RELIGACIÓN
REVISTA

Nekros: reconceptualizar la corporalidad para una época de cadáveres

Nekros: Reconceptualizing Corporality for an Epoch of Corpses

Arturo Aguirre Moreno

Resumen

El artículo propone el concepto de nekros como una categoría posible para comprender procesos de violencia contemporánea. Desde una perspectiva interdisciplinaria, se argumenta que el cadáver opera como un agente relacional, capaz de reconfigurar las nociones de vida, muerte y corporalidad. Mediante un enfoque histórico-hermenéutico, se exploran ciertas transformaciones en las prácticas de exterminio y su impacto en las dinámicas sociales, políticas y culturales. El análisis destaca la integración del cadáver en ensamblajes vitales, subrayando su papel como eje ontológico y articulador de nuevas formas de habitar en un contexto marcado por violencias extremas.

Palabras clave: Ontología del cadáver; filosofía forense; violencia extrema; cuerpo relacional; necrohumanidades

Arturo Aguirre Moreno
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla | Puebla | México | arturo.aguirre@correo.buap.mx
https://orcid.org/0000-0002-6182-1422

http://doi.org/10.46652/rgn.v10i44.1397
ISSN 2477-9083
Vol. 10 No. 44 enero-marzo, 2025, e2501397
Quito, Ecuador

Enviado: enero 29, 2025
Aceptado: febrero 27, 2025
Publicado: marzo 25, 2025
Publicación Continua

CC BY NC ND

RELIGACIÓN CICSHAL
Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina

Abstract

The article proposes the concept of nekros as a possible category for understanding processes of contemporary violence. From an interdisciplinary perspective, it argues that the corpse functions as a relational agent, capable of reconfiguring notions of life, death, and corporality. Through a historical-hermeneutic approach, the text explores certain transformations in extermination practices and their impact on social, political, and cultural dynamics. The analysis highlights the integration of the corpse into vital assemblages, emphasizing its role as an ontological axis and articulator of new ways of inhabiting in a context marked by extreme violence.

Keywords: Ontology of the corpse; Forensic philosophy; Extreme violence; Relational body; Necrohumanities.

Introducción

Esta colaboración se plantea en el contexto de la filosofía forense en desarrollo, orientada a explorar, interdisciplinariamente, algunas claves contemporáneas sobre el cuerpo como cadáver o nekros. La filosofía forense se presenta, así, como una aproximación crítica emergente, la cual examina intersecciones entre el cuerpo, el espacio y la memoria desde una perspectiva filosófica. Se centra en los restos humanos, los sufrimientos sociales y los lugares asociados a la violencia como puntos de convergencia. Con esta perspectiva, se sostiene que el cuerpo, puede ser nodo crítico para discernir ciertas dinámicas extremas de violencia contemporánea.

En su cruce interdisciplinario de saberes, la reflexión filosófica forense busca esclarecer procesos de comprensión, al tiempo que propone herramientas conceptuales para examinar las tensiones éticas, políticas y ontológicas que emergen en este marco histórico, denominado aquí como época de cadáveres.

La propuesta "época de cadáveres" se elige deliberadamente, para la presente colaboración, como un concepto que va más allá de otras denominaciones cronológicas como periodo, era o etapa, ya que permite plasmar de manera más concreta las transformaciones cualitativas que caracterizan a un contexto histórico determinado. Mientras que un *periodo* suele funcionar como una segmentación temporal precisa que delimita las etapas de un proceso histórico, no necesariamente implica cambios estructurales en las sociedades que lo atraviesan. Por su parte, la noción de *época* enfatiza las rupturas y transformaciones que impactan tanto los procesos como las estructuras que los sostienen. La época de cadáveres se distancia, luego, de términos como era o etapa debido a su capacidad para abarcar un marco temporal más amplio (González, 1980, pp. 7-20), donde eventos y procesos históricos definen un intervalo de tiempo, a la par que redefinen las dimensiones de interacción en una colectividad amplia. En este sentido, una *era* puede ser utilizada para referirse a intervalos extensos o simbólicos, pero no necesariamente implica una reconfiguración cualitativa de los elementos que componen ese lapso; en cambio, *etapa* tiene una connotación más específica y se refiere a fases dentro de un proceso, sin plasmar la totalidad de las transformaciones estructurales en este texto pretendidas.

Época de cadáveres puesto que implica reconocer un horizonte histórico donde la muerte deliberada, el cadáver y la violencia se han convertido en elementos centrales para interpretar los procesos sociales, políticos y culturales. No obstante, la idea epocal no sostiene únicamente

una segmentación del tiempo, dado que pone de manifiesto las rupturas paradigmáticas y las reconfiguraciones estructurales que han marcado la historia contemporánea. En este panorama, los cuerpos muertos dejan de ser solo restos materiales, cifras o datos forenses, para convertirse en símbolos y agentes que reconfiguran la percepción de nuestra humanidad, así como de las configuraciones de organización colectiva (ya sean sociales, religiosas, políticas, económicas, jurídicas, etcétera).

Ello a contrapelo de la proliferación mediática de imágenes la cual anula la profundidad ética de los eventos que pretende representar. Así, el cadáver se convierte en un fragmento descontextualizado, reducido a una mercancía visual necroestética que circula sin generar una memoria crítica; en lugar de preservar el impacto ético que su factor relacional alberga en las representaciones de la violencia, estas imágenes trivializan la muerte al integrarla en una lógica de consumo que busca reacciones emocionales superficiales y efímeras (González Calleja, 2012; Marzano, 2007, p. 69).

Interrogantes

De tal manera, el horizonte epocal posibilita la formulación de un conjunto de preguntas desde la filosofía forense: ¿cómo resignificar el cadáver en un contexto marcado por la banalización mediática y las violencias sistémicas? ¿Qué herramientas conceptuales son necesarias, mejor aún, permiten situar al cadáver dentro de una crítica que dialogue con los procesos de violencia extrema actuales? Estas interrogantes orientan el desarrollo de una consideración sobre el cuerpo muerto concebido como un saber de frontera, el cual se adentra en su complejidad inherente en esta época de cadáveres.

Metodología

La investigación se fundamenta en aportes teóricos diversos, para construir un marco conceptual capaz de cuestionar las dicotomías tradicionales entre lo vivo y lo inerte, lo humano e inhumano, lo simbólico y lo material. El enfoque, por ende, integra el análisis conceptual, la interpretación crítica de fuentes históricas y las aportaciones provenientes de las necrohumanidades. Este campo de reflexión –en proceso constructivo– denominado "necrohumanidades" por Ewa Domańska (2018, pp. 321-329), constituyen espacio interdisciplinario y transcultural centrado en el estudio de las diferentes formas de existencia del cadáver humano y sus restos. La necrohumanística o necrohumanidades, luego, aboga por investigaciones complementarias y la creación de nuevas categorías teóricas, lo mismo que metodológicas, para integrar conocimientos de las humanidades, las ciencias naturales y acervos culturales no hegemónicos, marginalizados o no eurocéntricos.

De este modo, al posicionar el cadáver como un eje de análisis interdisciplinario, se cuestionan las perspectivas reduccionistas –sean ontológico-tradicionales o biocéntricas radicales– mediante

una aproximación integradora, la cual contempla la multidimensionalidad ética, política, cultural y ecológica del *cuerpo muerto*, entendido en este contexto epocal como *nekros* o cadáver.

