

Capítulo 12

Filosofía forense ante la crisis forense: el necrocidio de la muerte social

Óscar Moisés Romero Castro

Resumen

El artículo examina la crisis forense como concepto filosófico y sociopolítico que se extiende más allá de la caracterización institucional centrada en deficiencias técnicas de los servicios periciales. En el núcleo de esta crisis se encuentra el necrocidio, entendido como una práctica de destrucción de cadáveres que afecta el duelo individual y altera la organización comunitaria. El análisis incorpora los enterramientos prehistóricos de Shanidar y su relevancia como primeras manifestaciones de memoria compartida para mostrar que la supresión de ritos funerarios debilita estructuras que han sostenido las formas humanas de cohesión. La crisis forense se presenta, así como una condición que involucra a vivos y muertos: establece un espacio doliente en el que la violencia interrumpe el duelo y fractura la memoria colectiva. Desde la filosofía forense, esta noción permite examinar las implicaciones éticas y ontológicas del necrocidio, con atención al valor del cadáver violentado y a la dignidad que su materialidad exige resguardar.

Palabras clave:
memoria colectiva;
testimonio;
duelo;
violencia;
cadáver.

Romero Castro, Ó. M. (2025). Filosofía forense ante la crisis forense: el necrocidio de la muerte social. En A. B. Benalcázar, (Coord). *Humanidades y Ciencias Sociales frente a los Retos de Latinoamérica (Volumen II)*. (pp. 274-294). Religación Press. <http://doi.org/10.46652/religacionpress.385.c706>



Introducción

El estudio de la muerte violenta ha provocado en los últimos años una revisión conceptual dentro de la filosofía contemporánea. La filosofía forense se establece como un punto de partida para examinar los límites y carencias de las categorías disponibles ante el fenómeno de la violencia en masa (Aguirre, 2023, p. 168). La producción de miles de cadáveres a través de formas cada vez más crueles de violencia en distintos contextos ha llevado a replantear los recursos teóricos, ontológicos y epistemológicos con los que la filosofía intenta esclarecer el acto de matar a otro ser humano. Este acto constituye un fenómeno social de primer orden, y la intención de este planteamiento consiste en delimitar lo que puede entenderse como crisis forense desde la perspectiva de las ciencias humanas. Aguirre y Monroy en su entrevista reciente aportan un elemento decisivo: fenómenos como las fosas clandestinas no deben reducirse a espacios físicos de ocultamiento, pues funcionan como oquedades que irrumpen en el espacio social, alteran las condiciones de habitabilidad y transforman la manera en que una comunidad se concibe a sí misma (2025a, pp. 95-112). Esta formulación permite comprender la filosofía forense como un dispositivo analítico que revela las transformaciones de cuerpos y espacios en escenarios de violencia extrema.

En este horizonte, la filosofía forense, al examinar el sentido de una crisis forense en el ámbito de las humanidades, analiza los componentes teóricos, técnicos y prácticos que estructuran este concepto en realidades concretas como la violencia contemporánea en México. A la vez, amplía su alcance hacia la reflexión sobre la muerte masiva y la muerte bélica industrializada a partir de una pregunta forense que orienta la indagación: ¿qué significa morir como experiencia del mundo en un entorno que produce muertes mediante procedimientos cada vez más sofisticados y tecnologizados? ¿Qué constituye una crisis forense ante las formas emergentes e inéditas del morir que caracterizan al siglo XXI?

Un análisis posible consiste en otorgar protagonismo a una mirada crítica de “los sufrimientos sociales, la denigración ontológica del cuerpo en la brutalidad administrada, la politización del llanto y la relevancia pública de la muerte en un proceso extremo de hostilidad social fraticida” (Aguirre, 2018). Dentro de este marco interpretativo, la definición oficial de crisis forense —o en ciertos ámbitos emergencia forense— se orienta hacia las cifras desmesuradas de cuerpos sin localizar, de acuerdo con organismos internacionales como ONU-Derechos Humanos, CICR (Comité Internacional de la Cruz Roja), GIZ México (Cooperación Alemana al Desarrollo Sustentable) y el gobierno mexicano. Una crisis forense se manifiesta, en términos institucionales, cuando las morgues, cementerios o fosas del país se encuentran rebasados en sus capacidades y reciben más cadáveres de los que pueden almacenar e identificar; cuando las autoridades, además, carecen de registros precisos o de la identidad de cada persona. En ese escenario se reconoce la existencia de una crisis forense (Turati, 2023).

Con esta noción se precisan elementos que permiten comprender la reconfiguración jurídica, espacio-vital y política del lugar que ocupan los cadáveres en las comunidades. A la vez, una crisis forense deja sin atención a los cuerpos violentados en el espacio público y vulnerados también en su identidad. En la actualidad, de acuerdo con datos de 2023 de la Fiscalía General de la República y el Servicio Médico Forense, existen aproximadamente 52 mil cadáveres sin identificar (Cuéllar, 2023), cifra que supera la capacidad de un país con más de 100 mil personas desaparecidas, según información reunida por el Instituto Belisario Domínguez (Garcés, 2022).

