

As vidas políticas dos mortos e os novos lugares dos desaparecidos no México¹

The political lives of the dead and the new places of the disappeared in Mexico

Olof Ohlson²

Bruna Potечи³

Palavras-chave: vidas políticas dos mortos; necropolítica; desaparecidos; movimentos sociais e ativismo; Dias dos Mortos; México.

Resumo: Este artigo argumenta a partir de dados etnográficos como familiares de vítimas de violência no México sustentam ‘vidas políticas dos mortos’. Mortos com vidas políticas estão presentes em protestos de rua e em altares da festividade religiosa comemorativa do Dia dos Mortos. No entanto, o México tem muitas pessoas desaparecidas que nunca foram devidamente enterradas e cujas famílias mantêm a esperança de que estejam vivas. Nesse sentido, para essas famílias seus desaparecidos não estão vivos nem mortos e não devem ser incluídos no Dia dos Mortos. Em vez disso, novos lugares em novos memoriais são construídos para eles, com novos ritos para manter as vidas sociais dos desaparecidos. Essas vidas póstumas dão continuidade aos apelos por justiça perpetuamente.

¹ Recebido em 14 de setembro de 2024; aprovado em 18 de novembro de 2024.

Esta pesquisa é financiada pela bolsa nº 2021/11138-0, da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do(s) autor(es) e não refletem necessariamente a opinião da FAPESP. Pesquisa anterior foi financiada pelo Wenner Gren Foundation, Grant nr. 9072. Revisão, tradução e edição do texto foram realizadas pela segunda autora com apoio do financiamento Wenner-Gren Foundation, Grant nr. 10661.

² Pesquisador visitante em Gothenburg University, Suécia, pesquisador associado e professor colaborador na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), no Brasil, com doutorado em Antropologia Social pela Universidade de Edimburgo e mestre pela London School of Economics and Political Science (LSE). Autor de *Mexico's Rebellious Afterlives: Armed Uprisings and Activism in the Narco War* (Lexington Books, 2022), e, *Fieldnotes from México: La Noche de Iguala* (EdUFSCar, 2024). Co-organizador do grupo de pesquisa Estudos em Antropologia de Religião (EAR).

³ Pesquisadora de pós-doutorado Universidade Federal de São Carlos com financiamento de pesquisa pela Wenner-Gren Foundation. É doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal de São Carlos.

Keywords: *Introdução Abstract: This article seeks to show The political lives of the dead; necropolitics; disappeared; social movements and activism; Days of the Dead; Mexico.* **Abstract:** *This article seeks to show ethnographically how families of victims of violence in Mexico sustain 'political lives of the dead'. Political afterlives of the dead are in street protests and at the political altars of the religious festivity the Day of the Dead. However, Mexico has many missing people who were never properly buried and whose families hope they are alive. In this sense, the disappeared are neither dead nor alive and should not be included in the Day of the Dead in the views of their families. Instead, new places at new memorials are built for them, with new rites to maintain the social lives of the missing. These posthumous lives continue the calls for justice perpetually.*

Nesse artigo vou desenvolver uma nova abordagem criativa que passarei a chamar de 'vidas políticas dos mortos'. Procuro analisar a importância de uma política de memória subversiva por parte de familiares de vítimas de violência no México. Argumento que essas vidas póstumas são sustentadas por meio da cultura material e dos repertórios de ação ativistas na esfera pública. Há uma distinção fundamental entre vidas sociais de vítimas mortas e desaparecidas, com diferentes status ontológicos, diferentes ritos e lugares atribuídos a cada uma.

O México é bastante singular a respeito disso, uma vez que a nação tem uma longa tradição de dedicar altares políticos no espaço público aos mortos da nação contendo oferendas durante o feriado religioso conhecido como Dia dos Mortos. Procuro mostrar que a política subversiva das festas tem uma longa história em resposta à violência do estado. Primeiro como resposta à política colonial ainda durante a época colonial, e segundo como uma reação à necropolítica do governo dos dias de hoje.

Políticas de memória semelhantes, e ainda mais famosas nas ciências sociais, são aquelas de movimentos sociais do Chile e da Argentina, onde há muito tempo existem coletivos bem pesquisados de mães e avós dos milhares que desapareceram durante os regimes da junta militar em seus respectivos países nas décadas de 70 e 80. Esses movimentos sociais, como *H.I.J.O.S* e *Las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo*, se reuniram nas capitais fora dos parlamentos nacionais de seus países para exigir verdade e justiça e homenagear as vítimas da época militar, entre outras atividades (ARAÚJO, 2016; BARRIS GÓMEZ, 2009; ROBBEN, 2007; SANJURJO 2017, 2014; SUÁREZ-OROZCO, 2004, 2000).

Da mesma forma, movimentos sociais formados por familiares de vítimas no México hoje em dia com quem realizei pesquisas de campo também lutam por justiça, verdade e pelo fim dos assassinatos na infame guerra contra o narcotráfico em curso (PEREYRA, 2012). Esta guerra tem visto os assassinatos aumentarem constantemente desde 2006, quando o então presidente Felipe Calderón iniciou uma

“guerra contra os cartéis de drogas”. Os homicídios associados a esta guerra e ao crime organizado ultrapassaram 196.000 e mais de 91.000 estão desaparecidos, o que indica que muito mais corpos ainda podem ser encontrados em covas clandestinas em todo o país nos próximos anos.⁴

A crise de violência nas últimas décadas durante a era dos ‘narcos’, como os cartéis de drogas são geralmente chamados na localidade, é, na verdade, uma combinação de grupos criminosos que lutam pelo domínio das rotas de contrabando de cocaína e ópio para os Estados Unidos e de violência estatal para combatê-lo, que muitas vezes acaba por potencializar a violência e os conflitos, aumentando o número de mortes de civis. Uma vez que poucas investigações são feitas e ainda menos casos de homicídio são resolvidos, e a polícia e o exército mexicano foram acusados de abusos graves e sistemáticos de direitos humanos (AUTOR, 2022a, 2021; HUMAN RIGHTS WATCH, 2013; GIEI, 2015; MARCIAL, 2015; PEREYRA, 2012), é difícil distinguir a violência feita pelo Estado e aquela do crime organizado (AUTOR, 2021; SMOSLKI E LORENZEN, 2021).

No entanto, em vez de adicionar mais comentários à extensa literatura e pesquisas sobre as causas e políticas da violência nas Américas (AZALOA, 2012a), ou seus impactos negativos no corpo humano, na psique e nas sociedades ao longo do tempo (ROBBEN E SUÁREZ-OROZCO, 2000), procuro neste artigo lançar luz sobre o importante ativismo como uma de suas consequências, como uma visão e perspectiva inovadora que traz a contestação social e a resistência à “necrogovernança” estatal e criminosa – o poder sobre quem vive e morre e quem é digno de ser lamentado e lembrado (MBEMBE, 2008; ROBBEN E FERRÁNDIZ, 2016).

Pesquisa de campo com movimentos ativistas e sobre Dia dos Mortos

Durante 2014 e 2015, realizei dezesseis meses de pesquisa de campo com observação participante entre movimentos sociais no México, que forma a base da coleta de dados deste artigo. Mais recentemente fiz duas viagens de campo mais curtas para voltar a estudar o Dia dos Mortos: uma em outubro e novembro de 2022 em San Andrés Míxquic no sudeste do Cidade de México, e outra no mesmo período em 2023 para estudar as festas em Mérida, na península de Yucatán.

