

**DESCOLONIZAR EL ENCUENTRO CON LA MUERTE:
Hacia una ciencia afectiva en torno a la exhumación de fosas comunes en
México.**

*DECOLONIZE THE MEETING WITH DEATH:
Towards an affective science around the exhumation of mass graves in Mexico.*

**DESCOLONIZAR O ENCONTRO COM A MORTE:
Para uma ciência afetiva em torno da exumação de valas comuns no México.**

DOSSIÊ

Carolina Robledo Silvestre
Doctora en Ciencias Sociales
Conacyt - CIESAS Ciudad de México
carolina.robledo@cieras.edu.mx
México.

Texto recibido aos 04/02/2019 e avaliado aos 09/05/2019

Resumen

En este artículo planteo algunas reflexiones sobre los efectos coloniales del giro forense como campo epistémico dominante para lidiar con la muerte en contextos de crímenes masivos y exhumación de restos humanos. Considero mis propias observaciones realizadas en más de una década de trabajo etnográfico con familiares de personas desaparecidas y tres años de etnografía a pie de fosas en varias regiones de México. Al final, en un acto de imaginación política, propongo como horizonte una ciencia afectiva que haga posible descolonizar el campo de las exhumaciones, desde procesos de investigación colaborativa que interpelen la violencia epistémica en torno al tratamiento de la muerte y la justicia y den cuenta de los recursos sociales, simbólicos y espirituales que tienen las comunidades para lidiar con el exceso de las atrocidades.

Palabras clave: Exhumaciones, fosas comunes, giro forense, colonialismo epistémico.



This work is licensed under an Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0)
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Resumo

Neste artigo, proponho algumas reflexões sobre os efeitos coloniais da virada forense como campo epistêmico dominante para lidar com a morte em contextos de crimes em massa e na exumação de restos humanos. Considero minhas próprias observações feitas em mais de uma década de trabalho etnográfico com parentes de pessoas desaparecidas e três anos de etnografia ao pé do túmulo no México. Ao final, em um ato de imaginação política, proponho como horizonte uma ciência afetiva que possibilite descolonizar o campo das exumações, a partir de processos colaborativos de pesquisa que interpelam a violência epistêmica em torno do tratamento da morte e da justiça e dar conta os recursos sociais, simbólicos e espirituais que as comunidades têm para lidar com o excesso de atrocidades.

Palavras chave: Exumações, valas comuns, turno forense, colonialismo epistêmico.

Abstract

In this paper, I propose some reflections on the colonial effects of the forensic turn as a dominant epistemic field to deal with death in contexts of mass crimes and the exhumation of human remains. I consider my own observations done in more than a decade of ethnographic work with relatives of missing persons and three years of ethnography by the mass grave in Mexico. Finally, in an act of political imagination, I propose a project of an emotional science that makes possible to decolonize the exhumation field, from collaborative research processes against the epistemic violence around the treatment of death and justice and the recognition of social, symbolic and spiritual resources that communities have to deal with the excess of atrocities.

Key words: Exhumations, mass graves, forensic turn, epistemic colonialism.

El peso de la realidad

Este artículo propone un ejercicio de reflexión sobre el carácter colonial de las exhumaciones de restos humanos en contextos de conflicto y crímenes masivos y en el marco del llamado ‘giro forense’. Reconozco que se trata de una tarea polémica, en cuanto promueve una crítica radical a un espacio que tradicionalmente ha sido considerado entre los dispositivos de contrapoder más potentes en la lucha contra los regímenes autoritarios y de exterminio humano.

Empiezo por señalar que el propósito del documento se limita al debate en torno a las paradojas que impone el dominio científico sobre el campo de las exhumaciones, desde una antropología comprometida no sólo con la comprensión de los fenómenos sociales, sino también con la erradicación de todas las formas de violencia (incluyendo la epistémica). Este ejercicio está marcado por un contexto específico que nos orilla a desafíos complejos y sumamente delirantes.

Empezaré por dar cuenta de esta singularidad recordando un episodio de tantos que se superponen en las geografías de muerte y desaparición del México contemporáneo. En 2017 una de las madres buscadoras de fosas clandestinas, encontró

los restos de su hijo desaparecido después de tres años de buscarlo por sus propias manos. El hallazgo ocurrió en medio de una gran conmoción mediática y coincidió con la fecha de desaparición del joven tres años antes. El Grupo de Investigaciones en Antropología Social y Forense,¹ del cual hago parte, acompañaba al colectivo desde hace aproximadamente dos años cuando el hallazgo tuvo lugar. Las circunstancias del descubrimiento eran en muchos sentidos irregulares para el contexto. Se hallaron únicamente algunas piezas del cuerpo y tan sólo fragmentos del cráneo, mientras que los objetos que acompañaban a los restos del joven desaparecido estaban casi intactos. A diferencia de la mayoría de los

¹ El grupo de Investigaciones en Antropología Social y Forense (GIASF) fue formado en junio de 2016 por Carolina Robledo, socióloga, May-ek Querales, antropóloga social, Lilia Escorcía, antropóloga física y Glendi García, quien iba a obtener su título en arqueología. Posteriormente, Lilia y Glendi dejaron el equipo y se integraron Rosalva Aída Hernández, antropóloga social, Liliana López, abogada y politóloga, Alejandro Arteaga, arqueólogo forense y Albertina Ortega, antropóloga forense. El grupo nació después de la Primera Brigada Nacional de Búsqueda, llevada a cabo por la red Enlaces Nacionales, en Amatlán Veracruz, en respuesta a la necesidad de un diálogo técnico en torno a la labor que estaban desarrollando los familiares de personas desaparecidas en las búsquedas de fosas clandestinas. Desde entonces, el Grupo ha propiciado espacios dialógicos de construcción de aprendizajes en torno a la búsqueda de personas desaparecidas, las exhumaciones de fosas comunes y el análisis de contexto. Además de ello, colabora activamente con organizaciones civiles a través de la realización de informes periciales para casos de graves violaciones a los derechos humanos, especialmente en las áreas sociales, a través de estudios de contexto, impacto de la violencia y reparación comunitaria.

cuerpos que se habían recuperado en esta zona del país hasta entonces, este se encontraba desarticulado, incompleto y distribuido de manera irregular sobre una loma en medio de ejidos de pastoreo.

Para un equipo de investigación interdisciplinaria en antropología social y forense, el caso se presentaba como una oportunidad para explorar la manifestación de múltiples violencias y avanzar hacia el análisis en torno a la causa de muerte y el contexto arqueológico, formulando hipótesis sobre lo ocurrido. Los indicios apuntaban a un enterramiento secundario, lo que implicaba un tipo específico de intencionalidad sobre el tratamiento del cuerpo, que no había sido visto en los hallazgos anteriores en esta región.²

Llevar a cabo el trabajo de análisis sobre el hallazgo del cuerpo de “Antonio” habría implicado “arrebatar” a su madre la posibilidad de que fuera ella misma la que recuperara el cuerpo de su hijo, como efectivamente ocurrió, para imponer la lógica del método arqueológico en torno a un cuerpo señalado como evidencia y objeto de estudio. Habría significado también subsumir este cuerpo de la comunidad a la que había sido restituido para entablar con él una relación técnica en

² Hasta ahora, la mayoría de fosas halladas correspondía a enterramientos primarios con hallazgo de osamentas articuladas y algunos cuerpos con tejido blando recientemente inhumados.

el laboratorio, haciéndolo hablar en el lenguaje experto de la antropología forense. Para su madre, el hallazgo había contestado las preguntas que ella se estaba haciendo: “Yo sé que es mi hijo, no tengo duda, no necesito que nadie me lo confirme” (Comunicación personal con “Andrea”, madre de “Antonio”).

Los huesos de “Antonio” ya habían hablado en otros lenguajes que escapaban a la ciencia, manifestándonos los límites del quehacer científico para establecerse en todos los casos como la voz única y legítima que permita “descansar” a los familiares en búsqueda. El rechazo a la ciencia en este caso particular en que la madre ya había obtenido sus respuestas desde otros lugares, “no forenses”, compromete dilemas de gran profundidad que serán abordados en este artículo desde un enfoque anticolonial. El centro de la reflexión se ubica entonces en el campo del saber y la práctica en torno al tratamiento de la muerte en un contexto de desapariciones masivas y hallazgos sistemáticos de cuerpos inhumados de manera clandestina con signos de violencia.

El planteamiento teórico que sostiene este artículo remite a un interés en la antropología de la ciencia, partiendo del principio de que “los productos científicos, incluido el conocimiento, son productos

socioculturales que están inmersos en tiempos y espacios determinados” (Olarte-Sierra y Castro, 2019: 123), así como en un enfoque anticolonial y feminista que nos obliga a dar cuenta de las formas de poder que constituyen la construcción del conocimiento en el campo específico de la exhumación de fosas comunes y el tratamiento de la muerte.

“Ser humano significa sobre todo enterrar”³

Según el portal independiente “A dónde van los desaparecidos”⁴ lanzado públicamente en noviembre de 2018, las autoridades de procuración de justicia de los estados mexicanos reportaron el hallazgo de 1,978 fosas clandestinas entre 2006 y 2016, mientras que la entidad encargada de procurar justicia a nivel federal (ahora Fiscalía General de la República) reportó 232. Este total de 2,210 fosas halladas en una década corresponde únicamente a lo que reportaron 24 de las 33 fiscalías estatales, que estarían encargadas de la búsqueda e investigación en torno al crimen de desaparición forzada en México. Se trata de un acercamiento relevante para reconocer el carácter masivo

de las fosas comunes a lo largo y ancho del territorio mexicano, aunque todavía insuficiente para dar cuenta de una realidad que se resiste a ser reconocida de manera cabal, porque se establece justamente sobre el ocultamiento y el silencio.