La crisis forense, entendida como producción masiva de muerte, se concibe como un espacio de manufactura industrializada de violencia, materializada en prácticas feminicidas, infanticidas, juvenecidas, entre otras, que configuran un proceso innegable de muerte y desaparición: más de 100 mil personas desaparecidas (Garcés, 2022), más de 30 mil homicidios en el último año (Sistema Nacional de Se-

guridad Pública [SESNSP], 2024) y más de cinco mil fosas clandestinas (Turati, 2023).

En este horizonte se plantea la necesidad de tematizar la crisis forense y ampliar el alcance del término hacia la cuestión del cuidado del cadáver y del sufrimiento asociado con la muerte violenta. Esta perspectiva convoca a la filosofía contemporánea a orientar la indagación hacia la identificación de la crisis misma en lugar de fijar respuestas concluyentes. Si se toma en cuenta que la palabra de origen griego *krisis* pertenece al lenguaje médico y al corpus hipocrático y que designa aquello que permite un diagnóstico, “porque el problema reside en la dificultad de establecer un diagnóstico” del mundo actual marcado por la violencia masiva (Baudrillard, 2004, p. 50), se vuelve prioritario concentrar los recursos teóricos en un concepto como el de crisis forense, con su peso ontológico-social y su vínculo ineludible con la memoria colectiva y el testimonio.

Marco analítico: la memoria colectiva

La reflexión se apoya en un debate amplio acerca de las diversas formas de memoria desarrolladas en la filosofía y en las ciencias sociales. Maurice Halbwachs (2004), definió la memoria colectiva como una construcción social sustentada en marcos grupales que posibilitan la conservación y la actualización de los recuerdos. Frente a esta propuesta, Jan Assmann (2011), introdujo el concepto de memoria cultural, centrado en los mecanismos de transmisión a largo plazo —textos, símbolos, rituales— que estabilizan identidades a través del tiempo. A la vez, la denominada memoria histórica hace referencia a las narrativas institucionales sobre el pasado, con frecuencia asociadas con políticas estatales de reconocimiento. En contextos latinoamericanos, Elizabeth Jelin (2002), ha mostrado que estas formas de memoria interactúan de manera conflictiva y disputan el sentido del pasado y la legitimidad de los relatos colectivos.

En este marco, la elección de la memoria colectiva como categoría analítica adquiere relevancia porque permite destacar la dimensión vivencial y social de los recuerdos, en especial en lo que concierne a la experiencia del duelo, a la violencia ejercida sobre los cadáveres y a la transmisión de testimonios en comunidades atravesadas por necrocidios. Este énfasis se aparta de las aproximaciones históricas —orientadas hacia archivos y documentos— y de las culturales —centradas en símbolos y representaciones de larga duración—, dado que sitúa en primer plano la experiencia social inmediata de los cadáveres violentados y la necesidad de afirmar su lugar en la comunidad.

La propuesta de este análisis se apoya en la memoria colectiva como categoría que posibilita una reconsideración del concepto de crisis forense y de las prácticas sociales que se organizan en torno a él. Desde esta perspectiva se establecen tres dimensiones de análisis: epistemológica, social y ontológica.

En el plano epistemológico, Candau (2002), expone que

sin la memoria no hay más contrato, alianza o convención posible [...] no hay más vínculo social y, por consiguiente, no hay más sociedad, identidad individual o colectiva, no hay más saber; todo se confunde y está condenado a desaparecer.
(p. 6)

A partir de esta formulación, la memoria colectiva aplicada al marco de la crisis forense se establece como una condición necesaria para la producción de conocimiento y para la posibilidad misma de lo social.

En el plano social, Vázquez (2001), plantea que tanto la memoria como el olvido intervienen en la definición y la articulación del orden social, vivir en sociedad implica actos de recuerdo y actos de olvido, y aquello que no se recuerda adquiere una forma de muerte social. Por ello, la memoria se configura desde el presente y se ajusta a las nece-

sidades del momento, lo cual transforma la realidad social y habilita nuevas interpretaciones de lo vivido. En esta dirección, Antonio Madrid (2010, p. 50), describe una politización del sufrimiento basada en la decisión acerca de qué se recuerda y qué se omite, en un estado de tensión constante entre lo instituido y lo instituyente.

En el plano ontológico, la existencia se da en y por la memoria: se preconice mediante asociaciones de ideas que anticipan, reconstruyen y reelaboran incluso en contextos de crisis forense, donde se reconfiguran las nociones de vida, muerte y existencia. Los cadáveres se convierten en evidencia y memoria material; son testigos que instituyen una forma alternativa de testimonio. Los sobrevivientes aportan narrativas que confirman la violencia padecida, pero el trasfondo de la verdad queda inscrito en los cadáveres: de la experiencia individual se pasa al hecho colectivo (Domanska, 2005, pp. 389-413).

