

# Memoria, arte participativo y ritualidad social: trauma y construcción de significado sobre la desaparición forzada en Colombia y México\*

Astrid-Viviana Suárez-Álvarez\*\*

Investigadora independiente

Juan-Camilo Portela-García\*\*\*

Universidad de Antioquia, Colombia

<https://doi.org/10.15446/frdcp.n29.119921>

## Resumen

En este artículo se analiza cómo el arte participativo y la ritualidad social contribuyen a la construcción de significado sobre la desaparición forzada en Colombia y México. Desde un enfoque cultural se conciben las disputas de memoria como parte de procesos más amplios de representación y narración de traumas sociales. A partir de un trabajo de campo desarrollado entre 2018 y 2022, mediante netnografía, observación participante e investigación-creación, se argumenta que la integración entre arte participativo y ritualidad compone una poderosa vía para construir el trauma de la desaparición forzada a nivel cultural. Se concluye que esta articulación entre arte, espiritualidad y política cuestiona modelos hegemónicos de memoria centrados en el archivo, y visibiliza saberes comunitarios de duelo, denuncia y resistencia.

**Palabras clave:** memoria colectiva, espiritualidad, rito, arte latinoamericano, víctima de guerra.

\* **Artículo recibido:** 20 de abril de 2025 / **Aceptado:** 5 de mayo de 2025 / **Modificado:** 18 de septiembre de 2025. El presente artículo es resultado de la tesis de doctorado *Conjuros de paz: acciones artísticas de memoria sobre la desaparición forzada en Colombia y México* llevada a cabo entre 2019 y 2023 por Astrid-Viviana Suárez-Álvarez para obtener el grado de Doctora en Artes y Diseño de la Universidad Nacional Autónoma de México.

\*\* Doctora en Artes y Diseño por la Universidad Nacional Autónoma de México (Ciudad de México, México). Investigadora independiente. Email: [astridsuarez@gmail.com](mailto:astridsuarez@gmail.com) ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4637-3542>

\*\*\* Doctor en Investigación en Ciencias Sociales con mención en Sociología por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede México (Ciudad de México, México). Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia. Email: [juan.portela@udea.edu.co](mailto:juan.portela@udea.edu.co) ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7136-3464>

.....  
Cómo citar: Suárez-Álvarez, A. y Portela-García, J. (2025). Memoria, arte participativo y ritualidad social: trauma y construcción de significado sobre la desaparición forzada en Colombia y México. *FORUM. Revista Departamento Ciencia Política*, 29, 00-00. <https://doi.org/10.15446/frdcp.n29.119921>

## **Memory, Participatory Art, and Social Rituality: Trauma and the Construction of Meaning around Forced Disappearance in Colombia and Mexico**

### **Abstract**

This article analyzes how participatory art and social rituality contribute to the construction of meaning around enforced disappearance in Colombia and Mexico. It adopts a cultural approach that understands memory disputes as part of broader processes of representing and narrating social trauma. Based on fieldwork carried out between 2018 and 2022 through netnography, participant observation, and research-creation, the article argues that the integration of participatory art and rituality constitutes a powerful means to construct enforced disappearance as a cultural trauma. It suggests that this articulation between art, spirituality, and politics challenges hegemonic memory models centered on the archive and makes visible community-based knowledge of mourning, denunciation, and resistance.

**Keywords:** collective memory, spiritualism, rite, Latin American art, war victim.

## **Memória, Arte Participativa e Ritualidade Social: Trauma e Construção de Significado sobre o Desaparecimento Forçado na Colômbia e no México**

### **Resumo**

Analisa-se como a arte participativa e a ritualidade social contribuem para a construção de significado em torno do desaparecimento forçado na Colômbia e no México. Parte-se de uma abordagem cultural que entende as disputas de memória como parte de processos mais amplos de representação e narração de traumas sociais. Com base em trabalho de campo realizado entre 2018 e 2022 por meio de netnografia, observação participante e pesquisa-criação, propõe-se que a integração entre arte participativa e ritualidade constitui uma via potente para construir o trauma

do desaparecimento forçado como trauma cultural. Argumenta-se que essa articulação entre arte, espiritualidade e política desafia modelos hegemônicos de memória centrados no arquivo e torna visíveis saberes comunitários de luto, denúncia e resistência.

**Palavras-chave:** memória coletiva, espiritualidade, rito, arte latino-americana, vítima de guerra.

## (T1) Introducción

Las desapariciones forzadas son un dolor compartido en la región latinoamericana. Actualmente, la situación más dramática se presenta en Colombia y México, dos países con trayectorias sociopolíticas marcadas por este crimen, naturalizado en el contexto de conflictos armados internos, violencia política y criminal, y fallas estructurales en la administración de justicia.

Entre 1985 y 2016, en Colombia se registraron 121.768 víctimas de desaparición forzada en el marco del conflicto armado, aunque estimaciones estadísticas elevan esta cifra a más de 210.000 casos (Comisión de la Verdad, 2022). En México, el Registro Nacional de Personas Desaparecidas y No Localizadas reporta 95.651 casos entre 1964 y 2022<sup>1</sup>. En estos países, la desaparición forzada ha afectado todo el territorio nacional, aunque se concentra en regiones específicas: Antioquia en Colombia, con el 23% del total, y Jalisco, Tamaulipas y Ciudad de México en México, con el 33%.

La evolución histórica de este drama revela dinámicas específicas. En Colombia, la Comisión de la Verdad (CEV) identifica cuatro momentos: desapariciones en zonas rurales asociadas a la represión contra autodefensas campesinas en los años sesenta; desapariciones de miembros de movimientos políticos y sociales durante los años setenta en el marco de la Doctrina de Seguridad Nacional y la concepción del enemigo interno por parte de las fuerzas armadas; desapariciones a miembros de organizaciones políticas nacidas a raíz de los procesos de paz (Unión Patriótica, Frente Popular y A Luchar) en la década de los ochenta; y, desapariciones masivas cometidas por estructuras paramilitares en connivencia con las fuerzas del Estado entre las décadas de 1990 y 2000 (responsables del 52% de los casos registrados).

---

<sup>1</sup> Información disponible en <https://versionpublicarnpdno.segob.gob.mx/Dashboard/ContextoGeneral>. Cifras a 15 de diciembre de 2022.

En México, el Comité contra la Desaparición Forzada (CED) (2022) distingue dos grandes períodos: entre 1960 y 1990, caracterizado por la represión estatal contra opositores políticos; y, desde 2006, marcado por una expansión del fenómeno bajo la colusión entre crimen organizado y fuerzas del Estado. Este segundo periodo concentra el 98% de las desapariciones registradas.