Em minha primeira ida a campo, realizei entrevistas e observação participante com familiares de vítimas de violência nos seguintes movimentos sociais (i) *El*

⁴ O número de homicídios vem de Lantia Intelligence, “Datos”, acessado Outubro 8, 2021, <https://lantiaintelligence.com/datos>. O número de desaparecimentos vem do jornal mexicano El Proceso, Zavaleta, 2021.

Movimiento Por la Paz con Justicia y Dignidad (MPJD, doravante), que é um coletivo de parentes radicados em centros urbanos como a capital Cidade do México, Cuernavaca, Xalapa em Veracruz, fundada em 2011 pelo jornalista e escritor Javier Sicilia, e (ii) com os *Padres y Madres de Ayotzinapa* (Pais e Mães de Ayotzinapa, doravante) que é um coletivo de familiares de três alunos assassinados e 43 desaparecidos de uma escola rural de Guerrero que foram agredidos pela polícia municipal em 2014.

Os métodos participativos de trabalho de campo são especialmente úteis quando se adota uma abordagem de baixo para cima e quando os pesquisadores desejam basear suas perspectivas nas opiniões de seus informantes e participantes da pesquisa. Neste caso, esses movimentos sociais chamam a nossa atenção para como a vida cotidiana dos mexicanos pode ser interrompida pela violência, transformando a família sobrevivente em ativistas que precisam aprender a organizar um movimento para pressionar as autoridades por justiça e verdade sobre seus casos ou apelar ao público geral para obter apoio. Ao explorar a observação participante dentro desses coletivos de familiares de violência pretendo especificar como esses ativistas simultaneamente extraem e criam um novo repertório de ação coletiva e subversiva a medida que “aprendem para... organizar marchas públicas, petições, reuniões formais, organizar associações de interesse especial” e assim por diante (TILLY, 1995, p. 26) a medida que se unem para fazer ouvir suas vozes.

Charles Tilly (2006, 1995) cunhou a ideia de “repertórios de contenção” para chamar a atenção para o conjunto de ações coletivas disponíveis em um determinado tempo e lugar na história utilizado por agentes sociais. É claro que os coletivos mexicanos se inspiraram nos movimentos acima mencionados na Argentina e em outros lugares da América do Sul que os precederam (ROBBEN, 2007). Mas eu gostaria de esclarecer o que eu acho que é uma parte negligenciada desses importantes repertórios nas Américas de norte a sul: a criação de vidas póstumas rebeldes dessas vítimas, parecido e no mesmo tempo bem distinto da potência de fantasmas antigos que voltam para assombrar o mundo que eles (nunca realmente) deixaram (KWON, 2008).

Neste artigo, portanto, não entrarei em detalhes sobre a história desses movimentos, como seus casos evoluíram ao longo do tempo ou suas políticas internas, sobre as quais escrevi extensivamente em outros lugares antes (AUTOR 2022a, 2021, 2019). Aqui, meu foco é em como os eventos políticos e comemorativos desses movimentos para suas vítimas e os protestos de rua que eles organizam quando se reúnem fora das empresas ou autoridades responsáveis, muitas vezes nas

partes centrais da Cidade do México, sustentam vidas políticas de suas vítimas e o que essa política de memória pública alcança no cenário nacional.

Um momento importante para isso é durante a grande festa do México, o Dia dos Mortos, quando os entes queridos da família são homenageados com oferendas de comida oferecidas em altares lindamente decorados nas casas, em locais públicos como praças populares e nos cemitérios onde vigílias noturnas também podem ser realizadas. O Dia dos Mortos tem uma rica cultura material dos mortos com o propósito específico de evocar memórias e a presença simbólica dos falecidos (AUTOR, 2022b; BRANDES, 2006; GARCIAGODOY, 1998; NUTINI, 1988). A festa também está associada, como se verá mais adiante, a muita sátira política e humor mórbido, e aqui quero destacar o significado dos altares políticos construídos em espaços públicos que visam atrair a atenção dos espectadores e participar do debate público.

Para as comemorações em 2014 e 2015, participei das festividades nas partes centrais da Cidade do México para acompanhar como esses movimentos usaram a celebração para comemorar e homenagear seus mortos, bem como criticar o estado, e em minhas viagens mais recentes de campo ao México observei as celebrações no município indígena Nahua San Andrés Míxquic, no extremo sul da capital, famoso por sua festa tradicional e turística, e em Mérida em Yucatán em 2023. As comunidades Nahua comemoram também um terceiro dia do Dia dos Mortos, que ocorre apenas em 1º e 2º de novembro normalmente, esse dia é dedicando às vítimas de homicídio e mortes devido a acidentes. Como deve ser mostrado, este legado é um sinal revelador da importância histórica de tais mortes na criação da festa.

Vidas políticas dos mortos como lente teórica

Minha lente teórica e meu uso da frase “vidas políticas ou póstumas das vítimas” foi inspirado na da noção de Katherine Verdery (1999) “*the political lives of dead bodies*” (a vida política dos cadáveres). Verdery estudou esse fenômeno olhando para as controvérsias e mudanças nas políticas relativas a estátuas e esculturas de ex-líderes políticos como Stalin e Lenin no leste europeu em nações que anteriormente pertenciam à União Soviética. Para Verdery, as “vidas políticas” de tais estátuas eram indicadores de mudança e transformação na política dos Estados.

Enquanto ela olhava para as políticas dos governos, eu gostaria de abordá-las focando nos movimentos sociais, nos parentes dos desaparecidos e nos celebrantes do Dia dos Mortos. Ao explorar as vidas políticas das vítimas como janelas para a mobilização subversiva na sociedade contemporânea (neste caso no México), essa lente teórica pode lançar luz sobre a contestação da necropolítica – um termo guarda-

chuva para as lutas pelos mortos e gestão da morte para indicar disputas sobre processos forenses ou outras reivindicações associadas aos mortos cunhada por Achille Mbembe (2008) – e assim trazer à tona as vidas sociais contenciosas dos mortos marginalizados do México (ou mais amplamente do continente americano).

Em publicações anteriores já analisei os tabus associados às vidas sociais dos desaparecidos, tanto dentro quanto fora do Dia dos Mortos (AUTOR, 2022b, 2019). O crescente corpo de pesquisas sobre necropolítica tende a lançar luz somente sobre o poder do Estado de ditar as circunstâncias da morte e suas consequências, analisado como “necrogovernança” (MBEMBE, 2008; ROBBEN E FERRÁNDIZ, 2016; MEDEIRA SANTOS, 2018; WRIGHT, 2011), por exemplo, controlando provas forenses, investigações policiais e sua capacidade de tirar vidas (MEDEIRA SANTOS, 2018, p. 72).

Essa vasta literatura de ‘pesquisa sombria’ agora precisa prestar mais atenção em como esses casos de ‘má’ morte também estão associados ao que o antropólogo social Michael Taussig uma vez chamou de “o tremendo poder moral e mágico dos mortos inquietos” (1992, p. 48). Essa frase vaga, mas poética, exige uma abordagem teórica mais rigorosa para detalhar como isso se aplica, o que minha abordagem explorando vidas políticas se propõe a fazer. Vamos começar com o pano de fundo de como o México veio a ter uma grande festa em seu calendário ritual anual dedicado a lembrar os entes falecidos e a sustentar suas vidas sociais.