De este modo, el cadáver cumple una doble función: evidencia del crimen –retórica de la justicia– y punto de referencia del duelo –retórica de la memoria–. En este sentido, la búsqueda de las víctimas de violencia incide directamente tanto en la justicia, al aportar pruebas materiales de los asesinatos, como en la memoria, al sustentar el trabajo colectivo de reconstrucción de lo ocurrido (Perosino, 2013, p. 126).

El lugar que ocupan los cadáveres en la memoria de una comunidad se expresa también en los testimonios. Sus voces, cuando son escuchadas, contribuyen a reconstruir la identidad de las víctimas (Marzano, 2007, pp. 37-38). En última instancia, el conocimiento de la violencia surge del entrelazamiento entre testigos y cadáver: la memoria colectiva confronta la magnitud de los muertos en una crisis forense. Por ello, la filosofía forense rechaza cualquier forma de negación de la verdad contenida en los testimonios.

Testimonio

El testimonio actúa como mediación decisiva entre la experiencia de la violencia y su registro en la memoria colectiva, por ello, la pregunta formulada por Vittorio Bufacchi —“¿cómo adquirimos conocimiento sobre la violencia? O en otras palabras ¿cómo sabemos que un acto de violencia está teniendo lugar?” (2016, p. 129)— adquiere una resonancia singular en el marco de una crisis forense, pues la relación entre los muertos y la palabra de quienes sobreviven se evidencia como un vínculo ineludible, así, el conocimiento de la violencia, por esta razón, deja de depender de la percepción directa del sufrimiento y exige los relatos que lo expresan y lo vuelven inteligible en el horizonte comunitario.

Bufacchi advierte que la exclusión de los testimonios constituye un inicio de injusticia epistémica (2016, p. 129), tal exclusión responde a la tendencia de ciertas filosofías del progreso a desechar el componente subjetivo de la víctima como si fuese una verdad poco rigurosa (Subirats, 2014, p. 53). Frente a esa desestimación, el testimonio, confrontado con crisis sociales, conflictos militares y catástrofes ecológicas, abre vías de comprensión más densas acerca de la muerte violenta y la producción de una época de cadáveres violentados.¹

El valor epistémico del testimonio descansa en su carácter de verdad. “El conocimiento científico, e incluso nuestro conocimiento de la historia, proviene del testimonio, de una forma u otra” (Bufacchi, 2016, p. 133). En lugar de la perspectiva que concibe a un individuo epistemológicamente aislado, el testimonio adquiere la forma de un saber intersubjetivo. En concomitancia, Coady (1992, pp. 133-134), mostró que partir del sujeto solitario conduce a una reducción de la experiencia, mientras que reconocer el testimonio exige asumir

1 La expresión época de cadáveres se adopta para señalar transformaciones históricas de carácter cualitativo que desbordan categorías cronológicas como periodo, era o etapa. Mientras estas últimas segmentan el tiempo sin implicar necesariamente una reconfiguración estructural, la noción de época permite comprender rupturas profundas que redefinen prácticas, procesos y formas de interacción social (Aguirre, 2025b, p. 2.).

la relación social en la que la verdad se sostiene. Por esta razón, Perosino (2013, p. 185) lo entiende como un acto de justicia que legitima la experiencia de la víctima.

Esta dimensión mantiene su fuerza en la raíz perceptiva: “Cualquier persona a la que se inflige violencia está segura de saber cómo es que la violencia se ha producido” (Bufacchi, 2016, p. 30). El medio por el cual se accede al conocimiento de la violencia es, en primer lugar, la experiencia. El testimonio, como discurso en primera persona, incorpora esas vivencias a la historia de modo constatable. Según Brison (2002, p. 26), las narraciones personales resultan necesarias porque revelan prejuicios ocultos, facilitan la empatía y exponen los sesgos académicos. La experiencia directa, sin embargo, no agota el conocimiento: generaciones posteriores comprendieron el Holocausto a través de Primo Levi, y la obra de Brison permite acceder al impacto de la violencia traumática sobre la integridad del yo sin vivenciar ese daño (Bufacchi, 2016, p. 131).

La recuperación de testimonios constituye una tarea decisiva para las Comisiones de la Verdad y de la Reconciliación desde 1973. Organismos internacionales y nacionales, junto con tribunales y comisiones especiales, han intentado generar confianza en sobrevivientes, testigos y familiares (Perosino, 2013, pp. 55-56). Bufacchi (2016, p. 135), señala que “es posible trazar una línea entre los crímenes pasados y el nuevo orden político, de modo que la verdad sea un sustituto de la justicia legal, juicios y el castigo”. Williams (2002, p. 209), indica, no obstante, que conviene examinar en qué medida estos procesos preservan la memoria de las víctimas y cuál es su relación con la justicia.

Desde esta perspectiva, el testimonio solo adquiere eficacia sobre la base de la confianza, condición que lo convierte en una fuente determinante de conocimiento. “La información obtenida a través de los testimonios es muy valiosa en términos de la investigación y aún más valiosa para aquellos que la proporcionan” (Perosino, 2013, pp. 229-230). La veracidad que se proyecta en los testimonios cumple

un propósito memorístico: denunciar la violencia y abrir una visión distinta de la versión oficial (Bufacchi, 2016, p. 139).

