

# Espacios sacralizados en las fronteras de la religión: los predios del *Pozolero*

Carolina Robledo Silvestre

Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Autónoma de Baja California

## RESUMEN

En este artículo se propone extender los límites clásicos del concepto de “santuario” para entender los rituales colectivos de los familiares de desaparecidos llevados a cabo en los predios del *Pozolero*, quien se encargó durante años de deshacer cuerpos para los cárteles de la droga en la ciudad de Tijuana. Al constituirse en santuarios, esos espacios ofrecen un camino para la relación espiritual con los ausentes en su condición liminal y corporeizan el fenómeno de la desaparición al generar sentidos comunes en torno a la lucha por el reconocimiento de las víctimas.

*Palabras clave:* desaparición, santuario, espacio sagrado, liminalidad, víctimas.

## ABSTRACT

The purpose of this article is to expand the classical limits of the notion of “sanctuary” to understand the collective rituals performed by the relatives of the missing persons who were victims of the “Pozolero,” who for years disposed of bodies for drug cartels in Tijuana by dissolving them in acid on his lands. By constituting locations regarded as sanctuaries, these spaces offered a path to establish a spiritual relationship with the missing in their liminal condition and to give bodily form to the phenomenon of the disappearance of these individuals by generating shared feelings that surrounded the struggle for recognition of the victims.

*Keywords:* disappearance, sanctuary, sacred space, liminality, victims.

En diciembre de 2012, tras un par de años de búsquedas, los peritos expertos de la Subprocuraduría Especializada en Investigación de Delincuencia Organizada de México (SEIDO)<sup>1</sup> hallaron, en un predio abandonado de la periferia de Tijuana, lo que podrían ser los restos de al menos cien víctimas de la técnica de desintegración en sosa cáustica, reconocida como la estrategia de desaparición utilizada por *el Pozolero*. Según su confesión, este hombre habría disuelto alrededor de 300 cuerpos a lo largo de más de ocho años trabajando para los cárteles de la región (Fernández y Belsasso, 2010).

Después de los hallazgos, los familiares de desaparecidos llevaron a cabo, entre otros, un ritual de entierro simbólico para configurar un espacio de comunicación con los ausentes. Esta práctica ritual permitió corporeizar y territorializar la violencia al generar marcos de reconocimiento para los excluidos del duelo público.

En este artículo analizo este evento como una acción que sacraliza un espacio más allá de los bordes de lo religioso, con lo que se abre una posibilidad de encuentro con el mundo de los desaparecidos en su condición liminal. Dado que partimos de una perspectiva sociológica, expondré las consecuencias sociopolíticas de esta acción colectiva.

### *Conceptos básicos: espacio sagrado, liminalidad y communitas*<sup>2</sup>

En primer lugar retomaré el concepto de espacio sagrado para ubicar la discusión en el marco de los conceptos clásicos de la antropología. Acudo a la propuesta teórica de Mircea Eliade, porque abre la posibilidad de reflexionar sobre la sacralización en dimensiones de la vida humana más allá de lo religioso. Según este autor, el hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se le manifiesta como algo diferente, por completo a lo profano. Para que esto ocurra basta con que cualquier signo rompa la experiencia homogénea del contexto y ubique en él un punto destacado para reflexionar sobre el mundo o entablar una relación con lo que está más allá de él (Eliade, 1998).

Aplicar el concepto de lo sagrado a los predios del *Pozolero* nos permite ampliar los márgenes de la reflexión y entender que el entierro simbólico funciona como la ac-

---

<sup>1</sup> Dependencia que forma parte de la Procuraduría General de la República (PGR).

<sup>2</sup> El concepto *communitas* no tiene una traducción exacta al español, aunque se puede entender como un tipo especial de comunidad no estructurada en los términos en que se explica en este texto. Para efectos de afirmar su carácter específico, decidí usar el término con su grafía original.

ción ritual mediante la que se sacraliza el espacio, pues abre un camino de encuentro con los ausentes más allá del mundo homogéneo que han dejado.

