

# Necrofratría: utopía de comunidad doliente para una época de cadáveres

Necrofraternity: A Utopia of Mourning Community for an Epoch of Cadavers

Arturo Aguirre Moreno \*

Recibido: 04/05/2025 • Aprobado: 22/09/2025

---

\* Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor - investigador. Integrante del sistema Nacional de Investigadores, Nivel II. <https://orcid.org/0000-0002-6182-1422>



## Resumen

Esta colaboración propone el concepto de necrofratría como categoría filosófico forense para analizar la violencia extrema y la proliferación masiva de cadáveres en la contemporaneidad. Su objetivo central es examinar críticamente los vínculos comunitarios entre vivos y muertos desde una perspectiva necrohumanista, la cual enfatiza la agencia de los cadáveres ultrajados como (f)actores activos en la transformación socioespacial. La metodología empleada es teórica, con enfoque crítico, basada en análisis interdisciplinarios que integran filosofía, teoría social y estudios sobre violencia. Los resultados destacan que los cadáveres, a contrapelo de la tradición, no son restos inertes, más bien intervienen decisivamente en la configuración afectiva y material del mundo compartido. Como conclusión, se plantea que la necrofratría redefine la noción tradicional de fraternidad al incluir a los muertos dentro de una comunidad doliente, lo cual posibilita imaginar nuevas formas de justicia, responsabilidad colectiva y memoria crítica ante escenarios marcados por la violencia extrema, desaparición forzada y despojo radical.

### Palabras clave

Cadáveres, Duelo colectivo, Filosofía forense

## Abstract

This article proposes the concept of necrofraternity as a philosophical-forensic category for analyzing extreme violence and the mass proliferation of cadavers in contemporary times. Its central aim is to critically examine the communal bonds between the living and the dead from a necrohumanist perspective, one that emphasizes the agency of desecrated cadavers as active (f)actors in socio-spatial transformation. The methodology is theoretical and critical, grounded in interdisciplinary analysis that brings together philosophy, social theory, violence and death studies. The findings underscore that cadavers, against the grain of tradition, are not inert remnants; rather, they intervene decisively in shaping the affective and material configurations of the shared world. In conclusion, it is argued that necrofraternity redefines the traditional notion of fraternity by including the dead within an afflicted community, thereby opening possibilities for imagining new forms of justice, collective responsibility, and critical memory in contexts marked by extreme violence, enforced disappearance, and radical dispossession.

### Keywords

Cadavers, Collective mourning, Forensic philosophy

# Introducción



Los cadáveres ultrajados y los cuerpos heridos manifiestan el umbral al que ha sido conducida nuestra experiencia contemporánea: la encarnación precaria y volátil de las políticas estatales. Dicho límite no corresponde a otra cosa que, al propio presente del siglo XXI, en el cual, en lugar de consolidarse las promesas de seguridad o de una convivencia armónica, se configura un horizonte atravesado por la violencia y la descomposición social, evidenciando así la fragilidad constitutiva de tales aspiraciones.

En la actualidad, otros anhelos han echado raíz: tanto la identidad como lo común se configuran al calor de odios colectivos, de la ambición desmedida, del rechazo reiterado al ya de por sí rechazado, de la imaginación del mal para su realización consiguiente, de la apropiación violenta y del expolio, así como de una lógica de supremacía que anula la heterogeneidad. Por momentos, pareciera que son estos los espacios de un delirio atroz, gestado durante el siglo XX como coartada para la aniquilación de pueblos, al amparo de la promesa de un orden superior; es decir, una burbuja ideológica en la que algunos se conciben a sí mismos como elegidos y legitiman

su existencia a partir del odio intensificado contra determinados otros.<sup>[1]</sup>

Este presente desde el *Sur*<sup>[2]</sup> atravesado por violencias múltiples y transformaciones sociales, se configura desde trayectorias históricas que orientan su sentido. *Sur*, por tanto, más que aludir a una localización territorial, remite a una latitud crítica que condensa procesos de empobrecimiento, depredación y desposesión. En ese horizonte, el tiempo adquiere múltiples formas discontinuas, más cercano a una secuencia de ecos que a una línea recta continua, progresiva. Sus marcas se rastrean en la memoria de los muertos, en aquello que tuvo lugar por cuanto resonancia de conflictos y en lo que quedó suspendido. En este *Sur*, la experiencia actual del habitar se configura en los pliegues temporales y espaciales donde resuenan las continuidades de violencias históricas. Se trata de formas de vida que se sostienen mediante la explotación de cuerpos y territorios, cuyas consecuencias recaen, de manera desigual, sobre aquellos que soportan el costo de lo habitable.

Hoy, nos confrontamos con una contemporaneidad en la que los recursos

[1] La radicalización del odio colectivo y su arraigo en formas de identidad excluyente en el siglo XX han sido objeto de análisis filosófico. Aurel Kolnai examina el odio como un sentimiento hostil estructurado en términos metafísicos, en el cual la construcción de un enemigo absoluto responde a una supuesta amenaza existencial. Desde esta perspectiva, el odio no se reduce a una reacción emocional, puesto que opera como un mecanismo de organización política y social orientado a la aniquilación del otro. Además, Hannah Arendt señala que el totalitarismo convierte el odio en un medio de movilización colectiva, en el cual la propaganda y el terror desempeñan un papel determinante en la conformación de una comunidad políticamente cohesionada a partir de la hostilidad hacia el otro; Aurel Kolnai, *Asco, soberbia, odio. Fenomenología de los sentimientos hostiles* (Madrid: Ed. Encuentro, 2013), 143-190; Hannah Arendt, *Sobre la violencia* (Madrid: Alianza, 2005), 145.

[2] Ezequiel Binaghi, "Algunos problemas con la noción del Sur Global," *Das Questões* 8, No. 16 (2020): 82-100, <https://doi.org/10.26512/dasquestoes.v8i16.31100>



conceptuales heredados se muestran insuficientes para dar cuenta de las formas actuales de sufrimiento y exclusión. Las voces de víctimas y sobrevivientes circulan sin ser atendidas en marcos institucionales que han desplazado su capacidad de respuesta. Mujeres y hombres *huérfilos*<sup>[3]</sup> se ubican en los márgenes de lo marginado de este Sur, removiendo la tierra con sus propias manos, sin garantías de reconocimiento territorial ni de continuidad política por la erosión sistemática de vínculos, derechos y memorias.

Por eso: ¿qué región habitamos realmente? ¿Aquella construida sobre la promesa de un contrato social y su bienestar, o la que se desarticula frente al sufrimiento exponencial? ¿La luz de la razón nos permite ver un territorio en penumbras? Una región que se despliega como un *espacio doliente*, el cual ensancha más la distancia entre la aspiración de lo común y la brutalidad organizada; desbordando en la producción de fosas comunes del más diverso cuño: fosas producidas por civiles y autoridades, fosas de agua en ríos y mares, fosas a la intemperie (desiertos, grietas y barrancas trasmutados en paisajes forenses); fosas contenedores, fosas que se cuentan por litros de soda caustica y más. Una *fosa común* o *clandestina* como espacio de inhumación oculto y carente

de rituales funerarios, donde se disponen cuerpos en un en un acto intencional de deshumanización. Este espacio críptico además de ocultar los cadáveres ultrajados prolonga una violencia que se extiende más allá de la muerte al negar el reconocimiento y la dignidad a las víctimas, con lo cual se afecta la memoria y se erosiona la posibilidad de la reconstrucción de los lazos sociales. Esos lugares son, luego, una expresión tangible de necroviolencia, dado que actúan como mecanismos de control socioafectivo y configuran un paisaje de terror y desolación en la comunidad afectada<sup>[4]</sup>.

La configuración contemporánea de lo común exige repensarse a partir de la muerte infligida a manos de otros. La reiteración de asesinatos, desapariciones y agresiones dirigidas contra cuerpos por otros cuerpos, dentro de una misma especie, establece condiciones materiales y simbólicas que transforman los modos de habitar, de relacionarse y de comprender la existencia compartida. Esta investigación parte de esa condición para introducir el concepto de necrofratría: una figura propuesta para abordar los vínculos entre vivos y muertos desde una comunidad doliente, marcada por la herencia del daño y por la potencia relacional que emana de los cadáveres ultrajados como elementos que alteran la organización del mundo común.

[3] Huérfilo es quien carece de descendencia, lo cual marca una ruptura en la transmisión generacional y abre un vacío en el porvenir, con la interrupción en la cadena de continuidad de vida. En esta huerfilia, el sentido de trascendencia y legado queda en suspenso, sugiriendo una orfandad prospectiva, no determinada por la ausencia de un pasado, sino por la falta de un futuro corporalizado directo.

[4] María Ángeles Martínez Martínez, "Las fosas clandestinas: Necroescritura, duelo y subjetividad," *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 10, No. 44 (2024): e2501326, <https://doi.org/10.46652/rgn.v10i44.1326> ; asimismo, véase Fabrizio Lorusso, "Una discusión sobre el concepto de fosa clandestina y el contexto mexicano. El caso de Guanajuato," *Historia y Grafía*, No. 56 (2021): 129-170, <https://doi.org/10.48102/hyg.vi56.354>.



## Metodología

Esta investigación desarrolla una metodología teórica de carácter crítico, con base en un abordaje transdisciplinario que entrelaza herramientas conceptuales provenientes de la filosofía contemporánea, la teoría social, los estudios sobre violencia, la antropología forense y el análisis cultural. El método se orienta a la elaboración de categorías analíticas -como la de necrofratría-, mismas que exploran la articulación comprensiva entre muerte, violencia y comunidad en el tiempo actual.