En México, la desaparición forzada de personas es un fenómeno de gran complejidad que apunta a múltiples mecanismos, motivos y responsables. Si bien las cifras continúan siendo un problema para reconocer la dimensión real del fenómeno, a través de las estadísticas oficiales es posible reconocer que 37,436 personas desaparecieron en los últimos 11 años en el territorio nacional.⁵ Los colectivos de familiares, por su parte, denuncian que este número se encuentra por debajo de la realidad, teniendo en cuenta que muchas personas no se han atrevido a denunciar por desconfianza en las instituciones del Estado y su activa participación en las desapariciones, de manera autónoma o en complicidad con actores privados.⁶ Pese a los inconvenientes para dimensionar el problema, México ha sido señalado por diferentes organismos de derechos humanos nacionales e internacionales

³ Harrison, 2003: xi.

⁴ Portal; A dónde van los desaparecidos: www.adondevanlosdesaparecidos.com

⁵ De estas 27,914 son hombres y 9,522 mujeres. Cifras obtenidas a través de la página oficial del Registro Nacional de Datos de Personas Extraviadas o Desaparecidas, consultada el 25 de junio de 2018 en: <https://rnped.segob.gob.mx>

⁶ Ver por ejemplo: Open Society Justice Initiative, 2016 y CoIDH, 2018.

como un país con un problema sistemático de desapariciones forzadas y otras violaciones a los derechos humanos (GIEI: 2015, 2016; CIDH: 2016; HRW: 2013; ONU: 2012). Estos informes permiten ver que el caso mexicano es de una complejidad abrumadora, pues rebasa las categorías jurídicas y sociales establecidas históricamente para dar cuenta del fenómeno (Robledo, 2017).

Por un lado, se trata de un crimen intencional y selectivo que busca eliminar sujetos y poblaciones incómodas para el régimen político y económico, estableciéndose sobre la idea del enemigo público culturalmente establecido a través del estigma del opositor o del criminal.⁷ Por otro, es un crimen que pretende sembrar terror en la población a través de la desaparición masiva y aparentemente caótica de sujetos que no representan una amenaza para el sistema, pero que sirven como mensaje para poblaciones más amplias que son inmovilizadas o desplazadas a través del miedo. Finalmente, se trata de un mecanismo racional que tiene como propósito ocultar evidencias de crímenes como el homicidio y la tortura, garantizando la impunidad

(CNMH, 2016). Además de estas tres formas en que se manifiesta la desaparición de personas y de las cuales participan tanto agentes del Estado como particulares, nos encontramos recientemente ante un mecanismo complejo de desaparición de personas que implica la actuación de las burocracias, especialmente aquellas encargadas de la administración de los cadáveres, que incorporan en sus mecanismos de administración de los cuerpos, su ocultamiento y el borramiento de evidencias de los crímenes relacionados con su muerte (ROBLEDO, en prensa).

Antes de continuar con el análisis propuesto en este documento, defino qué es una fosa común, y qué desafíos establece para el campo de la producción de conocimientos y la lucha por la justicia. Las primeras definiciones sobre fosas comunes se interesaban por los aspectos materiales de los hallazgos, especialmente el número de cuerpos y su disposición en el espacio. Más adelante en contextos de conflictos armados, las fosas comunes se definen como enterramientos que además de compartir características materiales tienen en común aspectos legales de la muerte (ejecuciones extrajudiciales, sumarias o arbitrarias) (Jugo y Wastell, 2017). Si partimos de esta perspectiva, definiríamos las fosas comunes como

⁷ Por ejemplo: el caso de tres miembros de la familia Alvarado, desaparecidos en el ejido Benito Juárez de Chihuahua el 29 de diciembre de 2009, demuestra cómo la política de militarización provoca desapariciones intencionales por parte del Estado, en este caso por parte del Ejército, en su mandato del combate al crimen organizado.

enterramientos colectivos derivados de muertes violentas que buscan ocultarse a través de procedimientos de clandestinidad y exterminio. Desde una lectura meramente jurídica, las fosas comunes son equivalentes a las fosas penales (Jugo y Wastell, 2017), que implican la violación a derechos consagrados en las normas locales o internacionales, pero especialmente en el Derecho Internacional Humanitario.⁸ La característica fundamental de las fosas comunes penales deriva en un tratamiento de los cuerpos por fuera de la norma. En México particularmente, pero también en otros contextos como el argentino o el sudafricano,⁹ estas fosas no se remiten a aquellas conocidas comúnmente como “clandestinas”, elaboradas al margen de la institucionalidad, sino también a aquellas bajo custodia del Estado, que establecen

campos grises entre la legalidad y la ilegalidad bajo jurisdicción gubernamental.¹⁰

La existencia masiva de fosas comunes y de otras formas de ocultamiento y exterminio de restos humanos en México (como la incineración o la disolución en químicos) revela la naturaleza sistemática de un “proyecto desaparecedor”, que implica una inversión importante de recursos materiales, humanos y financieros para hacer posible el ocultamiento de los cuerpos, el borramiento de los rastros del delito y la erradicación de poblaciones específicas. Esta práctica manifiesta un gran nivel de responsabilidad corporativa que implica la matanza administrativa del otro (Jugo y Wastell, 2017: 147). Es decir, una estructura criminal compleja que no sólo busca la destrucción material de los cuerpos sino también su muerte social, a través de mecanismos especiales de tratamiento de la materialidad de la violencia, ejercidos por una estructura racional con intenciones muy precisas.

Así como desde un punto de vista jurídico, las fosas comunes implican una transgresión a la norma, también lo son desde una perspectiva antropológica y psicosocial. La fosa común es un dispositivo de olvido que transgrede el

⁸ Las fosas no penales, por su parte, según indican Jugo y Wastell (2017) serían aquellas que almacenan cuerpos de manera temporal y permanente, pero que no corresponden a escenarios de violación a los derechos, sino más bien a desastres naturales u otras condiciones de salubridad que obligan a realizar enterramientos masivos debidamente registrados y controlados.

⁹ En tiempos de la dictadura argentina de los años setenta era común el uso de los panteones estatales para la inhumación de cuerpos ejecutados por agentes estatales. El estudio de María José Sarabeyrouse (2003) da cuenta de los mecanismos a través de los cuales las burocracias del aparato judicial incorporan esta anomalía al quehacer cotidiano de las oficinas de gobierno. Por su parte, en Sudáfrica, Nicky Rousseau (2017) ofrece información acerca del uso de panteones oficiales para el enterramiento masivo de cuerpos negros considerados incómodos, marcados por un colonialismo que se extiende también al campo funerario.

¹⁰ Para un ejemplo de esto; ver el caso de Tetelcingo y Jojutla en el estado de Morelos, en Robledo (en prensa) y en Robledo et.al. (2016).

orden simbólico asociado a la muerte y a las prácticas tradicionales para cuidar a los difuntos. Su eficacia radica en la prohibición de evocar la desgracia y activar las capacidades sociales para reensamblar los restos que deja la violencia. Son, ante todo, un acto del lenguaje con una intención comunicativa deliberada que se marca sobre los cuerpos a través de un acto de deshumanización de la práctica mortuoria: “[en las fosas se evidencia] el desprecio por el enemigo. Se trata de agredirlo, animalizarlo, guardarlo, esconderlo, invisibilizarlo para que pierda su identidad” (Olarte y Castro, 2019: 131). Esta intencionalidad de causar daño después de la muerte y generar un “efecto mancha” que alcance a los otros cuerpos, al territorio y a la historia a través de la huella transgeneracional del agravio, manifiesta un tipo de poder singular que se ejerce sobre los cuerpos y que aquí, siguiendo a Stepputat (2014), llamaremos necropolítica, una propuesta teórica que busca conocer quién gobierna la muerte, cómo, por qué y con qué efectos.

En su libro *“Governing the dead: sovereignty and the politics of dead bodies”* Stepputat plantea una relación íntima entre la muerte y la soberanía, definiéndola como el efecto de las prácticas políticas que se manifiestan fundamentalmente en relación con los

cuerpos. En particular, frente a la muerte, la soberanía se ejerce a través de un amplio rango de prácticas insertas en entidades nacionales, supra nacionales, legales e ilegales, que producen dominios autónomos sobre los muertos y su tratamiento. Pero no es una soberanía que implique únicamente al Estado. Así como en otras esferas de la vida pública atravesadas por el orden neoliberal, la soberanía que se impone sobre los muertos sufre hoy de procesos de privatización, desregulación y globalización (Stepputat, 2014: 29).

Encontramos todos los días manifestaciones de este necropoder en el México contemporáneo: en un ataúd que el gobierno federal envía a una madre de un joven centroamericano desaparecido, indicándole que allí está su hijo y que tiene prohibido abrir la caja para verlo (FJEDD, 20 de agosto 2018); en las 140 urnas con cenizas que el Instituto Jalisciense de Ciencias Forenses entrega a familiares de personas desaparecidas sin un dictamen integrado de identificación, después de haber realizado una práctica sistemática de incineración de cuerpos durante al menos dos décadas (CEPAD, 2019); en la retención de los restos humanos durante días y semanas en funerarias privadas mientras se hacen las pruebas necesarias para restituir el cuerpo que había estado

desaparecido meses o años a su familia; en la exposición 49 cadáveres mutilados en la carretera federal que conduce de Monterrey a Reynosa y cuyas víctimas eran en su mayoría personas migrantes (Fjedd, 18 de mayo 2018); en la maquinaria de desaparición de restos humanos del penal de Piedras Negras, que incluye la infraestructura necesaria para desmembrar, incinerar y eliminar los residuos de los cuerpos sacrificados en la disputa por el control del territorio (Aguayo, 2017). Otras formas menos extremas del tratamiento de los cuerpos se traducen en trámites burocráticos, prohibiciones y protocolos de salubridad que buscan regular la forma en que nos relacionamos con la muerte.