La epistemología de la violencia se articula con la epistemología del testimonio. “Si la violencia es una trasgresión a la integridad de alguien, las narrativas en primera persona promueven su reintegración” (Bufacchi, 2016, p. 141). Brison señala que el acto de narrar el trauma convierte la memoria dolorosa en un relato compartido que reintegra al sobreviviente en la comunidad y restituye vínculos esenciales para la personalidad (2002, p. 68). En el contexto de una crisis forense, esta función adquiere un carácter aún más decisivo: los cadáveres aportan la evidencia muda del crimen y los testimonios restablecen la identidad de las víctimas. La articulación entre ambos conforma un saber indispensable para enfrentar la violencia, sostener la memoria colectiva y evitar que la verdad de los muertos quede anulada.

Necrocidio

La filosofía, al asumir las premisas que sitúan el testimonio como base epistémica de la violencia, permite subrayar la relevancia del lugar que ocupa la víctima en una crisis forense. Advertir la injusticia testimonial —que aparece cuando alguien resulta agraviado

específicamente en su calidad de cognoscente, cuando un hablante o un narrador recibe menos credibilidad de la que debería tener está siendo agraviado en la medida en que es socavado, desacreditado y no tratado con el debido respeto como sujeto de conocimiento. (Bufacchi, 2016, p. 141)

Constituye un eje indispensable para comprender la violencia contemporánea.

Desde este horizonte se vuelve necesario introducir un concepto que ha adquirido relieve en la filosofía forense: el necrocidio. La cri-

sis forense, como se expuso en la introducción, puede definirse en un primer nivel como la incapacidad institucional para procesar, identificar y otorgar trato adecuado a los cadáveres debido a la saturación de morgues, cementerios y servicios periciales. No obstante, la dificultad se amplía cuando la memoria colectiva y el testimonio entran en juego: por un lado, la violencia ejercida contra víctimas directas e indirectas altera su identidad social; por otro, la violencia dirigida a los cuerpos muertos transforma su lugar en un espacio doliente que deriva en la muerte social de sus comunidades. Estas dos dimensiones convergen en lo que Aguirre denomina necrocidio (2023).

El necrocidio permite interrogar las formas emergentes de matar de manera violenta en México en el contexto de la crisis forense actual. A partir de ello surgen preguntas radicales: ¿es posible matar aquello que ya se considera muerto? ¿Con qué criterios resulta legítimo afirmar que existe violencia contra los cadáveres? El término funciona como categoría exploratoria para designar actos de violencia extrema que exceden la muerte biológica. Su genealogía combina la raíz anglosajona *necro* (Domańska, 2017, pp. 57-58) con el griego νεκρός (*nekros*) (Benveniste, 1983). De este modo, el necrocidio admite dos niveles de comprensión: primero, la erradicación de los no muertos, entendida como persecución de quienes aparecen como desechables o basurizables²; segundo, la muerte social de los cadáveres mediante crueldad excesiva, desfiguración y borramiento de la identidad ontológico-social.

Ambas definiciones reconocen un exceso de violencia que no se agota en el acto de matar, pues alcanza también el espacio subjetivo y comunitario de la víctima. La crisis forense mexicana, marcada por la imposibilidad de identificar cuerpos, ofrece un ejemplo elocuente:

2 La descripción alude a un discurso contemporáneo que asimila el cadáver a los desechos sólidos, efecto de prácticas sociales que desplazan al cuerpo hacia el ámbito de lo descartable. Esta perspectiva permite formular interrogantes sobre el estatus del cuerpo tratado como residuo, las condiciones que posibilitan dicha disposición y las implicaciones éticas y simbólicas de observar cadáveres reducidos a restos materiales dentro del imaginario público (Monroy Álvarez & Mora Martínez, 2015, p.120-121).

el necrocidio se prolonga en el uso de ácidos, el desmembramiento o la exposición pública de restos. Tales prácticas producen terror, interrumpen las costumbres funerarias y luctuosas y transforman la manera en que la sociedad acompaña a sus muertos (Guerra, 2019, p. 215).

Así, el necrocidio obliga a cuestionar la reducción de la muerte humana a un estado biológico. Las escenas de violencia desplegadas en México desde 2006 exigen comprender la muerte como fenómeno ontológico-social: lo que se pone en juego es el trato otorgado a los cadáveres, la fractura de los vínculos entre vivos y muertos y la alteración de los espacios comunitarios. Esta perspectiva adquiere mayor relieve al constatar que, en el plano internacional, las masacres que han dejado decenas de miles de muertos en México no han motivado la intervención de instancias de justicia global (Feierstein, 2016, p. 260). De esa situación surge la dificultad de clasificar lo que ocurre en el país, asentado en una lógica de producción masiva de muerte y en una diversidad inédita de formas de matar.