Dia dos Mortos como reação contra colonialismo

A famosa festa religiosa do México é uma festa comunitária que está ocorrendo anualmente em 1º e 2º de novembro, no que no resto do mundo católico é conhecido como Dia de Todos os Santos e Finados. A festa comunitária, celebrada em todo o México, tem diferenças importantes dependendo da localização e da etnia dos celebrantes (NUTINI, 1988, p. 4), mas sempre é celebrada com oferendas de comida dispostas em altares decorados para homenagear e lembrar um parente falecido. Dizem que as almas desses parentes retornam nesses dias para ficar perto de seus familiares ou entes queridos e sentir o aroma dos presentes comestíveis. Os altares públicos são associados com uma tradição de humor macabro e sátira política que se tornou parte da festividade (BRANDES, 2006; CONGDON, 2023).

As origens históricas da festa são amplamente consideradas como uma fusão histórica de dois universos: o mundo católico e o mundo americano pré-colombiano (BRANDES, 1998; MALVIDO, 2006). A festa fundiu tradições católicas pré-hispânicas com crenças indígenas e é, nesse sentido, uma “invenção colonial” (BRANDES, 2006,

p. 40, 1998; MALVIDO, 2006). Muitos de seus objetos e tradições se originaram, de fato, na Espanha medieval (BRANDES, 2006, p. 28-33).

Nesse processo histórico de fusão de dois universos, a violência colonial, a morte em massa da população indígena por epidemias trazidas pelos europeus e crises de fome foram importantes para moldar essa tendência popular de tornar a morte mais visível na vida pública. É difícil exagerar o fato de que a celebração do Dia dos Mortos ganhou destaque no México durante um período de genocídio e guerra colonial brutal contra a população local. Essas comunidades insistiam em tornar seus mortos mais visíveis na esfera pública no exato momento em que a elite colonial procurava esconder a destruição e usavam os corpos como espantalhos para espalhar o medo na população como forma de controle social (LOMNITZ, 2005; TAUSSIG, 1992, p. 48). O Antropólogo Stanley Brandes escreve que “Dadas as circunstâncias, parece realista afirmar que o Dia dos Mortos se tornou ritualisticamente elaborado no México como consequência da enorme perda de vidas durante os séculos XVI e XVII” (2006, p. 36). Ele chama esse período de uma “catástrofe demográfica talvez inigualável na história do mundo” (2006, p. 35).

Claudio Lomnitz fala sobre um “verdadeiro holocausto para a população nativa” (2005, p. 68) e continua o tema argumentando em seu muito notado livro *Death and the Idea of Mexico* que a gestão da morte pelo Estado colonial teve uma influência subestimada na tradição de morte visível do México.

Não só a população nativa americana, mas heróis nacionais como Augustín de Iturbide que foi general na guerra de independência do México, entre 1810-1821, e depois presidente, e mais tarde os heróis revolucionários Pancho Villa e Emiliano Zapata da Revolução Mexicana, cem anos depois entre 1910-1920, foram todos assassinados. Para Lomnitz, o legado brutal da violência estatal, que muitas vezes usava cadáveres mutilados em público para assustar a população em uma tentativa de controle social, deixou sua marca na cultura coletiva mexicana.

Em contraste com a violência estatal que humilha e denigra suas vítimas, a tradição do Dia dos Mortos é uma celebração que insiste que todos os mortos devem ser devidamente honrados, respeitados, vistos, lembrados, cuidados, até mesmo venerados. O Dia dos Mortos é, neste sentido, um ritual de rebelião em resposta ao colonialismo e a gestão da morte pelo Estado colonial.

Altars políticos na época dos narcos

A festa também pode ser considerada um ritual de rebelião nos dias de hoje em um contexto de violência entre os carteis de narcotráfico rivais e o Estado. Diante desse cenário, o Dia dos Mortos pode ser usado por movimentos ativistas e por

familiares de sobreviventes de vítimas de violência para protestar contra a violência fazendo altares com teor político no espaço público. Esses altares e seu humor sombrio sustentam vidas póstumas das vítimas e muitas vezes criticam o Estado e como o sistema de justiça lida com a violência relacionada ao narcotráfico.

Famílias enlutadas evocam memórias em público e relembram mortes trágicas estrategicamente com seus altares. Altares ativistas expostos publicamente exemplificam os usos sociais e contencioso dos mortos. As oferendas do Dia dos Mortos são um poderoso meio subversivo para combater a necropolítica do Estado e tornam-se o que podemos chamar de um ‘repertório necrosocial de contenção’ para invocar o famoso conceito de Tilly (2006, 1995) uma vez mais, porém, agora com um novo toque: um repertório de rotinas de reivindicação para cidadãos ao Estado.

Nos últimos anos, nessa época dos narco cartéis no México, o Dia dos Mortos viu uma onda de humor sombrio que satiriza e desafia diretamente a legitimidade do Estado mexicano por sua relação com o crime organizado, com crítica aos homicídios e impunidade, e defesa da honra e memória das vítimas de violência no país. A violência do narcotráfico no México, a corrupção e seus casos especialmente infames — como o massacre de 22 pessoas em Tlatlaya em junho de 2014 cometido pelo exército, o assassinato de 193 migrantes em San Fernando em 2011 atribuídos ao cartel de narcotraficantes *los Zetas*, e o desaparecimento dos 43 estudantes de Ayotzinapa pela polícia municipal de Iguala em Guerrero (AUTOR, 2022a; GIEI, 2015; MARCIAL, 2015) — têm sido temas frequentes de humor sombrio, satírico e de altares públicos (AUTOR, 2022b).

Outros exemplos foram as oferendas feitas pelos Zapatistas de Chiapas na Cidade do México em 2015 do lado de fora do museu de Bellas Artes no Parque Alameda, dispostas sobre uma área enorme com velas e caveiras açucaradas usando máscaras e os lenços vermelhos típicos do grupo rebelde. “Justiça” foi escrito dentro dos altares enquanto eles comemoravam as vítimas da violência paramilitar. No bairro de Coyoacán, no mesmo ano, algumas oferendas protestavam contra a violência contra as mulheres com manequins sem cabeça e as palavras “*ni una más*” (nenhuma a mais) escritas sobre eles.

O Dia dos Mortos oferece um espaço anual para essa sátira política em meio ao debate público para continuar o ativismo contra os homicídios. Ele permite que os mortos sejam implantados no debate público para ganho político. O humor sombrio é uma forma de expressar solidariedade política, participação e engajamento em apoio às muitas vítimas de violência do país.

Arthur Koestler argumenta que o humor “deve conter um ingrediente cuja presença é indispensável: um impulso, por mais tênue que seja, de agressão ou

apreensão” (1964, p. 52). “Não pode haver dúvidas de que o humor deriva pelo menos parte de seu impacto de seu caráter agressivo”, escreve Stanley Brandes (2003, p. 221), que pesquisou o humor literário no Dia dos Mortos, e continua: “A provocação, por exemplo, fornece uma saída para a crítica pessoal. Como gênero, a provocação é uma forma de “desrespeito permitido””.

Peter Berger (2014, p. 142-161) chamou a sátira e a ironia de o “cômico como arma” e distingue entre formas benignas de humor e o que ele chama de uma linhagem dionisíaca sombria que questiona a ordem social. Kristin Congdon (2003, p. 198) analisou a figura do esqueleto e o humor dos altares na festividade como “uma parte inseparável do processo de celebração do Dia dos Mortos, permitindo uma quebra de forças opostas, opostos que são de alguma forma superados”, mas eu preferiria dizer que o humor dos esqueletos satíricos e das chamadas *calaveras* (poemas satíricos), que muitas vezes zombando dos ricos e poderosos, está virando a ordem social de ponta-cabeça monetariamente, em linha com a fase liminar das festividades rituais que tem sido associada à um “reversão da hierarquia” e aos “poderes dos fracos” (Turner, 1969).