La administración de la muerte por parte del aparato burocrático coincide con la importancia que adquiere la medicalización del tratamiento de los moribundos (Eliás, 1989; Ziegler, 1976), y con el desplazamiento del campo religioso para la gestión de las últimas etapas de la vida humana (Bonsu y Deberry-Spence, 2008). En el proyecto modernizador, el Estado hace un gran esfuerzo por poner en marcha una serie de mecanismos y tecnologías que buscan administrar la experiencia de la muerte, con una tendencia a negarla, silenciarla e ignorarla (Stepputat, 2014: 3), pues se le reconoce

como uno de los “peligros biosociales de la vida humana” (Eliás, 1989)¹¹.

Nunca anteriormente, en toda la historia de la humanidad, se hizo desaparecer a los moribundos de modo tan higiénico de la vista de los vivientes, para esconderlos tras las bambalinas de la vida social; jamás anteriormente se transportaron los cadáveres humanos, sin olores y con tal perfección técnica, desde la habitación mortuoria hasta la tumba (Eliás, 1989: 33).

Los Estados que aspiran a la modernidad, establecen una serie de disciplinas para regular a los muertos como población, a través de “técnicas de gobierno que hacen mucho más exhaustivas, ambiciosas y estrictas las formas de soberanía” (Stepputat, 2014: 18). El fundamento de este proyecto radica en el principio universal de racionalidad, que embiste contra el carácter sagrado de

¹¹ En este sentido, Eliás (1989) presenta una crítica al trabajo histórico del francés Phillipe Aries, quien en su libro “Estudio sobre la historia de la muerte en occidente” (1974), define la muerte de la Edad Media como una muerte domada, tranquila, pasiva, y la de hoy como una muerte salvaje. Para Eliás, la muerte de ayer también era una muerte salvaje, apasionada, violenta, insegura. Lo cierto es que para la Edad Media, el tema era mucho más común que ahora y la muerte hacía parte de la cotidianidad.

la comunidad política, a través de su orden secular.

En México, por ejemplo; este camino hacia el “progreso” se tradujo en el desplazamiento de los panteones hacia las periferias de la ciudad, la austeridad de los funerales y una serie compleja de normas de salud elaboradas para estandarizar la disposición de los muertos. Sin embargo, estas formas de poder, como lo demuestra la segunda parte del libro coordinado por Stepputat (2015) también son transgredidas y desobedecidas por prácticas sociales que responden de formas sutiles y a veces obstinadas al dominio en el campo de la muerte. En contextos de crímenes masivos, por ejemplo, las exhumaciones han sido una de las estrategias políticas de contrapoder más potentes para poner en tensión la manifestación de la necropolítica, expresada en el ocultamiento de los cuerpos.

La tarea de recuperar los restos del espacio de la liminalidad (Robledo, 2017) no sólo se ejerce sobre un campo de reivindicaciones legales. Exhumar es sobre todo un “esfuerzo sagrado” (Finder, 2017: 45), que implica la movilización de los recursos simbólicos, sociales, espirituales y materiales que permitan limpiar lo que ha sido contaminado, eliminar la impureza que deja la crueldad, y regresar a un orden simbólico anterior a la desaparición que

permita construir la comunidad de los vivos y los muertos.

La exhumación abre la oportunidad para el ritual que busca elaborar los aspectos negativos de la muerte (Stepputat, 2014: 22) y procura lenguajes y prácticas que restauren el orden simbólico transgredido por la “mala muerte”, que es aquella que no permite el control de la descomposición corporal y su regeneración y fertilidad (Bloch y Parry, 1982: 15-17, en STEPPUTAT, 2014: 23). Privar a las personas de una disposición apropiada de sus restos, lesiona el corazón de lo que se considera humano.

La búsqueda y el hallazgo de los cuerpos no son entonces escenarios exclusivamente forenses o jurídicos, son también campos en los que se juega el carácter simbólico, espiritual y político de los cuerpos muertos y de los cuerpos en duelo, y sus posibilidades de ser comunidad. En estos procesos hace presencia el conflicto por la legitimidad para apropiar, contener y gestionar la muerte, y, como veremos en el siguiente apartado, la ciencia juega un papel central en estas tensiones.

Muerte, poder y ciencia

Pese a la gran complejidad que implica la tarea de exhumar y re-inhumar cuerpos dispuestos en fosas comunes, este campo ha sido dominado en las últimas décadas por el lenguaje del derecho y de las ciencias forenses, simplificando la diversidad de mundos que allí coexisten, a través de sus lenguajes, códigos y prácticas institucionales. De esa manera, las exhumaciones se han convertido en herramientas centrales de lo que Castillejo llama “El evangelio global del perdón y la reconciliación” (Castillejo, 2013), un dispositivo legal que regula los lenguajes y las formas para entender y atender el conflicto social desde sus cuatro mandatos: verdad, justicia, reparación y no repetición.

Los procesos de exhumación han alcanzado un estatus central para la gestión del pasado traumático, de la mano del desarrollo de una ciencia vinculada al campo de los derechos humanos (Rosenblatt, 2015). La recuperación de restos humanos se localiza en horizontes de justicia transicional, momentos teóricamente definidos como de “posconflicto”, de la mano de una ciencia comprometida con lograr este proyecto teleológico de superar el pasado.

Para la arqueóloga Caroline Sturdy Colls, el giro forense implica simultáneamente, el desarrollo de los métodos forenses en la escena del crimen

para recuperar evidencia física de genocidios, así como una reorientación ética de la práctica arqueológica para alcanzar los propósitos humanitarios relacionados con el derecho a saber (En: STURDY, 2017).

Esta marca ética del giro forense de la que habla Sturdy, se vincula con una tendencia a esencializar nociones de familia, sus necesidades y sus deseos, así como las nociones de justicia y de desagravio. Las palabras de Luis Fonderbrider, director del Equipo Argentino de Antropología Forense, son una ventana para reconocer las bases éticas de esta epistemología global: “A pesar de las variaciones, mi experiencia en estos diversos contextos es que el reclamo de las víctimas es siempre el mismo: saber qué pasó con sus seres queridos, recuperar sus restos correctamente identificados, y descubrir cómo murieron, quién debería pagar por ello, y qué habrá que reparar” (Fonderbrider, 2015).

A diferencia de estas posturas que tienden a generalizar las explicaciones en torno al sentido que adquiere en cada contexto la desaparición forzada y la exhumación de restos humanos, girando sobre la idea de que siempre se trata de una práctica deseada y sanadora, algunos autores han demostrado que una exhumación no siempre es terapéutica o

deseada. Existen experiencias en donde la gente presiona para mantener las fosas comunes inalteradas (como se muestra en la obra de Crossland en 2002 en Argentina) o para enfatizar políticas más amplias relacionadas con identidades comunitarias en torno a la recuperación de los restos, por encima de la identificación individual (Fowler y Thompson, 2017: 130)

Además de estar relacionada íntimamente con la ética del humanitarismo global, el giro forense se revela a través de un tratamiento particular de los cuerpos, incluyendo su exhibición, categorización, estudio, regulación y en muchos casos la transgresión del destino final de los restos a partir de la intervención de la ciencia forense (Rosenblatt, 2015: 7). La internacionalización de este modelo de gestión de los restos humanos fue posible después de que se posicionara en escenarios locales de posconflicto, especialmente en América del Sur, a partir del legado del antropólogo estadounidense Clyde Snow en el Equipo Argentino de Antropología Forense y en otros que se fueron creando en América Latina, África y Europa. Este tipo de activismo forense (Rosenblatt, 2015) alimentó una tradición que en aproximadamente dos décadas posicionó a la ciencia forense como la voz privilegiada para la construcción de la

verdad en torno a los crímenes masivos y la violencia política, fundamentándose en una práctica de imparcialidad universal para el tratamiento de la muerte.

La noción de ciencia forense se refiere a la aplicación del conocimiento científico y tecnológico en los escenarios donde se pretende investigar y establecer hechos ante un tribunal de justicia. Aunque el uso de este conjunto de prácticas altamente estandarizadas de recolección, conservación, análisis y presentación de evidencia se remonta hasta el siglo XIX, es a partir de la década de los años ochenta del siglo XX que asume una posición dominante en la investigación de genocidios, crímenes de guerra, abusos contra los derechos humanos y diversos casos de violencia política (Dziuban, 2017:12).

Las primeras investigaciones llevadas a cabo en Argentina para exhumar cuerpos no identificados y determinar su identidad y causa de muerte, fueron llevadas a cabo por médicos locales y científicos forenses a petición directa de los tribunales. Pero la naturaleza de los crímenes, el carácter de la eliminación del cuerpo y la desconfianza de los familiares en el aparato estatal, expusieron rápidamente los límites de la aplicabilidad de la "investigación penal ordinaria" en

contextos de violencia política a gran escala (Dziuban, 2017:13).