Con base en los datos de la CEV (2022) y el CED (2022), se puede reconocer que más del 75% de las víctimas, en ambos países, son hombres jóvenes entre los 15 y los 40 años, aunque se ha registrado un aumento en la desaparición de mujeres, niños y niñas vinculado a violencias sexuales, trata y feminicidio. Estas prácticas operan como estrategias de control social, negación de la violencia y producción del miedo. Pueden ser entendidas como formas de necropolítica (Mbembe, 2011) ejercidas por múltiples actores armados.

Lejos de tratarse de cifras o estadísticas, las desapariciones implican la disolución de vínculos afectivos y sociales, así como la prolongación del sufrimiento de quienes buscan a sus seres queridos. Las consecuencias de este crimen trascienden a las personas desaparecidas y generan impactos devastadores en sus familias. Las mujeres, en particular, asumen el rol de búsqueda y cuidado en contextos de estigmatización y revictimización. Las afectaciones emocionales, físicas y sociales son profundas, una espiral de sufrimiento transgeneracional que evidencia que la desaparición forzada es también una forma de masacre emocional y colectiva.

En contextos marcados por esta forma extrema de violencia, la memoria ha sido reconocida como un ejercicio político de denuncia. Asimismo, hace parte de un proceso de construcción de significado a través del cual se representa culturalmente el trauma, el cual se expresa en narrativas que circulan por medio de acciones rituales y performativas. La construcción cultural del trauma busca dar sentido a una experiencia que desborda las explicaciones racionales.

Este proceso se desarrolla en múltiples escalas. En el ámbito familiar y comunitario, la elaboración del dolor se ancla en prácticas donde la dimensión espiritual ocupa un lugar central. Las misas, las oraciones, los altares familiares, las prácticas mágicas y otras formas de conexión con lo trascendente constituyen caminos para representar a las víctimas, tramitar la ausencia y restituir su lugar en el mundo social y afectivo. Estas formas de memoria íntima, muchas veces desatendidas por los discursos oficiales, revelan modos complejos y poderosos de significar la pérdida. Al mismo tiempo, en una escala más amplia, el arte ha ofrecido lenguajes sensibles para la representación del trauma. En particular, el arte participativo —entendido como aquel que

involucra a las comunidades en su creación y despliegue— aparece como un campo fértil para la elaboración colectiva del dolor.

Este artículo busca explorar la articulación entre arte participativo y ritualidad social en la construcción de significado sobre la desaparición forzada en Colombia y México, e identificar qué formas de elaboración simbólica del dolor se construyen a partir de estas prácticas. Se propone que esa imbricación potencia significativamente la construcción cultural del trauma de la desaparición forzada, en tanto genera formas de memoria más enraizadas, culturalmente resonantes y transformadoras que aquellas que obvian la dimensión espiritual del dolor.

Con el fin de abordar este proceso, se identifican experiencias artísticas y comunitarias a partir del trabajo de campo realizado entre 2018 y 2022 en Colombia y México, en el marco del acompañamiento a procesos de búsqueda y elaboración del duelo en contextos comunitarios. La investigación combinó observación participante, investigación-creación, y un ejercicio netnográfico orientado al análisis de expresiones de memoria y duelo en entornos digitales. Esta aproximación permitió identificar cómo, en ambas geografías, la espiritualidad y la ritualidad se establecen como formas de acción simbólica que resignifican el dolor individual y colectivo como parte de una memoria cultural en disputa.

El artículo se organiza en cinco apartados. En primer lugar, se presenta una reflexión teórica sobre la relación entre memoria y trauma cultural, con énfasis en el papel del ritual y el arte en la construcción de significado ante experiencias de violencia extrema. En segundo lugar, se describe el enfoque metodológico de la investigación. El tercer apartado aborda distintas acciones artísticas de memoria impulsadas en Colombia y México, donde se destacan vías de representación de la desaparición forzada. El cuarto apartado se centra en la ritualidad y espiritualidad de colectivos de los familiares de personas desaparecidas, explorando sus prácticas, materialidades y narrativas. Finalmente, se presentan una discusión y conclusiones que recuperan los principales hallazgos, destacando la necesidad de integrar arte, espiritualidad y participación para la construcción de significado en torno al trauma de la desaparición forzada.

## **(T1) Memoria y trauma cultural: arte, ritual y construcción de significado**

La desaparición forzada, como forma radical de violencia, no solo produce una ausencia física, sino que genera una fractura profunda en el tejido simbólico de las sociedades (Gatti, 2022). La imposibilidad de cerrar el duelo, y de acceder a la verdad y a la justicia, sitúa a las familias de personas desaparecidas en un estado de liminalidad permanente, caracterizado por la incertidumbre, el sufrimiento crónico y la suspensión de los ritmos ordinarios de la vida (Diéguez, 2016). En este contexto, la memoria adquiere centralidad como forma de resistencia, denuncia política y vía para dotar de sentido a una experiencia que desborda lo racional y desafía los lenguajes convencionales.

En los estudios contemporáneos sobre memoria, se ha consolidado la idea de que esta no se limita a la evocación de hechos pasados, sino que se trata de un proceso activo, situado y socialmente condicionado (Jelin, 2002). La memoria es performativa: se construye en la acción, en el gesto, en los cuerpos que recuerdan, lloran, denuncian o reponen la ausencia mediante símbolos y rituales (Connerton, 1989). En este sentido, la memoria es, además del contenido, el cómo, quién recuerda, dónde y para qué. Este carácter performativo y situado la convierte en una práctica cultural viva, que se entrelaza con las disputas por la verdad, la dignidad y la legitimidad del dolor.

Desde el enfoque del trauma cultural (Alexander, 2012), las experiencias colectivas de sufrimiento no son en sí mismas traumáticas, sino que devienen traumas en la medida en que ciertos actores logran articular narrativas que representen ese dolor como una amenaza a la identidad colectiva. En este marco, la construcción del trauma cultural implica la producción de una narrativa maestra que organice el acontecimiento traumático, identifique a las víctimas, señale responsabilidades y justifique la demanda de reparación. Esta representación del trauma no es un proceso automático, es una lucha simbólica por imponer sentidos y generar reconocimiento. En contextos de desaparición forzada, donde la institucionalidad suele ser incapaz de proveer verdad, justicia o consuelo, son las propias víctimas quienes asumen la tarea de producir esta narrativa desde sus lenguajes, corporalidades y tradiciones.

En este punto, el arte y el ritual cobran especial relevancia ya que pueden contribuir a la elaboración del trauma, y su articulación constituye una vía importante para la reconstrucción del tejido simbólico fracturado por la desaparición forzada. Las prácticas artísticas, en particular el arte participativo, han abierto posibilidades singulares para la elaboración simbólica del trauma. A

diferencia de otros enfoques centrados en el objeto artístico o la autoría individual, el arte participativo se caracteriza por su énfasis en el proceso, la cocreación y la implicación directa de comunidades afectadas en la producción estética. En esta modalidad de arte, como lo argumenta Claire Bishop (2016), no se busca representar la realidad desde afuera, sino intervenir en ella desde adentro, generando espacios de encuentro, diálogo y reparación simbólica.