Se privilegia el análisis hermenéutico de fuentes filosóficas clásicas y contemporáneas junto con el análisis crítico del discurso sobre la producción social de cadáveres, la gestión de la muerte y los dispositivos de deshumanización. Este enfoque atiende a las lógicas epistémicas,

políticas y afectivas que sustentan las prácticas de violencia extrema -necrocida particularmente-, así como sus efectos en la configuración socioespacial de lo común

Además, la metodología articula una reflexión arqueológica conceptual sobre los modos en que la violencia extrema transforma las nociones modernas de fraternidad, duelo y dignidad, al integrar una dimensión onto-política desde la cual se interroga el estatuto del cadáver como actor y factor del mundo. Con ello, la investigación se sitúa en el cruce entre filosofía forense y necrohumanismo, y abre un horizonte crítico que resignifica los vínculos entre vivos y muertos más allá de los marcos institucionales o simbólicos heredados.

## Época de cadáveres

Nuestra contemporaneidad puede entenderse como una época signada por la producción masiva de cadáveres, debido a la sistematicidad y la escala de la violencia. Para situar la reflexión en un marco más amplio y evitar interpretaciones que consideren desmesurada la afirmación de que la violencia homicida y productora de cadáveres constituye un rasgo estructural de nuestro tiempo, conviene añadir

un sustento empírico. El Global Study on Homicide 2023<sup>[5]</sup> de la United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC, por sus siglas en inglés) estima que entre 2019 y 2021 ocurrieron en promedio 440,000 homicidios por año, una cifra que supera con creces el número de muertes ocasionadas por conflictos armados o terrorismo en el mismo periodo. Tan solo en 2021 se registraron 458,000 homicidios,

[5] United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC), Global Study on Homicide 2023 (Vienna: United Nations, 2023), <https://www.unodc.org/unodc/en/data-and-analysis/global-study-on-homicide.html>



asociados en gran medida a la violencia organizada y a los efectos económicos de la pandemia. Incluso cuando en 2022 las muertes por conflicto aumentaron un 95%, los homicidios siguieron duplicando esas cifras, lo que evidencia el peso del crimen organizado como engranaje letal: responsable del 22% de los homicidios globales y del 50% en América, la región con la tasa más elevada (15 por cada 100,000 habitantes), con armas de fuego empleadas en tres cuartas partes de los casos. África, por su parte, registró 176,000 homicidios (12.7 por cada 100,000), mientras Asia (2.3), Europa (2.2) y Oceanía (2.9) permanecieron por debajo del promedio global (5.8). La distribución de víctimas revela asimetrías significativas: los hombres constituyen el 81% del total, pero las mujeres –el 19% restante– se encuentran en mayor riesgo en el ámbito íntimo y familiar, al representar el 54% de las víctimas en el hogar y el 66% de los crímenes de pareja. Asimismo, 71,600 niños fueron asesinados en 2021. Estos datos refuerzan la tesis de que la violencia necrocida opera como una

maquinaria extendida más allá de los escenarios de guerra, afectando con especial crudeza a sujetos vulnerabilizados y, en el caso de América y África, a poblaciones atravesadas por procesos de racialización, exclusión y expulsión territorial<sup>[6]</sup>. De este modo, este fenómeno no se limita a los conflictos bélicos tradicionales, abarca también dinámicas de brutalidad vinculadas al crimen organizado, la violencia estatal, las políticas de desaparición forzada y diversas formas de violencia extrema, las cuales afectan a grandes sectores de la población.<sup>[7]</sup>

De tal manera, la brutalidad contemporánea no surge de manera fortuita ni responde únicamente a situaciones aisladas; por el contrario, su persistencia depende de una capacidad organizativa que articula mecanismos de violencia a través de estructuras institucionales, agrupaciones armadas y dispositivos de coerción informales. A ello se suma la penetración ideológica, que integra la violencia en discursos legitimadores y la inserta en marcos narrativos que la presentan como

[6] UNODC, *Global Study on Homicide 2023*.

[7] En este panorama la necropolítica, en la formulación de Achille Mbembe, ha sido un marco de utilidad para comprender la violencia homicida como una tecnología colectiva organizada que administra la vida y la muerte bajo lógicas racializadas y securitarias. En este horizonte, el capitalismo racial aparece como trasfondo histórico y como engranaje contemporáneo que convierte cuerpos en desechables y refuerza un régimen de impunidad que banaliza la producción de muerte. La convergencia entre crimen organizado, migración forzada y políticas fronterizas intensifica la exposición diferencial a la violencia homicida, en particular sobre poblaciones atravesadas por procesos de racialización y expulsión. Un límite de esta propuesta, advertidos algunos de sus alcances, radica en que concentra su atención en las prácticas de los vivos para producir muertos, lo que mantiene un sesgo biocéntrico que conviene matizar y articular con categorías capaces de pensar las formas comunitarias que emergen en torno al cadáver ultrajado, lo cual conduce hacia una filosofía forense. Desde esta perspectiva, el contraste entre la lectura de Mbembe y la aproximación necrohumanista filosófico-forense resulta controversial: no se trata solamente de comprender a los muertos como marcas de control, sino de reconocer en ellos un ámbito de dignidad póstuma y de posibilidad comunitaria. De este modo, la diferencia entre ambas aproximaciones radica en el giro hacia una comprensión del cuerpo muerto como un nodo de relaciones y de memoria que va más allá de la lógica de control en contextos de violencia extrema. En última instancia, la propuesta de una necrofratría no se da en el marco de la necropolítica, al menos no en el sentido de Mbembe en aquél texto detonante; Achille Mbembe, *Necropolítica: seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*, trad. Elisabeth Falomir Archambault (Barcelona: Melusina, 2011).



inevitable o necesaria. Asimismo, la microsolidaridad refuerza estas dinámicas al generar vínculos de adhesión que sostienen la brutalidad como práctica compartida. En conjunto, la interacción de estos factores convierte la violencia en una estructura con capacidad de adaptación, así como de permanencia en distintos contextos<sup>[8]</sup>. Por tanto, la producción de cadáveres no solo se explica por el aumento de la letalidad en los conflictos, también se da por las formas en que la muerte es administrada, gestionada y distribuida a través de lógicas de exclusión y eliminación.<sup>[9]</sup> La proliferación de fosas comunes, ejecuciones extrajudiciales, migrantes asesinados en su tránsito, feminicidios y crímenes masivos consolidan la alteración del espacio en las formas de habitarlo, y, en su frecuencia, contribuyen a la construcción de su normalización.

En este horizonte, ¿qué arquitecturas conceptuales pueden problematizar una época en la cual el sufrimiento redefine incesantemente, ante la brutalidad, la idea de comunidad y el espacio compartido? ¿Qué

fundamentos epistémicos y éticos permiten comprender una realidad donde la promesa de lo común se disuelve ante la intensificación de la violencia homicida, la cual despoja la vida, y necrocida, aquella que arrebatada incluso la muerte? ¿De qué manera, entonces, puede la filosofía responder a las secuelas de la violencia extrema, a los desgarramientos sociales y a la imposibilidad de ser dichas en sus propios términos? ¿Qué filosofía deberá construirse en estos contextos?

Notemos que esta producción masiva de cadáveres no remite exclusivamente a la cantidad de cuerpos, antes bien, enfatiza su tratamiento: cadáveres ultrajados, violencias necrocidas que les imponen ser inhumados sin registro, fragmentados, disueltos o reducidos a residuos, un proceso que niega su reconocimiento y su lugar dentro del orden de lo existente, del mundo. En este marco, proponemos la necrofratría como una categoría para redefinir los vínculos en la construcción colectiva de los cadáveres, tanto en el pasado como en la actualidad.

## Interludio: utopía filosófica y arquitectura conceptual de lo posible

Antes de abordar la noción de necrofratría en el Sur, será necesario detenerse brevemente ante la posibilidad misma de que el saber filosófico formule algo de esta naturaleza.

Así, la posibilidad de una necrofratría deberá rastrearse en el siglo IV a.n.e. Hacia el final del libro IX de *La República*, Platón,<sup>[10]</sup> a través de Sócrates, plantea un más allá de la existencia

[8] Siniša Malešević, *El auge de la brutalidad organizada: Una sociología histórica de la violencia*, trad. María Granell Toledo (Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2020), 25-62.

[9] InSight Crime, *Balance anual de homicidios* (2024), <https://insightcrime.org/es/noticias/series-especiales/balance-anual-de-homicidios/>

[10] Platón, *La República*, 5.<sup>a</sup> ed., trads. Julio Pabón y Manuel Fernández-Galiano (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006), 589b-592b.



material de la ciudad ideal, una ciudad la cual busca ser edificada con una arquitectura conceptual de dimensiones monumentales e inéditas hasta ese momento.<sup>[11]</sup>

En este contexto, Platón, a través de Sócrates, inicia un diálogo con los jóvenes atenienses cuyas dudas reflejan la incertidumbre propia de su juventud en un tiempo adverso. A través de una conversación sobre lo que es y lo que podría ser, Platón elabora la reflexión sobre las posibilidades de transformación más allá de lo dado. La reflexión apunta al hecho de quien comprende la importancia de vivir bien no se limitará a seguir las costumbres de su propia ciudad, dado que buscará habitar una “ciudad interior”, una construcción que se eleva con la fuerza de la imaginación, el cuestionamiento crítico, la argumentación reflexiva y la creatividad conceptual. Aquí la voz es de Platón:

–Ya entiendo [dijo el joven ateniense]: quieres decir que solo en la ciudad que hemos venido fundando, la cual no existe más que en nuestros razonamientos, se podrá actuar, pues no creo que se dé en ningún lugar de la tierra.