Algunos autores (Dziuban, 2017; Weizman, 2017; Rosenblatt, 2015) afirman que este proceso no sólo marcó radicalmente la relación entre la ciencia y el campo legal, sino también la forma de comprender los legados materiales de las violencias. A partir de ese momento, las fosas comunes, pasaron de ser sitios de conmemoración a recursos epistémicos desde los cuales se podían reconstruir los detalles precisos de los crímenes de guerra, con la posibilidad de entrar en el dominio del proceso legal (Dziuban, 2017: 13).

Aunque, según Weizman, estas dinámicas lograron instalar lo que él denomina "la era de los forenses", que implica "la llegada de patólogos forenses y antropólogos al escenario de la violencia de masas como agentes decisivos" en la búsqueda de la verdad jurídica (Anstett y Dreyfus, 2015) es cierto que su proceso de incorporación a cada contexto es heterogéneo y se establece a partir de tensiones epistémicas y éticas profundas, algunas de las cuales hablaré más adelante.

El giro forense significa una rápida expansión del alcance geográfico de los forenses para investigar los legados materiales de la violencia: Guatemala, Chile, Perú, Colombia, Ruanda, ex Yugoslavia, Sierra Leona, Timor Oriental,

Camboya e Irak, han sido algunos de los escenarios en donde se ha realizado un esfuerzo forense para la recuperación e identificación de víctimas de crímenes masivos con el auxilio de la ciencia y en respuesta a la demanda de los familiares de las víctimas por recuperar sus cuerpos y, en algunos casos, acceder a la justicia.

La acción forense en estos contextos responde entonces, como señala Rosenblatt, a la experiencia de dolor y el deseo de cuidar a los cuerpos que han sufrido violencias incluso después de sus muertes (2015: 7), instituyendo desde allí una ética forense volcada hacia el propósito de la justicia. Tanto la muerte como la experiencia de la pérdida terminan siendo mediadas por la práctica forense, sus ritmos, sus protocolos y sus reglas, normalizados hoy en escenarios de muerte masiva y violencia política (Dziuban, 2017).

El llamado giro forense implica entonces un dominio epistémico que modifica la experiencia y la comprensión misma de la muerte. A través de su ética, su poética y su estética (Young, 2017; Weizman, 2017) legitima el privilegio de un código exclusivo para acceder a la verdad y reparar el daño. Este giro global hacia las ciencias forenses se ha visto fortalecido por el enérgico posicionamiento de la genética, que en las

últimas dos décadas ha promovido una comprensión biologicista e individualista de la vida y la identidad, y que cuenta con muy pocos detractores, posicionándose como la ciencia privilegiada en el campo de la investigación criminal y humanitaria.¹²

Desde sus nociones de cuerpo, sociedad y verdad las ciencias forenses instituyen aquello que nombran en el campo de la muerte y de la vida: tipos específicos de muerte, de relación entre vivos y muertos y de alternativas de reparación del daño.

Los conocimientos profesionales en el campo forense parecieran ser legítimos en sí mismos porque se fundamentan en la aceptación epistémica de la neutralidad de la ciencia. Asociado con los pilares de la racionalidad moderna, el conocimiento científico es asumido como verdad transversal a todos los contextos, regulando la vida social y cultural en distintos ámbitos de la vida (Franco, 2016). Sin embargo, esta racionalidad del conocimiento científico en el campo de las

exhumaciones y la identificación de restos humanos tiende a excluir la sensibilidad de la experiencia de quienes buscan a sus seres queridos, sus necesidades situadas y las formas diferenciadas de sufrimiento social, reproduciendo relaciones de diferenciación basadas en la descalificación e inferiorización de ciertos conocimientos y prácticas.

Para el contexto mexicano, Rosalva Aída Hernández (2018) sostiene que el giro forense ha impuesto jerarquías de conocimiento, institucionalizando una “pirámide de saberes que tiene en la punta a la genética, seguida por la antropología física y la arqueología y en la parte más baja de la pirámide a las ciencias sociales”. En la base de esta pirámide estarían los saberes locales de los familiares, que son vistos como meros “testimonios de víctimas secundarias” (Hernández, 2018).

Hernández parte de la idea de que el giro forense ha institucionalizado ya jerarquías en el campo de las exhumaciones en México y que la responsabilidad de la academia debería ser confrontarlas. Si bien es cierto que estas formas de dominación en el campo de la muerte y las exhumaciones se han extendido de manera global, también tenemos que dar cuenta de las luchas epistémicas que no han sido extinguidas y que en México particularmente manifiestan

¹² Erin Murphy, plantea una distancia crítica a la ciencia genética en el sistema de justicia norteamericano, a partir del estudio de casos relacionados con la judicialización de crímenes en los que se han encontrado serias inconsistencias en torno a los resultados de los informes genéticos. Murphy examina cómo se recopila, analiza, divulga y utiliza el ADN en las investigaciones criminales y en los tribunales, exponiendo tanto su carácter de promesa como las trampas documentadas del análisis de ADN en cada ámbito. Ver: Murphy: 2015

la coexistencia, a veces conflictiva, de mundos diversos desde los cuales se construye una relación singular con la muerte y con la verdad.

El estudio de Claudio Lomnitz (2007) sobre la idea de la muerte en México, plantea una crítica a la expansión de la modernidad en el campo de la muerte. El antropólogo demuestra cómo en las zonas urbanas y rurales del país, coexisten con las formas modernas de gobernar y regular la muerte, profundas tradiciones, saberes ancestrales, espiritualidad, simbolismo, misticismo y prácticas colectivas diversas en torno a esta experiencia. Las formas locales para afrontar y elaborar las atrocidades y las alternativas producidas en contextos de emergencia simbólica y social demuestran que la tensión está vigente y que las jerarquías no se imponen de manera definitiva ni del mismo modo en todos los contextos.

Por otra parte, en México, la introducción de los saberes forenses en torno a la búsqueda, inhumación e identificación de restos humanos es apenas reciente. Territorios enteros se encuentran lejos de su dominio, aunque poco a poco empiezan a sentir sus efectos con la introducción de nuevas leyes y protocolos. Más que las jerarquías de la episteme forense, en la mayoría de estos contextos

domina la racionalidad política en torno a la muerte: decisiones que se ubican por encima de la pirámide de saberes propuesta por Hernández y que emanan de otra racionalidad no científica, cuya legitimidad se impone muchas veces a través de la fuerza. Las fiscalías y procuradurías estatales de justicia cuentan apenas con pocos técnicos en ciencias cuya preparación es débil y con un alto grado de dependencia a las decisiones de los mandos superiores.

Algunos familiares de personas desaparecidas han podido acceder a capacitaciones en el área forense complementando sus recursos intelectuales, espirituales y materiales en el campo de las exhumaciones y el cuidado de los difuntos. Mirna Medina, líder de las Buscadoras de El Fuerte, Sinaloa, asistió a un curso ofrecido por la Fundación de Antropología Forense de Guatemala en abril de 2017, cuando ya había encontrado al menos 85 cuerpos en fosas clandestinas junto con sus compañeras, otras madres en búsqueda de sus hijos desaparecidos. Para el momento en que esta buscadora empezó a tener contacto con la ciencia forense ya había desarrollado un método local de búsqueda, construido desde sus propios recursos y en congruencia con sus condiciones y su contexto.

No todas las comunidades y colectivos en México han tenido acceso al conocimiento científico. Sus recursos para lidiar con estas atrocidades son saberes tradicionales y prácticas simbólicas igual de sofisticadas: un recuerdo para identificar a un hijo querido, un objeto encontrado que señala la identidad inequívoca del nieto recién recuperado, los rumores y las señales allegadas entre vecinos que van cerrando una intuición sobre el destino del ausente. Además de estos saberes orgánicos en torno a la búsqueda e identificación de personas desaparecidas, en estos contextos, en donde la muerte violenta ha estado presente durante años, las comunidades han desarrollado maneras para lidiar con el exceso, acompañarse y ofrecer cuidado a sus difuntos.

En la mayoría de las experiencias de exhumaciones e identificaciones de restos humanos en México, la intervención de las ciencias forenses se ejerce desde el Estado. La actuación de los grupos de expertos internacionales ha sido un alivio para un grupo muy reducido de familiares que han logrado acceder a un intercambio técnico con estos equipos y en muy contadas ocasiones a un peritaje independiente para sus casos particulares.¹³

¹³ Siendo el caso más conocido el de Ayotzinapa, que contó con la participación del Equipo

La desconfianza y la rabia acumulada frente al desempeño de las instituciones del Estado se desplaza hacia la ciencia que se produce al interior de sus laboratorios. El método científico no se legitima únicamente a través de sus pretensiones de objetividad y experticia, sino también desde un ejercicio ético y político:

Cuando me intimidaron para entregarme la caja con cenizas asegurando que era mi hijo, sin pruebas que me convencieran, sólo porque ellos lo decían, era muy claro que buscaban hacerme daño. Yo he sentido la maldad en ellos (Ana, entrevista personal, 31 de enero de 2019).

Se tardaron dos semanas en entregarme el cuerpo de mi esposo. Lo tuvieron ahí en una funeraria que quedaba enfrente de la escuela de mi hija y yo tenía que pasar todos los días por ahí, sabiendo que no podía hacer nada por él, sólo porque faltaban las pruebas genéticas, pero yo ya sabía que era él” (Ofelia, entrevista personal, 19 de mayo de 2018).

Argentino de Antropología Forense y el Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes. A México también han llegado expertos forenses de Colombia, Perú y Guatemala, entre otros. Sus actuaciones han sido sobre todo orientadas a capacitar a peritos oficiales.