Un rasgo importante de este ritual es que no incide en el ámbito de lo estructural, como lo hacen los rituales tradicionales de paso, sino que se ubica en el espacio de lo liminal, un concepto central para nuestro análisis. Si la estructura social se define por el paso sucesivo entre roles, estatus o categorías socialmente establecidas, el campo de lo liminal expresa la crisis de estos preceptos. Turner (1974), un autor imprescindible para entender este tema, señala que lo liminal se encuentra en el margen, en lo indefinido, en lo que no tiene nombre ni contornos: es el reino de la posibilidad pura.

Su concepto se ha aplicado al tema de los santuarios y las peregrinaciones, con base en la idea de que éstos son espacios construidos fuera del alcance de la jerarquía oficial de las religiones en que se inscriben (Aguilar, 2009). En esos espacios de movimiento y experiencia colectiva reside la liminalidad como un territorio simbólico en potencia.

En el caso de los desaparecidos, el estado liminal nos remite, en primer lugar, a la condición interrumpida del rol del sujeto en su entorno social: padre, madre, hijo(a), hermano(a), esposo(a), etc., los cuales son roles suspendidos que desafían la llamada “estructura social” (Turner, 1974).

Más allá de su rol como sujeto, el desaparecido también expresa una condición liminal que desequilibra el orden cósmico, pues rompe con la separación tradicional entre el mundo de los vivos y de los muertos. Su ausencia genera un vacío de sentido, dado que su muerte no se encuentra afirmada y se extiende más allá de los límites del entendimiento. Es la liminalidad total.

Esta situación obliga a los vivos a generar marcos simbólicos para otorgar sentido a la desaparición y vivir con ella. Una forma de hacerlo consiste en fortalecer los vínculos con aquellos que se encuentran en la misma situación para generar relatos comunes y formas de identificación colectiva. De este modo, la construcción de la *communitas* establece un marco para integrar la ambigüedad de la desaparición.

Al ser producto de la liminalidad, la *communitas* se genera en los márgenes de la estructura social y se caracteriza por ser una construcción espontánea y solidaria, dado que “enfatisa la unión y la igualdad entre los participantes” (Bravo, 1994). En cuanto a las desapariciones, la *communitas* puede entenderse como una “comunidad de sufrimiento” o de duelo (De Alencar, 2009) a la que los deudos se adscriben en su necesidad de dar sentido a su pérdida personal.

La experiencia de reunión con aquellos que comparten experiencias similares permite, según De Alencar (*idem*), conectar a los muertos con los vivos, pero también

a los vivos con otros vivos. Uno de los ejercicios centrales del trabajo colectivo es generar narrativas que sostengan la inscripción al grupo y otorguen un contorno a la lucha: “Esa experiencia comunicada y compartida puede movilizar la acción política de las víctimas” (*ibidem*: 9).

El caso de la organización Del Espíritu Santo en Brasil es sólo uno de los muchos que podrían servirnos como ejemplo. Según Bussinger y otros (2008), esta organización de madres aparece como un “lugar en el mundo”, un espacio donde se identifican con el mismo dolor y construyen relaciones de solidaridad y de reconocimiento único por medio del acogimiento como el motivo que convoca a las mujeres a participar del grupo.

Así, un proceso que se inicia desde el interior del individuo se extiende hacia el grupo y la sociedad, animado por una búsqueda imprescriptible: la reparación del daño causado por la desaparición de un ser amado.

Se pensaría que la violencia, y en particular la desaparición, desorganizan el tejido social al provocar el aislamiento de las víctimas. Sin embargo, autores como Patricia Tovar sugieren que este proceso también “contribuye a reforzar o cambiar las estructuras sociales, abriendo la posibilidad para que sea también una experiencia de crecimiento personal, pues la vida diaria da un vuelco total y se deben buscar mecanismos psicológicos de protección contra el caos” (Tovar, 2006: 279). De acuerdo con esta postura, Bussinger (2008) también plantea que el duelo puede revelar una nueva forma de participación social relacionada con acciones colectivas en favor de la justicia y del reconocimiento social.