La metodología propuesta, luego, adopta un carácter cualitativo-crítico e interpretativo, centrada en el cuerpo muerto como punto articulador del análisis. Se prioriza la exploración de fenómenos sociales y simbólicos complejos (Vargas Beal, 2011, pp. 37-41). Su estructura se basa en un enfoque histórico-hermenéutico y crítico-constructivo (Pizarro, 2005, pp. 45-47), con el propósito de examinar las transformaciones históricas en las prácticas de exterminio desde la perspectiva del *giro corpocéntrico*. Esta aproximación metodológica se dirige a identificar las continuidades entre las violencias históricas recientes, al tiempo que examina formas inéditas de intervención filosófica en un escenario marcado por la omnipresencia de cadáveres; la magnitud y persistencia de estos replantean nuestra comprensión de la interacción entre los muertos y los vivos, y, por ende, de nuestra manera de habitar el mundo en el presente.

Desarrollo

El cuerpo en la reflexión filosófica contemporánea

El cuerpo ha ocupado un lugar central en la reflexión filosófica, al ser examinado desde diversas perspectivas que han abordado su papel en la existencia, el poder y la materialidad (Moraña, 2020).

A lo largo del siglo XX, especialmente desde perspectivas fenomenológicas, se exploraron rutas sobre la idea de que, tras la muerte, el cuerpo no se limita a un objeto desprovisto de experiencia subjetiva (Uzal, 2019, pp. 362-377). En este sentido, la noción de una ruptura radical entre el cuerpo vivo y el cadáver destaca cómo la muerte desvincula al cuerpo de su relación intencional con el mundo. De este modo, el cadáver puede concebirse aún como una pérdida, algo privado de su capacidad de percibir y actuar, convirtiéndose en un objeto despojado de la intencionalidad que caracterizaba al ser viviente (Barbaras, 2006, p. 56). Especialmente desde el parágrafo 45 al 53 de *Ser y tiempo*, se analizó la idea de la muerte como un horizonte existencial que define la manera en que cada cual comprende y proyecta su existencia; de ahí, el cadáver asume la dimensión de ser signo tangible de la interrupción de ese horizonte, al representar el final de la proyección de un cuerpo que hablaba mientras estaba vivo (Heidegger 2012, pp. 263-268 [246-252]). Aunque Heidegger no teoriza directamente sobre el cadáver, el horizonte que abre resulta sumamente sugerente para el porvenir, como ya lo advertía Ferrater Mora (1949, pp. 35-43) en sus reflexiones sobre el sentido de la muerte. Testimonio de ello lo da la aproximación de Merleau-Ponty, quien coloca al cuerpo en el núcleo de la relación con el mundo, con lo cual destaca su carácter constitutivo en la experiencia subjetiva; esto es, el cuerpo no se limita a ser un soporte físico, más bien, constituye la base desde la cual se percibe, actúa y mueve, en una conexión indisoluble con la existir humano. En cuanto al cadáver, aunque Merleau-Ponty no explora detalladamente su estatus (Ferrada-Sullivan, 2019), se puede inferir que, al perder su

capacidad de acción y percepción, el cuerpo deja de ser el núcleo de vivencia encarnada (Merleau-Ponty, 1986, pp. 163-170, 223-257). Esto sugiere su transformación en algo inerte; sin embargo, dicha transición no implica que el cadáver carezca de significado: su presencia permanece como un recordatorio tangible de la vida vivida. Así, mientras la fenomenología destaca la pérdida de intencionalidad y acción que define al cuerpo vivo, también abre espacio para reflexionar sobre la permanencia simbólica y material del cadáver. En tal contexto teórico, como se ve, en su silencio y quietud, el cadáver configura un horizonte de sentido que cuestiona las dicotomías tradicionales, convirtiéndose en un vestigio pleno de resonancias existenciales.

En la época que transcurre, caracterizada por la recurrencia de conflictos armados, políticas de exterminio y una construcción mediática, el cuerpo, en su condición cadavérica, se presenta como eje teórico imprescindible para analizar las tensiones inherentes a las dinámicas de violencia (Scarry, 1985; Manero Brito, 2009), comprensión antropológica (Csordas, 1990) e historia de los conflictos materializada espacialmente en los cuerpos (Dreyfus & Anstett, 2017, pp. 1-6). Ello se sigue al advertir esta época delineada por la presencia masiva de cadáveres violentados, el cual redefine el paisaje político y social, a la par que transforma de manera significativa las interrogantes filosóficas relacionadas con la vida y la muerte (Schumacher, 2013).

A esto se suma el *giro corpocéntrico* (Ferrándiz, 2019), reflejado en la noción de corporalización (*embodiment*) (Csordas, 1990, pp. 5-7) y en la transformación del cadáver de un *objeto estático* a un *sujeto relacional* (Domańska, 2017a, pp. 52-61), lo cual ha alterado la manera como la corporalidad es abordada, tanto filosófica como antropológicamente. Bajo este paradigma, el cuerpo muerto es concebido como el *locus* de intersección de la experiencia perceptiva, marcada por la vivencia sensorial y la interacción con el entorno, y la experiencia cultural, configurada por las narrativas, símbolos y prácticas que le otorgan significado; con ello se cuestionan las categorías ontológicas tradicionales que lo limitan a una materia corporal inerte (Waldenfels, 2004, pp. 21-33). El giro corpocéntrico se configura, entonces, como un ejercicio teórico que sitúa al cuerpo en el centro de una reconsideración crítica, resistiendo su reducción a un objeto físico o biológico pasivo. Este planteamiento resalta el criterio relacional del cuerpo en su interacción, concibiéndolo como eje estructurador de dinámicas ontológicas, epistemológicas y simbólicas que dan forma a la experiencia humana. En este marco teórico, en última instancia, el cuerpo se presenta como fundamento para reconfigurar las formas de comprender y articular el mundo.

Desde esta altura teórica, se propone, el cuerpo opera como un prisma a través del cual se reinterpretan los conceptos de identidad, espacio, temporalidad y relación; con énfasis en su papel vertebral en la construcción de saberes y prácticas bajo determinados proceso y prácticas contemporáneas.

El giro corpocéntrico y la reconfiguración de la corporalidad

La corporalización y el planteamiento corpocéntrico introducen, de este modo, controversias en una época marcada por el protagonismo de cadáveres en espacios de conflicto, donde se

reestructuran las tensiones entre la vida y la muerte, la relación entre los muertos y los vivos, así como las interacciones de los vivos en el seno de las sociedades actuales.

Por ello, para abordar la violencia mortífera y sus implicaciones filosóficas, es dable examinar las transformaciones en las prácticas de hostilidad, exterminio y control sobre los cuerpos muertos. Este análisis puede abarcar tanto la violencia colectiva, así como los mecanismos tecnificados y estructurales. En este punto, adquiere relevancia el carácter organizativo de tales dinámicas, en las cuales la violencia, la tecnologización y la producción de cadáveres constituyen elementos definitorios de la contemporaneidad (Sofsky, 2004, pp. 57-107).

A partir de ello, la alta conflictividad actual da muestra de las limitaciones en las experiencias categoriales heredadas de la tradición filosófica, así como el corto alcance operativo de las herramientas conceptuales de la filosofía frente a dichas problemáticas humanas; dado que los conflictos se entrelazan y diversifican a través de desarrollos científicos, cambios geopolíticos, reestructuraciones sociales, mercados ilegales emergentes y nuevas estrategias militares (Gonzalez Calleja, 2018, pp. 107-131), lo que, a su vez, ha propiciado el "auge de la violencia organizada" (Malešević, 2020, pp. 165-180).