Olarte-Sierra y Castro (2019) señalan que “las afirmaciones hechas por especialistas forenses sobre el pasado violento son más o menos controvertidas, según sean producidas por organizaciones civiles y humanitarias o por instituciones estatales” (Olarte-Sierra y Castro, 2019: 126), demostrando que el conocimiento tiene efectos e implicaciones tanto en lo político-legal como en lo social y lo ético. Por ello es importante comprender el desarrollo particular de las ciencias forenses en cada contexto, en el ánimo de imaginar y comprender cómo se vinculan al campo del giro forense, y saber qué relaciones de poder se establecen en cada caso con los equipos forenses tanto del Estado como independientes, reconociendo que en unos y en otros, operan posibles mecanismos de colonialidad, jerarquización de saberes e incluso racismo epistémico.

El giro forense a la mexicana

En este apartado me referiré únicamente a la antropología física y la arqueología, por ser consideradas universalmente el centro disciplinario de la exhumación e identificación de restos humanos, aunque es cierto que en las dos

últimas décadas el campo de la genética ha sido dominante en las prácticas de identificación de restos humanos y en el campo criminológico en general.¹⁴

El desarrollo de la antropología física en México se relaciona mayormente con la investigación histórica de hallazgos prehispánicos y en menor medida con el servicio a las corporaciones policiacas y de justicia del Estado mexicano.¹⁵ Los pocos antropólogos físicos graduados de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) desde la creación de esta especialidad en los años cincuenta, trabajan en las procuradurías o en las universidades. Se trata de una especialidad nacida en el centro de un pensamiento positivista y evolucionista que se consolidó durante el gobierno de Porfirio Díaz (Lagunas y Reyes, 2009) interesándose en sus primeros años por demostrar las

¹⁴ También es importante señalar, (aunque aquí no se profundice en ello) que en la última década han proliferado de forma masiva los estudios en criminología a lo largo y ancho del territorio nacional. Pequeñas escuelas y algunas otras con prestigio, ofrecen hoy carreras de criminalística y criminología, siendo bastante demandadas por las nuevas generaciones de estudiantes.

¹⁵ A partir de los años noventa empezó a consolidarse la participación de los antropólogos físicos en casos criminales al servicio de las procuradurías de justicia. Sin embargo hasta ahora son pocos los antropólogos que colaboran activamente en la identificación de restos humanos en estas instituciones. Según la Procuraduría General de la República de 1,495 peritos al servicio de la institución, sólo 12 son antropólogos forenses. Solicitud de información realizada por la autora a través del El Instituto Federal de Acceso a la Información Pública (IFAI). PGR/UTAG/02846/2016

predisposiciones físicas de las razas hacia el comportamiento criminal (Valencia-Caballero y Methadzovic, 2009:1).

Además de los intereses en el ámbito criminal, los antropólogos físicos han participado en la construcción de lo que ellos mismos llaman “nuestra vida nacional” (Lagunas y Reyes, 2009: 69) apoyando la identificación de personajes históricos como Sor Juana Inés de la Cruz y Moctezuma. En este mismo sentido se ha desplegado el desarrollo de la arqueología en México, que ha tenido como principal interés el aporte a una narrativa nacionalista y colonialista de larga data a partir del conocimiento y patrimonialización de las sociedades indígenas. Sus incursiones en el ámbito forense han sido tímidas y siempre vinculadas con el servicio policial y de justicia en algunas procuradurías a nivel local.

El carácter aislado, positivista (Lagunas, 2006: 61), nacionalista y criminológico de estas disciplinas, podría explicar en parte la falta de reflexión y actuación de sus profesionales en el campo de los derechos humanos, que, en otros escenarios latinoamericanos, ha dado origen a grupos de expertos independientes que acompañan los procesos de verdad y

justicia de los familiares de personas desaparecidas¹⁶.

El encuentro entre estos expertos y los familiares en México no ha sido fácil. El interés centrado en la materia muerta y las sociedades antiguas inhibe la capacidad de los científicos para enfrentar el dolor encarnado y las necesidades situadas de quienes han sufrido la pérdida de un ser querido. No es extraño escuchar a jóvenes antropólogos físicos o arqueólogos que en sus primeros contactos con familiares de personas desaparecidas refieren haber sufrido un choque emocional para el cual no estaban preparados.

Por otra parte, la legitimidad dada por el método científico promueve una idea de jerarquía de saberes que se impone ante la experiencia de los familiares que buscan y participan en la exhumación de las fosas. La ‘ciudadanización’ es fuertemente cuestionada por los peritos oficiales y los independientes: “En palabras del forense peruano Franco Mora, equivaldría a la ‘brutalización’ de los

¹⁶ También es importante señalar que los equipos independientes de antropología forense en Argentina, Perú, Guatemala y otros países latinoamericanos se han formado en respuesta a una demanda social, especialmente de los familiares de personas desaparecidas (Doretti y Burrel: 2007). Aunque en México, al menos desde los años setenta se tiene conocimiento del carácter sistemático de la desaparición forzada de personas como política de Estado, los familiares de los desaparecidos de entonces decidieron no buscar a sus hijos muertos, sino exigir a las autoridades su devolución con vida.

familiares y la banalización de la labor forense en sí, prescindiendo además de cualquier validez legal” (Huffschmid, 2015: 198). Las palabras de este científico forense, destacado por participar de múltiples procesos de exhumación de crímenes atroces en diversas latitudes del mundo, me sirven como excusa para profundizar en el argumento sobre los efectos coloniales del giro forense.

Si nos remitimos a la definición del diccionario, el verbo brutalizar refiere a “proceder como los brutos o irracionales” y el bruto es una persona necia, carente de capacidad, tosca y sin pulimento, en resumen, un ser inferior en oposición a otro que tendría justamente las características de las cuales éste carece.

El giro forense como ideología colonial

El giro forense implica, una episteme y una moral universal con efectos coloniales, que circulan globalmente a través de los perímetros institucionales de la ciencia y del derecho internacional. En este apartado profundizaré en este argumento, valiéndome de las propuestas del enfoque decolonial que pensadoras y pensadores del sur han posicionado como una alternativa para producir conocimiento

por fuera de los márgenes de la ciencia occidental moderna.

A riesgo de simplificar un debate bastante fecundo, empiezo por definir el colonialismo como un patrón de poder que se ejerce a través del dominio de un pueblo sobre otro en un periodo específico, caracterizado por la explotación material y el despojo. Se desarrolla gracias a una ideología de la colonialidad, que sostiene la diferenciación entre individuos a partir de la idea de raza (Quijano, 2016).

Esta idea y la clasificación social en ella fundada, que produce nuevas identidades geo-culturales (indios, negros, blancos, América, Europa, Occidente, Oriente, etc), fueron originadas hace 500 años junto con América, Europa y el capitalismo. Y son la más profunda y perdurable expresión de la dominación colonial, imponiéndose sobre toda la población del planeta en el curso de la expansión del colonialismo europeo. Desde entonces esta ideología impregna todas y cada una de las áreas de existencia social y constituye la más profunda y eficaz forma de dominación social, material e intersubjetiva.

Este proyecto colonial estructuró y estructura de manera profunda la historia de América Latina. No se trata entonces de un periodo que antecede a la modernidad y que haya sido superado, sino que se

sostiene en el horizonte moderno de nuestras sociedades que, como dice Quijano (2016), se ven con los ojos de su dominador por el efecto de un espejo distorsionante (2016), que bloquea y encubre la perspectiva histórica y cultural autónoma de los dominados bajo el patrón de poder actual.

El centro del proyecto colonial, como del proyecto moderno, es Europa y desde allí aprendimos a contar nuestra historia, como resultado de una geopolítica del conocimiento que se sostiene sobre la idea de occidente como cultura superior (Grosfoguel, 2011). Desde los privilegios epistemológicos del poder colonial, la geopolítica occidental del saber produce la idea de que el pensamiento de un grupo de hombres blancos europeos es universal, inferiorizando como resultado todo aquello que no emane de este centro de poder. Se trata entonces, como indica Grosfoguel de un epistemicidio histórico, construido a partir de la exclusión y el racismo. Este proyecto incluye, por ejemplo, la secularización de las narrativas teológicas del siglo XVI a través del aparato científico. En este esfuerzo las ciencias biológicas y naturales establecen pueblos sin genética humana (infrahumanos, no humanos) y las ciencias sociales pueblos primitivos a civilizar.

El sustento de este dispositivo de poder epistémico es el cartesianismo, que pone en el centro la racionalidad a través del principio: “pienso, luego existo”, ubicando al yo en el centro de la producción de conocimiento, en reemplazo del ojo de Dios, y promoviendo la idea de que a partir de ese ojo singular es posible establecer un conocimiento universal.

De esta manera se instituye un método de pensamiento que no depende de ninguna particularidad en el mundo porque es universal y en esta pretensión de globalidad disecciona la realidad en dicotomías, no sólo explicativas, sino también estructurantes de relaciones jerárquicas: mente/cuerpo, cultura/naturaleza, individuo/sociedad. Desde estas dicotomías, por ejemplo, se sostiene la idea de que el individuo sólo, distanciado de lo social, es capaz de producir conocimiento; que la naturaleza es un fenómeno exterior al ser humano, un objeto para ser instrumentalizado, algo por fuera de su cultura; o que para conocer sólo se requiere de la mente, mientras que el cuerpo es un contenedor que permite producir el saber.