Los movimientos sociales generados alrededor de este tema por lo general tienen como objetivo encontrar soluciones contra la criminalidad, así como denunciar la violencia cometida por las instituciones del Estado, desde la participación en los crímenes hasta su ineficiencia en la resolución de los mismos.

Una parte importante del proceso de construcción de estas comunidades se relaciona con las prácticas rituales desencadenadas para materializar la condición del desaparecido y regresarle un espacio en nuestro mundo social. Esta materialización tiene que ver con otorgar un estatus social al desaparecido que permita nombrarlo mediante categorías reconocidas en lo colectivo, y ocurre a través de la corporeización y territorialización de la violencia.

La primera se encuentra ligada con la búsqueda de los restos humanos y el reconocimiento del drama por medio del cuerpo violentado, y la segunda, con la transformación de espacios de terror en espacios de encuentro con los ausentes y de encuentro con los otros vivos.

### *El cuerpo del desaparecido*

Dado que la religión católica domina nuestras prácticas en relación con la muerte y el duelo, y además posee como rasgo característico el ser una religión “encarnada” (Dahlberg *apud* Aguilar, 2009), el cuerpo resulta central para integrar a los ausentes al mundo de los vivos. Por supuesto, la desaparición genera un reto central al respecto.

La muerte cristiana le proporciona al muerto una nueva vida sin aniquilarlo, pues al ubicarlo en un espacio definido por medio del ritual de entierro sostiene la idea de que “el familiar estaría en el cielo (o algún espacio simbólico equivalente) y que por tanto sería posible conversar con él” (Baeza *et al.*, 2007: 143). Por esta razón el cementerio tiene una importancia central como espacio de continuidad de la relación con los ausentes: “Quien muere tiene [...] para los deudos una doble existencia: una ceñida al espacio intangible, recreado a partir de imaginarios que se alimentan de creencias socioculturales y religiosas, y otra física, que se vincula a la tumba” (Arboleda e Hines-troza, 2006: 177).

En este sentido, los rituales de entierro no sólo “aseguran el estatus del difunto” (Allué, 1998: 76), sino también sirven para que “una vez integrado en el mundo de los ancestros participe de la continuidad del grupo” (*idem*). Por eso las consecuencias de estas prácticas van más allá del ámbito espiritual y actúan en el campo social e incluso el político, al otorgar marcos de reconocimiento para las vidas perdidas (Butler, 2006).

Sin un estatus que le devuelva su lugar en el mundo, el desaparecido no goza de reconocimiento en el seno social y, por tanto, el duelo asociado con su pérdida se rezaga en el silencio y el olvido. Por eso, aunque no se encuentren en los marcos tradicionales para construir una relación con el ausente, las prácticas desarrolladas por los familiares de desaparecidos en los predios del *Pozolero* suplen de alguna manera la necesidad de corporeizar a sus ausentes. La potencia simbólica del entierro sin cuerpo da la sensación de poder hacer algo por el desaparecido al reintegrarlo al mundo social y evocarlo como un sujeto que participa de la vida desde su liminalidad.

La centralidad del cuerpo en este proceso se relaciona con dos consecuencias principales. La primera es la posibilidad de generar un espacio de cercanía entre los deudos y sus seres ausentes, y la segunda, una oportunidad de materializar al desaparecido como una categoría social. En el caso de los desaparecidos el cuerpo no cumple la función esperada; el espacio sacralizado y los restos orgánicos hallados suplen el vacío y proporcionan un sustento presente, al menos en términos de representación.

*En los predios del Pozolero*

El sábado 23 de abril de 2011, familiares de desaparecidos llegaron a una finca abandonada en el predio de Valle Bonito, en las afueras de la ciudad de Tijuana, portando cruces blancas adornadas con un listón negro. Era sábado santo, el día del sepulcro de Cristo y el momento elegido para llevar a cabo un ritual que rememorara a los caídos en esos terrenos: las víctimas del *Pozolero*.