Con este panorama, la complejidad de los conflictos refleja una extensa taxonomía, misma que enfatiza la necesidad de aproximaciones flexibles y variadas para su comprensión y progresiva resolución. En esa línea de consideración, Fisas (2011), señala que la hostilidad contemporánea se configura a partir de diversos tipos de conflictos actuales. Entre estos, cabe mencionar aquellos relacionados con disputas ambientales y por recursos, intensificados con el cambio climático y la presión sobre los recursos naturales. También se identifican las guerras de información, caracterizadas por la manipulación de la percepción pública y las decisiones políticas mediante estrategias de desinformación y propaganda. Por otro lado, los conflictos de baja intensidad, como insurgencias y guerrillas, prolongan las luchas por el control interno de un país. Además, las guerras por procuración permiten a las naciones influir en conflictos de terceros países mediante el apoyo indirecto a actores locales, evitando la intervención directa. Los conflictos asimétricos enfrentan a actores con notorias diferencias de poder, donde los más débiles emplean tácticas no convencionales para explotar las vulnerabilidades del adversario. Por último, los conflictos híbridos combinan tácticas convencionales, irregulares, cibernéticas y de información con el objetivo de generar confusión y desestabilización en los oponentes. De este modo, la idea epocal de productividad de los cadáveres se comprende como un fenómeno que atraviesa las lindes de conflictividad del presente, resultado del desarrollo de saberes, prácticas y estructuras que han convertido la muerte en un recurso político, económico y simbólico.

En tal marco temporal, el genocidio de los hereros y namaqua en Namibia, entre los años 1904-1908, perpetrado por el Imperio Alemán (Goldhagen, 2010, pp. 13-16), constituye un hito en esta arqueología de la *atrocidad*.

Se sostiene el concepto de *atrocidad*, según Claudia Card (2002), la cual lo define como un acto de maldad extrema que alcanza un reconocimiento universal por su severidad y carácter excepcional. Card argumenta que no todas las manifestaciones de maldad se elevan al nivel de

atrocidad; por ejemplo, mientras que un asesinato representa una forma paradigmática de mal, no necesariamente constituye una atrocidad en todos los casos. Las atrocidades se caracterizan por sus efectos perturbadores al ser reveladas al público, percibiéndose como actos monstruosos que generan una repulsión intensa ante sus imágenes y relatos detallados. Estos actos poseen una magnitud tal que subyace la creencia de que nadie, ni siquiera los perpetradores, debería experimentarlos. Para Card, una atrocidad, se sigue, incorpora dos elementos: i) la perpetración activa del mal y ii) el daño significativo resultante; por tanto, no existen atrocidades que sucedan sin infligir daño considerable a alguien. De tal modo, por su naturaleza extrema y las respuestas emocionales que suscitan, las atrocidades sirven como ejemplos destacados para analizar y entender los aspectos fundamentales de esta época de cadáveres (Card, 2002, pp. 8-9).

El caso atroz sobre el pueblo herero evidenció al exterminio como patrón sistemático, el cual alcanzó niveles de sofisticación durante las Guerras Mundiales y se replicó en regímenes totalitarios de diversas orientaciones ideológicas (Gerlach, 2015). Ese episodio inaugural, en la primera década del siglo XX, expone, a contraluz de la *necrohistoria* reciente, i) el uso del cadáver como objeto y/o instrumento de poder político, y, simultáneamente, ii) establece un modelo de aniquilación que vincula la deshumanización de las víctimas con la construcción de narrativas hegemónicas. En tal tenor, no le falta razón a Jean-Luc Nancy cuando afirma sobre la noción de *exterminio*:

> un exterminio (cuyo nombre dice justo lo que dice: ir al término, agotar la cuenta, no medir un pueblo más que en su existencia como totalidad) mide en sí una relación social, o su ausencia, si se prefiere. Lo contrario de un exterminio no se puede encontrar en ninguna 'justa medida': debe reivindicar la totalidad misma. (2006, p. 195)

En tal tenor, se advierte que la reflexión filosófica forense sobre los cadáveres también conduce a una crítica de los sistemas que han instrumentalizado a los cuerpos victimados a lo largo de la historia reciente, como demuestran los genocidios del siglo XX mencionados y las expresiones contemporáneas de violencia sistemática. En esa línea Anstett confirma que en las últimas décadas:

> estas decenas de millones de víctimas de la violencia de masas no han desaparecido; sus cadáveres no se han evaporado sin más. De hecho, sus cuerpos siempre han sido objeto de un tratamiento específico y complejo: en algunos casos, se han abandonado intencionadamente en espacios destinados a la degradación o la conquista; en otros, se han exhibido como trofeos; y en otros, se han destruido u ocultado meticulosamente. (2018, p. 162)

De tal manera, un siglo de *atrocidades* documentadas (Gerlach, 2015, p. 23; Bruneteau, 2006, p. 12), exhibe cómo los cadáveres se han transformado en ejes y espacios de disputa política, económica y social. Conflictos globales arraigados en la corporalidad singular de las víctimas, por un lado, refuerzan procesos de deshumanización (Domańska, 2017b, pp. 84-87) y, por otro, evidencia una lógica exterminadora que integra al cuerpo muerto dentro de las estructuras de

control territorial y dominación afectiva de poblaciones (locales, regionales o globales) mediante el terror expuesto en los cuerpos *necroviolentados.*

De acuerdo con la idea de Jason de León (2015), la *necroviolencia* se emplea con la intención de deshumanizar a los migrantes, relegándolos a la categoría de objetos desechables en un marco más amplio de políticas migratorias y prácticas de control fronterizo. Este fenómeno incluye no únicamente al deceso, dado que señala también una violencia extendida, la cual se manifiesta al negar sepulturas dignas y convertir el entorno en un sitio de deshumanización extrema. De León explica cómo esta violencia se hace patente en el abandono de los cuerpos en el desierto (*open graves*), donde los migrantes se vuelven invisibles y se reducen a elementos tangenciales en el debate político sobre inmigración y seguridad fronteriza entre México y Estados Unidos.

De ahí, la idea idea de una *necrohistoria* reciente se propone de manera operativa al interior de la filosofía forense en desarrollo. Con esta idea necrocéntrico-temporal se resalta la importancia de los cadáveres en la interpretación de eventos significativos del último siglo, como se logra advertir entre conflictos y catástrofes de gran impacto. Esta perspectiva motiva a reconsiderar el tratamiento *peri mortem* en contextos de violencia extrema, al destacar que los cadáveres actúan como elementos activos al influir en la formación de los acontecimientos históricos. Además, este enfoque aspira a una evaluación crítica de las discursividades históricas que comúnmente omiten consideraciones sobre los cadáveres, característica de un enfoque biocéntrico (de lo que se hacen los vivos contra los vivos como agentes históricos preponderantes para dicho enfoque). Una necrohistoria sobre la mortalidad masiva, también sugiere que el tratamiento *post mortem* puede esclarecer y configurar dinámicas de poder y reconfirguración social, al influir en las políticas públicas y orientar respuestas comunitarias de cara a la ausencia y/o pérdida –es decir, se avizora una *necropolítica* en sentido estricto y con mayor profundidad relacional mundana (muertos, vivos y venideros)–. Esta propuesta, luego, ampliaría las fronteras de la comprensión de la historia y refiniría la interpretación de las relaciones, acciones, así como disposiciones humanas ante situaciones extremas.