El arte participativo revela cómo las prácticas estéticas pueden intervenir activamente en la configuración de lo sensible, es decir, en la distribución de las capacidades de ver, decir y actuar dentro del campo social (Rancière, 2014). En contextos atravesados por la desaparición forzada, esta forma de arte permite disputar los regímenes de visibilidad que niegan o silencian a las víctimas, y ofrece lenguajes sensibles para representar lo indecible. Desde esta perspectiva, no solo se posibilita la resignificación colectiva del dolor, también se contribuye a elaborar duelos suspendidos y a reinscribir a las y los desaparecidos en la esfera pública, a la vez que hace presente lo que la violencia pretendió borrar.

Por otro lado, la participación comunitaria en actos simbólicos como la elaboración colectiva de altares, bordados, performances, ofrendas, caminatas y conmemoraciones, actualiza formas de ritualidad que permiten tramitar lo indecible. Aunque estas últimas no surgen necesariamente del campo artístico, comparten con él una preocupación por nombrar lo innombrable, representar lo ausente y reconfigurar el sentido del dolor. Como ha señalado Paul Connerton (1989), la memoria social no solo se transmite a través del discurso, sino que lo hace, y sobre todo, mediante acciones conmemorativas corporales y repetitivas, donde el pasado se reactualiza y se inscribe en los cuerpos y los espacios.

La ritualidad, en este contexto, no remite exclusivamente a prácticas religiosas institucionalizadas, sino a una forma de estructurar la experiencia a través de símbolos, gestos y repeticiones que hacen posible el tránsito entre el dolor individual y la memoria colectiva. La ritualidad implica un vínculo con lo espiritual, entendido como el conjunto de saberes y prácticas que permiten vincularse con dimensiones trascendentes de la experiencia —ancestros, divinidades, fuerzas naturales, energías colectivas—, lo que facilita la elaboración simbólica de eventos que desbordan los marcos racionales. Como ha argumentado Mary Douglas (1991), los rituales permiten estabilizar el orden simbólico, y son especialmente necesarios cuando este se ve amenazado por hechos excepcionales. En sociedades atravesadas por la desaparición forzada, los

rituales creados por familiares de víctimas no solo cumplen una función terapéutica, son actos de resistencia y afirmaciones de vida frente a la deshumanización y el olvido.

En suma, la memoria en contextos de desaparición forzada es inherente a las formas culturales en que se representa y se tramita el trauma. Tanto el arte participativo como la ritualidad social cumplen un papel central en la construcción cultural del trauma en ese contexto, aunque lo hacen desde esferas distintas.

El arte participativo se sitúa principalmente en el campo artístico, con una capacidad para intervenir en la esfera pública y generar lenguajes colectivos que visibilicen el dolor y movilicen afectos y solidaridades más allá de los círculos directamente afectados. Por su parte, la ritualidad social emerge con fuerza en los espacios familiares, comunitarios y religiosos, donde se despliegan actos simbólicos íntimos —como altares, oraciones, ofrendas o actos conmemorativos— que permiten tramitar el duelo, sostener la memoria y preservar los vínculos con el ausente.

Este artículo propone que una integración más deliberada entre estas dos formas de elaboración simbólica puede fortalecer los procesos de memoria, al articular lenguajes sensibles con prácticas enraizadas en las comunidades, y crear así espacios de producción de sentido que sean transformadores y culturalmente resonantes<sup>2</sup>.

## **(T1) Estrategia metodológica**

La metodología empleada en esta investigación se enmarca en un enfoque cualitativo, cuyo propósito es comprender los procesos de memoria asociados a las desapariciones forzadas en Colombia y México. La investigación sigue un abordaje intersubjetivo, combina trabajo de campo,

---

<sup>2</sup> Como advertencia, es importante prevenir, frente a una tentación en el análisis sobre la integración entre arte participativo y ritualidad social, intentar desvelar el sentido subjetivo del autor para denunciar intereses instrumentales y egoístas detrás de acciones expresivas que aparenten solidaridad. En efecto, tales intereses pueden estar presentes, como plantea Boris Groys (2014), al problematizar la idea del artista comprometido y no protagonista como una nueva forma de construcción de prestigio en el campo artístico. La sociología cultural señala, no obstante, que el éxito performativo no depende de los intereses —sínceros o no— de sus protagonistas, sino de la manera en que son interpretadas las puestas en escena por las audiencias. En este sentido, interesa hasta qué punto las obras consiguen posicionar narrativas maestras del trauma que sean convincentes para distintos sectores sociales. En particular, la capacidad de poner en escena dolores privados, a partir de un intenso trabajo de reconocimiento de los modos comunitarios (asociados a la espiritualidad y la ritualidad), contribuye al posicionamiento de representaciones colectivas sobre la necesidad de reparar a las víctimas y emprender procesos de reconciliación social.

netnografía e investigación-creación, con el fin de obtener una comprensión profunda de las dinámicas que configuran la memoria de las víctimas y sus familias.

El proceso metodológico se organizó en tres fases principales. La primera se llevó a cabo en 2019 y consistió en el acompañamiento a familiares de personas desaparecidas en México, además de participación en marchas, reuniones y conferencias, donde se observó de manera directa las estrategias de visibilidad y lucha de las organizaciones de familiares. Se realizó un trabajo netnográfico centrado en las organizaciones de familiares de víctimas de desaparición en Colombia y México, y en la creación de sentido sobre la desaparición a través de plataformas digitales<sup>3</sup>.

La segunda fase, realizada en 2020, continuó el trabajo netnográfico, dado que las restricciones impuestas por la pandemia del covid-19 dificultaron el acompañamiento presencial. Durante este período, se fortaleció el contacto virtual con las organizaciones de familiares de desaparecidas y desaparecidos de ambos países, y se empezó a construir un mapa de lugares de memoria, basado en los hallazgos obtenidos. Esta herramienta resultó ser clave para identificar los espacios donde se construye y visibiliza la memoria de las víctimas.

La tercera fase se desarrolló entre 2022 y 2023, e incluyó trabajo de campo presencial en Colombia y México, con acompañamiento a las organizaciones y las comunidades afectadas por la desaparición forzada. Se realizaron entrevistas, observaciones participativas y registros de prácticas simbólicas, entre ellas rituales de memoria, arte participativo y otras formas de acción colectiva. El contacto directo con las comunidades permitió obtener una comprensión más detallada de las prácticas de memoria, a la vez que proporcionó una visión abundante y matizada de cómo las víctimas y sus familiares disputan el significado de la desaparición forzada en los contextos sociales, culturales y políticos de ambos países.