–Pero quizá haya [prosigue el anciano Sócrates] en el cielo un modelo de ella [de esa ciudad] para quien desee contemplarlo y fundar conforme a él

su ciudad interior. No importa si existe en algún sitio o si habrá de existir: solo en esa ciudad actuará y en ninguna otra.

–Así es –contestó.<sup>[12]</sup>

Esta afirmación culminante del libro IX, entre el “no creo que se dé” del joven incrédulo y el “no importa si existe” del filósofo mayor, deja una impresión de grandeza y largo aliento para el oficio del pensar. Adviértase como una referencia a la inmensidad que separa la amargura de la vida en comunidad del esfuerzo por las ideas y la capacidad transformadora de los conceptos. Los nueve libros de La República reflejan, así, este recorrido largo y sinuoso: desde la planificación de la ciudad ideal y las tensiones del alma, hasta la eventual renuncia a materializar concretamente esa utopía monumental.

En este último pasaje citado, Platón revela que, ante los límites que la realidad impone, el filósofo no debe concentrarse exclusivamente en su manifestación tangible; posee, en cambio, la capacidad de erigir arquitecturas interiores. La verdadera importancia de esta ciudad ideal reside, luego, en su función como referente interior para el bien vivir. Quien desee contemplarla podrá edificar una localización (topós) donde los conceptos de justicia, tal como los concibe Platón, prevalezcan y orienten

[11] Nicole Loraux, El niño griego (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012), 331–342.

[12] Platón, La República, 592a-b.





su vida. Por tanto, quien desee contemplarla podrá edificar una “u-topía”.

Podría interpretarse que este final es una reflexión sobre el posible fracaso en la materialización de esa ciudad ideal, ante las dificultades del tiempo de Platón (y, por extensión, de todos los tiempos). O quizá, en lugar de ver un fracaso, sea más bien i) un recordatorio de que la filosofía siempre se ha creado en un mundo en vilo; y, además, ii) es una indicación de que, frente a tales adversidades, el pensamiento no ha de claudicar.

Se trata, entonces, de un pensar que adquiere más volumen al volverse utópico. Su método no se reduce a la representación especulativa de un ideal y se configura como un recurso teórico-afectivo que interpela las

condiciones presentes, desestabiliza las estructuras vigentes y plantea futuros alternativos.<sup>[13]</sup>

Desde esta perspectiva, la utopía extiende los horizontes de lo posible y examina las restricciones impuestas por las realidades actuales. Estos ecos de ideas, provenientes de una época distante, rememoran los límites de lo realizable y, al mismo tiempo, abren la posibilidad de un horizonte accesible, al alcance de los esfuerzos individuales, así como colectivos. Al plantear un orden de interacción comunitaria distinto, cuestiona el presente y traza caminos hacia transformaciones efectivas. De esta manera, la utopía se afirma como una creación legítima de la filosofía, en especial cuando los tiempos se vuelven intensamente hostiles en un orden del mal vivir.

## Espacio doliente y la reconfiguración de la violencia

Tiempos hostiles, ¿para quién, en realidad? Para los vivos, que arrastran en sus días el peso del riesgo, de la inseguridad, de la ausencia y del olvido;<sup>[14]</sup> para quienes respiran, sí, pero con un

aliento marcado por el temor y la desesperanza. O son tiempos hostiles para los muertos? También. Aquellos quienes, lejos de encontrar reposo, se ven privados incluso de la dignidad

[13] A lo largo de la historia del pensamiento filosófico, el género utópico articula un esfuerzo sostenido por confrontar el presente desde la imaginación de sus posibilidades futuras. En este horizonte, *Utopía* de Tomás Moro (México: Fondo de Cultura Económica, 2014) plantea una crítica implícita a las estructuras políticas y económicas de su tiempo. De manera análoga, Tommaso Campanella, *La ciudad del sol* (México: Fondo de Cultura Económica, 2014), diseña un modelo teocrático sustentado en la comunidad de bienes, donde el conocimiento y la dimensión religiosa reorganizan la vida colectiva. En otra dirección, Francis Bacon, *Nueva Atlántida* (México: Fondo de Cultura Económica, 2014), propone un ordenamiento en el que el saber científico se convierte en principio rector del desarrollo humano. Ya en el siglo XX, Ernst Bloch, *El principio esperanza* (México: Fondo de Cultura Económica, 2004), reformula la utopía como un horizonte de expectativa impulsado por la esperanza, alejándola de la rigidez de un destino fijo. Como se mira con este índice mínimo, la utopía, lejos de constituir un artificio especulativo, opera como un recurso filosófico de índole crítica.

[14] Wolfgang Sofsky, *Tiempos de horror: Amok, violencia y guerra* (Madrid: Siglo XXI Editores, 2004).



de su memoria, arrojados a un silencio forzado, ocultos en espacios que anulan la posibilidad de duelo y despedida<sup>[15]</sup>.

Esta forma de violencia transforma y establece un orden donde la exclusión de los cadáveres ultrajados altera las relaciones. A lo largo de la historia, la violencia ha operado como un mecanismo de delimitación del espacio,<sup>[16]</sup> definiendo quiénes pueden habitar un territorio y bajo qué condiciones<sup>[17]</sup>. Su efecto no se reduce a la eliminación física, ya que modifica la estructura del entorno y refuerza jerarquías que restringen la existencia de ciertos cuerpos y regulan su desaparición. Las prácticas, así como los mecanismos desplegados sobre un territorio actúan como herramientas de control, reafirmando relaciones de poder orientadas a la marginación

y al borrado de los muertos de la vida común. En este proceso, los cadáveres ultrajados son confinados a espacios invisibilizados, al tiempo que el territorio experimenta una reorganización donde su existencia queda negada y su lugar en la memoria se convierte en objeto de pugna.

De tal manera, estos tiempos despliegan una violencia sin contornos y agravan el agravio: un escenario donde vivos y muertos se entrelazan en espacios donde la brutalidad no distingue entre quienes caminan y quienes yacen. Por ello, es imperioso reconocer que cada experiencia de sufrimiento manifestada en los cadáveres da cuenta de una existencia truncada por el despojo de su espacio vital, una condición que priva al cuerpo de su lugar en el mundo y aspira a reducirlo a un vestigio de lo que alguna

[15] Élisabeth Anstett, "What Is a Mass Grave? Toward an Anthropology of Human Remains Treatment in Contemporary Contexts of Mass Violence," en *A Companion to the Anthropology of Death*, ed. Antonius C. G. M. Robben (Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2018), 159–176, <https://hal.science/hal-01818990/document>

En tal tenor, basta reconocer, rememorar, que los entierros y la disposición material de los cadáveres de una comunidad configuran el espacio y determinan su apropiación por parte de los vivos. En este proceso, emergen lugares de memoria cuyo significado responde al contexto sociocultural en el que se insertan. La transformación espacial derivada de las prácticas funerarias delimita territorios sagrados o de conmemoración e influye en la organización urbana, la estratificación social y las formas en que las generaciones futuras se relacionan con su propio pasado. La existencia de tumbas, monumentos funerarios o marcadores mortuorios estructura la espacialidad comunitaria y establece una tensión entre permanencia y transformación en los espacios habitados; Mike Parker Pearson, "The Powerful Dead: Archaeological Relationships between the Living and the Dead," *Cambridge Archaeological Journal* vol. 3, núm. 2 (1993), 203–229. Los espacios funerarios, cementerios, constituyen, y de ahí su relevancia en la historia humana, ámbitos de interacción simbólica en los que los vivos renuevan y afirman su vínculo con los fallecidos; véase R. Martínez González, "A dónde van los muertos: Algunas reflexiones en torno a las relaciones entre vivos y difuntos en diversos tipos de sociedades del mundo," *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 22 (2017), 221–244, [https://doi.org/10.5209/ILUR\\_57414](https://doi.org/10.5209/ILUR_57414). La presencia cadavérica, así, en estos espacios adquiere un carácter activo al contribuir a la continuidad de la comunidad y reafirmar los lazos que conectan a quienes fueron, quienes son y quienes serán. Estas configuraciones espaciales median la interacción entre vivos y muertos y posibilitan nuevas relaciones. En las necrópolis, a su vez, se consolida una hermandad mortuoria donde los cadáveres cohabitan bajo un orden propio. Al mismo tiempo, los vínculos simbióticos con el entorno natural integran estos espacios en procesos de transformación material y ecológica

[16] Rocío Chávez Ramírez, "La violencia espacial," *reCHERches* 19 (2017), 135–151.

[17] Jason C. Wood, "Locating Violence: The Spatial Production and Construction of Physical Aggression," en *Assaulting the Past: Violence and Civilization in Historical Context*, ed. Katherine D. Watson (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2007), 20–37.



vez habitó. Esta negación del espacio no se limita a ser consecuencia del abandono o la violencia, ya que también implica una forma de anulación que le impide ser reconocido dentro del orden de lo vivo y lo muerto, confinándolo a una indeterminación donde su existencia queda constreñida entre el olvido y la huella de la brutalidad que lo afectó, se abre un umbral de habitabilidad que puede denominarse: *espacio doliente*.