Entender el necrocidio como campo de estudio abre un horizonte interdisciplinario. Hasta ahora, la investigación sobre cadáveres y restos humanos posteriores a la violencia ha permanecido casi exclusivamente en manos de la ciencia forense y “solo marginalmente ha atraído el interés de la historia, la antropología social o el derecho a pesar de la magnitud de sus respectivos campos de aplicación” (Anstett, Dreyfus y Garibian, 2013, p. 7). La filosofía forense plantea ampliar este marco hacia un diálogo entre ciencias humanas y sociales con el derecho, la antropología y la historia, con el propósito de esclarecer ¿cómo las sociedades intervienen en la búsqueda, la identificación y la conceptualización de los cadáveres producidos por la violencia masiva?

Abordar el necrocidio exige, en última instancia, una reflexión crítica sobre el lugar de los cadáveres en los procesos de memoria y conmemoración de las víctimas de violencia extrema. En México esta tarea enfrenta obstáculos porque el fenómeno no pertenece al pasado,

sino que se impone como un acontecimiento activo. Pensar esta condición implica situar la reparación del daño y la no repetición como horizontes posibles, lo cual obliga a interrogar los preconceptos que orientan la violencia masiva y los eventos eliminacionistas (Dreyfus y Anstett, 2014). Así se abre la posibilidad de comprender la muerte social inmediata como condición para articular una justicia capaz de reconocer la vulnerabilidad radical de los cuerpos expuestos.

Muerte social

La gravedad del problema de la crisis forense, sometida a exploración, es entendida por diversos especialistas de la antropología forense y de las necrohumanidades como una realidad fracturada por la violencia masiva y por cifras de muertos incontables. Los necrocidios en la actual crisis forense evidencian la relación ontológico-social con los cadáveres producidos por una historia de muerte industrializada, de exterminios y de prácticas eliminacionistas (Feierstein, 2016, p. 260). En ese marco, distinguir —como propone Aguirre (2025b)— entre episodios, etapas y esta “época de cadáveres” (p. 2) establece una categoría “necrohistórica” (p. 7), que delimita un horizonte histórico donde los muertos constituyen el signo material de la violencia extrema y de la transformación radical de la comunidad. Un estudio sobre los necrocidios en una crisis forense exige atender el destino de los cadáveres inmediatamente después del evento violento. Las investigaciones se concentran en “el destino de los cadáveres que fueron abandonados, destruidos, desarmados, ocultados, negociados o profanados en situaciones de violencia” (Anstett, Dreyfus y Garibian, 2013, p. 7). Esta perspectiva abre la dimensión de la cosificación del cadáver y de los procedimientos de violencia extrema, cuyo examen aclara “cómo la ideología de los agentes de la muerte se traduce, una vez más, en el mero manejo de los cuerpos” (p. 7).

Para la filosofía forense, el concepto de muerte social adquiere un alcance mayor cuando se comprende como ausencia de reconocimiento de una muerte humana por parte de la sociedad. María Pero-

sino, en sus estudios sobre la dictadura argentina, distingue la muerte social del muerto de la del vivo: ambas comparten ciertos aspectos, aunque presentan rasgos específicos. La muerte social del vivo incluye ocultamiento, ausencia de derechos elementales, deshumanización, pérdida de individualidad, desconocimiento del nombre propio y ruptura de vínculos comunitarios. La muerte social del muerto implica invisibilidad, desconocimiento por la comunidad inmediata, desintegración del cuerpo, oclusión del nombre propio, desaparición del entramado social, ausencia de ritos fúnebres y privación del derecho a la verdad de familiares y allegados (Perosino, 2013, p. 136).

La muerte social atenta contra la memoria y se vincula con el olvido del otro. La diferencia decisiva entre la muerte social de vivos y muertos es su evidencia espacial: la violencia letal opera primero en el plano material y, a partir de ahí, se activan las condiciones para el ocultamiento del cadáver. Este aspecto es medular, pues correlaciona las desapariciones forzadas con las muertes sociales en los conflictos contemporáneos. La violencia contra la integridad de los cadáveres lleva al extremo la física del cadáver y desgaja los vínculos sociales en procesos como la desaparición forzada. Actos como el ocultamiento en fosas clandestinas, la disolución en ácido o el abandono en basureros intensifican la muerte social de los cuerpos (Quiroz, 2018, pp. 15-42). Estos acontecimientos producen rupturas colectivas: “Esta fragmentación social hace que ciertas pérdidas sean reconocidas como tales y que otras no” (Perosino, 2013, p. 152).

El victimario, al desaparecer o violentar un cadáver, busca convertirlo en un nadie, en un objeto sin localización. Esta acción anula aquello que antes poseía un valor absoluto para sí y para la comunidad. Tal violencia priva de forma deliberada a la colectividad del duelo, porque el cadáver de la víctima carece de un destino último. La muerte social del cadáver produce así una alteración de los contornos culturales de lo humano. Judith Butler señala que, en comunidades atravesadas por conflictos, emergen marcos culturales y sociales que determinan qué pérdidas reciben reconocimiento como tales (Butler,

2006, p. 59). En este sentido, la muerte social funciona como un dispositivo que antecede y desborda la muerte biológica: la trasciende hasta el olvido y la ausencia de espacios para el duelo, lo que genera la imposibilidad de rituales familiares o comunitarios (Perosino, 2013, p. 136).