La metodología adoptada, al integrar la observación participante con la investigación-creación, permitió documentar las prácticas de memoria y participar activamente en ellas. Este enfoque busca construir un conocimiento colaborativo que, además de visibilizar las experiencias de las víctimas, también promueva una reflexión sobre las formas en que la memoria se inscribe

---

<sup>3</sup> Se ubicaron perfiles en Facebook e Instagram de 46 organizaciones de familiares de personas desaparecidas que fueron sistematizados en una matriz, a través de la cual se identificaron los contenidos asociados a la representación pública del trauma y, especialmente, las ritualidades desplegadas para tramitar el dolor.

en procesos más amplios de construcción cultural del trauma y cómo el arte y la ritualidad participan de los mismos.

### **(T1) Acciones artísticas de memoria: escenarios, objetos y temporalidades**

Entre 1990<sup>4</sup> y 2022 se han desarrollado en Colombia y México múltiples acciones artísticas que buscan representar la desaparición forzada y activar procesos de memoria colectiva. Estas prácticas surgen de artistas y colectivos de familiares, y se inscriben en un campo híbrido entre el arte participativo, la acción política y la ritualidad social. A través de estrategias estéticas diversas —instalaciones, murales, performances, antimonumentos, bordados, entre otras— estas acciones configuran repertorios sensibles que interpelan a la esfera pública y disputan los sentidos dominantes del silencio, la negación o el olvido.

Las acciones han tenido lugar en diversos escenarios, que van desde espacios institucionales como museos y centros culturales, hasta calles, plazas, iglesias, escuelas y plataformas virtuales. En Colombia, destacan intervenciones como *Aliento* (1995) de Óscar Muñoz y *Video Verónica* (2003) de José Alejandro Restrepo, obras que mediante la manipulación de imágenes reflejadas o proyectadas aluden a la fragilidad de la memoria y la persistencia del rostro ausente. En México, la desaparición de 43 estudiantes de Ayotzinapa en 2014 catalizó una intensa producción artística, entre las que destacan *Huellas de la memoria* (2015) de Alfredo López Casanova, que inscribe testimonios familiares en suelas de zapatos donados, y *Nivel de confianza* (2015) de Rafael Lozano-Hemmer, instalación interactiva que confronta al espectador con su propia imagen ante la imposibilidad de hallar coincidencias con los rostros de las y los estudiantes desaparecidos.

Los muros urbanos han sido otro soporte recurrente. En ambos países se han realizado grafitis y murales que operan como formas de denuncia visual en el espacio público. En

<sup>4</sup> Se parte del año 1990 ya que puede ubicarse una inflexión en la configuración de la desaparición forzada como problema público y en el surgimiento de formas artísticas orientadas a su representación. En Colombia, este periodo coincide con el recrudecimiento del conflicto armado, el ascenso del narcotráfico y el fortalecimiento de las organizaciones de familiares de personas desaparecidas, todo en un contexto de creciente articulación del discurso de los derechos humanos (CNMH, 2016). En México, aunque la desaparición era reconocida hasta entonces como una práctica asociada a la represión política, durante los años noventa comienza a problematizarse desde una perspectiva más amplia, preludiando los cambios que se acentuarían en las décadas siguientes (Vicente, 2019). En ambos países, esta década marca el inicio de una transición estética y política, en la que el arte participativo, la performance y otras prácticas simbólicas se consolidan como lenguajes legítimos para denunciar la violencia, elaborar el trauma y activar memorias colectivas (Diéguez, 2007; Richard, 1994).

Guadalajara, el mural *Que mi búsqueda no te sea indiferente* recuerda a Rocío Lozano, víctima de desaparición, mientras que en Bogotá el colectivo Toxicómano realiza intervenciones que visibilizan el dolor persistente de quienes esperan. Estas obras buscan afectar la sensibilidad pública, interpelar al transeúnte y romper la indiferencia colectiva.

En la esfera digital también han emergido formas innovadoras de memoria. Proyectos como La gota derramada y Tributo a los desaparecidos han creado mosaicos virtuales que amplifican la representación de la desaparición forzada a escala transnacional, sin intermediación de instituciones. La gota derramada es una iniciativa artística impulsada por artistas visuales, ilustradoras y familiares de personas desaparecidas, que convoca a participantes de diversas regiones del mundo a intervenir gráficamente el símbolo de una gota —como alegoría de la sangre derramada— para representar a personas desaparecidas. A través de su despliegue en plataformas digitales, este proyecto construye un archivo visual colectivo que resignifica el dolor desde una poética gráfica compartida, y permite inscribir el trauma en una narrativa global que interpela a públicos diversos más allá del ámbito local o nacional.

Por su parte, Tributo a los desaparecidos es un proyecto organizado por las artistas mexicanas Victoria Roberts y Andrea Arroyo, inicialmente desarrollado en Facebook, que ha reunido más de cien obras visuales en homenaje a víctimas de desaparición forzada, en particular a los 43 estudiantes de Ayotzinapa. Las obras, enviadas por artistas de México, Estados Unidos, Canadá, Europa, Asia y Australia conforman un memorial digital que desafía la invisibilización institucional y construye una memoria afectiva transnacional. El proyecto ha generado redes de colaboración con otros colectivos, como Ilustradores por Ayotzinapa y Bordamos por la paz, articulando un campo de acción estética y política que combina arte, activismo y acompañamiento a los familiares.

Aunque en Colombia estas prácticas no han alcanzado la misma visibilidad, existen experiencias análogas impulsadas por museos comunitarios, organizaciones de víctimas y proyectos colaborativos que exploran el potencial de la virtualidad como escenario de resistencia, duelo y reparación simbólica. Un ejemplo es el Museo Itinerante de la Memoria y la Identidad de los Montes de María (MIMI), que, además de su presencia territorial en el Caribe colombiano, ha desarrollado una plataforma digital que documenta testimonios, objetos simbólicos, obras artísticas y pedagogías comunitarias ligadas al conflicto armado y a la desaparición forzada. Este

museo, impulsado por la organización Ruta del Cabildo junto con líderes comunitarios y artistas locales, ha creado una “maleta pedagógica digital” que se difunde a través de redes sociales y herramientas de mensajería, lo que permite a las narrativas de las víctimas circular en contextos donde el acceso físico a los espacios expositivos es limitado. Estas acciones no solo preservan memorias locales, sino que las proyectan a un archivo compartido, donde lo ancestral, lo artístico y lo testimonial se entrelazan como formas de resistencia a la desmemoria.

Estos espacios digitales operan como archivos abiertos de memoria, que producen la circulación simbólica que vincula lo local con lo global, lo íntimo con lo público.