Para atender a esta noción cabe reconceptualizar nuestra vivencia en un tiempo hostil. La comprensión de la violencia como un *espacio doliente* se asienta dentro del marco del *giro afectivo*,<sup>[18]</sup> el cual ha transformado la manera como las ciencias humanas y sociales abordan la relación entre afecto, materialidad y memoria. Se entiende que las relaciones humanas se configuran en la interacción situada, donde los individuos, así como colectivos, ajustan mutuamente sus acciones en un proceso que no se limita al lenguaje y encuentra sustento en el cuerpo; es decir, hay una corporalización de las relaciones situadas, en tanto los gestos, la proximidad y la modulación de la voz no acompañan únicamente el intercambio, puesto que también

lo estructuran. A partir de estos procesos de corporalización e interacción situada se construyen significados que lejos de ser reducidos al momento presente, se entretajan en una textura narrativa que enlaza pasado, presente y futuro, al dotar de continuidad-prevalencia a la experiencia compartida.<sup>[19]</sup> En suma, los afectos no se comprenden como estados internos fijos, dado que son experiencias relacionales, dinámicas, que se estructuran en la trama de interacciones de eso que llamamos mundo. Los cambios afectivos en los cuales abruptamente un individuo o colectivo son excluidos de la continuidad de su afectividad habitual -espacio doliente- configura un umbral de habitabilidad mundana. ¿Cómo acontece esto?

Desde esta perspectiva, los espacios dolientes funcionan como configuraciones socioespaciales afectivas donde la violencia se materializa en los cadáveres y en las huellas de la ejecución de la violencia. En este contexto, la transformación epistemológica en los estudios sobre la violencia ha desplazado la primacía del discurso y la representación para atender la centralidad de la dimensión prediscursiva y corpórea del afecto<sup>[20]</sup> (manifestaciones que

[18] Ana Lara y Guillermo Enciso Domínguez, "El Giro Afectivo," *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social* 13, No. 3 (2013), 101-119, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=53728752006>

[19] Don Weenink et al., "Taking Social Ontology Seriously: An Interview with Jack Katz," *Ethnography* 21, No. 2 (2020): 198-219, <https://doi.org/10.1177/1466138120907333>

[20] Rainer Reisenzein, "What Is an Emotion in the Belief-Desire Theory of Emotion?," en *The Goals of Cognition: Essays in Honor of Cristiano Castelfranchi*, eds. Fabio Paglieri, Luca Tummolini, Rino Falcone y Maria Miceli (London: College Publications, 2012), 1-20.



pueden ser tan inmediatas como el llanto<sup>[21]</sup> o tan persistentes como la impronta física y emocional de la ausencia).

Dicha reconfiguración teórica permite comprender la violencia más allá de un evento narrativo o simbólico, al persistir-resistir en la materialidad de los cuerpos y en la alteración de los espacios afectados por quienes la ejercen, la padecen y la sobreviven; puesto que su impacto transforma los vínculos y los modos de percepción del entorno, al configurar otras tramas colectivas que exceden lo representacional<sup>[22]</sup> y adquieren presencia en prácticas, silencios y reconfiguraciones espaciales.

De esta manera, este econocimiento permite examinar el dolor en un registro que se aparta de lo privado o doméstico y desmonta cualquier intento de reducirlo a una experiencia apolítica o ahistórica, al evidenciar que sus efectos no terminan con la vida, pues continúan afectando en formas diversas de persistencia. Desde esta óptica, el sufrimiento adquiere un carácter estructural que transforma las interacciones socioespaciales<sup>[23]</sup> y modifica los entornos en los que se manifiesta,<sup>[24]</sup> al constituir un *espacio doliente*. Su impacto atraviesa a quienes lo experimentan directamente y altera la configuración de lo común, al dejar marcas que reordenan la relación con el espacio habitado.

[21] Como sostiene Jack Katz, *How Emotions Work* (Chicago: University of Chicago Press, 1999), el llanto es una tensión entre discurso y performance corporal. Según este planteamiento, el llanto involucra elementos corporales como la respiración agitada, pausas y lágrimas que emergen en medio del discurso. De esta manera, Katz reinterpreta la emoción en un punto intermedio entre hacer algo y ser algo. Desde esta perspectiva, llorar no se limita a una reacción fisiológica. Katz lo describe como parte de un entramado de significados donde lo emocional y lo social convergen. Las lágrimas emergen en momentos de intensidad excepcional y se vinculan con aquello que se considera valioso en la vida. En este sentido, el llanto expresa lo digno de orgullo, lo sobrecogedor y lo que escapa a la verbalización. El llanto adopta diversas formas según el contexto. El asociado a la tristeza se manifiesta con mayor intensidad sonora y con un tono desgarrador. El que surge en situaciones de alegría -como en un nacimiento, una boda o un logro significativo- se distingue por su carácter silencioso y contenido, en un gesto que resguarda la relevancia del instante. En su obra, hoy referente, Katz propone que los afectos responden a experiencias que ponen a prueba la capacidad de comprensión y control. Es decir, el llanto, al igual que la risa, la ira o la vergüenza, se articula en episodios donde las personas enfrentan la necesidad de otorgar sentido a la experiencia.

[22] Michela Marzano, *La muerte como espectáculo: La difusión de la violencia en internet y sus implicaciones éticas* (Barcelona: Tusquets, 2010), 99-100.

[23] Una reconsideración espacial sobre las vivencias en contextos de alta intensidad se ha generado en las últimas décadas, lo cual brinda un marco de comprensión a la idea espacioafectiva de espacio doliente. En ese sentido, Rachel E. Cyr, "The 'Forensic Landscapes' of Srebrenica," *Культура/Culture* 5 (2014), 81-92, disponible en <https://journals.cultcenter.net/index.php/culture/article/view/65>. Empleó el concepto de "paisajes forenses" para referirse a territorios donde la pérdida desborda lo simbólico y transforma la materialidad misma de la existencia. En particular, con él analiza cómo estos espacios, marcados por la violencia y la intervención forense, adquieren una configuración en la que la búsqueda de cadáveres, la identificación de restos y la reconstrucción de crímenes reordenan tanto su estructura física como su carga histórica y afectiva. En su estudio sobre Srebrenica, muestra que estos territorios contienen evidencias de violencia masiva -como fosas comunes o sitios de exterminio- y, al mismo tiempo, se convierten en escenarios donde la memoria, la justicia y la impunidad se confrontan. La exhumación y el duelo los atraviesan, con ello generan una tensión que exige respuestas forenses, jurídicas y éticas que impidan cualquier clausura simbólica o restitución que omita sus implicaciones irreductibles.

[24] Patricia Ticineto Clough y Jean Halley, eds., *The Affective Turn: Theorizing the Social* (Durham, NC: Duke University Press, 2007), 223-228.



En este proceso, los lugares incorporan nuevas cargas afectivas que reconfiguran su significado y prolongan en el tiempo las secuelas de la violencia.

Como se mencionaba, la violencia extrema no se limita al acto que la origina, puesto que interfiere abruptamente entre cuerpos, espacios y tramas sociales de quienes se ven afectados; asimismo, su impacto no se agota en la ausencia de quienes se les arrebató la vida, ya que impone mutaciones irreversibles en la materialidad del entorno y en las formas de habitarlo, es decir, umbrales de habitabilidad. Por tanto, en este enfoque, el sufrimiento no se concibe como un estado transitorio ni como una experiencia aislada.

Su impacto se extiende más allá de la pérdida individual y transforma los espacios donde ocurre la vida colectiva.

A su vez, las prácticas de dolor, resistencia y confrontación, tanto espontáneas como organizadas, inciden en la configuración de las dinámicas sociales. La desaparición forzada y la muerte violenta imponen nuevas formas de interacción que atraviesan el tiempo y el espacio. En este proceso, las ciudades, los poblados y los parajes rurales protagonizan la ausencia de quienes han sido sustraídos de la vida colectiva, mientras que las secuelas de la violencia modifican de manera persistente sus estructuras y formas de habitar.

## Vulnerabilidad extrema: filosofía forense y el nekros como (f)actor

Estas configuraciones espaciales reflejan la persistencia de cadáveres mortificados y de las ausencias que reordenan el sentido de lo habitable. Como se advierte, la transformación del espacio responde no únicamente a la huella material de la violencia, a la emocionalización de las interacciones situadas, puesto que, además, se articula con una lógica donde la indefensión se establece como una condición estructural. Adriana Cavarero<sup>[25]</sup> señala que la vulnerabilidad del indefenso forma parte de la violencia extrema como paradigma epocal, en tanto ocupa un lugar central en las escenas contemporáneas de masacre. Esta condición, luego, no se restringe a la fragilidad del inerme (desarmado), privado de medios para repeler la

agresión ya que alcanza al cuerpo inerte, inmovilizado y sometido a la acción ajena. Con ello, la indefensión lejos de reducirse a la imposibilidad de resistir el daño, manifiesta un orden de violencia en el que la existencia queda subordinada a la voluntad de otros en un estado de vulnerabilidad extrema.

Esto es, la violencia ejercida a los cadáveres (*necrocida*) no se limita a la eliminación de un organismo funcional. Su alcance persiste en la alteración, manipulación, desaparición o exposición como formas de dominio que transforman el territorio, la memoria y las dinámicas de poder.

[25] Adriana Cavarero, *Horrorismo: Nombrando la violencia contemporánea* (Barcelona: Anthropos, 2009), 12.



Esta prolongación del control sobre el cadáver refuerza la agresión inicial y establece nuevas condiciones para una reorganización espacial donde la delimitación entre lo viviente y lo inerte obedece a jerarquizaciones impuestas mediante esos mecanismos.

En tal sentido, abordar la indefensión del cuerpo en su precariedad última y analizar las espacialidades donde se registra la violencia extrema y persiste en su comprensión epocal posibilita hablar de una *filosofía forense*. Esta aproximación considera la interdependencia entre los territorios de los vivos y los espacios de los muertos como un eje analítico para reflexionar sobre las formas contemporáneas de ultrajamiento y atrocidad.<sup>[26]</sup> Más allá del análisis técnico forense, incorpora también aspectos ontológicos, éticos, políticos y socioculturales.