Reconsidérese, a la luz de esta arquitectura conceptual propuesta, paradigmas como son los campos de exterminio, cámaras de gas, masacres, bombas de destrucción masiva y enterramientos colectivos con finalidades de ocultamiento, mismos que revelan la presencia protagónica del cadáver (Sosfky, 2006, pp. 19-23; Dreyfus & Anstett, 2017). Súmese que, en el siglo XXI, esta lógica se reconfigura con el uso de tecnologías digitales, conflictos globales por recursos y desplazamientos migratorios forzados, en donde los cadáveres son dispuestos como elementos estructurales del espacio: fosas clandestinas, cuerpos desmembrados en zonas de alta conflictividad y los cementerios improvisados en rutas migratorias son manifestaciones de esta lógica (Ferrándiz & Robben, 2015). Con ello, esos actos revelan la variación constante para la objetualización e instrumentalización atroz del cuerpo humano, por cuanto recurso dentro de nuevas dinámicas en el escenario global.

Como se observa, la filosofía enfrenta la necesidad de interrogar con rigor el protagonismo necrohistórico del cadáver. Pues ¿hasta qué punto, entonces, el cadáver expresa una tensión

que trasciende la oposición entre lo vivo y lo muerto para abrir umbrales de intersección entre memoria, poder y existencia? ¿De qué la manera *nekros* reconfigura nuestra comprensión de lo humano? Para dar seguimiento a estas interrogantes es perentorio repensar la noción misma de cuerpo y corporalidad, no como una extensión de los marcos tradicionales, sino como una categoría capaz de generar nuevos paradigmas, saberes de frontera, recurrir a otros acervos, ante las violencias de siempre y aquellas emergentes en necroprácticas contemporáneas.

Sostengamos, operativamente, que esta época nuestra de cadáveres se presenta como un horizonte marcado por aniquilaciones y exterminios que exigen ser analizados con otros recursos. En este contexto, la reflexión filosófica no ha limitarse a describir los fenómenos asociados a la muerte masiva; antes bien, puede proponer herramientas conceptuales que incidan en las condiciones que posibilitan tales prácticas mortíferas como indica Romero (2023, pp. 13-16).

Nekros: el cadáver como agente activo y transformador

Una vía de esclarecimiento es devolver al cadáver su agencia como eje articulador de sentidos, con la capacidad de desestabilizar narrativas hegemónicas y abrir escenarios alternativos, tanto para el habitar humano como para las relaciones de poder que lo configuran.

Específicamente, como se advierte, el concepto de nekros, desarrollado en las dos últimas décadas por la pensadora polaca Ewa Domańska, redefine al cuerpo muerto al reconocerlo como una entidad activa y factor de cambio. Frente a la noción tradicional que lo considera un remanente anatomizado (Le Breton, 2002, pp. 29-41), el nekros se entiende como un punto de interacción material y simbólica con capacidad de intervenir en procesos contemporáneos de resignificación. Luego, el cadáver no representa un cierre definitivo, ya que participa en ciclos de transformación que lo relacionan íntimamente con su entorno (Domańska, 2018, pp. 321-324). Este planteamiento, como se mira, se instala en aquella c*orporalización (embodiment) y giro corpocéntrico* en proceso, como respuesta a la instauración epocal del cadáver violentado (Domańska, 2017a, pp. 17-20).

Ejemplos como la humificación (la *integración* del cadáver en el *humus* del suelo), la dendrificación (su *participación* en los ciclos vitales de los árboles) y la cristalización (su *transformación* en diamantes sintéticos) evidencian que el cadáver se transforma en nuevas configuraciones con significado renovado, más allá de los procesos conscientes o subjetivos que se han adjudicado a la vitalidad agencial del cuerpo vivo (Domańska, 2017a, pp. 195-205). De ahí que con estos procesos se cuestionen las dicotomías establecidas entre vida y muerte, al tiempo que destacan al cadáver como un agente *activo* e *integral* en los procesos de *trasformación* material y simbólica.

En este contexto, ¿qué supone reconocer al cadáver como un agente activo? ¿De qué manera esta resignificación metamorfosea las categorías éticas y políticas que lo atraviesan? ¿Qué nuevas interacciones entre vida y muerte emergen a partir del *nekros*?

Como queda manifiesto, al concebir al cadáver como agente, se abre un horizonte crítico para analizar las tensiones contemporáneas entre los vivos y los muertos, así como entre la corporalidad y las transformaciones que desdibujan los límites de la continuidad. Este planteamiento permite, por principio, explorar cómo el *nekros*, redefine las maneras en que la muerte atraviesa lo viviente y lo resignifica. Así, pues las metamorfosis del cadáver, lejos de ser un término final, constituyen un punto de inflexión que problematiza las categorías tradicionales de lo vivo, al sugerir un diálogo constante entre el deterioro y la persistencia de las formas en los umbrales entre vida y muerte.

En este sentido, el *nekros* se revela como "(f)actor" capaz de incidir en múltiples registros, gracias a su compleja entidad relacional y a su conexión intrínseca con el mundo. Según Domańska, los cadáveres, "en su descomposición, asumen hoy un papel constitutivo como (f)actores en los espacios posgenocidas y en los sitios de asesinatos masivos" (2019, p. 243).

En este marco, el concepto dinámico de *(f)actor* destaca el potencial del cadáver como un registro multidimensional que transita y transforma tanto temporalidades como espacialidades. Desde esta configuración, redefine las relaciones entre los vivos y los muertos, por lo cual se abren perspectivas renovadas para interpretar la corporalidad y los modos en que lo perecedero y lo persistente se entrelazan en su existencia. Resulta pertinente ampliar esta idea de (f)actor, dada su relevancia arquitectónico conceptual.

En tanto *factor*, el nekros actúa en su dimensión material: su descomposición, su integración en ciclos ecológicos –como las mencionadas humificación y dendrificación– y su persistencia como vestigio físico revelan su papel activo en procesos de regeneración necroecológica. Lejos de disolverse en el olvido, el cadáver, en virtud de su materialidad, se convierte en un eje de interacción continua con el entorno, transformar tanto el medio en el que yace como a quienes lo experimentan. En este sentido, el *nekros* es un cohabitante de un mundo que persiste en su concreción y duración, con lo cual suspende la noción de un final absoluto y se inserta como participante dentro de una red de relaciones y transformaciones.

Simultáneamente, como *actor*, el cadáver interviene simbólicamente en las estructuras de poder, memoria y significado; pues lejos de ser un objeto pasivo, es un testigo que interfiere y modifica las narrativas culturales que intentan controlarlo o borrarlo (Young, 2013, pp. 138-140).

Advirtamos, por ello, que el nekros en su dimensión material cuestiona las categorías ontológicas contemporáneas (con lo cual se exige un giro ontológico para pensarlo) (Latour, 2005; Pucciarelli, 2022), mientras que su alcance simbólico es controversial ante las estructuras políticas y éticas que pretenden silenciarlo; esta dinámica *(f)actuante* posiciona al nekros como un punto crítico desde el cual repensar la agencia de los cuerpos en la configuración de relacional que le es propia.