Las materialidades empleadas en estas acciones revelan una iconografía específica de la desaparición: retratos, siluetas, velos, pañuelos, zapatos, bordados, fotografías y antimonumentos. La reiteración del rostro —ya sea pintado, bordado, proyectado o duplicado— constituye una estrategia central de reapropiación del ausente. Se le da un lugar, una imagen y una persistencia simbólica. Obras previamente mencionadas, como *Video Verónica* o *Nivel de confianza*, articulan este gesto a través de proyecciones y tecnología interactiva.

Una pieza que lleva esta estrategia a un plano monumental es *Restablecer memorias*, del artista chino Ai Weiwei presentada en 2019 en el Museo Universitario de Arte Contemporáneo (MUAC) de la Universidad Nacional Autónoma de México. En ella, el autor reconstruyó los rostros de los 43 estudiantes desaparecidos de Ayotzinapa con más de un millón de piezas de LEGO, dispuestas sobre enormes muros que remiten a dispositivos forenses y pedagógicos. La obra traduce el archivo fotográfico en una estética pixelada que condensa la fragilidad de la imagen, la persistencia del duelo y la masificación del clamor por justicia. En ese gesto, convierte a cada rostro en ícono resistente, visible desde lo lúdico, pero cargado de denuncia política.

También los murales de Júpiter Fab en Guadalajara y las intervenciones del colectivo Toxicómano en Bogotá sitúan los rostros de las y los desaparecidos en el espacio urbano para interpelar a los transeúntes con una presencia ineludible. A través de esto, los cuerpos desaparecidos retornan como presencias simbólicas que resisten a la lógica del olvido y del silenciamiento institucional.

Asimismo, los objetos cotidianos como zapatos, prendas o pañuelos bordados, adquieren una potencia alegórica que los convierte en soportes de memoria afectiva. El acto de bordar se ha

consolidado como una constante en colectivos de madres buscadoras. Un hito en este sentido es el colectivo mexicano Bordando por la paz, surgido en el 2011 como respuesta ciudadana a la violencia generalizada, que posiciona en el acto de bordar una forma de duelo activo y de resistencia simbólica. En esta iniciativa, los nombres y circunstancias de muerte o desaparición de las víctimas se inscriben en pañuelos blancos utilizando hilo rojo para los asesinados y verde para las personas desaparecidas. Cada puntada es un gesto de reparación simbólica y de denuncia, a la vez que una forma de reinscribir el dolor en el tejido colectivo. Estas sesiones de bordado, realizadas en plazas, parques, universidades o espacios virtuales, configuran espacios de escucha, memoria y acción pública, donde lo íntimo se convierte en relato compartido y en reclamo de justicia. Al transformar un objeto frágil y doméstico en un archivo comunitario del dolor, estas prácticas textiles hacen visible lo que la violencia busca borrar, y convierten el cuidado en una forma de intervención política.

Estas materialidades sensibles no solo convocan al recuerdo, sino que interpelan al espectador desde lo táctil, lo artesanal y lo profundamente humano. En su gesto lento y repetitivo el bordado se vuelve ritual; en su acumulación afectiva, la prenda se convierte en cuerpo. Así, estas obras encarnan una forma de duelo activo, donde el trabajo manual, lejos de ser pasivo o contemplativo, se transforma en acto de memoria, de cuidado y de producción de presencia.

En cuanto a las temporalidades, la conmemoración del 30 de agosto, Día Internacional de las Víctimas de Desaparición Forzada, ha sido un eje articulador en ambos países. Esta fecha ha sido asumida por organizaciones sociales, colectivos de familiares y artistas como un momento clave para realizar actos públicos de memoria, visibilizar el sufrimiento colectivo y demandar la verdad sobre el paradero de las personas desaparecidas. En Colombia se ha consolidado como una fecha de convocatoria nacional para plantones, vigilias, actos simbólicos y exposiciones en espacios culturales y religiosos, con amplia participación de mujeres buscadoras y redes comunitarias. En México, el 30 de agosto también se ha institucionalizado como jornada de denuncia y conmemoración, aunque su centralidad ha sido complementada e incluso desplazada en visibilidad por otras fechas con alto valor simbólico.

Una de estas es el 26 de septiembre, que desde 2014 ha cobrado un lugar central en la memoria colectiva mexicana a raíz de la desaparición forzada de los 43 estudiantes normalistas de Ayotzinapa. Se han instaurado rituales cívicos y artísticos de carácter anual, como las marchas en

la Ciudad de México que recorren puntos emblemáticos —desde el Ángel de la Independencia hasta el Zócalo— pasando por el antimonumento +43, donde se nombran a cada uno de los estudiantes desaparecidos. Esta fecha ha adquirido un poder de convocatoria que trasciende el caso específico de Ayotzinapa, articulando múltiples demandas por justicia de colectivos de familiares en todo el país, así como acciones simbólicas en espacios escolares, museos, redes sociales y medios comunitarios. En los dos países, estas temporalidades funcionan como marcos de activación ritualizada de la memoria, que permiten la reiteración pública del duelo, la denuncia sostenida de la impunidad y la posibilidad de reinscribir el trauma en lenguajes compartidos.

Cuando las acciones artísticas son llevadas a cabo por familiares de personas desaparecidas, se evidencian otras formas de temporalidad, más íntimas y persistentes, que no siempre se ajustan al calendario institucional. Estas temporalidades se anclan en la experiencia biográfica y afectiva, y se expresan en prácticas como la celebración del cumpleaños del desaparecido, la conmemoración del día de su desaparición o su inclusión simbólica en rituales familiares significativos.

En Colombia, por ejemplo, es frecuente encontrar imágenes en primeras comuniones, graduaciones u otras celebraciones familiares donde el retrato del ausente posa junto a los vivos como una forma de inscribirlo en los ciclos vitales de la familia. En México, desde 2012, las madres de personas desaparecidas de todo el país se reúnen cada 10 de mayo —Día de la Madre— para marchar desde el Monumento a la Madre hasta el Ángel de la Independencia en Ciudad de México, resignificando esta fecha como una jornada de duelo, memoria y exigencia de justicia. Estas acciones no solo desbordan los marcos oficiales de la memoria, sino que revelan una dimensión profundamente ritualizada del tiempo, donde la ausencia se reinscribe una y otra vez como presencia viva y activa en el devenir cotidiano de las familias.

Las acciones analizadas configuran un repertorio estético y simbólico desde el cual se representa y elabora colectivamente el trauma de la desaparición forzada. Al reiterar rostros, intervenir objetos cargados de sentido y ocupar el espacio público, estas prácticas inscriben la ausencia en formas sensibles de presencia. Su potencia no radica solo en la visibilización del dolor, sino también en la capacidad de disputar sentidos, generar reconocimiento y construir narrativas culturales del trauma. Sin embargo, para comprender en profundidad su potencia transformadora, es necesario mirar hacia las formas de ritualidad social que emergen en los espacios familiares y

comunitarios, donde se gestan saberes espirituales que han sostenido el vínculo con los ausentes y que pueden nutrir las prácticas artísticas en su capacidad de construir memorias encarnadas y culturalmente resonantes.