Se sostiene, por tanto, que el necrocidio es una forma radical de necroviolencia dirigida deliberadamente a aniquilar no solo la vida, sino también la memoria y dignidad de las víctimas, degradando sus cuerpos con el objetivo de borrar todo rastro de su existencia. Este acto de violencia extrema se perpetra mediante la exhibición, profanación y/u ocultación deliberada de los mismos.

Con ello, los cadáveres se convierten en herramientas, objetos, de control y terror, reforzando la deshumanización y el poder sobre las comunidades afectadas.

Para fundamentar estos problemas cabe reconocer en los cadáveres algo más que materia inerte. En lugar de considerarlos elementos pasivos, se advierte que son “(f)actores” con la capacidad de incidir en diversos ámbitos. El cadáver adquiere una presencia activa debido a su compleja relación con el mundo y a la manera en que su existencia interactúa con el entorno. Domanska<sup>[27]</sup> señala que, en su descomposición, los cadáveres asumen un papel constitutivo dentro de los espacios marcados por genocidios y asesinatos masivos. La noción de “(f)actor” engloba dos dimensiones de acción. Por un lado, el cadáver opera como “actor” al generar respuestas en distintos ámbitos, desde lo social y cultural hasta lo legal. Por otro lado, actúa como “factor” al modificar la estructura de los espacios físicos y simbólicos. Luego, este (f)actor deja de ser concebido como un ente pasivo, ya que su presencia incide en el espacio con su materialidad persistente, y el impacto simbólico que proyecta lo convierten en un elemento activo en la configuración de los lugares que constituye.<sup>[28]</sup>

[26] Claudia Card, *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 11-12. Atrocidad como paradigma de maldad, según Claudia Card. Para ella, los males se componen de dos elementos: un daño intolerable y razonablemente previsible, y una acción culpable que lo causa. Este enfoque pone el énfasis en el daño infligido más que en las intenciones del perpetrador. Card sostiene, entonces, que las atrocidades requieren una atención filosófica más detenida, al constituir núcleos reflexivos sobre las acciones humanas de violencia extrema, es decir, atroz; Card, *The Atrocity Paradigm*.

[27] Ewa Domańska, “The Environmental History of Mass Graves,” *Journal of Genocide Research* 22, no. 2 (2019), 243, <https://doi.org/10.1080/14623528.2019.1663467>.

[28] En tal sentido, como afirma Laneri se deben analizar las prácticas de entierro en el contexto en el que se llevan a cabo, con un énfasis específico en su relación con otras actividades realizadas por la comunidad de los vivos, porque las acciones rituales y las narrativas involucradas en la práctica de los rituales funerarios son piezas de un mosaico más amplio de conocimiento, dentro de la organización colectiva y vinculado con los eventos culturales del presente historicizado.



Bajo esta concepción, el cadáver “(f)actuante” no permanece en la inercia, pues su existencia afecta el entorno y las dinámicas colectivas.<sup>[29]</sup> Su efecto alcanza a la comunidad y a las relaciones sociales, al poner en evidencia la violencia, la muerte y sus implicaciones éticas, así como políticas. La agencia, luego, no se restringe a los vivos, dado que los cuerpos sin vida, a través de su materialidad y el impacto que generan, intervienen en el curso ecológico, político, cultural y social como vectores de memoria y agentes de transformación *antropoespacial*.<sup>[30]</sup>

Desde esta perspectiva *necrohumanística*,<sup>[31]</sup> los cadáveres afectan las dinámicas de los vivos, los espacios que ocupan y las concepciones de vida y muerte.

En este marco teórico, la manera como los cadáveres son tratados -con respeto o con desdén- patentiza el estado de las relaciones políticas y comunitarias de un colectivo.

Luego, la filosofía se centra en reconsiderar los límites tradicionales entre lo vivo y lo muerto, al mostrar que el cadáver influye en nuestras interacciones y en nuestra comprensión de la vida, umbral agónico y muerte en comunidad.

De este modo, se exploran perspectivas distintas sobre cómo los muertos, el acto de matar y la muerte tienen un papel central en una violencia extrema que afecta más allá de la operatividad vital.

Así, esta interpretación de los rituales funerarios como un rito de paso en la vida de una comunidad determinada proporciona razones que permiten comprender su relevancia tanto en contextos antiguos como en los contemporáneos. Primero, estos rituales establecen un umbral entre la existencia de los vivos y la de los muertos, al tiempo que refuerzan la memoria de quienes han fallecido como parte fundamental de las relaciones entre quienes permanecen. Segundo, posibilitan que las identidades culturales y religiosas se configuren, negocien y reordenen mediante símbolos y metáforas integradas en la materialidad de las ceremonias fúnebres. Tercero, representan un momento preponderante en el que la comunidad reafirma sus estructuras y las ideologías dominantes mediante la manifestación de creencias compartidas; Nicola Laneri, ed., *Performing Death: Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean* (Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2007), 4-7.

[29] La idea de (f)actuante constituye una construcción filosófica orientada a resaltar la particularidad del cadáver en contextos de violencia extrema; complementa la de (f)actor, al poner de relieve la manera en que el cadáver opera en el mundo. Mientras (f)actor designa su doble condición -hecho material que incide en espacios y vínculos, y agente que interviene en tramas sociales y políticas-, (f)actuante acentúa la fuerza en acto, la eficacia que se despliega en territorios, afectos y relaciones colectivas. El término enfatiza, luego, la dimensión procesual y activa de la agencia cadavérica, al tiempo que muestra cómo su impacto se ejerce de forma concreta en la configuración del mundo común.

[30] La antropoespacialidad se concibe como un rasgo que define la condición humana a través de su capacidad para experimentar y practicar el espacio privado, social y público en su dimensión mundana. Su alcance excede la distribución de cuerpos en un territorio, dado que implica la acción de crear espacio (espacializar) mediante interacciones que permiten la existencia de múltiples relaciones. Algunas expresan agencia, otras receptividad, y otras más intensidades que contribuyen a la formación de entornos habitados. Desde esta perspectiva, los espacios no actúan como escenarios donde transcurre la vida humana, antes bien, quieren una cualidad activa al surgir de prácticas, afectos y conflictos. En este marco, se comprende que la argumentación desarrolla la interrogante qué transformaciones experimenta la antropoespacialidad cuando la violencia necrocida interviene cadáveres necroviolentados en el espacio y altera las condiciones del habitar.

[31] Ewa Domańska, *Nekros: Wprowadzenie do ontologii martwego ciała* [Nekros: Introducción a la ontología del cuerpo muerto] (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2017). ; Domańska, “The Environmental History of Mass Graves.”



## Vivos y muertos: persistencia de vínculos o duelos resueltos

Para proceder conviene detenerse y reconocer los elementos observados hasta aquí. A pesar de los innumerables actos de matar y los inimaginables actos necrocidas, ¿será posible construir nuevas relaciones afectivas con los muertos desde el espacio doliente? Relaciones de los sobrevivientes con los muertos en esta época de cadáveres. ¿Es posible concebir una comunidad que no se fundamente en la letalidad de control ejercida contra los vivos ni en la violencia necrocida contra los muertos, sino que les reconozca el derecho a participar en la configuración social y a una dignidad póstuma? ¿de dónde surge tanta hostilidad hacia los muertos? ¿cuál es la responsabilidad humana hacia los muertos de quienes sobreviven entre cadáveres?

Como se ha mencionado, los muertos, aquellos que preceden, no son simplemente figuras del pasado, dignos de *necrolatría* política u objetos indistintos del presente alterados por la *necroestética* mediática; son (f)actores estructurantes de la continuidad de nuestra existencia en el mundo. Nosotros, sus herederos, acogemos las huellas físicas que dejaron, además integramos su presencia en lo simbólico, en lo afectivo y en las decisiones que orientan nuestras vidas. En esta dirección, Vinciane Despret<sup>[32]</sup> muestra que los muertos reclaman

cuidados capaces de prolongar su existencia bajo nuevas formas: no se reducen a recuerdos estáticos, se configuran como vínculos activos que abren desplazamientos y territorios compartidos.

De este modo, los muertos nos otorgan un mundo que sostienen con su ser-pasado. Este legado se entrelaza con nuestra propia existencia, dado que somos quienes continuamos el relato que ellos iniciaron y la carne que dieron forma en nuestra corporalización. Su materialidad persiste en nosotros y permite reconocer que nuestros cuerpos conservan la presencia de quienes han partido, dado que: “El cuerpo es nuestra manera general de tener un mundo”.<sup>[33]</sup>

En el marco propuesto, el respeto hacia los cadáveres -de data milenaria atestiguada por la arqueología y la bioarqueología<sup>[34]</sup> - no puede reducirse a una cuestión de piedad o temor, pues responde a una configuración ontológica, ética, ecológica, cultural y política donde los cuerpos de los difuntos continúan ejerciendo una influencia sobre el orden colectivo.<sup>[35]</sup>

Esta continuidad relacional cuestiona la perspectiva moderna del duelo que concibe la muerte como un corte definitivo<sup>[36]</sup> y plantea, en cambio, que los muertos persisten en la vida

[32] Vinciane Despret, *A la salud de los muertos: Relatos de quienes quedan* (Madrid: La Oveja Roja, 2022), 15.

[33] Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 3.<sup>a</sup> ed. (Barcelona: Ediciones Península, 2000), 203.

[34] Howard Williams y Duncan Sayer, eds., *Mortuary Practices and Social Identities in the Middle Ages: Essays in Burial Archaeology in Honour of Heinrich Härke* (Oxford: Oxbow Books, 2009), 5-13.