Materia vibrante y ensamblajes vitales

Esta idea puede profundizarse desde la teoría de Jane Bennett sobre la materia vibrante y los ensamblajes vitales. En su obra *Vibrant Matter*, Bennett desarrolla una ontología en la que toda materia posee una vitalidad intrínseca que no depende de una voluntad o intencionalidad consciente. Esta vitalidad se manifiesta en su capacidad para generar efectos y transformar el entorno a través de redes de interacción (Lorusso, 2021; Martínez Martínez, 2024). Esta perspectiva replica a la visión clásica que atribuye pasividad a los objetos materiales, ya que propone que estos también poseen agencia al participar en procesos relacionales.

Como se observa, la agencia distribuida y la vitalidad de los objetos constituyen principios fundamentales en estos procesos de relación. Esto sugiere que la vida y el cambio no se originan exclusivamente en el interaccionismo antropocéntrico de las decisiones humanas ni en un enfoque biocéntrico de lo orgánicamente funcional; antes bien, emergen, a su vez, de las interacciones de los cuerpos materiales que configuran y transforman el mundo. Todo ello una *materia vibrante*.

Con esto, la teoría de Bennett resalta la cualidad interrelacional de la materia y su capacidad para afectar y ser afectada, posicionándola como un participante dinámico y estructurante. Este enfoque alcanza su máxima expresión en la noción de "ensamblajes vitales", concebidos como configuraciones que combinan elementos tanto humanos como no humanos (tómese como paradigma al nekros en fosas comunes, pues documenta la violencia sufrida, al tiempo que reactiva las luchas por la conmemoración, el cuidado y el honor, convirtiéndose en un símbolo de resistencia frente a las fuerzas que intentan suprimir su dimensión relacional bajo el signo del abandono, el espacio críptico y el olvido).

Aquí se identifica la influencia del concepto de *ensamblaje* propuesto por Deleuze y Guattari, utilizado para describir una disposición más fluida y abierta, donde diversos elementos se integran y se relacionan entre sí (Deleuze & Guattari, 1987, pp. 253-260). Pero en Bennet, dichos ensamblajes articulan *actores* y *factores* –según la argumentación desarrollada aquí–, al redistribuir la agencia y descentralizar su concentración en un único elemento. De este modo, las relaciones entre los componentes de un ensamblaje rearticulan, a la par que integran, las capacidades individuales de cada elemento, creando una red interdependiente que reconfigura el mundo (en su contextura material y simbólica en devenir constante). Vale enfatizar que este vibrante conjunto no se limita a ser la suma de sus partes; genera nuevas posibilidades a partir de la interacción de todos sus componentes, ya sean vivos o inanimados.

Por tanto, los ensamblajes vitales ponen de manifiesto la naturaleza colaborativa de las relaciones que estructuran el mundo. La agencia, lejos de centralizarse en un único actor o elemento (comúnmente antropocéntrico biofuncional), se despliega como una cualidad distribuida que fluye entre lo vivo y lo inanimado. Así, el planteamiento en cuestión enfatiza la interconexión entre todos los elementos del mundo compartido y redefine la forma de comprender la materia, el cuerpo y su papel en la configuración del entorno común (Bennett, 2010, pp. 28-30).

En definitiva, la ontología relacional bennettiana destaca la vitalidad intrínseca de la materia, en su capacidad para influir en su concreción dinámica y establecer inteconexiones capaces de transformar sistemas ecológicos, políticos y sociales. Desde esta perspectiva, el cadáver se revela como un elemento que, a través de su integración en ensamblajes vitales, modifica las categorías tradicionales del pensamiento moderno, especialmente aquellas que separan lo vivo de lo inanimado. En estos ensamblajes, los cadáveres no solo influyen en los vivos, también lo hacen en los espacios que habitan (Fahlander, 2020, pp. 556-557). La agencia, distribuida en esta red de interacciones, redefine, luego, la comprensión de la realidad.

Cadáver: materia vibrante

Se sigue que nekros, por tanto, no desaparece sin más. Su centralidad ontomaterial, relacional, vibrante y ensamblada en sus relaciones espaciotemporales, dota a su presencia de una capacidad de afectación continúa, al modificar las formas en que otros organismos habitan y actúan el mundo común… *ensamblado*: microorganismos que facilitan su descomposición, con los seres vivos que interactúan y con las prácticas culturales que los gestionan, por mencionar algunos aspectos.

La agencia y vitalidad de los cuerpos muertos transforman las prácticas vinculadas a ellos, tales como los rituales funerarios, las modalidades de disposición de los restos o su interacción con el entorno, otorgándoles un significado renovado sobre su relevancia y alcance. Esto implica no gestionar restos inertes, sino reconocer su integración en un entramado más amplio, capaz de afectar y ser afectado (Bindi & Carbonelli, 2022).

Desde esta óptica, el cadáver se revela como una entidad compleja, en el que confluyen las nociones de agencia y aparente pasividad. Ya sea en su dimensión biológica (como materia vivificante), o bien en su capacidad de animar respuestas emocionales, culturales y políticas (de duelo, memoria o de evasión e indiferencia), se establece un diálogo entre vivos y muertos, presente históricamente en prácticas como las formas de sepultura (Humphreys & King, 1981; Huntington & Metcalf, 1979) la nigromancia en Occidente (Ogden, 2001) o el chamanismo de los pueblos amerindios (Martínez González, 2021, pp. 61-118), en lo cual, por tanto, se patentiza al cadáver como un (f)actor: elemento clave en la construcción espacial del mundo y un agente que, incluso en su aparente quietud, esto es, incomprendida agencia, impacta y reorganiza la vida comunitaria.

En este punto, los relatos cosmogónicos tradicionales, donde la creación nace del cuerpo desmembrado de una divinidad, ofrecen una comprensión de la materia como un flujo vibrante y relacional (Campbell, 2024; De Bruyn, 2022; Vernant, 1983; Eliade, 1976). En estas narrativas la vitalidad corporal nace, se despliega y transforma en nuevas formas de existencia, que dotan al mundo de una potencia latente capaz de sostener, renovar y alterar el entramado de lo común.

Tal vez, desde este marco, pueda abrirse un diálogo con las nociones contemporáneas que conciben la materia como una entidad activa y en constante relación; puesto que aquellas narrativas de tiempos lejanos i) expresan una comprensión de amplitud sobre la vitalidad intrínseca de la materia, y ii) también vinculan la agencia corporal con la configuración del entorno compartido.

Cuerpo fragmentado y materia vivificante: el mito de Tlaltecuhtli

El mito mexica de Tlaltecuhtli resulta emblemático para comprender cómo se concebía el cuerpo –incluso en su fragmentación– como base del orden cósmico y de la regeneración vital. Este relato, además, ofrece un antecedente significativo para explorar una ontología relacional orientada al cuerpo, al subrayar la importancia de la materia vivificante y sus ensamblajes en la configuración de la existencia y dar sentido a una reorganización ontológica de dignidad material en la concreción de la realidad.

De acuerdo con las creencias mexicas, el mundo tuvo su origen en el cuerpo fragmentado de la divinidad Tlaltecuhtli. Aquí conviene contextualizar que Fray Andrés de Olmos, en su obra sobre la mitología náhuatl (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, siglo XVI), relata una versión del mito de la creación que sitúa el corazón de Tlaltecuhtli (a veces referido como Tlalteu) como un elemento central en la configuración del cosmos. Garibay (1965, p. 105) recoge este relato en *Teogonía e historia de los mexicanos.* Además, su representación y simbolismo se encuentran destacados en la exposición permanente del Museo Regional de Cholula, México, donde se exhiben piezas arqueológicas y explicaciones que permiten comprender el papel central de Tlaltecuhtli en la cosmovisión mexica. El relato cuenta lo siguiente.