Cámaras, micrófonos y periodistas acompañaban la pequeña peregrinación, iniciada en la entrada de la finca y que terminó frente a un montículo de tierra de la cual los expertos habían extraído restos humanos desechos en químicos. El primero en enterrar la cruz fue Fernando Ocegueda, seguido de Cristina Palacios y de su hija Adriana. La señora Lourdes quiso continuar y, al enterrar la cruz sobre la tierra, entre los tumultos de lodo se vertió una materia viscosa y rojiza.<sup>3</sup>

La imagen resultó dramática para los familiares. La señora Lourdes tomó entre sus manos la materia orgánica y comenzó a llorar frente a las cámaras de televisión que presenciaban el acto. En su desesperación la acompañaron todos los familiares presentes, mientras los camarógrafos hacían *zoom in* sobre la imagen de una madre que llevaba en la mano los restos del que podría ser su hijo. Seguido de esto, un diario local publicó: “La Asociación Ciudadana contra la Impunidad reclamó al gobernador del estado José Guadalupe Osuna Millán por su falta de sensibilidad, a la vez que este fin de semana localizaron restos humanos como carnosidades, pelos, vísceras y sangre”.<sup>4</sup>

Cristina Palacios, entonces presidenta del grupo de familiares de desaparecidos, manifestó el dolor de este episodio en su muro de *Facebook*, el 24 de abril de 2011: “Una experiencia que a nadie le deseo, ver esa ‘mole’ que salió de entre la tierra, y poder imaginarse que algún día pudiera haber sido un familiar de algunas de las personas que fuimos únicamente a rezar por nuestros familiares. Como lo dije en el lugar, que Dios los tenga en Su Gloria”.

La imagen de terror se instaló como narrativa común de la identidad de los desaparecidos, corporeizados en esa “mole” salida de la tierra a la que se refería la señora Cristina.

---

<sup>3</sup> Tras deshacer los cuerpos en tambos de aluminio, se vierten los restos en la tierra. Se trata de una sustancia viscosa de color orgánico que, mezclada con la tierra, obtiene un aspecto carnosos.

<sup>4</sup> Se descubrieron nuevos restos humanos (23 de abril de 2011), en línea [[http://www.afntijuana.info/nota\\_informativa2011.php?page=abr%2Fnotas%2Frealizanoracionesporlosdesaparecidos&afntitle=El+gobernador+es+un+insensible%3A+Fernando+Ocegueda](http://www.afntijuana.info/nota_informativa2011.php?page=abr%2Fnotas%2Frealizanoracionesporlosdesaparecidos&afntitle=El+gobernador+es+un+insensible%3A+Fernando+Ocegueda)].

Materializar la imagen de la violencia en un cúmulo de tierra mezclada con materia orgánica fue para los familiares un signo inesperado de los hechos que representaban por medio de su ritual. Al corporeizarse la imagen de dolor y de crueldad, ofreció a los familiares un respaldo para su demanda de justicia y atención por parte del gobierno.

Las experiencias en América Latina han demostrado el potencial simbólico y político de estos espacios donde se recupera la memoria de los ausentes. En Argentina, los centros clandestinos de detención, transformados en espacios de memoria, hoy forman parte del relato compartido en torno a la experiencia de tortura, desaparición y represión de la dictadura militar de la década de 1970. No se trata, sin embargo, de procesos homogéneos, sino que mantienen vigente una disputa por el reconocimiento y la dominación de ciertos discursos sobre otros.

Por otro lado, en Guatemala se han desarrollado tantos procesos de exhumación de cuerpos de desaparecidos, que el mismo proceso ha perdido su “potencial social para ser incluido en la memoria colectiva” (Pérez-Sales y Navarro, 2007: 80).