Como tal, o Dia dos Mortos ilustra a resiliência cultural. A sátira pode ser ilustrada com a estatueta La Catrina, que simboliza a morte durante a festa, seja retratada como um desenho animado ou construída como um esqueleto de papel machê, como uma dama chique da classe alta. Ela foi originalmente feita pelo cartunista José Guadalupe Posada no final do século XVIII para satirizar a maquiagem branca usada pela elite burguesa.

Através dos altares públicos e da cultura material associada à comemoração dos mortos da festividade a tradição popular sustenta as vidas subversivas dos mortos. Os altares são cheios de flores de calêndula e oferendas de comida e contêm papel picado, que são recortes de esqueletos em papel, bem como objetos pessoais e, às vezes, mensagens.

Em um evento que o MPJD organizou com oferenda para um dos mortos da organização - Nepomuceno, “que foi brutalmente assassinado sem nunca encontrar justiça pelos crimes cometidos contra seus entes queridos” quando pressionava as autoridades estatais e o Procurador do Estado de Sonora para investigar o desaparecimento de seu filho - o padre Gustavo que liderou o evento proclamou

“com esta oferenda continuamos a denunciar o horror e a lançar luz sobre a dívida que o Estado tem para nós e o país. Inauguramos esse altar em homenagem ao Nepomuceno e a todos os outros nossos entes queridos com uma vela para cada um de nossos membros falecidos e continuaremos até que o governo abra os olhos. Chamamos cada um dos habitantes do país a fazer o mesmo em suas cidades de origem por suas vítimas”. (discurso público, padre Gustavo, MPJD, Estela de Luz, el Paseo de la Reforma, Cidade de México, 2 novembro 2015).

San Andrés Míxquic mais a sul da cidade do México tem um grande programa público durante vários dias para celebrar o retorno dos mortos ao cemitério local que é um lugar especialmente importante, onde os celebrantes realizam uma vigília conhecida como *la alumbrada* (a iluminada) com milhares de velas iluminando os caminhos para as almas retornarem. Como uma comunidade nahua, eles celebram o terceiro dia, o *el día de los matados* ou, também chamado *el día de los accidentados*.

Esse dia que é destinado para as vítimas de homicídios e acidentes aponta algo que Walter Benjamin escreveu uma vez, que “A tradição dos oprimidos nos ensina que ‘o estado de emergência’ em que vivemos não é a exceção, mas a regra. Devemos alcançar uma concepção da história que esteja de acordo com essa percepção” (1969, p. 257).

Visto por esse lado, o Dia dos Mortos desempenhou um papel crucial na resposta às crises de morte violenta ou trágica na história do México: a celebração tem um papel importante na maneira como a sociedade, uma família, um indivíduo, lidam com o luto nesses casos.

O humor mórbido é parte dessa resposta. Ao longo dos anos, a festa desenvolveu um humor político macabro e satírico, que muitas vezes zomba dos poderosos e das elites. Existem dois tipos de sátira política associada ao feriado, um deles é os chamados *calaveras* (literalmente caveiras), que são poemas rimados mencionados anteriormente, que muitas vezes zombam diretamente dos vivos que logo morrerão, ou dos políticos que governam o país (BRANDES, 2003). O outro tipo de humor é aquele associado a grandes figuras de papel machê, como a Catrina, construídas dentro ou ao redor de altares públicos como esqueletos de corpo inteiro, muitas vezes com roupas engraçadas (CONGDON, 2003). Quando os celebrantes fazem paródia dos vivos eles lembram aos ricos e poderosos que eles também morrerão um dia. Um provérbio mexicano comum, repetido muitas vezes em poemas cadavéricos e altares durante o feriado diz que “a morte é democrática”, e a morte é vista como o “grande equalizador”.

La Catrina assumiu um novo significado menos humorístico ultimamente. Desde 2016, um coletivo feminista organiza a anual “Marcha de las Catrinas”; mulheres pintam seus rostos como caveiras e usam trajes como a Catrina enquanto marcham em memória das vítimas de feminicídios (assassinato de mulheres). O coletivo *Las del Aquelarre Feminista* usa a marcha para protestar que tem mais de 10 assassinatos de mulheres no país por dia (XANTOMILA & LAURELES, 2023).

Um ponto crucial do Dia dos Mortos é que a celebração dedica alguns dias por ano para lembrar de alguém que partiu e transforma esta tristeza em alegria, dando uma alegre festa de boas-vindas às almas. Durante minha pesquisa de campo na

Cidade do México durante o Dia dos Mortos em 2014, o celebrante Jorge me disse que, “Celebramos o Dia dos Mortos para lembrar nossos entes queridos compartilhando uma refeição com eles como faria quando eles estavam vivos”. (entrevista, Jorge, Coyoacán, Cidade de México, 1 novembro, 2014).

Em San Andrés Míxquic em 2022, o celebrante Jaime me contou sobre o altar que ele tinha feito na casa dele, e sobre o significado da comemoração em Míxquic:

“A oferenda é feita aos nossos familiares que já não estão conosco. Suas almas vêm e tiram o alimento que lhes damos. Contêm comida, sal e tequila. O altar é composto por três níveis, cada um representando algo. O nível mais alto é o céu, o meio representa a terra e o mais baixo é o submundo. E aqui no altar está minha avó e Ariel, meu avô. Somos uma cidade que tem essa tradição, mas seria muito bom se esse costume florescesse em todos os lugares. Para nós é uma tradição muito pessoal e sentimental, durante os poucos dias em que acreditamos fielmente que pessoas que hoje não estão fisicamente conosco podem chegar até nós e que mantemos este contato com os nossos mortos”. (Conversa, Jaime, San Andrés Míxquic, Cidade de México, 2 novembro, 2022).

Beber e comer com os mortos manifestam laços recíprocos de cuidado intergeracional (BRANDES, 2006, p. 8). Nesse sentido, o Dia dos Mortos tem uma ética horizontal de comemoração com uma forte obrigação social de cuidar dos mortos. Portanto, o ritual celebra todos os mortos igualmente. Assim como o antigo dramaturgo grego Sófocles tem seu anti-herói Antígona que proclama na peça que leva seu nome, “há honras devidas a todos os mortos” (SÓFOCLES, c. 497-406AC, §413).⁵ Pode-se dizer que o Dia dos Mortos ilustra uma ética universal e popular de comemoração também dos mortos invisíveis e marginalizados da nação, em contraste com a política do Estado colonial genocida de antigamente e o Narco Estado corrupto de hoje em dia. **Vidas políticas nos protestos e os novos lugares dos desaparecidos**

Atualmente, existe um novo memorial dedicado aos desaparecidos no centro da Cidade do México, localizado fora do Parque Chapultepec ao longo da Avenida el Paseo de la Reforma. O lugar é conhecido como Estela de Luz, e foi criado pelos membros do MPJD. Eles vão ao local várias vezes por ano para homenagear suas vítimas e protestar contra a continuação dos desaparecimentos no país. As famílias dos desaparecidos fizeram gravuras em placas de aço comemorativas na rua.

⁵ Referência dada no verso em vez do número da página para facilitar a comparação entre traduções e versões da obra Antígone.