El mito de la creación mesoamericana está protagonizado por Tlaltecuhtli, una figura descomunal que simboliza tanto la gestación como la devastación. Tlaltecuhtli, habitante del océano primordial, encarnaba la fuerza que desbordaba cualquier equilibrio y armonía, representada en su cuerpo cubierto de bocas y ojos, capaces de devorar y vigilar al unísono. Esta deidad transitaba la vastedad primordial del agua con una presencia que lo abarcaba todo, irradiando una energía caótica que debía ser sometida para instaurar un nuevo orden.

Los divinos Quetzalcóatl y Tezcatlipoca descendieron desde el firmamento para enfrentar a Tlaltecuhtli y, como agentes de transformación, dieron pie a un enfrentamiento que culminaría en la fractura de ese caos primordial. Ambos dioses, en un acto de metamorfosis divina, se convirtieron en enormes serpientes. Uno asió a Tlaltecutli desde la mano derecha hasta el pie izquierdo, mientras que el otro hizo lo mismo desde la mano izquierda hasta el pie derecho. Con una fuerza descomunal, torcieron a la divinidad primaria hasta partirla en dos. De su espalda crearon la tierra, y la otra mitad la elevaron al cielo.

Los demás dioses, abrumados por la culpa del daño infligido, descendieron a consolar a Tlaltecutli. Ordenaron que de su cuerpo brotara toda la vida necesaria para la humanidad. De sus

cabellos surgieron árboles, flores y hierbas; de su piel: el pasto y los primeros brotes de sus ojos: pozos, fuentes y pequeñas cuevas; de su boca: ríos y cavernas; de su nariz: valles y montañas.

En este punto de la narración, el desmembramiento de Tlaltecuhtli adquiere un carácter simbólico que destaca la concepción del sacrificio como condición necesaria para la regeneración. Cada parte de su cuerpo transformada ilustra tanto su capacidad para generar vida, como su permanencia en la configuración del mundo. Por tanto, tal proceso implica una organización del cosmos que sitúa al cuerpo como fundamento originario de la fertilidad y la continuidad vivificante de la materia.

Entre los mexicas, Tlaltecutli era representada como una figura con atributos tanto de mujer como de serpiente y conejo. En los códices y esculturas, Tlaltecuhtli representa una deidad que encarna la relación inherente entre caos y orden, muerte y vida, destrucción y creación; en lo cual su cuerpo fragmentado establece el orden cósmico al transformarse en la materia primigenia que sostiene toda la existencia.

En su interpretación, Eduardo Matos Moctezuma (1997, pp. 15-40) advierte que el desmembramiento se presenta como un acto creativo inaugural, en el cual su cuerpo fragmentado establece el orden cósmico al transformarse en la materia primigenia que sostiene toda la existencia. Además, este vínculo con la fertilidad de Tlaltecutli se evidencia en los rituales dedicados a su figura, como el entierro de esculturas bajo templos, lo cual refuerza su papel como eje de los ciclos de vida y muerte en la cosmovisión mexica; dichas representaciones destacan tanto su fuerza imponente como su función central como receptora de sacrificios de cuerpos y generadora de vida.

En consecuencia, este mito brinda otras aproximaciones para explorar la dimensión agencial del cuerpo, pues ahí emerge como una fuente incesante de creación, por lo cual se consolida su lugar en la estructura simbólica del universo. Tlaltecutli fue, por ello, una divinidad primigenia altamente reverenciada: estatuas monumentales y losas en relieve de se enterraban en los templos, pues se creía que habitaba la tierra, sostén del mundo.

La vitalidad del cadáver

Al extender la idea e interpretación en este desarrollo, el nekros, en tanto entidad relacional, permite conectar perspectivas científicas y filosóficas en una reflexión más amplia sobre su papel en las dinámicas contemporáneas. La microbiología forense, a través de investigaciones sobre el necrobioma, ilustra cómo las comunidades microbianas que surgen durante la descomposición generan procesos de regeneración del suelo, entre lo cual abren nuevas preguntas sobre la continuidad vital desde lo muerto (Finley et al., 2016). Por su parte, la antropología aborda el cadáver como un punto de tensión entre prácticas rituales, control institucional y resistencias culturales, especialmente en contextos donde las exhumaciones revelan narrativas de poder y violencia estructural (Žmegač, 2010).

La integración de estos enfoques interdisciplinarios permite explorar de manera más articulada la interacción del cadáver como un eje crítico para comprender violencias contemporáneas; en donde adquiere relieve la propuesta del nekros, al destacar cómo el cadáver, lejos de ser reducido a un objeto técnico o evidencia forense, se convierte en un dinamo de procesos simbólicos y materiales más amplios y complejos.

Aquí es dable reiterar que el nekros, al igual que en el mito de Tlaltecutli, no es un llano remanente inerte de la otrora vida, sino un agente en relación. La narrativa de Tlaltecutli además de simbolizar la creación de la tierra, advierte la descomposición y transformación del cuerpo que da lugar a nuevas formas de vida. Esta perspectiva acentúa la dinámica interconexión entre la vida y la muerte, al reflejar un entendimiento más amplio y articulado de la materia necrótica como un factor actuante.

Como se busca destacar aquí, los cadáveres, a través de su presencia y tratamiento, mantienen influencia en la configuración orgánica del mundo, al abarcar aspectos biológicos, sociales, políticos y culturales. Visto así, la transición del cuerpo vivo al nekros no corresponde, entonces, únicamente a un hecho biológico, pues establece un umbral conceptual que transforma categorías eje como el ser, el tiempo, el espacio y la memoria. Este enfoque posibilita la modificación en la manera de percibir al cadáver para situarlo como un punto de convergencia entre dimensiones ontológicas, éticas y políticas.

En esta perspectiva, el cadáver registra las tensiones y violencias del pasado en el presente, por lo cual confronta estructuras hegemónicas que intentan reducir su impacto simbólico. De esta forma, emerge como un factor ontológico capaz de alterar narrativas oficiales y exponer lo que se pretende ocultar. El cadáver, luego, en su condición de materia vibrante, comunica mensajes disruptivos que cuestionan las dinámicas de poder estructuradas en el olvido. Ante ello, Perosino, en su tesis *Umbral: Praxis, ética y derechos humanos en torno al cuerpo muerto* (2012), desarrolla una perspectiva en la que el cadáver actúa como un agente capaz de articular demandas éticas y políticas. Este enfoque fortalece, aún más, la actuación y dinámica (f)actuante de un umbral conceptual, donde categorías como vida, identidad e integridad se desestabilizan. Perosino, así, plantea que el cadáver no solo refleja los efectos de la violencia estructural, dado que, además, se constituye como un espacio de tensión en contextos donde la desaparición forzada y la exhumación son herramientas políticas para debatir el sentido del pasado: "la existencia de los muertos en el tiempo de los vivos es una existencia no solo inmaterial sino que retiene aun aspectos materiales en cuanto está ligada a un cuerpo" (Perosino, 2012, p. 155).

