de nos réminiscences. Lorsque la mémoire des camps fait retour*. *Histo.art. Par le fil de l'image. Cinéma, guerre, politique*, 9, 345-360.
- Lomnitz, C. (2005). *Death and the idea of Mexico*. Princeton University Press.
- Lorusso, F. (2020, 30 de marzo). *¿Qué es una fosa clandestina?* *Animal Político*. <https://animalpolitico.com/analisis/organizaciones/seguridad-180/que-es-una-fosa-clandestina>
- Losonczy, A.-M., & Robin Azevedo, V. (2016). *Retour des corps, parcours des âmes: Exhumations et deuils collectifs dans le monde hispanophone*. Petra.
- Melenotte, S. (2020a). *Sur les traces des disparus au Mexique*. *Ethnologie française*, 2(178), 345-360.
- Melenotte, S. (2020b). *Un mundo fantasmal: paisajes de la muerte y huellas de la violencia en México*. En M.-V. Uribe & R. Parrini (Eds.), *La violencia y su sombra: Aproximaciones desde Colombia y México* (pp. 267-304). Universidad del Rosario/UAM.
- Melenotte, S. (2021). *Un jour des morts avec un chercheur de fosses clandestines dans le Guerrero*. En S. Melenotte, *Mexique. Une terre de disparu-e-s*. FMSH/IRD/ANR.
- Monroy, R., & Mora Martínez, L. A. de. (2015). *La bazurización de los cuerpos: Nuevas maneras de violencia en Morelos*. En *Violencias en Morelos: Atlas de la seguridad y violencia en Morelos* (pp. 120-131). UAEM/CASEDE.
- Morin, E. (1976). *L'homme et la mort*. Points Essais.
- Perrée, C. (2014). *Mexico, de San Judas à la Santa Muerte: Logiques votives et rituels transversaux en milieu urbain*. *L'Homme*, 211, 17-39.
- Quinto Elemento Lab. (2023). *México rebasa cinco mil fosas clandestinas*. <https://quintoelab.org/project/mexico-rebasa-cinco-mil-fosas-clandestinas>
- Sanford, V. (2003). *Buried secrets: Truth and human rights in Guatemala*. Palgrave.
- Schmitt, J.-C. (1994). *Les revenants: Les vivants et les morts dans la société médiévale*. Gallimard.
- Tartakowsky, D. (1999). *Nous irons chanter sur vos tombes: Le Père-Lachaise, XIXe-XXe siècle*. Auber.
- Thomas, L.-V. (1975). *Anthropologie de la mort*. Payot.
- Thomas, L.-V. (1985). *Rites de mort pour la paix des vivants*. Fayard.
- Torres, G. (2023). *Quêtes citoyennes des dépouilles de personnes disparues au sein de fosses clandestines au Mexique*. *Le Coq-Héron*, 254, 70-79.
- Tzuc, E., & Turati, M. (2020, 22 de septiembre). *Un país rebasado por sus muertos*. *Quinto Elemento Lab*. <https://quintoelab.org/crisisforense/un-pais-rebasado-por-sus-muertos/>
- Urbain, J.-D. (1989). *L'archipel des morts: Le sentiment de la mort et les dérives de la mémoire dans les cimetières d'Occident*. Plon.
- Vovelle, M. (1974). *Mourir autrefois: Attitudes collectives aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Gallimard.