Participei das reuniões semanais de planejamento do movimento realizadas na Casa da Solidariedade no bairro Benito Juárez durante minha estadia no México e acompanhei as famílias quando realizaram eventos comemorativos e protestos no local do memorial que em 28 de março de 2014, um pouco antes de eu chegar no México. Essas gravuras contam as histórias dos desaparecidos em primeira pessoa como se a pessoa estivesse falando de onde eles estão sequestrados, escritas pela família sobrevivente das vítimas nas reuniões de planejamento na Casa da Solidariedade. Algumas são dedicadas a civis que foram atingidos pela violência, enquanto outras gravuras comemorativas contam a história de policiais:

“EU SOU PAOLO CESAR ANTONIO CANOMONTERO. DESAPARECI EM VINTE E NOVE DE OUTUBRO DE 2010, VINTE E SEIS ANOS, EM MICHOACÁN.

Eu sou alto e forte e adoro estar com minha família e meus amigos, eu adoro a praia e comer frutos do mar... Encontrei meus maiores tesouros nos meus filhos, os pequenos Camilía e Emeliano, que são os motores da minha vida e nunca fizeram nada de errado. Sinto falta deles e de toda a minha família, meus pais, meus irmãos... Meus pais fizeram de tudo para me encontrar. Eles estão desesperados e eu sei que não passou um único dia sem que eles pensassem em mim. É uma pena que eles não tenham tido qualquer ajuda das autoridades para iniciar uma investigação. Quero dizer a todos vocês que lutam por justiça no México que continuem a nos procurar... Vocês não devem se esquecer de nós, vocês são a nossa esperança.” (Memorial Estela de Luz, MPJD, 28 de março de 2014).

E abaixo dedicado a um policial desaparecido:

“EU SOU ROSENDO TORRES CORTÉS. FUI SEQUESTRADO E DESAPARECI EM 10 DE JULHO DE 2014, AOS 32 ANOS, EM DURANGO.

Sou caseiro gosto muito da vida em família, nos tempos livres gosto de passear com a minha mulher e levar os nossos cães passear no campo, faltavam três meses para a Adri dar à luz ao nosso primeiro filho, queria que ele se chamasse Rosendo como eu. Gosto de saborear os deliciosos camarões que minha mãe cozinha e as deliciosas sobremesas que minha esposa faz, também gosto de correr, dançar e viajar até o belo porto de Acapulco para visitar minha família e nadar no mar onde nasci. O que eu mais quero agora é voltar para casa para cuidar e abraçar minha família, conhecer meu filho, brincar com ele, levá-lo para a escola e vê-lo crescer.

Sou Inspetor Adjunto da Polícia Federal, fui agredido por policiais municipais de Lerdo em Durango, como evidenciam vários vídeos, quando desempenhava minhas funções de escolta do candidato a governador do Estado de Coahuila.

Por isso exijo que as autoridades federais e estaduais investiguem meu paradeiro, punam os culpados e façam justiça, para que nunca mais e em hipótese alguma as famílias mexicanas sofram e sejam destroçadas pelo desaparecimento de um ente querido. Rosendo.” (Memorial Estela de Luz, MPJD, 28 de março de 2014)

Esses objetos expressivos no memorial onde os familiares do MPJD se reúnem em homenagem aos seus entes queridos desaparecidos fazem parte de seus esforços mais amplos para pressionar o Estado a forçá-lo a responder à crise de violência e desaparecimentos, envergonhando-o em público. O local do memorial nas partes centrais da capital visa transformar as vítimas de violência do MPJD em objetos de luto coletivo e ativismo, pois buscam um acerto de contas com o Estado para que este dê justiça e verdade a esses casos. “Precisamos de um país governado por um governo que garanta segurança e prima pela justiça” como diz uma das gravuras. (Memorial Estela de Luz, MPJD, 28 de março de 2014).

Uma vez que essas vítimas estão desaparecidas e não foram confirmadas como mortas, seus parentes tendem a manter a esperança de que estejam vivas e, portanto, essas vítimas não devem ser incluídas nas celebrações do Dia dos Mortos com oferendas. Os desaparecidos precisam de ritos especiais e de sua própria cultura material (AUTOR, 2019). Uma das integrantes do MPJD me disse em uma entrevista quando falou sobre o memorial que eles criaram para essas vítimas que “os desaparecidos do México estão aqui conosco, às vezes invisíveis, mas aqui estão eles, não podem ir-se, para eles não há outro lugar” (entrevista, Esmeralda, Memorial Estela de Luz, Cidade do México, 23 de outubro de 2014).

Muitos dos membros do MPJD não tinham experiência anterior de ativismo ou defesa dos direitos humanos antes que a tragédia atingiu suas famílias e os fez procurar ajuda do movimento quando as autoridades ignoraram seus casos e as investigações policiais paralisaram.

As tentativas do movimento em envergonhar o Estado em público segue um “caminho foucaultiano, na medida em que busca instituir novas normas identificando publicamente o comportamento imoral... como uma lição objetiva do que as sociedades não deveriam ser” (COURPASSON E VALLAS, 2016, p. 21). Outros grupos de resistência no México têm sido mais radicais, como os Zapatistas em Chiapas que levantavam armas em 1994 contra o Estado mexicano em oposição às suas políticas de orientação capitalista e a ratificação do Acordo de Livre Comércio da América do Norte. Em contraste, o MPJD se volta para o Estado e o encoraja a assumir a responsabilidade pela violência em curso que assombra a nação. Seu fundador, Javier Sicilia, disse “Quando me dizem que o diálogo não vai funcionar, eu

respondo aos Zapatistas... que o que eles não entendem é que somos um movimento de vítimas. As pessoas querem justiça e para isso devemos recorrer às autoridades para exigí-la, não podemos prescindir delas” (AZALOA, 2012b, p. 166).

No entanto, isso foi nos primeiros anos do movimento, logo após sua criação. Desde então, seus esforços para aprovar uma nova lei conhecida como *Ley General de las Víctimas*, que foi transformada em lei sem causar grandes mudanças, uma vez que não são principalmente as leis em si, mas a falta de vontade ou incapacidade da polícia e do sistema de justiça a defendê-los que é o problema no México contemporâneo (HARRINGTON, 2010, p. 160).

Decepcionados com três governos e presidentes de três partidos políticos diferentes – Felipe Calderón do PAN (2006-12); PRI sob Enrique Peña Nieto (2012-18), e o atual governo do partido MORENA sob a comando do presidente Andrés Manuel López Obrador (2018-24) – Sicilia e o MPJD perderam a fé nas autoridades do México para lidar com a crise. Sicilia escreveu uma crítica mordaz em uma coluna, dizendo o seguinte:

“A estupidez do raciocínio – se isso pode ser chamado de raciocínio – é que tanto para Calderón e Peña Nieto na época, como para López Obrador hoje, a segurança se reduz a uma questão de violência: presença ou abstenção... ou sem eles, o grande ausente nessas administrações tem sido a justiça. Os níveis de impunidade de lastro têm sido quase absolutos, acima de 95%, com uma diferença: López Obrador, em um ato de cinismo e perversidade, decidiu que a impunidade deveria ser acompanhada de ‘abraços’ e bênçãos”. (SICILIA, el Proceso, 12 julho, 2022).

O último comentário de Sicilia refere-se à política de segurança de López Obrador, que ele mesmo resume com a frase “*abrazos, no balazos*” (abraços, e não tiros). Quando entrevistei Javier Sicilia pessoalmente em 10 de novembro de 2014, ele já estava se tornando cada vez mais crítico em relação à disposição do Estado, começando a considerar métodos de protesto mais radicais alinhados com o que as Zapatistas estão fazendo no sul: “Precisamos de uma mudança fundamental neste país. Temos partidos políticos que representam os criminosos em vez de nós. Se o estado mexicano não for reconstruído a partir de seu núcleo vamos buscar outras alternativas. Devemos considerar todas as formas de mudar o México” (Entrevista, Javier Sicilia, Antigo Colegio de San Ildefonso, centro da Cidade do México, 10 de novembro de 2014).