La distinción entre muertes reconocidas y muertes negadas se vincula a una concepción restrictiva de lo humano. Claudia Card, en *Genocide and Social Death* de 2003, expone: la muerte social opera como proceso en sus variantes homicida o cultural, pues constituye una forma de asesinato en masa que produce la “pérdida de vitalidad social, es decir, la pérdida de identidad y, por lo tanto, del sentido de la propia existencia” (p. 63). Esta formulación adquiere especial relevancia en el contexto de la crisis forense, donde la negación del cadáver y la ausencia de reconocimiento público instalan un espacio doliente que prolonga la muerte social de víctimas y comunidades.

¿Qué es una crisis forense? Consideraciones finales

Apreciar la muerte social que produce un necrocidio en el núcleo de la crisis forense permite establecer la relación entre la violencia dirigida a la materialidad de los cadáveres y la privación masiva de vidas humanas. Esta perspectiva muestra que la interrupción de los duelos familiares, la pérdida de relaciones que sostienen la vida comunitaria y el debilitamiento de los vínculos sociales constituyen un acto de deshumanización. Cuando desaparecen signos elementales de humanidad –como el trato digno al cadáver, la sepultura, las ceremonias luctuosas o el duelo compartido– se genera una conmoción que interpela de modo directo a la investigación filosófica y forense.

La crisis forense anula una de las huellas más antiguas de la especie humana: la relación de cuidado entre vivos y muertos. La supresión del duelo y de los rituales fúnebres configura un atentado contra prácticas con más de cincuenta milenios de existencia (Cohen Salama, 1992). En este sentido, la crisis forense no solo expresa el co-

lapso institucional para identificar y tratar los cuerpos, sino también la instauración de un espacio doliente donde el necrocidio adquiere su forma completa: cuerpos vulnerados en su materialidad y comunidades fracturadas en su capacidad de recordar, despedir y reconocer a sus muertos.

La primera evidencia de este vínculo se halló en las tumbas de Shanidar, descubiertas en las montañas Zagros, en el Kurdistán iraquí. Estos enterramientos prehistóricos, estudiados por Ralph Solecki (1971), muestran cómo los neandertales ya practicaban formas de cuidado y memoria hacia sus muertos. Investigaciones más recientes han confirmado y ampliado estos hallazgos, destacando la importancia de Shanidar como uno de los primeros registros de prácticas funerarias neandertales (Pettitt, 2011; Pomeroy et al., 2020). Allí emergen los primeros gestos de una memoria compartida: actos funerarios que honraban la identidad del difunto y afirmaban la cohesión de la comunidad. Depositar un cuerpo en la tumba significaba más que disponer de restos: era afirmar el lugar de un integrante cuya ausencia demandaba ser recordada, estableciendo con ello un espacio de significación y pertenencia.

La filosofía forense, al recuperar esta dimensión, introduce una arista distinta en el concepto de crisis forense. No se limita a registrar cifras de cadáveres acumulados en morgues o fosas clandestinas, aunque la magnitud de esos números no deba minimizarse. Lo decisivo consiste en reconocer que la crisis forense se proyecta hacia un ámbito afectivo: el dolor de las víctimas indirectas, de los familiares y de los círculos sociales cercanos a quienes han sido asesinados. Como señaló Arturo Aguirre (2016), ese espacio doliente designa una transformación común provocada por la violencia, en la cual se altera no solo el espacio físico marcado por cadáveres violentados, sino también la existencia compartida y las condiciones de convivencia, atravesadas por sufrimiento y por la imposibilidad del duelo.

De este modo, la crisis forense puede definirse como la alteración de una comunidad concebida como espacio doliente, una condi-

ción que rebasa la esfera del individuo herido y se extiende a una red de dolientes que sostienen la memoria del daño. La experiencia del dolor compartido modifica el estar en el mundo, expone la fragilidad de la vida humana y altera la noción misma de comunidad. Este espacio doliente funciona a la vez como lugar de dolor y como escenario de terror, modifica la convivencia y muestra la crisis forense como construcción teórica que describe el modo en que la violencia transforma el habitar humano.

En esta perspectiva, el necrocidio aparece como núcleo que transgrede la memoria compartida de los cadáveres. Su carácter sistemático y violento excede la afectación individual y se convierte en amenaza contra la memoria de toda una colectividad; al destruir cadáveres y negar sepultura, interrumpe los ritos que permiten recordar y honrar a los muertos, con lo cual quiebra la autocomprensión histórica de una comunidad. Lo que está en juego rebasa la violencia física: incluye la erosión de los cimientos que sostienen el vínculo social.