Si la argumentación logra mostrar el alcance de la problematización en esta época de cadáveres, se abre un horizonte que advierte nuevas formas de articular otras categorías con base a las experiencias epocaless. En conclusión, la vitalidad de la materia y los ensamblajes ofrecen pautas para reconsiderar la forma como se entiende la relación entre lo vivo y lo muerto, y la relacionalidad de lo nekros, al enfatizar cómo los cadáveres actuan en los ensamblajes dinámicos que configuran el mundo. Lejos de desaparecer sin dejar rastro o sin ser reducidos a restos, los

cadáveres ejercen una influencia activa en la realidad, con lo cual afectan tanto a los vivos como a los espacios que habitan.

Conclusión: nekros como eje filosófico

El último siglo se puede comprender como una época de cadáveres, un horizonte en el que la muerte dejó de ser un hecho singularizado para devenir y consolidarse en una presencia constante, industrializada y propia de las dinámicas de reordenación social y política. Los exterminios y las Guerras Mundiales inauguraron una escala de destrucción sin precedentes, donde los cadáveres perdieron su individualidad relacional para convertirse en cifras y en anonimato. De tal manera, los genocidios como el herero, armenio o el ruandés evidencian cómo el cuerpo sin vida se convirtió en un vestigio tangible de la intención de erradicar lo considerado como otredad intolerable.

En estos contextos de intensa conflictividad, el cadáver emerge como producto de la violencia extrema y un símbolo de la negación absoluta de la existencia del otro, configurándose como recordatorio brutal de la voluntad de borrar identidades, culturas y memorias percibidas como incompatibles con un ideal impuesto. En América Latina, la delincuencia organizada y los agentes estatales que produce la muerte masiva necroviolentada en fosas clandestinas dan cuenta de vidas arrebatadas y los necrocidios exponen la muerte negada; mientras las dictaduras y los cuerpos desaparecidos forzadamente han marcado el paisaje de la memoria como un espacio doliente. Por otro lado, las migraciones y las crisis ambientales producen cadáveres invisibilizados en *fosas abiertas*: migrantes que se disuelven en los mares o desiertos. Finalmente, la pandemia de COVID-19 expuso la fragilidad de la vida humana y situó al cadáver como eje de nuestra precariedad compartida.

En este contexto, el *nekros* emerge como concepto que abre un espacio crítico para cuestionar las categorías ontológicas tradicionales que han definido al cuerpo muerto. Como se ha sostenido, el cadáver, lejos de ser un residuo biológico inerte, persiste y actúa como entidad relacional que desestabiliza las fronteras entre lo que se consideraba vida y muerte. En su materialidad y potencia simbólica, se convierte en un nodo relacional que articula dinámicas de memoria, poder y justicia, mientras interpela a las estructuras que buscan silenciar su impacto. El nekros, además, se presenta como un archivo activo que conecta el pasado con el presente y proyecta interrogantes hacia las configuraciones de la humanidad por venir en su extrema vulnerabilidad por la violencia correspondiente.

Esta perspectiva pone de relieve la multidimensionalidad del cadáver, donde se entrelazan nociones de agencia, (f)actuación y una complejidad que reordena cualquier forma de inercia. A través de su presencia y tratamiento, los cadáveres en su dimensión biológica se presentan como materia vibrante; en su capacidad simbólica, invocan respuestas que van desde el duelo, la honra y la necroviolencia hasta la indiferencia. Este diálogo continuo entre los vivos y los muertos, manifiesto históricamente, subraya al cadáver como un (f)actor central: un elemento estructural del espacio social y un agente que impacta en la vida comunitaria.

Sin embargo, esta centralidad no está exenta de tensiones. La violencia extrema contra los cadáveres, conceptualizada como *necrocidio* en la filosofía forense, revela un ejercicio de poder que trasciende el plano material. La destrucción o el maltrato intencionado de los cuerpos –esto es, la hostilidad contra el cadáver– constituye un intento perseverante por borrar la identidad y la memoria, infligiendo un daño no ya no a la singularidad de la víctima, sino, simultáneamente, a la continuidad de la vida comunitaria y su tejido temporal. Los cadáveres desaparecidos, y los umbrales que estos abren, transforman el paisaje físico y simbólico en uno de desolación y pérdida, lo cual afecta la manera en que los individuos practican, conciben e imaginan el espacio compartido.

Del cuerpo muerto al cadáver, y de este al nekros, no estamos ante un vestigio estático, un resto –una resta de la suma de las partes– sino ante un agente dinámico que participa en ensamblajes vitales, al vincular lo biológico, lo social y lo político. La microbiología forense y la antropología, por mencionar dos disciplinas, abordan al cadáver como un punto de tensión entre prácticas rituales, control institucional y resistencias culturales, especialmente en contextos donde las exhumaciones exponen narrativas de poder y violencia estructural.

Desde una perspectiva filosófica, el reconocimiento de la agencia del cadáver nos exige la creación de herramientas conceptuales capaces de articular una crítica interdisciplinaria. La filosofía, al integrar aportaciones de las ciencias sociales, las necrohumanidades y las ciencias biológicas, permite comprender al cadáver como testimonio de violencia y como eje controvertido. Este enfoque pone condiciones para la resignificación de las relaciones entre los muertos, de estos con los vivos, de los vivos con los vivos y con quienes nos sucederán.

La época de cadáveres, en suma, no es más un segmento de tiempo, pues remite a una pregunta ética y política abierta, que cuestiona los modos como se entiende la vida en esta época, las formas de dar muerte y el sitio mundano de los muertos que un día los vivos, sin excepción, habrán de ocupar: reconocimiento, indiferencia o indolencia. Al final, al reconocer el cadáver como un elemento activo en los procesos del mundo, la filosofía forense enfrenta el problema de concebir un futuro en el que los cuerpos muertos sean integrados en un orden compartido, dado que (f) actúan en un mundo que fue, es y será tan suyo como nuestro: la casa de todos para habitar común.

Referencias

Anstett, É. (2018). What is a mass grave? Toward an anthropology of human remains treatment in contemporary contexts of mass violence. En A. C. G. M. Robben, (ed.). *A Companion to the Anthropology of Death* (pp. 159–176). John Wiley & Sons.

Aureliani, T. (2023). Desapariciones forzadas en América Latina y México: Evolución del fenómeno y rol del crimen organizado. *Foro Internacional, 63*(4). https://doi.org/10.24201/fi.v63i4.3024

Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter*. Duke University Press.

Barbaras, R. (2006). *Desire and Distance: Introduction to a Phenomenology of Perception*. Stanford University Press.

Bindi, S., & Carbonelli, M. (2022). *Cuerpos políticos y política de los cuerpos: Estudios comparados sobre el cuerpo, en la encrucijada entre salud, religión, violencia y poder*. Centro de Estudios e Investigaciones Laborales - CEIL-CONICET.

Bruneteau, B. (2006). *El siglo de los genocidios: Violencias, masacres y procesos genocidas desde Armenia hasta Ruanda*. Alianza Editorial.

Campbell, J. (2024). *Mito y sentido*. Ediciones Atalanta.

Card, C. (2002). *The atrocity paradigm: A theory of evil*. Oxford University Press.

Cavarero, A. (2009). *Horrorismo: Nombrando la violencia contemporánea*. Anthropos.

Csordas, T. J. (1990). Embodiment as a paradigm for anthropology. *Ethos, 18*(1), 5–47.

De Bruyn, S. (2022). *Desde que el mundo es mundo: Mitos y leyendas de creación y metamorfosis*. Siruela.

De León, Jason. *The Land of Open Graves: Living and Dying on the Migrant Trail*. California Series in Public Anthropology.