Quando o Estado os decepcionou, o MPJD se voltou para seus compatriotas mexicanos realizando eventos em locais públicos onde as pessoas podem ver, ouvir ou interagir com seus protestos ou objetos memoriais, como no memorial Estela de

Luz. Ao criar uma cultura material para suas vítimas e sustentar suas vidas políticas, eles procuram garantir que suas memórias e reivindicações em relação às autoridades sobrevivam à administração no poder e perdurem ao longo do tempo.

O local do memorial do MPJD não é o único monumento aos desaparecidos do México. Os Pais e Mães de Ayotzinapa, que são os pais dos quarenta e três estudantes desaparecidos de Guerrero que foram atacados pela polícia municipal por razões ainda desconhecidas, ergueram um monumento alternativo na Cidade do México: conhecido como o “Antimonumento”. O nome joga com a estética do próprio monumento e o fato de ter sido erguido pelas famílias de Ayotzinapa como um símbolo contra e não pelo Estado mexicano. Assim como o memorial do MPJD em Estela de Luz, está localizado na Avenida el Paseo de la Reforma, mas mais próximo do centro histórico. Ele forma os símbolos numéricos “+43”. Este monumento contrasta totalmente com o de Estela de Luz. Em vez de biografias dos desaparecidos, mostra apenas números sem voz e sem rosto. Nenhuma identificação pessoal é promovida, nenhum testemunho é dado. No entanto, dentro dos protestos pelos 43 estudantes desaparecidos de Ayotzinapa, o monumento carrega um significado. O antimonumento “+43” faz dos estudantes símbolo de todos os desaparecidos no México, como um slogan usado pelo MPJD nos protestos costumava dizer: “Ayotzinapa é apenas a ponta do iceberg” (bandeira de protesto, MPJD, Cidade do México, 23 de outubro de 2014).

Estes dois monumentos não-oficiais – Memorial Estela de Luz e o Antimonumento – servem agora como novos locais para os desaparecidos do México, onde ocorrem novos ritos anuais que mantêm as suas vidas sociais e continuam perpetuamente os apelos à justiça e à verdade.

Necropolítica x Restauração da Dignidade dos Mortos

Os rostos e biografias dos 43 alunos desaparecidos de Ayotzinapa já se tornaram conhecidos em todo o México, quando seus pais se uniram e formaram o coletivo conhecido como Pais e Mães de Ayotzinapa. O governo criou uma comissão da verdade, atualmente em andamento, a Comissão para a Verdade e Acesso à Justiça em o Caso Ayotzinapa (COVAJ-Ayotzinapa), mas os Pais e Mães de Ayotzinapa estão insatisfeitos com os resultados até agora.⁶

As longas e complicadas consequências legais dos estudantes de Ayotzinapa podem ser vistas na triste história de um dos três que foram confirmados como

⁶ COVAJ-Ayotzinapa foi criado em 2019 pelo presidente Andrés Manuel López Obrador. Suas descobertas, atividades e relatórios estão disponíveis em <http://www.comisionayotzinapa.segob.gob.mx/>.

mortos, Julio César Mondragón Fonte, que foi encontrado nas ruas de Iguala um dia depois que os estudantes foram agredidos e presos pela polícia municipal, supostamente por apoderar-se de ônibus locais. O cadáver do Julio foi deixado na rua com os olhos esquartejados e o rosto arrancado. O laudo pericial do Procurador Estadual de Guerrero atribuiu isso à “fauna selvagem” e negou que ele tenha sido submetido à tortura. Um coletivo de especialistas forenses independentes e acadêmicos ativistas criou o *Coletivo El Rostro de Julio* para apoiar sua família na exigência de uma segunda autópsia neutra supervisionada por especialistas independentes.

O irmão de Julio, Lenin Mondragón, falou sobre o caso no Colégio de México quando do primeiro aniversário do ataque se aproximava em setembro de 2015, e disse o seguinte:

“Eles arrancaram seu rosto, seus olhos, quando ele ainda estava vivo, e então eles vêm com isto: que foi a fauna selvagem que o esfolou. E por que o rosto? Por quê o rosto, e não uma mão, um pé? Em breve será um ano sem justiça ou explicações do que aconteceu. Como é possível que essa injustiça tenha sido feita a ele? Eles queriam manchar a memória do meu irmão. Espero que isso não seja repetido e que outras famílias nunca tenham que sofrer o que estamos sofrendo este momento”. (Mesa redonda, Lenin Mondragón, Colegio de México, Cidade do México, 9 de setembro de 2015).

No final, a pressão exercida sobre as autoridades no caso de Julio funcionou e uma segunda autópsia ocorreu no final daquele ano. No dia da exumação para a segunda necropsia, a família de Julio e os simpatizantes da sociedade civil realizaram uma vigília e um evento simbólico na Cidade do México onde recriaram seu rosto na rua com serragem colorida trazida da aldeia dele de Guerrero. Este foi apenas um dos muitos protestos e eventos para restaurar a dignidade de sua memória.

A segunda autópsia confirmou que Julio foi subjugado a uma tortura macabra que causou sua morte (COLETIVO EL ROSTRO DE JULIO, 2017). O rosto desmembrado de Julio, que seus perpetradores mutilaram para infundir medo na população, teve exatamente o efeito oposto: reuniu mexicanos nas ruas protestando contra a violência e a impunidade ultrajante em casos de violência macabra em todo o país. O rosto de Julio tornou-se o símbolo dos protestos antiviolência, assim como os rostos e nomes de George Floyd e Marielle Franco estão associados a lutas semelhantes nos Estados Unidos e no Brasil.

As contenciosas vidas póstumas das vítimas na América não ficam quietas, suas vidas rebeldes após a morte exigem que elas recebam a atenção que merecem.

A nova antropologia sobre morte ‘boa’ e ‘má’

As vidas políticas das vítimas no México mostram o conflito nacional sobre o tratamento dos mortos de violência, igual os controversos sobre os desaparecidos no país. Famílias enlutadas evocam memórias violentas e relembram mortes trágicas estrategicamente em seus protestos, mostrando os “vários ‘usos sociais’ dos mortos” (PITA, 2018, p. 53).

Em seu livro clássico, *A Morte e a Mão Direita*, Robert Hertz (1960) preocupou-se predominantemente em mostrar os estágios da transformação ritual do status das almas quando elas deixam o mundo dos vivos e entram no mundo dos mortos, para que a sociedade supere a morte do indivíduo e a família enlutada recupere a paz de espírito e volte à sua vida normal após o término do período ritual de luto. No final do livro, Hertz menciona brevemente casos problemáticos de “almas inquietas” não enterradas que parecem estar condenadas a “vagar pela terra para sempre” (HERTZ, 1960, p. 85).

Meu uso da frase ‘vidas políticas das vítimas’ pretende ser uma ferramenta teórica para melhorar a pesquisa e a compreensão da política de memória póstuma sustentada nas Américas em relação a essas almas inquietas e problemáticas após a morte (GÓMEZ-BARRIS, 2009; PITA, 2018; SOSA, 2014). Ao invés de enfatizar a negrogovernança do Estado (MBEMBE, 2008; MEDEIRA SANTOS, 2018; ROBBEN E FERRÁNDIZ, 2016; WRIGHT, 2011), essa abordagem busca trazer à tona a agência dos movimentos sociais e sua criação de uma cultura material e novos ritos que vêm com sua própria agência e necro-socialidade distinta (SANJURJO, 2017).