La memoria colectiva adquiere aquí un papel decisivo. Constituye el medio mediante el cual las comunidades procesan eventos traumáticos y preservan la historia de sus víctimas. Integrarla al análisis de la crisis forense no implica únicamente recordar a los fallecidos, sino transformar ese recuerdo en impulso para la justicia y la reparación, de este modo, la crisis forense no puede limitarse al diagnóstico institucional de deficiencias en los servicios forenses —falta de insumos, de personal o de procedimientos de identificación—. Debe incluirse también su dimensión afectiva, presente en los familiares y en los círculos sociales que experimentan la pérdida, multiplican dolientes y revelan un espacio de dolor irreparable, históricamente desatendido por los discursos racionales de la filosofía.

En conclusión, la filosofía forense ofrece un marco conceptual que permite comprender la crisis forense en México más allá de su dimensión técnica. El necrocidio, al destruir cuerpos y anular los re-

cuerdos asociados a ellos, modifica la identidad y el vínculo social que sostienen la vida comunitaria. La memoria colectiva, al recuperar y dignificar a los muertos, se convierte en condición para enfrentar la violencia y rearticular la vida común. Solo a través de ella es posible resistir el intento de borramiento que caracteriza al necrocidio y mantener vivo el entramado humano que este pretende aniquilar.

Referencias

- Aguirre, A. (2016). *Nuestro espacio doliente: Consideraciones filosóficas para pensar en el México contemporáneo*. Afinita.
- Aguirre, A. (2018, 11 de octubre). *Filosofía forense*. ResearchGate. <https://n9.cl/7vzzpd>
- Aguirre, A. (2023). Tiempo de cadáveres: Necrotopías y necrotropías. Metamorfosis de la violencia contemporánea. En D. Hernández Castellanos, (coord.). *La idea de los derechos humanos: Debates globales* (pp. 176–188). Comisión Nacional de los Derechos Humanos.
- Aguirre, A., & Monroy, R. C. (2025). Filosofía forense. *Graffyllia. Revista de Filosofía, Epistemología y Metodología de las Ciencias Sociales*, 21, 95–112.
- Aguirre Moreno, A. (2025). Nekros: Reconceptualizar la corporalidad para una época de cadáveres. *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 10(44). <https://doi.org/10.46652/rgn.v10i44.1397>
- Anstett, É., & Dreyfus, J.-M. (2014). *Destruction and human remains: Disposal and concealment in genocide and mass violence*. Manchester University Press.
- Anstett, É., Dreyfus, J.-M., & Garibian, S. (2013). *Cadáveres impensables, cadáveres impensados: El tratamiento de los cuerpos en las violencias de masa y los genocidios*. Miño y Dávila.
- Assmann, J. (2011). *Cultural memory and early civilization: Writing, remembrance, and political imagination*. Cambridge University Press.
- Augé, M. (1998). *Las formas del olvido*. Gedisa.
- Baudrillard, J., y otros. (2004). *La violencia del mundo*. Paidós.
- Benveniste, É. (1983). *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Taurus.
- Brison, S. J. (2002). *Aftermath: Violence and the remaking of a self*. Princeton University Press.
- Bufacchi, V. (2016). *Conocer la violencia: Testimonio, confianza y verdad*. 3 Norte–Afinita.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*. Paidós.
- Candau, J. (2002). *Antropología de la memoria*. Nueva Visión.
- Card, C. (2003). Genocide and social death. *Hypatia*, 18(1), 63–79. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2003.tb00779.x>

- Coady, C. A. J. (1992). *Testimony: A philosophical study*. Clarendon Press.
- Cohen Salama, M. (1992). *Tumbas anónimas: Informe sobre la identificación de restos de víctimas de la represión ilegal*. Catálogos Editora.
- Colombo, P. (2010). Exhumaciones: (Des)aparecidos o cuando la tierra se abre. En M. G. Navarro, B. Estévez & A. Sánchez Cuervo, (eds.). *Claves actuales de pensamiento* (pp. 63–72). CSIC/Plaza y Valdés.
- Cuéllar, M. (2023, 7 de julio). En semefos o fosas, 52 mil cuerpos sin identificar. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx>
- Domańska, E. (2005). Toward the archaeology of the dead body. *Rethinking History*, 9(4), 389–413. <https://doi.org/10.1080/13642520500350081>
- Domańska, E. (2017). *Nekros: Introducción a la ontología del cuerpo muerto*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dreyfus, J.-M., Garibian, S., & Anstett, É. (2017). *Restos humanos e identificación: Violencia de masa, genocidio y el “giro forense”*. Miño y Dávila.
- Feierstein, D. (2016). El concepto de genocidio y la “destrucción parcial de los grupos nacionales”: Algunas reflexiones sobre las consecuencias del derecho penal en la política internacional y en los procesos de memoria. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 61(228), 247–265. [https://doi.org/10.1016/S0185-1918\(16\)30048-4](https://doi.org/10.1016/S0185-1918(16)30048-4)
- Garcés, A. M. S. (2022, 31 de julio). *Hay más de 100 mil personas desaparecidas en México, destaca estudio del IBD*. Coordinación de Comunicación Social, Senado de la República.
- Guerra, E. (2019). Cruelty and brutality in how journalists die in Mexico: A micro-sociological approach. *Sociológica*, 34(97), 215–247.
- Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Han, B.-C. (2020). *Caras de la muerte: Investigaciones filosóficas sobre la muerte*. Herder.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI Editores.
- Levinas, E. (2005). *Dios, la muerte y el tiempo*. Ediciones Cátedra.
- Madrid, A. (2010). *La política y la justicia del sufrimiento*. Editorial Trotta.
- Marzano, M. (2007). *La muerte como espectáculo: Estudios sobre la “realidad-horror”*. Tusquets Editores.