DeLanda, M. (2016). *Assemblage Theory*. Edinburgh University Press.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. University of Minnesota Press.

Domańska, E. (2017a). *Nekros: Wprowadzenie do ontologii martwego ciała* [Nekros: Introducción a la ontología del cuerpo muerto]. Wydawnictwo Naukowe PWN.

Domańska, E. (2017b). Dehumanisation through decomposition and the force of law. En Z. Dziuban, (ed.). *Mapping the 'Forensic Turn:' The engagements with materialities of mass death in Holocaust studies and beyond* (pp. 83-98). New Academic Press.

Domańska, E. (2018). Nekrohumanistyka. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa,* 4, 321–329.

Domańska, E. (2019). The environmental history of mass graves. *Journal of Genocide Research, 22*(2), 241–255. https://doi.org/10.1080/14623528.2019.1663467

Dreyfus, J.-M., & Anstett, É. (2017). *Human remains and mass violence: Methodological approaches.* Manchester University Press.

Eliade, M. (1976). *Mito y realidad*. Guadarrama.

Fahlander, F. (2020). Becoming dead: Burial assemblages as vitalist devices. *Cambridge Archaeological Journal, 30*(4), 555–569. https://doi.org/10.1017/S0959774320000116

Ferrada-Sullivan, Jorge. (2019). Sobre la noción de cuerpo en Maurice Merleau-Ponty. *Cinta de moebio*, (65), 159-166.

Ferrándiz, F. (2019). Exhumaciones transnacionales: El giro corpocéntrico en la investigación y reparación de las violaciones de derechos humanos. *ARIES: Anthropology of Religion, Iberian and Latin American Studies, 20*(2), 5–26.

Ferrándiz, F., & Robben, A. C. G. M. (2015). *Necropolitics: Mass Graves and Exhumations in the Age of Human Rights*. University of Pennsylvania Press.

Ferrater Mora, J. (1949). *El sentido de la muerte*. Sudamericana.

Finley, S. J., Pechal, J. L., Benbow, M. E., Robertson, B. K., and Javan, G. T. (2016). Microbial signatures of cadaver gravesoil during decomposition. *Microb. Ecol.* 71, 524–529.

Fisas, V. (2006). *El perfil de los conflictos del siglo XXI*. Escola de Pau.

Garibay, Á. M. (1965). *Teogonía e historia de los mexicanos: Tres opúsculos del siglo XVI*. Porrúa.

Gerlach, C. (2015). *Sociedades extremadamente violentas: La violencia en masa en el mundo del siglo XX*. Fondo de Cultura Economica.

Goldhagen, D. J. (2010). *Peor que la guerra: Genocidio, eliminacionismo y la continua agresión contra la humanidad*. Taurus.

González Calleja, E. (2012). *El laboratorio del miedo*. Editorial Crítica.

González, L. (1980). La periodización en la historia. *Estudios Políticos, 5,* pp. 20–21. https://doi.org/10.22201/fcpys.24484903e.1980.20-21.60263

Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo*. Editorial Trotta.

Humphreys, S. C., & King, H. (1981). *Mortality and Immortality: The Anthropology and Archaeology of Death*. Academic Press.

Huntington, R., & Metcalf, P. (1979). *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*. Cambridge University Press.

Latour, Bruno (2005), *Reassembling the social: an introduction to Actor-Network-Theory,* Oxford, Oxford University Press

Lorusso, F. (2021). Una discusión sobre el concepto de fosa clandestina y el contexto mexicano: El caso de Guanajuato. *Historia y Grafía, 28*(56), 129–170. https://doi.org/10.48102/hyg.vi56.354

Malesević, S. (2020). *El auge de la brutalidad organizada*. Publicacions de la Universitat de València (PUV).

Manero Brito, R. (2009). Cuerpo, terror y dominación totalitaria. *TRAMAS. Subjetividad Y Procesos Sociales*, (30), 111–134.

Martínez González, R. (2021). *La invención de la muerte: Ensayo sobre el deceso humano y los orígenes de la religión*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Martínez Martínez, M. Á. (2025). Las fosas clandestinas: Necroescritura, duelo y subjetividad. *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades,* 10(44). https://doi.org/10.46652/rgn.v10i44.1326

Moraña, M. (2020). *Pensar el cuerpo: Historia, materialidad y símbolo*. Herder Editorial.

Nancy, J.-L. (2006). *Ser singular plural*. Arena Libros.

Ogden, D. (2001). *Greek and Roman Necromancy*. Princeton University Press.

Perosino, M. C. (2012). *Umbral: Praxis, ética y derechos humanos en torno al cuerpo muerto* [Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires].

Pizarro, N. (1998). *Tratado de metodología de las ciencias sociales*. Siglo XXI Editores.

Pucciarelli D. (2022). Meaning and fate of critique in the ontological turn. *Trans/Form/Ação*, *45*(1), 95-114. https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n1.p95

Romero, M. (2023) *Filosofía forense: Ante nuevas formas de la muerte violenta contemporánea*. Afínita.

Schumacher, B. N. (2013). *Muerte y mortalidad en la filosofía contemporánea*. Herder Editorial.

Sofsky, W. (2004). *Tiempos de horror: Más allá de la violencia y el exterminio*. Siglo XXI.

Sofsky, W. (2006). *Tratado sobre la violencia*. Abada Editores.

Uzal, L. G. (2019). Cuerpo muerto y materialidad: Exploraciones teóricas-conceptuales. *Tabula Rasa*, 31, 362-380.

Vargas Beal, X. (2011). *¿Cómo hacer investigación cualitativa? Una guía práctica para saber qué es la investigación en general y cómo hacerla, con énfasis en las etapas de la investigación cualitativa*. ETXETA.

Vernant, J.-P. (1983). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Ariel.

Žmegač, J. B. (2010). "Death primarily belongs to the dying": A contribution to the anthropology of death and dying. *Narodna umjetnost*, *47*(1), 49-67.

Autor

Arturo Aguirre Moreno. Profesor-investigador, Doctor en Filosofía por la UNAM e integrante del Sistema Nacional de Investigadores Nivel II (CONAHCYT). Responsable del "Laboratorio de filosofía forense" (BUAP), se enfoca en problemas de violencia contemporánea. Coordina el proyecto Ciencia de Frontera CONAHCYT 2023-2026 "Filosofía Forense ante las fosas clandestinas en el México Contemporáneo (CF-2023-I-1861)".

Declaración

Conflicto de interés

No tengo ningún conflicto de interés que declarar.

Financiamiento

Proyecto Ciencia de Frontera CONACHCYT: "Filosofía Forense ante las fosas clandestinas en el México Contemporáneo (CF-2023-I-1861).

Agradecimientos

Un sentido agradecimiento a Ewa Domanska (Adam Mickiewicz University), Óscar Moisés Romero (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla), José Antonio Mateos (Universidad Autónoma de Tlaxcala), Miguel Ángel Martínez Martínez (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla), Lilian Paola Ovalle (Universidad Autónoma de Baja California, Roberto C. Monroy (UAEMor)), Fabrizio Lorusso (Universidad Iberoamericana León) y Sabrina Melenotte (CIESAS) por el diálogo constante que ha contribuido significativamente al desarrollo de este trabajo.

Notas

Este artículo es resultado de proyecto Ciencia de Frontera CONACHCYT: "Filosofía Forense ante las fosas clandestinas en el México Contemporáneo (CF-2023-I-1861)" en su etapa 2.