La materialización y territorialización de la violencia ofrecen un núcleo de sentido esencial para la identidad y la lucha colectiva. Sólo el trabajo simbólico ritual es capaz de lograr esta transformación.

La materia orgánica expuesta a los ojos de los familiares, y de la sociedad a través de los medios de comunicación, actúa como la prueba de que los desaparecidos habrían sido sacrificados en el contexto de un conflicto social. El hecho de que se haga público empieza a generar nuevos contenidos alrededor del fenómeno mismo de la desaparición en Tijuana y quizá también en México.

Este cuerpo violentado (Carozzi, 2006), expuesto mediante la acción ritual, es una señal que actúa al alterar el estado actual de los discursos y prácticas en torno a la violencia en que se inscriben estos actos. Recordemos que la búsqueda de restos de desaparecidos no ha sido una constante en México, a pesar de que la desaparición ha sido una estrategia usada en forma sistemática como estrategia de fuerza del gobierno y otros agentes en diferentes periodos de la historia nacional. Los motivos para que esto ocurra son varios, y el más evidente es la falta de voluntad política para esclarecer los hechos. Otro consistiría en la falta de presión por parte de los familiares de los desaparecidos de la *guerra sucia* por encontrar restos humanos, al concentrarse más en la culpabilidad de los ejecutores y mantener el lema de encontrarlos vivos como bandera política de su resistencia.

El hallazgo de los crímenes del *Pozolero*, así como otros que empezaron a ocurrir en otras regiones de México, además de los rituales desarrollados en torno a ellos,

han abierto un campo simbólico sin precedentes para interpretar las desapariciones en la historia mexicana reciente. Esto ha sido posible dada la disputa vigente por el reconocimiento de las víctimas en el contexto mexicano de los últimos años.

Debemos tener en cuenta que cuando ocurrió el ritual de 2011 se vivía un ambiente político nacional tenso. Tras la muerte del hijo del escritor, y opositor al gobierno, Javier Sicilia<sup>5</sup> –además del encuentro de fosas comunes en Tamaulipas y Durango–,<sup>6</sup> los cuerpos violentados empezaron a hacer presencia pública acompañados de un discurso de victimización, el cual subvertía el discurso oficial en que los cuerpos expuestos con crueldad eran definidos hasta el momento como saldos de la guerra o daños colaterales.

El concepto de “víctima” se empezó a posicionar en el centro de la agenda y obligó a una reconstitución de los marcos simbólicos con que hasta el momento entendíamos la llamada “guerra contra las drogas”. En este contexto, los hallazgos en los predios del *Pozolero* y los rituales llevados a cabo por los familiares de los desaparecidos cuestionan el discurso que margina la corporalidad del ausente y la asume como excusa para la inoperancia. El desaparecido, ahora corporeizado en términos del terror, actúa como motor de la resistencia y moviliza los recursos emocionales y políticos para construir la lucha colectiva.

### *Territorios de violencia*

La práctica ritual del entierro simbólico se ha repetido en el predio de Valle Bonito y, en fechas más recientes, en el predio de La Gallera, los dos espacios de trabajo del *Pozolero*. Se trata de un intento colectivo de fortalecer el encuentro con los ausentes. Estos espacios, profanados mediante la violencia y desintegración de la vida orgánica, han sido resignificados por los familiares de desaparecidos como lugares de

---

<sup>5</sup> El caso de este joven, asesinado junto con un grupo de amigos, causó indignación no sólo en México, sino a escala internacional. En honor a su memoria y para exigir justicia se llevaron a cabo varias marchas llamadas “Contra la violencia” en todo el territorio nacional. La inconformidad de algunos grupos también se expresó en cartas abiertas al entonces presidente Felipe Calderón, como el caso de la “Carta manifiesto a favor de Javier Sicilia”, firmada por artistas, escritores, músicos, periodistas y profesores de diferentes países de Latinoamérica y el mundo. En ella se exige al gobierno justicia en la resolución de este caso: “Esperamos que se hará justicia y que el manto de la impunidad no abrigará a los asesinos” (“Carta...”, 2011).