A cultura Mexicana tem uma forte obrigação de comemorar e honrar os mortos. Aqui tem uma cultura material já pré-existente dos mortos que as comunidades locais podem usar e extrair. Uma clássica análise antropológica dos mortos na compreensão dos nativos americanos da Amazônia os via como *outros* (CUNHA, 1978). “Aqueles que foram parentes em vida são submetidos a um processo de ‘alienação’ da vida social para a morte, tornando-se a expressão máxima da alteridade” (LIMA E VELDEN, 2018, p. 166). O contraste dificilmente poderia ser mais gritante com as noções populares de proximidade social com o falecido da família e a reciprocidade intergeracional de cuidados na tradução Mexicana, capturada pelo simples ato de oferecer a refeição favorita de seu ente querido perdido uma vez por ano.

Explorar a vida após a morte das vítimas da violência nas Américas pode ajudar a superar a “alienação dos mortos” também dentro de pesquisas em ciências sociais, pois essa abordagem explora as maneiras pelas quais as sociedades sustentam a presença de seus mortos e rompem a “posição inerte relegada à morto” em muitas abordagens padrão (LIMA E VELDEN, 2018, p. 182).

Além disso, a tradição mexicana e mais específico o Dia dos Mortos tem uma estrutura ritual bastante única que, a meu ver, parece mitigar a hierarquia simbólica comum da morte, ou o que podemos chamar de a 'dualidade da morte', que distingue entre morte 'boa' e 'má' de uma forma ou outra.⁷ O que é considerado uma morte 'boa' e 'má' varia ao longo do tempo e entre as culturas. Entretanto, há uma tendência transcultural de fazer uma distinção entre morte 'boa' e morte 'má' de alguma forma, com a sobreposição de que "a boa morte é uma morte socialmente construtiva e regenerativa... morte prematura de uma criança, por exemplo – assume o significado oposto" (KWON, 2006, p. 14). Almas que sofreram de morte 'má' muitas vezes permanecem na terra como fantasmas que assombram os vivos, muitas vezes são difíceis de lidar, e podem representar uma ameaça ao princípio hertziano do "triunfo social sobre a morte" (HERTZ, 1960; KWON, 2006, p. 15).

O Dia dos Mortos consegue triunfar a morte trágica e má exatamente porque a celebração também integra a morte 'má' nas festas. O dia 1º de novembro, a primeira noite da celebração, a partir da meia-noite, é conhecido como *El Día de los Angelitos* (O Dia das Crianças Anjos), e é dedicado aos espíritos das crianças que morreram prematuras. Tradicionalmente comemorado com uma vigília noturna no cemitério. Os altares estão cheios de brinquedos e o doce favorito das crianças anjos, que dizem pular o purgatório e ir direto para o céu.

Em 2º de novembro, as celebrações mudam para homenagear os adultos falecidos e é conhecido como o Dia dos Defuntos, celebrado da meia-noite ao meio-dia, com altares agora muitas vezes incluindo álcool como tequila ou mescal, após o qual o dia é conhecido como o Día dos Mortos para celebrar todos os mortos em geral e quando muitos viajam para o cemitério para decorar túmulos com flores, presentes e caveiras de açúcar com os nomes dos entes queridos.

A primeira noite da celebração, o Dia das Crianças Anjos, é assim consagrada à morte 'má', ou à morte não generativa das crianças prematuras como Kwon o definiu. Esta noite, juntamente com o velório e o período de oração pela alma do falecido durante *el novenario* – que é a tradição com nove dias da oração depois da morte para a alma do falecido – constituem a parte do luto após a morte no México, que então transita para as festas durante Dia dos Defuntos e dos Mortos em tons mais alegres.

⁷ Os antigos mexicanos (astecas), de quem o povo nahua de hoje são descendentes e cuja língua (nahua) ainda existe, ao contrário dos cristãos católicos, acreditavam que o destino depois desta vida dependia da forma de morte. Acreditava-se que guerreiros que morreram na guerra, vítimas de sacrifício e mulheres que morreram no parto tiveram uma 'boa morte' e se tornaram companheiros de Huitzilopochtli, o deus da guerra. Ver Garciagodoy 1998, capítulo 5, e Brandes, 2006, p. 15. Essa curiosidade histórica ressalta a relatividade no que é considerado uma morte 'boa' e 'má', mas uma hierarquia e separação entre as duas categorias tendem a prevalecer, como observa Heonik Kwon.

Isso corresponde à estrutura tripartida da passagem ritual teorizada por Arnold van Gennep (2004), e em menor medida também de Robert Hertz (1960), com um estágio inicial (i) de separação, seguido por (ii) uma fase liminar de incerteza e perigo quando a oração e outras medidas são necessárias para as almas, antes da (iii) plena reincorporação em um novo status, neste caso com a alma integrada na vida após a morte que agora pode retornar anualmente para ser celebrada alegremente.

Assim, a festa celebra os laços contínuos entre os vivos e os mortos: afirma a continuação do amor humano, cuidado e regeneração da família através das gerações. Nesse sentido que a celebração tem um princípio horizontal de comemoração que quebra a hierarquia ritual da dualidade da morte entre mortos bons e maus, pois celebra os dois tipos e transforma a morte 'má' não generativa em morte 'boa', cujas almas podem ser honoradas e celebradas alegremente.

Então, a tradição mexicana já tem um ritual anual recorrente no calendário anual para lidar com casos problemáticos de morte que podem causar trauma e luto indefinido sem atenção ritual rigorosa. Mas os desaparecidos não são vistos como mortos pelas suas famílias, por isso não têm lugar no Dia dos Mortos e, portanto, estão fora da necro-socialidade estabelecida no país. Eles precisam de seus próprios lugares e de novos ritos apenas para eles.

Uma grande parte da pesquisa em ciências sociais nos dias de hoje lida com os processos sociais de morte trágica ou ruim que foram politizados com a violência do estado. A primeira geração de sociólogos e antropólogos também lidou com isso através da lente das almas inquietas e da ordem ritual. Seria proveitoso se reconectar a essas perspectivas à medida que desenvolvemos uma nova antropologia da 'má' morte e das demandas que essas almas colocam em nossas sociedades nas Américas de hoje.

Referências

- ARAÚJO, F., A. 2016. Não tem corpo, não tem crime: notas socioantropológicas sobre o ato de fazer desaparecer corpos". *Horizontes Antropólogos* 22(46): 37-64. Doi: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832016000200002>.
- AZALOA, E. 2012a. "Entender la violencia". *Desacatos* (40): 7-10. Disponível em: <https://www.scielo.org.mx/pdf/desacatos/n40/n40a1.pdf>.
- 2012b. El Movimiento por La Paz con Justicia y Dignidad. *Desacatos*, núm. (40): 159-170. Disponível em: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2012000300011&lng=es&nrm=iso.