### **(T1) Ritualidad, espiritualidad y prácticas de elaboración del dolor**

En los márgenes del arte institucional y fuera del foco de las políticas oficiales de memoria, los colectivos de familiares de personas desaparecidas han desarrollado un repertorio ritual y espiritual que constituye una vía profunda y enraizada de elaboración simbólica del trauma. En contextos donde la desaparición forzada impide los rituales funerarios tradicionales, estas acciones emergen como formas de duelo activo, cuidado colectivo y reconstrucción del tejido afectivo fracturado. Este apartado se adentra en esas formas de ritualidad social, explorando cómo sus saberes, prácticas y símbolos construyen memoria desde las esferas familiar y comunitaria, dando lugar a narrativas maestras del trauma de la desaparición forzada.

### **(T2) Prácticas mágico-religiosas**

La dimensión religiosa ocupa un lugar central en las prácticas de familiares que buscan a sus seres desaparecidos en México y Colombia. Se combinan elementos del catolicismo popular (oraciones, vírgenes, santos), saberes indígenas resignificados (conexión con la naturaleza, ancestros) y formas sincréticas contemporáneas que integran tradiciones diversas según las trayectorias biográficas de las familias. Esta hibridación expresa una intensa creatividad comunitaria y familiar para tramitar experiencias límite.

Las plegarias a Dios y a la Virgen acompañan la búsqueda y la preparación de herramientas, que son bendecidas con oraciones y agua. Se le habla a la energía del desaparecido, pidiéndole señales —mariposas, árboles, sueños— para guiar la búsqueda. En campo abierto, abrazar y hablar con los árboles se ha vuelto un gesto común, pues las madres los consideran guardianes que arrullan a sus seres queridos y a través de sus raíces los conectan con el mundo de los vivos. La oración, especialmente el rezo del Padre Nuestro, fortalece el espíritu y ha sido invocada como escudo en situaciones de peligro durante las búsquedas.

Esta espiritualidad también adopta formas menos convencionales. En México, madres buscadoras se tatúan símbolos relacionados con la desaparición como mariposas, árboles, palas, picos, nombres o frases de aliento. Estos tatuajes se realizan de manera colectiva, a modo de ceremonia. Aunque implican dolor físico, las madres expresan que el dolor real es la desaparición de sus hijos e hijas, lo que establece una jerarquía entre el sufrimiento corporal y el trauma emocional. Los tatuajes se convierten en testimonios corporales, una forma de arte que canaliza el duelo y reafirma el compromiso con la búsqueda. Además, ressignifican prácticas antes criticadas a sus hijos al transformarlas en tributo y forma de exaltación de sus vidas.

**Figura 1.** Tú me guías desde el cielo



*Fuente:* archivo personal Astrid Suárez, 2022.

Por otro lado, algunas prácticas pueden entenderse como rituales de adopción simbólica. En Colombia, mujeres ribereñas han adoptado emocionalmente los cuerpos sin vida que bajan por los ríos, otorgándoles nombre, apellidos y espacio en sus criptas familiares. Esta adopción ritual les brinda consuelo y esperanza. Confían en que alguien hará lo mismo por sus hijos y que el alma que ayudaron a partir intercederá para que encuentren al suyo. También existen formas de adopción

entre madres. Muchas mujeres desplazadas del núcleo familiar por la desaparición de un ser querido han conformado “familias en resistencia” dentro de organizaciones. En México, estas nuevas afiliaciones se formalizan con rituales de bautizo, donde la persona es nombrada con un seudónimo y marcada simbólicamente con una pala sobre los hombros, en un acto que fusiona identidad, cuidado y lucha colectiva.

Entre los rituales compartidos en ambos países destacan los mandalas, tomados de la tradición budista pero adaptados al contexto local. En Colombia se elaboran con flores, frutas y una vela central que representa la luz guía; en México, con una planta, hojas, piedras y fotografías de las y los desaparecidos, como forma de enviarles energía. Estos círculos de memoria materializan vínculos, generan armonía visual y proponen un espacio donde el recuerdo se vuelve presencia activa.

**Figura 2.** Mandalas en México y Colombia





*Fuente:* archivo personal Astrid Suárez, 2022.

Los espacios de sanación también adquieren forma ritual. Durante el bordado, las madres crean *círculos de la palabra*, espacios donde compartir historias y emociones. Como una madre dijo: “bordando nos desbordamos”. El acto de coser reduce la tensión del contacto visual y estimula la escucha atenta. Estas redes de conversación permiten compartir saberes, aliviar el dolor y sostenerse en comunidad. En México, desde 2020, existe un círculo de palabra virtual promovido por el Eje de Iglesias y Espiritualidades de la Brigada Nacional de Búsqueda. Allí se practica una escucha libre de juicios, comparaciones o consejos, acompañada por la oración.

Finalmente, ritualidades indígenas se han resignificado en el marco de la búsqueda. Los danzantes que llegan en diciembre a la Basílica de Guadalupe con estandartes de la Virgen, incluyen ahora rostros de personas desaparecidas y frases como “Se buscan, todos son mis hijos”. En Atla, Puebla, madres visitan una piedra con arte rupestre —considerada sagrada por los nahuas— para pedir por sus hijos. Y el ritual del hombre jaguar, antes exclusivo de varones y asociado a la lluvia, ha sido adoptado por mujeres que lo transforman en una marcha para llamar la justicia.

## (T2) Objetos, materialidades y simbolismo

¿Qué significan los objetos usados por las madres buscadoras en contextos de violencia, desaparición y conflicto social? Desde una perspectiva semiótica, como la de Roland Barthes (2021), estos objetos no solo son símbolos, son también signos cargados de capas afectivas, culturales y políticas. Transitan de lo funcional a lo emblemático y se convierten en expresiones condensadas de resistencia, amor y memoria. Un ejemplo elocuente es la fotografía del hijo o hija desaparecida que una madre porta en manifestaciones que, más allá de su función identificadora, se convierte en un texto visual que interpela al Estado, evoca ausencia, exige justicia y representa una búsqueda incesante. La fotografía, inicialmente un documento privado, se transforma en un grito público que encarna el trauma, el amor incondicional y el reclamo político.

Así, los objetos personales como la ropa, los juguetes y las cartas también funcionan como “textos mudos” que narran historias de vidas interrumpidas. Portarlos en la búsqueda o en actos públicos es, en sí mismo, una forma de narración. Entre los elementos más visibles están las pañuelas y rebozos. En Colombia, las madres usan pañuelas como recordatorio de la pérdida colectiva. En México, el rebozo —tradicionalmente asociado a la maternidad— ha adquirido un profundo significado, pues en él se condensa la continuidad del vínculo entre madre e hijo, evocando protección, cuidado y presencia simbólica. Ambos textiles operan como “iconicidades agonísticas”, objetos que generan disenso y abren el espacio público a la memoria y la lucha social.