[35] El concepto de “continuing bonds”, formulado en la literatura anglosajona y recuperable dentro del planteamiento filosófico forense, proviene de los estudios sobre el duelo y la muerte. Su desarrollo se consolidó con la publicación de *Continuing Bonds: New Understandings of Grief*, editado por Klass, Silverman y Nickman.





de los vivos de modos que rebasan la memoria individual.

Adviértase que la concepción contemporánea del duelo ha estado dominada por la idea de que la relación con los muertos debe clausurarse para permitir la reorganización afectiva de los deudos.<sup>[37]</sup> No obstante, la propuesta de una necrofratría muestra que estos vínculos se transforman en lugar de interrumpirse. En esta línea, los muertos continúan (f)actuando en la vida de los vivos. La relación con los difuntos como una reconfiguración que incide en la experiencia social se vincula con la variabilidad histórica de la interacción con los muertos, determinada por las estructuras simbólicas de cada época.<sup>[38]</sup>

Durante la Edad Media, los vivos mantenían una relación de asistencia mutua con los muertos: las almas en el purgatorio dependían de las oraciones de los vivos, mientras que los santos intercedían por quienes aún estaban en la Tierra.<sup>[39]</sup> Como muestra Cerrillo Vidal, la modernidad desplazó la muerte fuera del marco comunitario mediante la medicalización, la institucionalización hospitalaria y la desaparición de rituales colectivos, generando un proceso de privatización que fractura los vínculos entre vivos y muertos.<sup>[40]</sup> En esta misma línea, la modernidad fragmentó dicho vínculo al reducir la muerte a un acontecimiento individual y, en muchos casos, patologizar la persistencia de lazos con los difuntos.<sup>[41]</sup> A pesar de ello, los muertos son evocables y generan

Este planteamiento contrasta con la visión tradicional del duelo, fundamentada en la desvinculación, que sostenía la necesidad de una “superación” de la pérdida y el restablecimiento de la vida sin la persona fallecida, perspectiva influida, según estos autores, por John Bowlby y el enfoque psicoanalítico clásico. Más que una ruptura, *continuing bonds* concibe el duelo como una transformación de la relación con los muertos. La permanencia de estos vínculos se expresa mediante recuerdos, prácticas simbólicas, rituales, objetos significativos, diálogos internos o experiencias que los dolientes interpretan como signos de la presencia de sus seres queridos. Esta aproximación sostiene que la relación con los muertos antes que desaparecer, adquiere otras formas de expresión e incide en la vida de los vivos. Desde su formulación, diversas disciplinas han retomado esta perspectiva. En la psicología del duelo, la antropología de la muerte y los estudios sobre memoria y trauma, su impacto ha abierto nuevas interpretaciones. En la sociología de la muerte, Tony Walter ha analizado la variabilidad de los lazos con los difuntos según contextos históricos y culturales, el cual señala que la modernidad ha intentado reducir estas conexiones, aunque persisten bajo múltiples expresiones simbólicas; Dennis Klass, Phyllis R. Silverman y Simon Nickman, eds., *Continuing Bonds: New Understandings of Grief* (Philadelphia: Taylor & Francis, 1996); Walter, *On Bereavement*.

[36] John Walliss, “Continuing Bonds: Relationships Between the Living and the Dead Within Contemporary Spiritualism,” *Mortality* 6, No. 2 (2001), 128, <https://doi.org/10.1080/13576270120051811>

[37] Klass, Silverman y Nickman, *Continuing Bonds*; Charles J. Vickio, “Together in Spirit: Keeping Our Relationships Alive When Loved Ones Die,” *Death Studies* 23, No. 2 (1999), 161–175, <https://doi.org/10.1080/074811899201141>; Helen Hewson, Nicky Galbraith, Carol Jones y Gemma Heath, “The Impact of Continuing Bonds Following Bereavement: A Systematic Review,” *Death Studies*, publicación anticipada (2023), 9–13, <https://doi.org/10.1080/07481187.2023.2223593>

[38] Walliss, “Continuing Bonds.”

[39] Tony Walter, *On Bereavement: The Culture of Grief* (Buckingham: Open University Press, 1999), 67–73.

[40] José Luis Cerrillo Vidal, “Debate sobre la muerte en la modernidad,” *Moralía* 37 (2014), 81–103.

[41] Tony Walter, “Modern Grief, Postmodern Grief,” *International Review of Sociology* 17, No. 1 (2007), 123–129, <https://doi.org/10.1080/03906700601129646>



reacciones, puesto que su estatuto no se limita a la cesación orgánica sino que se articula en una *metamorfosis necrótica* (orgánica y cultural) lo que muestra una frontera más porosa entre lo humano y lo no humano de lo que la racionalidad moderna sugiere. Desde esta perspectiva, reconsiderar la agencia de los cadáveres permite comprenderlos como factores y actores que inciden en la configuración continua del mundo. Actúan como testigos de estructuras de violencia, transforman los espacios que habitan y resignifican el lugar de lo humano en relación con la muerte.

Por lo cual, entonces, el concepto de necrofratría ofrece una vía para entender estas persistencias, ya desde una dimensión espiritual, aunque sobre todo desde la materialidad misma de los cadáveres (enfoque corpocéntrico),<sup>[42]</sup> que operan en los ecosistemas, los imaginarios, la política y las luchas por el reconocimiento de la muerte como un fenómeno que redefine el espacio socioafectivo más allá de su dimensión biológica.

En tal panorama, la presencia de los cadáveres no se limita al recuerdo ni a las marcas que persisten en los vivos. Su existencia

mantiene una fuerza activa que modela el mundo, ya que su desaparición y el trato que reciben intervienen en la organización de los espacios y en la configuración de los vínculos colectivos. En este sentido, los cadáveres actúan como agentes cuyas experiencias y padecimientos definen las formas en que lo vivo y lo muerto se entrelazan y transforman mutuamente. De tal modo, el respeto hacia los muertos va más allá de los rituales sociales o religiosos y se configura como una afirmación de la humanidad compartida, un necrohumanismo que fortalece los lazos que nos vinculan con quienes preceden, con los vivos y con aquellos que aún no han nacido.

Cabe, entonces interrogar: ¿la humanidad contemporánea será capaz de imaginar y construir, al estilo platónico, una arquitectura conceptual para una “ciudad” (bio y necropolis simultáneamente) donde se pueda habitar en armonía con los cadáveres en este tiempo? Una ciudad que tal vez no exista ni deba existir, pero que, aun así, no importe, siempre que logremos habitar y actuar conforme a ella. ¿Un proyecto colectivo para hermanarnos con los muertos?

[42] Francisco Ferrándiz, “Landscape of Terror: Spanish Tale,” en *Necropolitics: Mass Graves and Exhumations in the Age of Human Rights*, eds. Francisco Ferrándiz y Antonius Robben (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015), 93.



## Necrofratría: hermandad doliente entre cadáveres

A medida que la argumentación se desarrolla, la cuestión que emerge es si resulta posible concebir una fraternidad que no esté delimitada exclusivamente por estructuras institucionales, esas que permiten enunciar la idea de *conflictos fraticidas*.

En efecto, el fraticidio es un hecho por la construcción de una fraternidad institucionalizada dentro de las relaciones cívicas y jurídico-políticas de reconocimiento mutuo en colectivos organizados de esa manera. Luego, *fraternidad* no es un concepto neutro<sup>[43]</sup>; su institucionalización puede dar lugar a conflictos fraticidas cuando ciertos grupos son excluidos o cuando se disputa la definición de quién pertenece a la comunidad fraterna legítima. Así, en la Ática antigua, donde el sistema de fratrías estructuraba las relaciones políticas y cívicas, se generaban tensiones entre los grupos que se consideraban integrantes de una fraternidad, pero competían por los privilegios asociados a ella.<sup>[44]</sup>

En la modernidad estatal, la fraternidad política, al igual que la ciudadanía, no se constituye de manera autónoma. Su definición y formalización dependen de las estructuras de poder que rigen el orden político; por lo que determinan los criterios de pertenencia y

establecen los márgenes de inclusión y exclusión dentro de la comunidad legítima. Lejos de operar como un principio universal y expansivo, la fraternidad estatal puede funcionar cual dispositivo que refuerza distinciones, legitima desigualdades y orienta las disputas sobre los límites del reconocimiento político.<sup>[45]</sup>

Entonces, ¿cabe imaginar una fraternidad articulada desde marcos distintos a los políticos y jurídicos, capaz de integrar a los muertos como parte activa de una comunidad compartida, tanto en su dimensión material relacional como en su presencia simbólica? Esto conduce a indagar si la fraternidad en las sociedades contemporáneas está absorbida en su comprensión por las estructuras de poder y si, en consecuencia, puede existir una forma de vínculo solidario que se fundamente en relaciones socioafectivas y éticas entre los individuos (vivos y muertos) más significativas, redefiniendo la comunidad en términos más inclusivos y continuos.

Ante ello, el neologismo necrofratría se plantea aquí como una propuesta para designar una relación particular, al postular que los cadáveres continúan integrando la comunidad, tanto en lo tangible como en lo intangible. Aunque esta idea podría parecer tan imaginaria

[43] Ángel Puyol, "Sobre el concepto de fraternidad política," *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, supl. 7 (2018): 91-106, <https://doi.org/10.6018/daimon/333811>.