- Mate, R. (1991). *La razón de los vencidos*. Anthropos Editorial.
- Murillo, F. J., & Hernández, J. (2011). Hacia un concepto de justicia social. *REICE. Revista Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia y Cambio en Educación*, 9(1), 7–23.
- Perosino, M. (2013). *Umbral: Praxis, ética y derechos humanos en torno al cuerpo muerto*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Pettitt, P. (2011). *The palaeolithic origins of human burial*. Routledge.
- Pomeroy, E., Bennett, P., Hunt, C. O., Reynolds, T., Farr, L., & Barker, G. (2020). New Neanderthal remains associated with the ‘flower burial’ at Shanidar Cave. *Antiquity*, 94(373), 11–26. <https://doi.org/10.15184/aqy.2019.213>
- Quiroz, B. J., et al. (2018). Subjetividades amenazadas: Testimonios de jóvenes en contextos de violencia. *Andamios*, 15(37), 1–22.
- Schuman, H. (1998). La base generacional del conocimiento histórico. En D. Páez, (ed.). *Memorias colectivas de procesos culturales y políticos* (pp. 45–70). Universidad del País Vasco.
- Sistema Nacional de Seguridad Pública. (2024). *Incidencia delictiva*. Gobierno de México.
- Solecki, R. S. (1971). *Shanidar: The first flower people*. Alfred A. Knopf.
- Subirats, E. (2014). *Filosofía y tiempo final*. Afnita.
- Turati, M. (2023, 28 de septiembre). *Crisis forense: México tiene 52,000 cuerpos sin nombre en fosas y morgues*. Quinto Elemento Lab. <https://quintoelab.org/crisisforense/>
- Vázquez, F. (2001). *La memoria como acción social: Relaciones, significados e imaginario*. Paidós.
- Williams, B. (2002). *Truth and truthfulness: An essay in genealogy*. Princeton University Press.

Forensic Philosophy in the Face of the Forensic Crisis: The Necroicide of Social Death

Filosofia Forense diante da Crise Forense: o Necrocídio da Morte Social

Óscar Moisés Romero Castro

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla | Ciudad de Tehuacán | México

<https://orcid.org/0000-0002-9868-6500>

oscar.romerocast@correo.buap.mx

moiromero08@gmail.com

Profesor-investigador de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla en el Complejo Regional Sur y en el Doctorado en Filosofía Contemporánea, Doctor en Filosofía Contemporánea e Integrante del Laboratorio de Filosofía Forense.

Abstract

This article examines the forensic crisis as a philosophical and sociopolitical concept that extends beyond an institutional characterization focused on the technical deficiencies of forensic services. At the core of this crisis lies necroicide, understood as a practice of destroying corpses that affects individual mourning and alters community organization. The analysis incorporates the prehistoric burials of Shanidar and their relevance as the first manifestations of shared memory to show that the suppression of funeral rites weakens structures that have sustained human forms of cohesion. The forensic crisis is thus presented as a condition that involves the living and the dead: it establishes a space of suffering where violence interrupts mourning and fractures collective memory. From the perspective of forensic philosophy, this notion allows an examination of the ethical and ontological implications of necroicide, with attention to the value of the violated corpse and the dignity that its materiality demands to be safeguarded.

Keywords: Collective memory; Testimony; Mourning; Violence; Corpse.

Resumo

O artigo examina a crise forense como um conceito filosófico e sociopolítico que se estende para além da caracterização institucional centrada nas deficiências técnicas dos serviços periciais. No núcleo desta crise encontra-se o necrocídio, entendido como uma prática de destruição de cadáveres que afeta o luto individual e altera a organização comunitária. A análise incorpora os enterramentos pré-históricos de Shanidar e sua relevância como primeiras manifestações de memória compartilhada para mostrar que a supressão de ritos fúnebres enfraquece estruturas que sustentaram as formas humanas de coesão. A crise forense apresenta-se, assim, como uma condição que envolve vivos e mortos: estabelece um espaço dolente no qual a violência interrompe o luto e fratura a memória coletiva. A partir da filosofia forense, esta noção permite examinar as implicações éticas e ontológicas do necrocídio, com atenção ao valor do cadáver violentado e à dignidade que sua materialidade exige seja resguardada.

Palavras-chave: Memória coletiva; Testemunho; Luto; Violência; Cadáver.