En este escenario, la ideología de la colonialidad implica también un proyecto de dominio sobre la experiencia de la muerte. Desde los esfuerzos de cristianización que buscaban erradicar las

prácticas bárbaras, hasta el dominio de la ciencia forense en los escenarios de genocidio y muerte masiva, este proyecto de domesticación de la muerte y de los muertos, estructura un campo posible de acción y de discurso al producir clases particulares de objetos y sujetos, así como narrativas del sufrimiento y la reparación (Rojas-Pérez, 2017:17).

El giro forense corresponde entonces a la ideología de la colonialidad que pone en el centro a un individuo capaz de sustraerse de su cuerpo y de su contexto para producir conocimiento objetivo, universal y con carácter teleológico, al mismo tiempo que descalifica otros saberes que no se producen a partir de su exclusivo universo de lenguajes, tecnologías y métodos.

Por fuera del universo forense encontramos prácticas en torno a la muerte que no se ajustan a las dicotomías fundadoras de la ideología colonial. Por ejemplo, concepciones sobre un cuerpo muerto que no es uno, sino que es en relación a sus otros, enfatizando en la interdependencia y mutua afectación (los afectos), a diferencia del “yo moderno” y su ojo solipsista. Así mismo, nociones sobre el cuerpo muerto no como carne o materia orgánica, sino como ser con espíritu, alma o corazón y con una influencia directa sobre la vida de los vivos

(como ser animado); o prácticas que desafían la racionalidad científica en torno a las condiciones en que un cuerpo es hallado e identificado porque producen conocimiento a partir de la corporalidad y la experiencia sensorial (entidades “precientíficas”): sueños, intuiciones y relaciones espirituales con los difuntos que producen diversos grados de certeza sobre la identidad de un individuo o las posibilidades de elaboración positiva de la pérdida.

Hacia un horizonte poscolonial en el campo de las exhumaciones

“Lo decolonial es una moda

Lo poscolonial es un deseo

Lo anticolonial es una lucha cotidiana y permanente”

Silvia Federicci¹⁷

Quisiera a partir de ahora, trazar un horizonte posible frente a la experiencia que tensiona esta moral universal de la que he venido hablando, con la existencia de

¹⁷ En su intervención de 14 de octubre 2018, en la Feria Internacional del Libro del Zócalo de la Ciudad de México, en donde compartió un espacio de diálogo público con Silvia Rivera Cusicanqui.

otros mundos y epistemologías que refieren a la diversidad cultural. Para ello me propongo explorar las posibilidades de un trabajo “afectivo” en la producción de conocimiento y experiencia en torno al campo de las exhumaciones en contextos de crímenes masivos.

Este horizonte se alimenta de dos contribuciones fundamentales. La primera de ellas, el proyecto de descolonización del conocimiento (Grosfoguel, 2011) que implica revelar y desmontar las desigualdades producidas por el proyecto colonial epistémico que sostiene jerarquías radicales entre modos de ser y de saber.

La segunda, un enfoque feminista que interpone una crítica radical a las dicotomías de la ideología moderna (incluyendo las sexo-genéricas) y al objetivismo epistémico (y su consecuente relativismo absoluto). Un feminismo teórico y práctico que reconoce la contingencia histórica radical para todas las afirmaciones del conocimiento y los sujetos concedores, es decir, una noción del conocimiento “situado” en cuerpos y lugares concretos (Haraway, 1995).

Las dos fuentes epistémicas que sostienen este horizonte nos obligan a cultivar una flexibilidad permanente en torno a quién habla y desde dónde lo hace. Son dos fuerzas que llaman a confrontar las formas de desigualdad y violencia

epistémica situadas también en los espacios de contrapoder¹⁸, y a emprender un ejercicio de crítica radical a “la razón indolente, perezosa, que se considera única, exclusiva, y que no se ejercita lo suficiente como para poder mirar la riqueza inagotable del mundo” (Santos, 2006). Charles Hale (2015) extiende este propósito en la posibilidad de deconstruir lo que conocemos como “ciencia”, para revelar su complicidad con la dominación occidental y colonial. De allí fluiría una transformación de nuestras mentes y sus categorías de pensamiento. Un sacudón al carácter colonial que estructura nuestras relaciones.

En el campo de las exhumaciones este proyecto nos lleva a considerar un posicionamiento crítico frente a las instituciones, normas y lenguajes que dominan el tratamiento de la muerte. Desde estos enfoques también estamos llamados a reconocer que la idea de “poner al servicio de la gente nuestro conocimiento”, pasa por alto la realidad de que la gente ya está en condiciones de crear sus propias instituciones y respuestas (Mignolo, 2015: 59). Esto necesariamente nos llevaría a desmontar la idea del experto que “contribuye a subyugar, a devaluar como tradicional y como obstáculo para la

¹⁸ Como lo hacen las feministas afroamericanas al interior de la lucha negra. Ver: Davis, 2005 [1981].

modernidad el mantenimiento de esos [otros] conocimientos” (Mignolo, 2015: 60); un “experto” que devalúa otro tipo de saberes existentes “que no se ajusta a las reglas académicas” (Mignolo, 2015: 67), las “banalizan” o “brutalizan” (Huffschmid, 2015: 198).

Afortunadamente ya podemos encontrar algunos estudios en el campo de las exhumaciones que han contribuido a reconocer la pluridiversidad de mundos y señalar el colonialismo epistémico presente en el tratamiento de la muerte y la justicia (Rojas-Pérez, 2017; Rousseau, 2017). Isaías Rojas-Pérez (2017), por ejemplo, ha favorecido con su enfoque etnográfico la comprensión de los mundos simbólicos y políticos que movilizan los sobrevivientes de los andes peruanos para lidiar con el exceso de las atrocidades del régimen militar-colonial. Sus escenas etnográficas en torno a espacios cotidianos donde se sitúa la política y la micropolítica de los muertos (necro-política), da cuenta de la tensión entre lenguajes, prácticas y tecnologías de la verdad y del ser que exceden el marco secular moderno (Rojas-Pérez, 2017:11). Isaías encuentra que los quechua hablantes, se vinculan con los remanentes materiales de las atrocidades a partir de sus prácticas y lenguajes ordinarios, que las tecnologías dominantes del ser y de la verdad no alcanzan a

contener o domesticar. Su investigación con las mujeres sobrevivientes de la represión en Ayacucho demuestra que éstas no se ajustan a la clasificación de víctimas pacientes que esperan que les sea dada la respuesta para afrontar la violencia y reparar el daño.

Desde otra trinchera, psicólogos sociales vinculados a procesos de exhumación en América Latina han dado cuenta de la diversidad de formas que adquiere esta experiencia. El trabajo realizado por Susana Navarro y Pau Pérez Sales da cuenta de ello: “Los procesos de exhumación no siempre son iguales. Desde una visión psicosocial puede haber diferencias importantes dependiendo del contexto sociopolítico donde se suscitaron las masacres o muertes, el impacto de violencia política en términos de la persona y comunidad; la existencia de violencia actual, inseguridad o miedo; el tiempo que ha pasado desde las desapariciones; el nivel de cohesión o división de la comunidad; y la manera tradicional del trato con la violencia, muerte, humillación, según la cultura etc.” (Navarro y Pérez Sales, 2007).

Además de posicionar esta crítica, el grupo de psicólogos sociales mencionado, que cuenta con una amplia experiencia en acompañamiento a comunidades de duelo, en su mayoría indígenas y campesinas,

cuestiona la baja eficacia legal de las exhumaciones, desmontando el lugar común que equipara exhumación con justicia.

A estas alturas corresponde preguntarse cuál debería ser entonces el proyecto de la ciencia en el campo de las exhumaciones. Intentaré responder a esta pregunta de manera parcial (reconociendo el límite que impone mi propio tiempo y mi experiencia) desde dos niveles. El primero de ellos, en el orden de un proyecto epistémico que corresponde al universo complejo de ciencias y saberes que intervienen en este campo. En segundo lugar, desde un programa específico de investigación que ya se está llevando a cabo, aunque de manera incipiente, a partir de una antropología crítica comprometida.

En el campo específico de las exhumaciones, la pregunta cobra relevancia porque remite a un aspecto especialmente cargado de sentidos, significados, simbología, ritualidad, espiritualidad y afectos, como lo es la muerte y el cuerpo (vivo y muerto). Las comunidades y los sujetos que participan del campo de las exhumaciones y de la desaparición de personas son transgredidos en el andamiaje fundamental que sostiene su relación con la muerte, por lo que su marco epistémico es puesto a prueba en tensión con los marcos epistémicos que se

establecen como legítimos para edificar estructuras de verdad y de significado en torno a las atrocidades.

En el campo del proyecto epistémico, la propuesta de Boaventura de Sousa Santos (2006) resulta un camino plausible. Aspirando a enfrentar la monocultura occidental-moderna, este autor propone, entre otras, una ecología de saberes, donde el saber científico pueda dialogar con el saber laico, con el saber popular, con el saber de los indígenas, con el saber de las poblaciones urbanas marginales, con el saber campesino; y desde allí construir múltiples caminos para lidiar con la muerte, cuidar a los muertos y reparar el daño.