<sup>6</sup> Sólo en Tamaulipas el número de cadáveres hallados ascendía a 183. Según el periódico *El Universal*, para ese mes se contaron un total de 306 cadáveres hallados en las fosas clandestinas (“El mapa...”, 2011).

encuentro y lucha. Desde una perspectiva sociológica, además del valor espiritual y comunitario de los espacios para regresar el orden al universo de los vivos, tal sacralización de esos lugares tiene consecuencias en el plano de lo social y lo político.

Al convertirse en espacios de memoria, los predios del *Pozolero* evocan una disputa esencial por el sentido de la violencia y la presencia de las víctimas en el ámbito público. Según los estudiosos de los espacios de memoria en los países del Cono Sur que sufrieron el drama de la represión dictatorial, estos lugares se sacralizan gracias a la potencia simbólica del testimonio que transmiten (*Recordar para pensar*, 2010).<sup>7</sup>

Los predios de *Pozolero* en Tijuana han sido profanados por la violencia que deshumaniza al cuerpo de la víctima al despojarlo de su identidad. En esos lugares se cometió el acto final de aniquilación de la vida y fue más allá de la muerte, pues el sujeto fue desarraigado de modo radical del mundo al que pertenecía. Sin embargo, estas desapariciones también han dejado su testimonio: la tierra contiene las huellas de lo sucedido y se erige hoy como una fuente de sentido para aquellos que padecen el dolor de la desaparición.

Ubicados en las zonas periféricas de la ciudad de Tijuana, dichos espacios también son testimonio de una ciudad en crisis, donde sobreviven formas militarizadas de control sobre el espacio al lado de hoyos negros al margen del Estado y de la ley. Ninguno de estos predios había sido identificado por las autoridades antes de que *el Pozolero* mismo así lo indicara e incluso los llevara allí para mostrar cómo actuó durante más de ocho años sin mayores inconvenientes.

Esta territorialización de la violencia en los predios del *Pozolero* también genera una señal hacia el centro del país en torno a las políticas de seguridad que afectan el espacio local, al configurar nuevas formas para habitarlo y significarlo.

La Universidad Autónoma de Baja California, por medio del Instituto de Investigaciones Culturales, lleva a cabo un proceso de resignificación de uno de los predios del *Pozolero* llamado La Gallera,<sup>8</sup> en un intento por recuperar la memoria de lo ocurrido, pero sobre todo por integrar a la comunidad de los alrededores en la transformación de los signos y prácticas asociadas con ese lugar.

---

<sup>7</sup> En ese libro, expertos en el tema recogen las experiencias de los países latinoamericanos en términos de construcción de memoria. Ludmila da Silva Catela presenta un trabajo etnográfico sobre los centros clandestinos de detención transformados en espacios de memoria y Loreto López hace lo mismo para el caso chileno.

<sup>8</sup> En La Gallera, la investigadora Paola Ovalle de la UABC, junto con familiares de desaparecidos y vecinos del predio, ha venido desarrollando el proyecto “Reco”, que espera transformar este espacio en un escenario de memoria y de restitución del tejido social.

Así, además de convertirse en un espacio de memoria, La Gallera se podría configurar en una posibilidad de encuentro solidario entre los deudos y los vecinos, quienes han participado de manera activa en este cambio.

### *La comunidad construyendo la categoría de desaparición*

La respuesta colectiva a la liminalidad de la desaparición contiene en sí misma una imputación al individualismo y al olvido, pues ubica en la esfera de lo común aquello que había quedado destinado a la intimidad del ser humano, aquello que la modernidad había alejado de la esfera pública: el duelo. La experiencia colectiva del duelo activa discursos y prácticas que, en el caso de las desapariciones, permiten construir en forma paulatina una categoría para nominar al desaparecido.