[44] William Scott Ferguson, "The Athenian Phratries," *Classical Philology* 5, No. 3 (1910): 257-284, <https://www.jstor.org/stable/262150>; Nicole Loraux, *La ciudad dividida: El olvido en la memoria de Atenas* (Buenos Aires: Katz Editores, 2008), 200; Stephen D. Lambert, *The Phratries of Attica* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999), 2-21.

[45] Puyol, "Sobre el concepto de fraternidad política," 95-97.



como la ciudad platónica mencionada en el *interludio*, apertura un horizonte en el que los lazos entre vivos y muertos pueden reconfigurarse, al sugerir una convivencia respetuosa que reconozca el estatus de quienes componen la comunidad: los vivos, los muertos y los no nacidos. Desde esta óptica, la necrofratría se presenta como una integración de los muertos en la comunidad, al replantear críticamente estos vínculos.

De tal manera, la idea de reformulación del vínculo entre fráteres resultan prioritarias para comprender el sentido propuesto de la necrofratría. Hay elementos para ello. En esta línea, Nicole Loraux,<sup>[46]</sup> apoyándose en el análisis lingüístico de Émile Benveniste,<sup>[47]</sup> examina una fraternidad que, según los pensadores de la antigüedad griega, no se restringe al ámbito cívico-político e institucional y, al mismo tiempo, posee una dimensión afectiva orientada a restaurar los lazos desgarrados en contextos de conflicto de alta intensidad. En este punto, resulta significativo considerar cómo ciertos procesos rituales han influido en la reconfiguración de la continuidad de vínculos, tal como se ha documentado en prácticas funerarias donde la disposición de los cadáveres, su marcación simbólica dentro de la comunidad (una muerte con nombre), así como su localización en la necrópolis reflejan un esfuerzo por restaurar la

fraternidad en un plano que excede a los vivos.<sup>[48]</sup> Tal como señala Laneri:

el acto ritual funerario es un momento fundamental en el que se refuerza la cohesión social de la comunidad viva y/o del grupo doméstico, y los restos físicos de este acto, como la tumba, funcionan como un punto focal en el paisaje social y mnemónico de la sociedad. La creación de estos loci memoriae ayuda a definir elementos de continuidad en momentos de cambio social y cultural.<sup>[49]</sup>

Asimismo, la tensión entre la fraternidad institucional y la fraternidad doliente, que Loraux<sup>[50]</sup> desarrolla, permite articular la necrofratría como una figura que emerge precisamente de la imposibilidad de restablecer esos lazos en vida, desplazando la fraternidad al ámbito de los cadáveres. En este sentido, la necrofratría no constituye únicamente una respuesta a la descomposición del lazo social en términos políticos; pues también actúa como un dispositivo que, desde sus vínculos, opera en una dimensión afectiva en la cual el cadáver no es únicamente el testimonio de una fractura, sino la posibilidad de una reconfiguración

[46] Loraux, La ciudad dividida, 196-204.

[47] Émile Benveniste, Vocabulario de las instituciones indoeuropeas (Madrid: Taurus, 1983), 2016-227.

[48] Ian Morris, Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

[49] Laneri, Performing Death, 6.

[50] Loraux, La ciudad dividida, 215-220.



fraterna que se produce a partir de su ultraje.

Si se repara brevemente, el pensamiento occidental moderno ha tendido a articular la vida y la muerte como esferas opuestas, delimitadas por umbrales claros que separan lo que pertenece a la existencia activa de aquello relegado a la inercia de lo extinto.<sup>[51]</sup> No obstante, pensar las necrofratrías desde lo *nekros* o cadáver implica reconocer que la vida y la muerte no se oponen de manera absoluta, pues se entrelazan en dinámicas de pertenencia, exclusión y resignificación.

El cadáver, así, no representa la negación de la vida, dado que persiste y obliga a cuestionar el orden biocéntrico que determina qué cuerpos cuentan y cuáles pueden ser descartados.

Así, la necrofratría desestabiliza esta dicotomía al configurar su propia noción de lo viviente y lo muerto como un continuo en el que los muertos, en general, y los cadáveres ultrajados, en particular, actúan dentro de la comunidad que los acoge, rechaza o es indiferente. Pero con todo, su existencia no se reduce a la condición de residuo, desecho o ausencia, ya que conserva una agencia no subordinada a la voluntad de los vivos dentro de un orden que los mantiene actuantes en la trama de lo mundano. Estas fratrías, entendidas como formas de relación con los cadáveres y con el mundo dado, expresan una continuidad con la vida. Revelan cómo ciertas manifestaciones de lo muerto persisten y afectan las configuraciones de lo viviente.

## Conclusiones: Horizonte necrofraterno y u-topía

En este marco, la necrofratría se presenta como parte de un ensamblaje vital<sup>[52]</sup> que reconfigura la relación entre la vida y la muerte al atribuir agencia a los cadáveres, lo que impugna su reducción a objetos inertes. Los cadáveres no desaparecen ni quedan relegados a lo irrelevante; al contrario, intervienen en nuevas tramas afectivas, simbólicas y materiales que los mantienen vinculados con lo viviente.

Como se ha mencionado antes, su papel dentro de los ensamblajes existentes adquiere distintas formas: pueden convertirse en signos de una violencia que estructura lo social, en objetos de disputas políticas o en figuras que rearticulan el sentido de comunidad a partir de su negación o reconocimiento.

En un contexto donde la violencia necrocida

[51] Gabriela E. Martínez Cazares, "El miedo a la muerte a través del tiempo," *Humanitas*, Anuario del Centro de Estudios Humanísticos 46, No. 1 (2019), 92-97.

[52] Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* (Durham, NC: Duke University Press, 2010), 10-13.



aspira borrar las huellas de los muertos, la necrofratría subraya la importancia del trato con respeto y dignidad, con narrativas, actos y prácticas que redimensionen la humanidad doliente, empática y némica (transgeracional) en todos los implicados, además que fomenten la cohesión social y creen una comunidad que no se limita a los vivos. Por lo tanto, es necesario considerar, imaginar, que la construcción de una paz no puede plantearse sin reconocer, primero, la paz de los muertos, el descanso de los cadáveres bajo la vigilia de quienes les sobreviven: un nosotros que trasciende los lazos consanguíneos.<sup>[53]</sup>

Como se ve, esta fraternidad existencial y necrohistórica establece una conexión entre vivos y muertos (sostenida en los acervos funerarios de las comunidades), misma que no se interrumpe con el cese de la vida singular. No obstante, adviértase que la necrofratría destaca la relación mundana de los muertos, la cual incluye su presencia material, corpocéntrica.

En el contexto contemporáneo, donde la producción masiva y la exposición constante de

cadáveres configuran un horizonte persistente, el cadáver, desborda la noción de un resto inerte y se redimensiona en un umbral ontológico donde lo vivo y lo inanimado convergen en una tensión irreductible. Lejos de quedar circunscrito a una materialidad pasiva, se presenta como “(f)actor”: punto de articulación y controversia reflexiva entre presencia y ausencia, dominación y resistencia, materialidad y sentido. Su existencia resiste la reducción a evidencia forense o a un resto de lo viviente, pues forma parte de ensamblajes que lo entrelazan con dimensiones ecológicas, políticas, económicas y afectivas. En su capacidad de alterar las delimitaciones entre lo viviente y lo muerto, el cadáver introduce una reconfiguración de las relaciones entre cuerpos, espacios y temporalidades, al tiempo que evidencia las formas en que las violencias extremas encuentran en él el lugar de corporalización y confrontación. Advirtamos que prácticas como las búsquedas de cadáveres, las exhumaciones y la restitución de identidades reflejan cómo la necrofratría toma forma en actos de resistencia, donde los muertos, lejos de quedar confinados al silencio o a la desaparición

[53] La muerte se manifiesta de formas diversas según la posición del sujeto frente a ella. A decir de Ferrater Mora, es posible distinguir tres perspectivas que evidencian su impacto ontológico y existencial: la muerte en primera, segunda y tercera persona. Cada una estructura una relación particular con la finitud y la continuidad de la experiencia. La muerte en primera persona es inexperimentable: “la muerte es lo único que no puede ser vivido, pues constituye el fin mismo de toda experiencia” José Ferrater Mora, *El sentido de la muerte* (Buenos Aires: Editorial del Sur, 1947), 256. Se presenta como un límite absoluto, siempre anticipado, pero jamás vivido. No obstante, su certeza configura la existencia, otorgándole un marco finito que, en algunos casos, le confiere coherencia última. En segunda persona, a quienes conocemos -nuestros consanguíneos y seres queridos- la muerte se convierte en pérdida. No solo desaparece el otro, también se desestabiliza la identidad del sobreviviente: “El fallecimiento de un ser querido arrastra consigo no solo la desaparición de una persona, sino también una parte de la identidad de quien sobrevive.” Ferrater Mora, *El sentido de la muerte*. Finalmente, en tercera persona, la muerte adquiere una dimensión distante o abstracta: “la muerte de desconocidos, por ejemplo, puede presentarse de manera estadística, mediada por la información o las imágenes de la guerra,” Ferrater Mora, *El sentido de la muerte*. En estos casos, se despersonaliza, perdiendo su impacto inmediato. Sin embargo, en ciertos contextos, como en la violencia extrema, la muerte anónima se convierte en un problema ético y político, ya que el anonimato impide la incorporación del muerto en una comunidad de vivencia del duelo. Aquí es donde la necrofratría opera de manera más evidente. Desde estas tres perspectivas, la muerte no solo transforma la existencia individual, antes bien altera las estructuras afectivas y colectivas que sostienen el mundo en su relación, movimiento, temporalidad, materialidad y cambio.



definitiva, irrumpen en la conversación social y obligan a reelaborar la comprensión de lo que constituye un necrohumanismo en espacios así constituidos por la violencia extrema y la resistencia.