- BENJAMIN, W. 1969. Theses on the philosophy of history. Em, *Illuminations*, organizada por Arendt, H. New York: Schocken, 253-264.
- BERGER, P, L. 2014. *Redeeming laughter: the comic dimension of human experience*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- BRANDES, S. 2006. *Skulls for the living, bread to the dead: the Day of the Dead in Mexico and beyond*. New York: Blackwell Publishing.
- 2003. Calaveras: literary humor in Mexico's Day of the Dead. Em *Of Corpse: Death and Humor in Folklore and Popular Culture*, organizado por Peter Narvaez Logan, Utah: Utah State University Press, 221-238. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/j.ctt46nsgh.12>.
- 1998. Iconography in Mexico's Day of the Dead: origin and meaning. *Ethnohistory* 45(2): 181-218. Doi: <https://doi.org/10.2307/483058>.
- CONGDON, K. 2003. Making merry with death: iconic humor in Mexico's Day of the Dead. Em *Death and humor in folklore and popular culture*, organizado por Narváez, P. Colorado: University Press of Colorado, 198-220. Doi: [10.2307/j.ctt46nsgh.11](https://doi.org/10.2307/j.ctt46nsgh.11).
- CUNHA, M., C., da. 1978. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Editora HUCITEC.
- GARCIAGODOY, J. 1998. *Digging the Days of the Dead: a reading of Mexico's Días de Muertos*. New York: University Press Colorado.
- GRUPO INTERDISCIPLINARIO DE EXPERTOS INDEPENDENTES (GIEI), *Informe Ayotzinapa I, Investigación y primeras conclusiones de las desapariciones y homicidios de los normalistas de Ayotzinapa, 2015*. Disponível em: www.oas.org/es/cidh/actividades/giei/giei-informeayotzinapa1.pdf.
- HERTZ, R. 1960 [1907]. *Death and the right hand*. London: Routledge.
- HUMAN RIGHTS WATCH. 2013. *Mexico's disappeared: the enduring cost of a crisis ignored*. Disponível em, https://www.hrw.org/sites/default/files/reports/mexico0213_ForUpload_0_0_0.
- KOESTLER, A. 1964. *The act of creation*. London: Penguin.
- KWON, H. 2008. *Ghost of war in Vietnam*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2006. *After the massacre: commemoration and consolation in Ha My and My Lai*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LIMA, C., M., e Veldan, F., V. 2018. The dead among the living: materiality and time in rethinking death and otherness in lowland South America. Em, *Mirrors of passing: unlocking the mysteries of death, materiality, and time*, organizada por Seebach, S., e Willerslev, R. New York: Berghahn, 166-186.
- LOMNITZ, C. 2005. *Death and the idea of Mexico*. New York: Zone Books.

- MARCIAL, Ro. 2015. Fue el Estado: el caso de los jóvenes desaparecidos de Ayotzinapa y la crisis política en México. *Desidades* 6 (Março): 11–24. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2318-92822015000100002&lng=es&nrm=iso.
- NUTINI, H. 1988. *Todos Santos in rural Tlaxcala: a syncretic, expressive, and symbolic analysis of the cult of the dead*. New York: Princeton University Press.
- MALVIDO, E. 2006. La festival de Todos Santos, Fieles Difuntos y su altar de muertos en México, patrimonio 'intangible' de la humanidad. *Patrimonio Cultural y Turismo* (16): 42-55. Disponível em: <https://www.cultura.gob.mx/turismocultural/cuadernos/pdf16/articulo3.pdf>.
- MBEMBE, A. 2008. Necropolitics. *Desidades* 6 (Março): 11-40.
- MEDEIRA SANTOS, F. 2018. “O morto no lugar dos mortos: Classificações, sistemas de controle e necropolítica no Rio de Janeiro”. *Revista M., Dossiê 5: Morte, regimes políticos e violência* 3(5): 72–91. Doi: <https://doi.org/10.9789/2525-3050.2018.v3i5.72-91>.
- PEREYRA, G. 2012. México: violencia criminal y 'guerra contra el narcotráfico'. *Revista Mexicana de Sociología* 74(3): 429–460. Doi: <http://dx.doi.org/10.22201/iis.01882503p.2012.3.32219>.
- PITA, M., V. 2018. La historia de un mural o acerca de la muerte, de los muertos y de lo que se hace con ellos. Muertes violentas de jóvenes de barrios populares en la Ciudad de Buenos Aires. *Revista M* 3(5): 53-71. Disponível em: https://www.academia.edu/37079701/La_historia_de_un_mural_o_acerca_de_la_muerte_de_los_muertos_y_de_lo_que_se_hace_con_ellos_Muertes_violentas_de_j%C3%B3venes_de_barrios_populares_en_la_Ciudad_de_Buenos_Aires.
- ROBBEN, A., C., G., M, e Ferrándiz, F., (organizadores). 2016. *Necropolitics: mass graves and exhumations in the age of human rights*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- (2007). *Political violence and trauma in Argentina*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- e Suárez-Orozco, M., M (organizadores). 2000. *Culture under siege: collective violence and trauma*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SANJURJO, L. 2017. Our dead can speak: social displacement, affects, and political action in comparative perspective. *Vibrant* 14(3): 113-31. Doi: <https://doi.org/10.1590/1809-43412017v14n3p113>.
- SMOLSKI, A., R, e Lorenzen, M (organizadores). 2021. Violence, capital accumulation, and resistance in contemporary Latin America. *Latin American Perspectives*, 236(48):[1]: 1-312. Disponível em:

<https://latinamericanperspectives.com/violence-capital-accumulation-and-resistance-in-contemporary-latin-america/>.

- SOSA, C. 2014. *Queering acts of mourning in the aftermaths of Argentina's dictatorship: the performance of blood*. London: Tamesis.
- SÓFOCLES. c. 497-406 AC. *Antigone*. Em, *Classical Greek tragedy*, tradução para o inglês do Dudley Fitts e Robert Fitzgerald.
- SUÁREZ-OROZCO, M., M. 2004 [1984]. Treatment of children in the 'Dirty War': ideology, state terrorism and the abuse of children in Argentina., Em, *Violence in war and peace: an anthology*, Scheper-Hughes, N., e Bourgois., P (organizadores).
Malden, MA: Blackwell Publishing, 378–388.
- TAUSSIG, M. 1992. *The nervous system*. New York, NY: Routledge.
- TILLY, C. 1995. Contentious repertoires in Great Britain, 1758–1834. Em, *Repertoires and cycles of collective action*, organizado por Traugott, M. Durham, NC: Duke University Press, 15–42.
- 2006. *Regimes and repertoires*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- VAN GENNEP, A. 1960 [1909]. *The rites of passage*. New York: Routledge.
- VERDERY, K. 1999. *The political lives of dead bodies: reburial and postsocialist change*.
New York: Colombia University Press.
- WRIGHT, M., W. 2011. Necropolitics, narcopolitics, and femicide: gendered violence on the Mexico-U.S. border.” *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 36(3):707–31. Doi: [10.1086/657496](https://doi.org/10.1086/657496).
- XANTOMILA J., e LAURELES J. 2023. Realizan Marcha de las Catrinas en CDMX por víctimas de feminicidio. *La Jornada* 28 Outubro, 2023. URL: <https://www.jornada.com.mx/noticia/2023/10/28/politica/realizan-marcha-de-las-catrin-as-en-cdmx-por-victimas-de-feminicidio-483>. (Acessado 17/11/2024, 13:00).
- ZAVALETA, N. 2021. La mitad de los desaparecidos podrían estar en Semefo o fosas comunes: Encinas. *El Proceso*, Outubro 6, 2021. Disponível em: <https://www.proceso.com.mx/nacional/2021/10/6/la-mitad-de-los-desaparecidos-podrian-estar-en-semefo-fosas-comunes-encinas-273415.html>.