Una ecología de las temporalidades, que desafía la idea del tiempo lineal; lo que frente a la moral humanitarista significaría reconocer los límites del proyecto teleológico de reparación y las múltiples temporalidades desde las cuales se puede experimentar el daño y las posibilidades de justicia¹⁹ (Izquierdo y Viane, 2018). Una ecología del reconocimiento, que se proponga descolonizar nuestras mentes para poder producir algo que distinga lo que es producto de la jerarquía y lo que no lo es, y

¹⁹ En este sentido, reconocer por ejemplo; cómo la noción de tiempo se ve transgredida por el mismo efecto de la violencia: un tiempo que se repite una y otra vez, un tiempo suspendido, un tiempo sin futuro, y sin pasado.

por efecto de ello, aceptar las diferencias que queden después de que las jerarquías sean desechadas, lo que implicaría revisar la prepotencia epistémica y reducir las brechas en las jerarquías del conocimiento. Una ecología de las productividades, que consiste en la recuperación y valorización de los sistemas alternativos de producción que la ortodoxia productivista capitalista oculta o desacredita, y que en el campo de las exhumaciones podría referirse a formas alternativas y autogestivas de búsqueda, exhumación e identificación de restos humanos, por fuera de los circuitos globales del mercado del humanitarismo, de la cooperación internacional y el mercado global de la ciencia forense.

Además de este proyecto epistémico-político, quisiera delinear algunas ideas entorno a un programa específico de investigación interdisciplinaria que se propone como una aspiración a partir del trabajo del Grupo de Investigaciones en Antropología Social y Forense, del cual hago parte.

Este programa se fundamenta en un trabajo multidisciplinario en torno a las exhumaciones, que rebasa el ámbito del conocimiento académico, y amplía su foco de interés y de construcción de sentidos más allá de la fosa común y del carácter material de los hallazgos. Como plantea Francisco Ferrándiz, se trata de una

“antropología a pie de fosa” que busca ofrecer una comprensión compleja y situada de las narrativas, la política y la micropolítica que circulan en torno a estos espacios, a través de una escucha activa y una de relación dialógica que se establece desde los afectos. Una “ciencia afectiva”.

En este campo particular los afectos remiten a dos cuestiones: en primer lugar, a la comprensión del carácter interdependiente de los cuerpos (muertos y vivos) y de la diversidad de relaciones que se establecen entre unos y otros, reconociendo las jerarquías y actuando para desmontarlas. Al asumir que unos cuerpos se afectan a otros, este proyecto se pregunta ¿qué me hacen esos cuerpos? ¿qué provocan? ¿cómo y por qué nos movilizan? y ¿cómo afecto yo esos cuerpos, cómo los produzco y qué tipo de relaciones establezco con ellos?

En segundo lugar, es una ciencia afectiva porque pasa de alto la dicotomía cuerpo/mente y asume que también se produce conocimiento a partir del cuerpo y de las emociones, y que ese conocimiento es tan legítimo como el que se produce desde la materialidad etérea de la mente.

Como indica Surallés (2005: 1), la afectividad como cualidad sensitiva de la experiencia “puede ser considerada como una rama de la actividad del sujeto al mismo nivel que la cognición y que la

pragmática”. El horizonte de una ciencia afectiva busca recuperar un campo de experiencia que las ciencias sociales han abandonado al árbitro de la psicología o la biología y se propone trascender la objetivación de las emociones, consideradas algo exterior a nuestra observación para poner en el centro nuestro propio cuerpo y experiencia como parte de la construcción del conocimiento, estableciendo una continuidad entre el sentir y el pensar (Surallés, 2005: 13).

El conocimiento producido a través de los afectos se sitúa en un lugar de simultaneidad y de encuentro con otras epistemologías y ontologías y no en un lugar de privilegio, por eso, es un trabajo que no se propone ayudar a otro a entenderse a sí mismo (como plantearía un tipo de investigación colonial) sino que reconoce en los sujetos y en las comunidades artífices de su propia historia, capaces de resolver y de transformar. En el campo de las exhumaciones esto significa, entre otras cosas, que las comunidades pueden ayudarnos —a las académicas, a la sociedad— a entender qué pasó, por qué pasó y cómo sobrevivir a la atrocidad que se nos manifiesta como un exceso. Este ejercicio inicia con el reconocimiento de los límites de la ciencia y el sometimiento de su soberbia epistémica frente a otros saberes,

especialmente los de los familiares de personas desaparecidas que han desarrollado métodos y técnicas locales para la búsqueda y recuperación de restos humanos. Más que descalificarlas, el proyecto de ciencia afectiva busca un diálogo con esas experiencias y reconoce su valor en un campo de desafíos que por mucho rebasan las capacidades del conocimiento científico.²⁰

Por otro lado, se trata de un proyecto de producción de conocimiento que establece una reflexividad en torno a sus efectos perversos, considerando los daños que pueda causar: las ansiedades, expectativas e incertidumbres que origina, así como las formas de exclusión y racismo que promueve.

En el campo de la identificación en torno a los cuerpos, este programa, además de preguntarse por la identificación de los restos humanos, amplía las preguntas sobre el carácter polisémico y político de la materialidad de los cuerpos: ¿Hay una relación de límite que haya sido transgredida en la violencia ejercida sobre esos cuerpos según el sentido propio de los sujetos y las comunidades que lidian con su presencia? ¿Cómo se construyen los cuerpos físicos y sociales en estos

²⁰ En este sentido resulta importante, por ejemplo; reconocer que no existen capacidades suficientes para buscar, exhumar e identificar el total de cuerpos que pudiesen encontrarse en condiciones de desaparición.

contextos? ¿Qué orden se afecta y que recursos y estrategias movilizan las comunidades para restaurarlo? ¿Qué mundos sagrados se transgreden y cómo es purificada esta contaminación? ¿Cómo se expresa el poder físico y simbólico en este campo?

En el contexto específico mexicano, el proyecto de una ciencia afectiva requiere también de una pedagogía decolonial al interior de las escuelas de las ciencias básicas y sociales y de un entrenamiento interdisciplinario que ubique a los sujetos en el marco de sus posibilidades, pero también de las limitaciones que lo llaman a la colaboración.

Si este programa de ciencia afectiva poscolonial se lleva hasta sus últimas consecuencias tendríamos que repensar profundamente las ideas dadas por hecho en el campo de la justicia en entornos de crímenes masivos. Una de ellas sobre todo me preocupa: la idea del posconflicto, inserta en la episteme humanitarista y forense y que tiende a clausurar experiencias diversas de sufrimiento con mecanismos estandarizados, pero, sobre todo, que promueve la idea de un solo horizonte posible. Desde el posicionamiento que he intentado sostener aquí, no puede haber posconflicto o

reparación sino no habitamos un horizonte poscolonial.

Referencias bibliográficas

AGUAYO, Sergio. El yugo zeta, Norte de Coahuila, 2010-2011. Ciudad de México: El Colegio de México, 2017

ANSTETT, Élisabeth y Jean-Marc Dreyfus. "Introduction. Why Exhume? Why identify?". En: *Human Remains and Identification: Mass Violence, Genocide, and the 'Forensic Turn'*. UK: Manchester University Press, 2015, pp. 1-13

APARICIO, Juan Ricardo y Mario Blaser. "La "ciudad letrada" y la insurrección de saberes subyugados en América Latina". En: Xochitl Leyva et.al. *Prácticas otras de conocimiento(s)*. Entre crisis, entre guerras, Tomo III. México: Cooperativa Editorial Retos. 2015, pp. 104-134.

BONSU, Samuel K. y Benét DeBerry-Spence. "Consuming the Dead: Identity and Community Building Practices in Death Rituals". *Journal of Contemporary Ethnography*, 37, 2008, pp. 694- 719.

CASTILLEJO, Alejandro. "On the question of historical injuries: Transitional justice, anthropology and the vicissitudes of listening". *Anthropology Today*. Vol. 29, Issue 1, 2013, pp. 17-20.

CEPAD, Centro de Justicia Para la Paz y el Desarrollo. *Incineraciones de Cuerpos No Identificados. Crímenes Sin Justicia*. Guadalajara: CEPAD, 2019.

CIDH, Comisión Interamericana de Derechos humanos. *Situación de los Derechos humanos en México, Organización*

de los Estados Americanos, OEA/Ser.L/V/II, Doc. 44/15, 2016.

CNMH, Centro Nacional de Memoria Histórica. *Hasta encontrarlos, el drama de la desaparición forzada de personas en Colombia*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica, 2016.

CoIDH, Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Caso Alvarado Espinoza y Otros Vs. México, Sentencia (Fondo, Reparaciones y Costas)*, Costa Rica: CoIDH, 28 de noviembre de 2018. Disponible en: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_370_esp.pdf

DAVIS, Ángela. *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Ekal, 2005 [1981].

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. CLACSO: Buenos Aires, 2006.

DORETTI, Mercedes y Jenifer Burrell. “Gray spaces an endless negotiations: Forensic Anthropology and Human Rights”. En Les W. Fielda y Richard G. Fox, *Anthropology put to work*. Oxford: Berg, 2006.

DZIUBAN, Zuzanna. “Introduction: Forensics in the Expanded Field”. En: Zuzanna Dziuban (comp.) *Mapping the ‘Forensic Turn’, Engagements with Materialities of Mass Death in Holocaust Studies and Beyond*, Viena: New Academic Press, 2017, pp. 7-38.

ELIAS, Norbert. *La Soledad de los Moribundos*, México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

FINDER, Gabriel N. “Capítulo final: Descripción de la exhumación y del nuevo entierro de los judíos polacos víctimas del

Holocausto en las páginas de los libros Yizkor”. En: Sévane Garibian, Élisabeth Ansett y Jan-Marc Dreyfus. *Restos humanos e identificación. Violencia de masa, genocidio y el “giro forense”*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2017, pp. 39-58.

FJEDD, Fundación para la Justicia y el Estado Democrático de Derecho. “¿Qué sabemos sobre lo que sucedió en la masacre de los 72 migrantes?”, 20 de agosto 2018. Portal FJEDD. Disponible en: <http://fundacionjusticia.org/8-anos-sin-escucha-que-sabemos-sobre-lo-que-sucedio-en-la-masacre-de-los-72-migrantes/>.