Otro objeto cargado de significado es la muñeca. Su presencia ha crecido entre madres colombianas y mexicanas como una representación de su papel en la búsqueda y la construcción de paz. Desde una lectura barthesiana, estas muñecas se constituyen en “mitos modernos”, objetos simples que condensan múltiples sentidos y narrativas. Su creación desborda los límites entre arte y política, lo íntimo y lo colectivo. En su confección, las madres no solo hacen homenaje a sus hijos, se autorrepresentan, dejan de ser definidas por el dolor desde afuera y se configuran como sujetas activas de memoria, verdad y justicia. La muñeca es, entonces, un autorretrato afectivo y político, una forma de intervención simbólica que desafía las narrativas de victimización pasiva.

Desde una perspectiva espiritual y psicomágica, estas muñecas también actúan como tótems, que encarnan el vínculo con los ausentes y permiten meditación, conexión y sanación. Al portarlas en espacios públicos, las madres comunican su duelo y su lucha de manera transmedia, cada objeto se convierte en un “hipervínculo” hacia múltiples relatos, denuncias y memorias compartidas.

Finalmente, estos objetos, aunque marcan la ausencia, también están cargados de presencia activa. En su capacidad de condensar historias, emociones y demandas, funcionan como mitologías contemporáneas que denuncian la impunidad, visibilizan el trauma y contribuyen a su elaboración cultural. Al crear y mostrar estos elementos, las madres transforman el dolor en lenguaje, el recuerdo en acción, y la pérdida en afirmación política de la vida.

## **(T2) Elementos simbólicos y narrativas en la elaboración del trauma**

Todas las prácticas descritas muestran la creatividad de las familias para realizar duelos sin cuerpo en contextos de desaparición forzada. Estas acciones no solo expresan el dolor, sino que construyen sentidos colectivos, sostienen vínculos con los ausentes y producen formas de sanación simbólica y política. Es importante reconocer cómo las dimensiones rituales y espirituales permiten elaborar el trauma, articular narrativas compartidas y convocar solidaridades en la esfera pública.

Entre los elementos comunes a estas prácticas se identifican tres aspectos centrales. El primero es la cosmización de los espacios (Eliade, 2014), entendida como la preparación simbólica y energética de un lugar para invocar fuerzas espirituales que acompañen y den sentido a lo vivido. Este gesto transforma espacios cotidianos —un patio, una plaza, una calle— en escenarios cargados de afectividad, donde lo sagrado y lo político se entrelazan.

El segundo aspecto es el uso de materialidades con carácter totémico (Durkheim, 2013): fotografías, zapatos, siluetas, flores, imágenes religiosas, árboles, mariposas y jaguares, son objetos portadores de significado y en ellos se concentran el afecto, la memoria y la conexión espiritual con el ausente. Funcionan como puntos de anclaje para rituales públicos y privados, donde la ausencia se vuelve presencia simbólica. Un ejemplo de ello es la instalación con sillas que sostiene los retratos de los 43 estudiantes de Ayotzinapa. Al organizar estos elementos en un espacio ritualizado, se produce una reapropiación simbólica del territorio y una inscripción colectiva de la memoria. Esto es habitual tanto en México como en Colombia.

El tercer elemento central es la construcción de narrativas maestras sobre el trauma a través de estas prácticas. Las familias elaboran representaciones colectivas que permiten dotar de sentido a la experiencia vivida y reclamar reconocimiento. Estas narrativas se estructuran en torno a cuatro dimensiones:

- Naturaleza del dolor. La desaparición forzada es vivida como una forma radical de violencia, impredecible, que rompe los lazos familiares y sume a las personas en un estado permanente de incertidumbre. No hay quién, cuándo o por qué, lo que la convierte en una experiencia de vulnerabilidad absoluta. Las familias hablan de una “masacre emocional”, una herida abierta que nunca cicatriza y que trastoca el ritmo de la vida cotidiana.
- Naturaleza de la víctima. En ambos países, las familias coinciden en que la mayoría de las y los desaparecidos provienen de sectores empobrecidos, excluidos o estigmatizados. En Colombia, este patrón incluye jóvenes urbanos y rurales de barrios periféricos; en México, se ha fortalecido la figura del estudiante rural como víctima paradigmática, especialmente a raíz de Ayotzinapa. Las narrativas construidas por las familias visibilizan cómo la desigualdad y la marginalidad operan como condiciones de vulnerabilidad frente a la desaparición, y como barreras para acceder a la justicia.
- Relación con el público. Las familias se enfrentan a la indiferencia o incomprendición de la sociedad. Aunque insisten en que la desaparición es un riesgo colectivo —“hoy fuimos nosotras, mañana pueden ser ustedes” (Conversación Líder Madres de la Candelaria, marzo de 2022)—, perciben que el dolor ajeno no commueve lo suficiente para generar acción solidaria. Por eso sus prácticas de memoria buscan tanto conservar el recuerdo como interpelar, conmover e implicar al otro.
- Atribución de responsabilidad. Las narrativas sobre los perpetradores varían según el contexto nacional. En México, el Estado es señalado como actor directo y responsable estructural de las desapariciones. En Colombia, si bien se reconoce la participación estatal, se subraya el rol de actores armados no estatales como los paramilitares, guerrillas o bandas criminales. En ambos casos, la connivencia entre el poder institucional y estructuras armadas ilegales es un eje común en la comprensión del fenómeno.

Estas narrativas habilitan la expresión colectiva del trauma al generar lenguajes compartidos para nombrar lo que duele. A través de prácticas rituales y simbólicas, las familias sostienen la memoria íntima y construyen relatos que resisten al silencio, al olvido y a la impunidad. Las configuraciones de sentido que estructuran estas narrativas —el dolor como masacre emocional,

la víctima como figura socialmente vulnerable, la desaparición como amenaza colectiva, y la responsabilidad como crimen compartido entre Estado y actores armados— constituyen, en términos de Alexander (2012), un andamiaje simbólico mediante el cual el sufrimiento se convierte en trauma cultural. Es decir, en una herida compartida que interpela a la sociedad en su conjunto y que exige ser reconocida, elaborada y reparada colectivamente.

Finalmente, los tres elementos descritos —la cosmización de los espacios, el uso de objetos con carácter totémico y la construcción de narrativas maestras— evidencian que la dimensión espiritual no es un aspecto secundario, sino un núcleo articulador de los procesos de memoria en contextos de desaparición forzada. Estas prácticas representan el dolor, permiten organizarlo simbólicamente, sostener los vínculos con los ausentes y generar formas colectivas de sentido que alimentan la lucha por la verdad, la justicia y el reconocimiento.