Si las desapariciones son en sí mismas una desestructuración del sentido, son estas acciones colectivas las que con el tiempo son capaces de generar un marco de reconocimiento que brinde contornos a la categoría de desaparecido.

En Argentina, sólo con los años los desaparecidos “se fueron convirtiendo en una categoría social, símbolo de un hecho trágico y particular de la historia argentina que anima a la búsqueda del conocimiento, la verdad y la justicia” (Panizo, 2010: 35).

Gracias a las prácticas rituales, la condición del desaparecido en nuestro contexto actual pasa de ser una situación aislada a convertirse en un hecho colectivo, al posibilitar la conformación de una categoría social. Se trata de una categoría que identifica a los ausentes como víctimas, como resultado de un conflicto, como sujetos vulnerados en un estado de guerra. Si bien estas prácticas no restituyen el carácter liminal de su condición, sí permiten ubicar al desaparecido en el campo de las disputas públicas en torno a la violencia y la justicia.

Esto permite pensar la desaparición como una categoría sociohistórica cuyo sentido se deriva del contexto y de la red de relaciones sociales a que pertenece y desde la cual se le interpreta. Es así como la desaparición hoy se juega su contenido en los márgenes de una violencia difusa, donde víctimas y victimarios gozan de la misma suerte de indefinición. Son estigmatizados, señalados e identificados bajo calificativos abstractos, que borran las diferencias y sostienen las formas sociales de exclusión e indiferencia.

Se trata de un desaparecido cuya corporalidad experimenta los efectos de una violencia sanguinaria, una violencia que denigra y borra los rostros de las víctimas. Por eso se trata también de una categoría que, al tiempo de dar identidad, destruye

aquello que representa: “La dimensión homicida de la guerra destruye lo que identifica a la gente como individuos, incluso como seres humanos” (Sontag, 2003: 74).

Es interesante reconocer que los hallazgos de cuerpos y las prácticas rituales actúan como testimonio de la verdad, a la vez que borran las historias y los nombres de los ausentes. No se trata de un proceso simple: al tiempo que estas imágenes, como las ocurridas en los predios del *Pozolero*, reducen la identidad del desaparecido al ser incapaces de otorgarles un nombre y una biografía, también otorgan una prueba de la violencia y permiten a los familiares afirmar al sujeto en el espacio público.

### *Conclusiones*

La búsqueda de cuerpos de desaparecidos y los rituales de entierro llevados cabo en los predios del *Pozolero* constituyen elementos esenciales para la reificación de la memoria, de ahí que actúen tanto en el plano emocional como en el político. La comunidad construida en este espacio de liminalidad coexiste con la estructura social y la afecta, al evocar la existencia de un sujeto que merece insertarse en el marco de reconocimiento público.

La perspectiva sociológica con que se ha mirado aquí al espacio sagrado amplía los márgenes del análisis y hace de la práctica ritual localizada un campo en sí mismo, donde se disputa el reconocimiento de los sujetos sociales ubicados en la liminalidad.

Los hallazgos de la investigación indican la necesidad de desarrollar un campo muy desamparado de la disciplina sociológica en México: la sociología de la muerte y, más aún, el desarrollo de una sociología de la desaparición. Éstas deberían interesarse por los procesos típicos de crisis y liminalidad que se presentan en el caso de la desaparición, tanto en el ámbito individual como en el colectivo y social. Desde este punto de vista entenderíamos cómo las sociedades generan formas de marginación y al mismo tiempo abren las posibilidades para que, en los intersticios de lo establecido, surjan formas de organización espontáneas con contenidos simbólicos que otorguen sentido a aquello que supera los límites de nuestra estructura social.

Asimismo indican la necesidad de continuar los procesos de materialización de la memoria, al reconocer su potencial simbólico y social para nuestras sociedades. Ya nos advertía Eliade (1998) sobre el empobrecimiento de nuestro mundo simbólico. Sin la potencia del espacio sagrado y de la acción ritual, lo único que quedaría para los desaparecidos sería el olvido, y la soledad para sus deudos. Esas prácticas rituales nos recuerdan que justamente en esos lugares ocurrió algo que nunca debió suceder y que jamás debería repetirse.