La necrofratría, como propuesta teórica, replantea, nuestra relación con quienes nos precedieron, reconociendo que su influencia permanece activa en nuestra realidad. En efecto, es viable reconsiderar cómo convivimos con los muertos sin reducirlos a restos o rastros del pasado cada vez más distante ante la aceleración del instante presente. Inspirados en la idea platónica de una ciudad interior, podemos imaginar un espacio necrofraterno donde nuestra relación con los muertos, en su dignidad material, sea otra. ¿Por qué no podríamos hacerlo? La filosofía posee la capacidad de concebir conceptos viables y edificar arquitecturas complejas del pensamiento, aquellas que denominamos *utopías*.

En este sentido, la necrofratría se entiende como un horizonte conceptual y un ejercicio de imaginación que performa una comunidad orientada a reconfigurar los marcos desde los cuales se comprende la muerte, así como la materialidad cadavérica y su lugar en los ensamblajes que configuran lo viviente. En ese lugar posible, los cadáveres (f)actuantes participan en la construcción del mundo junto a los vivos. Por el contrario, un mundo donde los muertos han sido desterrados y su permanencia negada, como el que ahora se perfila, condena a los vivos a una orfandad mundana, aislados y extraviados en el flujo de la

historia, desarraigados, simultáneamente, de toda continuidad en un espacio doliente.

Al final, la necrofratría abre la posibilidad de reconsiderar las formas de vinculación con los muertos en su multidimensionalidad material y en la persistencia de sentido, por cuanto fuerza actuante en el mundo que nos han compartido. En lugar de concebir la muerte como un cierre definitivo, al muerto como un ente ajeno al presente o al cadáver como un resto sin agencia, esta perspectiva los concibe como componentes estructurantes, cohabitantes de este mundo. Un mundo más amplio, vasto y complejo, que los reconoce en toda la dignidad de su “ser-aún-presencia”. Quizá esto no se halle en ninguna parte ni pueda darse, pero como ya se sabe desde Platón... *eso no importa*.



## Referencias

- Anstett, Élisabeth. "What Is a Mass Grave? Toward an Anthropology of Human Remains Treatment in Contemporary Contexts of Mass Violence." En *A Companion to the Anthropology of Death*, editado por Antonius C. G. M. Robben, 159–176. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2018. <https://hal.science/hal-01818990/document>
- Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza, 2005.
- Aurel Kolnai, Asco, *soberbia, odio. Fenomenología de los sentimientos hostiles*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2013.
- Bennett, Jane. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham, NC: Duke University Press, 2010.
- Benveniste, Émile. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid: Taurus, 1983.
- Binaghi, Ezequiel. "Algunos problemas con la noción de Sur Global." *Das Questões* 8, no. 16 (2020): 82–100. <https://doi.org/10.26512/dasquestoes.v8i16.31100>
- Card, Claudia. *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Cavarero, Adriana. *Horrorismo: Nombrando la violencia contemporánea*. Barcelona: Anthropos, 2009.
- Chávez Ramírez, Rocío. "La violencia espacial." *reCHERches* 19 (2017): 135–151.
- Clough, Patricia Ticineto, y Jean Halley, eds. *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Durham, NC: Duke University Press, 2007.
- Despret, Vinciane. *A la salud de los muertos: Relatos de quienes quedan*. Madrid: La Oveja Roja, 2022.
- Domańska, Ewa. "The Environmental History of Mass Graves." *Journal of Genocide Research* 22, no. 2 (2019): 241–255. <https://doi.org/10.1080/14623528.2019.1663467>.
- Domańska, Ewa. *Nekros: Wprowadzenie do ontologii martwego ciała [Nekros: Introducción a la ontología del cuerpo muerto]*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2017.
- Fabrizio Lorusso, "Una discusión sobre el concepto de fosa clandestina y el contexto mexicano. El caso de Guanajuato," *Historia y Grafía* 56 (2021): 129–170, <https://doi.org/10.48102/hyg.vi56.354>.
- Ferguson, William Scott. "The Athenian Phratries." *Classical Philology* 5, no. 3 (1910): 257–284. <https://www.jstor.org/stable/262150>
- Ferrándiz, Francisco. "Landscape of Terror: Spanish Tale." En *Necropolitics: Mass Graves and Exhumations in the Age of Human Rights*, editado por Francisco Ferrándiz y Antonius Robben, 92–115. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015.
- Francis Bacon, *Nueva Atlántida, en Utopías del Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.





- Hewson, Helen, Nicky Galbraith, Carol Jones, y Gemma Heath. "The Impact of Continuing Bonds Following Bereavement: A Systematic Review." *Death Studies*. Publicación anticipada, 2023. <https://doi.org/10.1080/07481187.2023.2223593>
- InSight Crime. *Balance anual de homicidios*. 2024. <https://insightcrime.org/es/noticias/series-especiales/balance-anual-de-homicidios/>
- Jack Katz, *How Emotions Work*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- Lambert, Stephen D. *The Phratries of Attica*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999.
- Laneri, Nicola, ed. *Performing Death: Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2007.
- Lara, Ana, y Guillermo Enciso Domínguez. "El Giro Afectivo." *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social* 13, no. 3 (2013): 101–119. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=53728752006>
- Lorau, Nicole. *La ciudad dividida: El olvido en la memoria de Atenas*. Buenos Aires: Katz Editores, 2008.
- Malešević, Siniša. *El auge de la brutalidad organizada: Una sociología histórica de la violencia*, traducido por María Granell Toledo. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2020.
- Martínez Cazares, Gabriela E. "El miedo a la muerte a través del tiempo." *Humanitas, Anuario del Centro de Estudios Humanísticos* 46, No. 1 (2019): 91–102.
- Martínez Martínez, María Ángeles. "Las fosas clandestinas: Necroescritura, duelo y subjetividad." *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 10, no. 44 (2024): e2501326. <https://doi.org/10.46652/rgn.v10i44.1326>
- Marzano, Michela. *La muerte como espectáculo: La difusión de la violencia en internet y sus implicaciones éticas*. Barcelona: Tusquets, 2010.
- Mbembe, Achille. *Necropolítica: seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*, traducido por Elisabeth Falomir Archambault. Barcelona: Melusina, 2011.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. 3.<sup>a</sup> ed. Barcelona: Ediciones Península, 2000.
- Morris, Ian. *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Pereira, Gabriel. "Bioarqueología de las prácticas funerarias." *Arqueología Mexicana* 24, no. 143 (2017): 50–55.
- Platón. *La República*. 5.<sup>a</sup> ed. Traducido por Julio Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006.
- Puyol, Ángel. "Sobre el concepto de fraternidad política." *Daimon. Revista Internacional de Filosofía, suplemento* 7 (2018): 91–106. <https://doi.org/10.6018/daimon/333811>
- Rachel E. Cyr, "The 'Forensic Landscapes' of Srebrenica," *Kyamypa/Culture* 5 (2014): 81–92, disponible en <https://journals.cultcenter.net/index.php/culture/article/view/65>.



- Reisenzein, Rainer. "What Is an Emotion in the Belief-Desire Theory of Emotion?" En *The Goals of Cognition: Essays in Honor of Cristiano Castelfranchi*, editado por Fabio Paglieri, Luca Tummolini, Rino Falcone y Maria Miceli, 1–20. London: College Publications, 2012.
- Silverman, Phyllis R., y Dennis Klass, eds. *Continuing Bonds: New Understandings of Grief*. Philadelphia: Taylor & Francis, 1996.
- Sofsky, Wolfgang. *Tiempos de horror: Amok, violencia y guerra*. Madrid: Siglo XXI Editores, 2004.
- Tomás Moro, *Utopía, en Utopías del Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Tommaso Campanella, *La ciudad del sol, en Utopías del Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Torres Peña, Paola, y Melissa Calle Cajas. *Prácticas funerarias de la antigüedad*. Quito: Museo Arqueológico Weilbauer, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2020.
- United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC). *Global Study on Homicide 2023*. Vienna: United Nations, 2023. <https://www.unodc.org/unodc/en/data-and-analysis/global-study-on-homicide.html>
- Vickio, Charles J. "Together in Spirit: Keeping Our Relationships Alive When Loved Ones Die." *Death Studies* 23, No. 2 (1999): 161–175. <https://doi.org/10.1080/074811899201141>
- Walliss, John. "Continuing Bonds: Relationships Between the Living and the Dead Within Contemporary Spiritualism." *Mortality* 6, No. 2 (2001): 127–145. <https://doi.org/10.1080/13576270120051811>
- Walter, Tony. "Modern Grief, Postmodern Grief." *International Review of Sociology* 17, No. 1 (2007): 123–134. <https://doi.org/10.1080/03906700601129646>
- Walter, Tony. *On Bereavement: The Culture of Grief*. Buckingham: Open University Press, 1999.
- Weenink, Don, Doreen van der Duin, Laurens Keesman, Roos Lekkerkerk, Frans Mosselman, y Patrick van Rompu. "Taking Social Ontology Seriously: An Interview with Jack Katz." *Ethnography* 21, No. 2 (2020): 198–219. <https://doi.org/10.1177/14661381209907333>
- Williams, Howard, y Duncan Sayer, eds. *Mortuary Practices and Social Identities in the Middle Ages: Essays in Burial Archaeology in Honour of Heinrich Härke*. Oxford: Oxbow Books, 2009.
- Wood, Jason C. "Locating Violence: The Spatial Production and Construction of Physical Aggression." En *Assaulting the Past: Violence and Civilization in Historical Context*, editado por Katherine D. Watson, 20–37. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2007.