## **(T1) Conclusiones**

Este artículo ha mostrado que una comprensión de la desaparición forzada como trauma cultural exige tomar en serio las prácticas espirituales y rituales que emergen desde las familias de las víctimas. Lejos de ser expresiones marginales o residuales, estas prácticas constituyen un campo de producción simbólica que sostiene, resignifica y proyecta las memorias del trauma. Cuando el arte participativo se vincula con estos saberes —en lugar de representarlos desde fuera— puede abrir un camino hacia formas de intervención estética más arraigadas, éticamente comprometidas y culturalmente resonantes.

En ese sentido, esta investigación no solo documenta un repertorio de acciones artísticas y rituales, sino que propone una articulación conceptual y política entre memoria, espiritualidad y creación. Frente al modelo hegemónico de memoria —encarnado por instituciones estatales, dispositivos archivísticos y enfoques técnico-jurídicos— que privilegia la documentación, la institucionalización del duelo y la racionalización del daño, este trabajo se establece en otra clave: la de una memoria viva, situada, afectiva y performativa.

El modelo que se centra en la lógica del archivo y la verdad oficial tiende a organizar la memoria en marcos de legibilidad estatal y cierra el trauma en informes, fechas conmemorativas o actos protocolares. En contraste, las prácticas analizadas revelan una forma de memoria que no

busca clausurar el duelo, sino sostenerlo, compartirlo y ritualizarlo desde el cuerpo, la fe, el vínculo y la creación.

La cosmización del espacio, el uso de objetos totémicos y la producción de narrativas maestras no son simples detalles etnográficos, son estructuras simbólicas que configuran una ontología distinta de la memoria, una que se construye en comunidad, que vincula lo visible con lo invisible, y que inscribe el trauma en el corazón mismo de la vida social. Estas formas de memoria, muchas veces invisibilizadas por el canon académico o desplazadas por las políticas oficiales, exigen ser reconocidas como saberes centrales para pensar los modos en que una sociedad tramita el horror, rehace sus vínculos y se proyecta hacia el futuro, no como expresiones periféricas o residuales.

Esta perspectiva interpela también al campo académico. Resulta urgente ampliar los marcos de análisis para reconocer la espiritualidad no como residuo de un pensamiento premoderno, sino como un lenguaje legítimo, actual y complejo en la elaboración del trauma. Como plantea Jeffrey Alexander (2017), las sociedades contemporáneas no están desencantadas, el ritual, la creencia y la emocionalidad colectiva siguen siendo componentes estructurales del orden social y político. Las acciones simbólicas son formas activas de producir sentido y movilizar afectos en la esfera pública, no reliquias arcaicas. En esa misma línea, Mary Douglas (1991) ha insistido en que lo milagroso no es una idea confinada a sociedades tradicionales, es una forma persistente de clasificación del mundo, presente en sistemas modernos de orden, control e interpretación. Y como Durkheim mostró en *Las formas elementales de la vida religiosa* (2013), lo sagrado no remite exclusivamente a lo religioso, refiere a toda construcción colectiva que encarna significados compartidos y afectos movilizadores.

Reconocer la potencia epistémica y política de las prácticas espirituales implica revisar nuestras categorías analíticas y posiciones éticas. Investigar la memoria no puede reducirse a enumerar los hechos recordados o catalogar sus soportes materiales; exige también preguntarnos cómo las personas rehacen el mundo tras lo irreparable. ¿Cómo sostienen la vida? ¿Cómo imaginan el futuro? ¿Cómo crean nuevas formas de comunidad? No basta con visibilizar las voces de las víctimas, es necesario aprender de ellas y reconocer que en sus rituales se encuentran saberes que interpelan nuestras nociones de duelo, verdad y justicia.

Por eso, este artículo se sitúa como una apuesta política y epistemológica, una defensa de las memorias que lloran, rezan, bordan, sueñan y cantan. Una defensa de los conjuros que rehacen los vínculos rotos y que, desde el afecto y la persistencia, desafían las formas más extremas de deshumanización. Si el trauma cultural necesita narrativas para volverse reconocible, entonces es en estos actos espirituales, artísticos, íntimos y colectivos donde se está escribiendo una de las formas más poderosas de memoria en Nuestra América.

## (T1) Referencias

1. Alexander, J. C. (2017). *Poder y performance*. CIS.
2. Alexander, J. C. (2012). *Trauma: A Social Theory*. Polity.
3. Barthes, R. (2021). *La aventura semiológica*. Paidós.
4. Bishop, C. (2016). *Infiernos artificiales. Arte participativo y políticas de la espectaduría*. Taller de Ediciones Económicas.
5. Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). (2016). *Hasta encontrarlos. El drama de la desaparición forzada en Colombia*. <https://centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/hasta-encontrarlos/>
6. Comisión de la Verdad (CEV). (2022). *Hasta la guerra tiene límites. Violaciones de los derechos humanos, infracciones al derecho internacional humanitario y responsabilidades colectivas*. <https://www.comisiondelaverdad.co/hasta-la-guerra-tiene-limites>
7. Comité contra la Desaparición Forzada (CED). (2022). *Informe del Comité contra la Desaparición Forzada sobre su visita a México al amparo del artículo 33 de la Convención*. Organización de las Naciones Unidas. <https://hchr.org.mx/comite/informe-del-comite-contra-la-desaparicion-forzada-sobre-su-visita-a-mexico-al-amparo-del-articulo-33-de-la-convencion/>
8. Connerton, P. (1989). *How Societies Remember*. Cambridge University Press.
9. Diéguez, I. (2016). *Cuerpos sin duelo: iconografías y teatralidades del dolor*. Universidad Autónoma de Nuevo León.
10. Diéguez, I. (2007). *Escenarios liminales: teatralidades, performances y política*. Atuel.
11. Douglas, M. (1991). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú* (2.ª ed. aumentada). Siglo XXI.

12. Durkheim, É. (2013). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*. Fondo de Cultura Económica.
13. Groys, B. (2014). *Volverse público. Las transformaciones del arte en el ágora contemporánea*. Caja Negra.
14. Eliade, M. (2014). *Lo sagrado y lo profano*. Grupo Planeta.
15. Gatti, G. (2022). *Desaparecidos: cartografías del abandono*. Turner.
16. Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI Editores.
17. Mbembe, A. (2011). *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. Editorial Melusina.
18. Rancière, J. (2014). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Prometeo Libros.
19. Richard, N. (1994). *La insubordinación de los signos. (Cambio político, transformaciones culturales y poéticas de la crisis)*. Editorial Cuarto Propio.
20. Vicente, C. (2019). *[Tiempo suspendido]. Una historia de la desaparición forzada en México, 1940-1980*. Bonilla Artigas Editores.