*Bibliografía*

- AGUILAR, Alejandra, “Cuerpo, memoria y experiencia. La peregrinación a Talpa desde San Agustín, Jalisco”, *Desacatos*, núm. 30, mayo-agosto de 2009, pp. 29-42.
- ALENCAR, Suzane de, “Dor e catástrofe: um estudo sobre drama e sofrimento social”, Caxamb, Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 33º Encontro Anual, GT 38: Subjetividade e emoções, 2009.
- ALLUÉ, Marta, “La ritualización de la pérdida”, *Anuario de Psicología*, vol. 29, núm. 4, 1998, pp. 67-82.
- ARBOLEDA, Omaira Catherine y Paula Andrea HINESTROZA, “La muerte violenta y el simbolismo en las tumbas de los cementerios del valle de Aburrá”, *Boletín de Antropología*, año-vol. 20, núm. 37, 2006, pp. 169-183.
- BAEZA, Victoria *et al.*, “Chile: yuxtaposición de tres miradas: los dilemas de la identificación y la importancia relativa de los restos”, en Pau PÉREZ-SALES y Susana NAVARRO GARCÍA, *Resistencias contra el olvido: trabajo psicosocial en procesos de exhumaciones*, Barcelona, Gedisa, 2007, pp. 115-152.
- BRAVO MARENTES, Carlos, “Territorio y espacio sagrado”, en Carlos GARMA y Roberto SHADOW (coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, México, UAM-I, 1994, pp. 39-50.
- BUSSINGER, Rebeca y Helerina NOVO, “Trajetória de vítimas da violência: dor e solidariedade entre mães de uma associação do Espírito Santo”, *Psicología Política*, vol. 8, núm. 15, 2008, pp. 107-120.
- BUTLER, Judith, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006.
- CAROZZI, María Julia, “Antiguos difuntos y difuntos nuevos: las canonizaciones populares en la década del ‘90”, en Pablo SEMÁN y Daniel MÍQUEZ (eds.), *Entre santos, cumbias y piquetes: las culturas populares en la Argentina reciente*, Buenos Aires, Biblos, 2006, pp. 97-108.
- “Carta manifiesto a favor de Javier Sicilia”, *Vanguardia*, 2011, en línea [<http://www.vanguardia.com.mx/cartamanifiestoafavordejaviersizilia-709212.html>].
- ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998.
- FERNÁNDEZ, Jorge y Bibiana BELSASSO, “*El Pozolero* y el olor de la muerte”, en *Justicia inútil*, México, Taurus, 2010.
- “El mapa de las fosas clandestinas”, *El Universal*, 28 de abril de 2011, en línea [<http://www.eluniversal.com.mx/notas/761848.html>].
- PANIZO, Laura, “Cuerpos desaparecidos. La ubicación ritual de la muerte desatendida”, en Cecilia HIDALGO (comp.), *Etnografías de la muerte, rituales, desapariciones, VIH/sida y resignificación de la vida*, Buenos Aires, CLACSO/CICCUS, 2010, pp. 15-39.
- PÉREZ-SALES, Pau y Susana NAVARRO GARCÍA (coords.), *Resistencias contra el olvido: trabajo psicosocial en procesos de exhumaciones*, Barcelona, Gedisa, 2007.
- Recordar para pensar. Memoria para la democracia*, Chile, Universidad de Chile/Fundación Heinrich Böll Cono Sur, 2010.
- SONTAG, Susan, *Ante el dolor de los otros*, Madrid, Punto de Lectura, 2003.
- TOVAR, Patricia, “Muertos heroicos y muertos anónimos: rituales de duelo y viudez en la violencia”, *Desde el Jardín de Freud*, núm. 4, 2004, pp. 278-287.
- TURNER, Victor, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, Cornell University Press, 1974.