FJEDD, Fundación para la Justicia y el Estado Democrático de Derecho. “Masacre de migrantes en Cadereyta: 6 años de impunidad”. 18 de mayo 2018. Portal FJEDD. Disponible en: <http://fundacionjusticia.org/masacre-de-migrantes-en-cadereyta-6-anos-de-impunidad/>

FONDEBRIDER, Luis. “Forensic Anthropology and the Investigation of Political Violence: Notes from the Field”. En: Zoë Crossland y Rosemary A. Joyce. *Disturbing Bodies, Perspectives on Forensic Anthropology*. Santa Fe, Nuevo México: School for Advanced Research Advanced Seminar Series, 2015, pp. 29-40.

FOWLER, Gillian y Tim Thompson. “¿Un mero ejercicio técnico?: desafíos y soluciones tecnológicas para la identificación de personas en escenarios de fosas comunes en un contexto moderno”. En: Sévane Garibian, Élisabeth Ansett y Jean-Marc Dreyfus. *Restos humanos e identificación. Violencia de masa, genocidio y el “giro forense”*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2017, pp. 115-134.

GIEL, Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes. *Informe Ayotzinapa: Avances y nuevas conclusiones sobre la investigación, búsqueda y atención a las víctimas*. México: CIDH, 2016.

GIEL, Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes. *Informe Ayotzinapa: Avances y nuevas conclusiones sobre la investigación, búsqueda y atención a las víctimas*. México: CIDH, 2016.

GROSGUÉL, Ramón. “La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos”. En *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer*. Barcelona: CIDOB Edicions, 2011, pp. 97-108.

HALE, Charles. “Entre el mapeo participativo y la “geopiratería”: las contradicciones (a veces constructivas) de la antropología comprometida. En: Xóchitl Leyva et.al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*, Tomo III. México: Cooperativa Editorial Retos. 2015, pp. 299-320.

HARAWAY, Donna. *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1995.

HARRISON, Pogue. *The domination of the dead*. Chicago y Londres: University of Chicago Press. 2003.

HERNÁNDEZ, Rosalva Aída. “Si tan sólo me hubieran dejado tocar su cráneo: saberes forenses de las madres de desaparecidos”. Portal *A dónde van los desaparecidos*. Sección Con-Ciencia, 6 de diciembre 2018. Disponible en: [https://adondevanlosdesaparecidos.org/2018/](https://adondevanlosdesaparecidos.org/2018/12/06/si-tan-solo-me-hubieran-dejado-tocar-su-craneo-saberes-forenses-de-las-madres-de-desaparecidos/)

12/06/si-tan-solo-me-hubieran-dejado-tocar-su-craneo-saberes-forenses-de-las-madres-de-desaparecidos/

HRW, Human Rights Watch. *Los desaparecidos de México, el persistente costo de una crisis ignorada*, EE. UU.: HRW, 2013.

HUFFSCHMID, Anne. “Huesos y humanidad. Antropología forense y su poder constituyente ante la desaparición forzada”. *Athenea Digital*. 15 (3). Noviembre, 2015, pp. 195-214.

IZQUIERDO, Belkis y Lieselotte Viane, “Descolonizar la justicia transicional desde los territorios indígenas”. *Por la Paz*, N.34, junio, 2018.

JUGO, Admir y Sari Wastell. “Desensamblar los pedazos, ensamblar lo social: las vidas forenses y políticas de las fosas comunes secundarias en Bosnia y Herzegovina”. En: Sévane Garibian, Élisabeth Ansett y Jean-Marc Dreyfus. *Restos humanos e identificación. Violencia de masa, genocidio y el “giro forense”*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2017, pp. 135-162.

LAGUNAS, Zaid y Ana María Reyes. “Apuntes para la historia de la antropología física forense en México. Revista Criminalidad. Vol. 51. No.2. Diciembre, 2009, pp. 61-79.

LAGUNAS, Zaid. “Reflexiones acerca de la formación de antropólogos físicas en México”. *Graffylia*. Vol. 3. No.6, 2006, pp. 56-67.

LOMNITZ, Claudio, *La idea de la muerte en México*, México: Fondo de cultura Económica, 2007.

MIGNOLO, Walter. “El problema del siglo XXI es el de la línea epistémica”. En: Xóchitl Leyva et.al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*, Tomo III. México: Cooperativa Editorial Retos. 2015, pp.57-74.

MURPHY, Erin. *Inside the Cell: The Dark Side of Forensic DNA*. Nation Books, 2015.

NAVARRO, Susana; Pérez-Sales, Pau. (2007). *Judicialización de masacres en Guatemala: estrategias psicojurídicas en el contexto de exhumaciones*. Instituto Interamericano de Derechos Humanos – IIDH. Disponible en: http://www.iidh.ed.cr/BibliotecaWeb/Varios/Documentos/BD_316548997/Susana%20Navarro_400342244.doc

OLARTE-SIERRA, María Fernanda y Jaime Enrique Castro. “Notas forenses: conocimiento que materializa a los cuerpos del enemigo en fosas paramilitares y falsos positivos”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 34, 2019, pp.119-140.

ONU, Grupo de Trabajo sobre las Desapariciones Forzadas o Involuntarias. *Informe de Misión a México*, México: Oficina del Alto Comisionado de los Derechos humanos en México, 2012.

OPEN Society Justice Initiative. *Atrocidades innegables: Confrontando crímenes de lesa humanidad en México*. Nueva York: Open Society Foundation. 2016

PÉREZ-SALES, Pau y Susana Navarro. *Resistencias contra el olvido, trabajo psicosocial en procesos de exhumaciones*. Barcelona: Gedisa, 2007.

QUIJANO, Aníbal, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Edgardo

Lander (comp.) *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. CLACSO, Argentina, 2016, pp. 219-264.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad,” *Perú Indígena* 29, 1991, pp. 11-21.

RAMOS, Alcida Rita. “Ensaio sobre o não entendimento interétnico”. *Série Antropologia* 444, 2014, pp. 7-31. [L¹SEP]

ROBLEDO, Carolina et.al. “Violencia e ilegalidad en las fosas de Tetelcingo: interpretaciones desde la antropología”. *Revista Resiliencia*. No. 3. Julio-septiembre, 2016, pp. 8-24.

ROBLEDO, Carolina. *Drama social y política del duelo: las desapariciones de la guerra contra las drogas en Tijuana*. México: El Colegio de México, 2017.

ROBLEDO, Carolina. En prensa. “Crímenes de oficina: producción masiva de cuerpos sin identificar y búsqueda de personas desaparecidas en México”. En: Carlos Mendoza-Álvarez, Pablo Reyna Esteves y Carolina Robledo (comps.) *De las fosas clandestinas a la tumba vacía. Narrativas de dignidad y esperanza en tiempos de horror*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.

ROJAS-PÉREZ, Isaias. *Mourning Remains. State Atrocity, Exhumations, and Governing the Disappeared in Peru's Postwar Andes*. Stanford, California: Stanford University Press, 2017.

ROSENBLATT, Adam. *Digging for the Disappeared, Forensic Science after Atrocity*. California: Stanford University, 2015.

ROUSSEAU, Nicky. “Identificación, política, disciplinas: personas desaparecidas y

esqueletos coloniales en África del Sur. En: Sévane Garibian, Élisabeth Ansett y Jean-Marc Dreyfus. *Restos humanos e identificación. Violencia de masa, genocidio y el “giro forense”*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2017, pp. 163-190

SARRABEYROUSE, María José. *Poder judicial y dictadura. El caso de la morgue judicial*. Cuaderno No 4: Memoria y dictadura. Buenos Aires: Defensoría del Pueblo de la Ciudad de Buenos Aires/ Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2003. Disponible en: <http://www.antropojuridica.com.ar/wp-content/uploads/2012/02/cuadernos-de-la-morgue.pdf>

STEPPUTAT, Finn. *Governing the dead: Sovereignty and the politics of dead bodies*. UK: Manchester University, 2014.

STURDY, Caroline. “The Archaeology of Cultural Genocide. A Forensic Turn in Holocaust Studies”. En: Zuzanna Dziuban. “Introduction: Forensics in the Expanded Field”. En: Zuzanna Dziuban (comp.) *Mapping the ‘Forensic Turn’, Engagements with Materialities of Mass Death in Holocaust Studies and Beyond*, Viena: New Academic Press, 2017, pp. 119-144

SURALLÉS, Alexandre. “Afectividad y epistemología de las ciencias humanas”. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 2005, Edición electrónica, noviembre-diciembre, 1-14.

VALENCIA-CABALLERO, Lorena y Almir Methadzovic. “La antropología forense en México”. *Revista Española de Antropología*, 2009, pp. 30. 1-9

WEIZMAN, Eyal. “Prólogo”. En: *Forensic Architecture: hacia una estética investigativa*.

España: MACBA (Museo d’Art Contemporáneo de Barcelona) y MUAC (Museo Universitario Arte Contemporáneo), 2017, pp. 6-15.

YOUNG, Sthepenie. “The Forensic Imagination. Evidence, Art and the Post-Yugoslav Document”. En: Zuzanna Dziuban (ed.) “Introduction: Forensics in the Expanded Field”. En: Zuzanna Dziuban (comp.) *Mapping the ‘Forensic Turn’, Engagements with Materialities of Mass Death in Holocaust Studies and Beyond*, Viena: New Academic Press, 2017. pp.309-328.

ZIEGLER, Jean. *Los vivos y la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.