
ARTÍCULOS

**EL «SEGUNDO ENTERRAMIENTO» DE LOS REPRESALIADOS
DEL FRANQUISMO: DISPOSITIVO SACRIFICIAL, VÍCTIMA Y
LIMINARIDAD RITUAL**

THE “SECOND BURIAL” OF THOSE WHO SUFFERED REPRISALS FROM THE
FRANCO REGIME: SACRIFICIAL DEVICE, VICTIM, AND RITUAL LIMINALITY

Fernando Lores Masip

Departamento de Antropología Social y Psicología Social Universidad Complutense de Madrid.
ferlores@ucm.es
<https://orcid.org/0000-0003-1796-3703>

Recibido: 26 de enero de 2023; Aprobado: 21 de diciembre de 2023; Fecha de Publicación: 10 de julio de 2024

Cómo citar este artículo / Citation: Lores Masip, Fernando. 2024. «El «segundo enterramiento» de los represaliados del franquismo: dispositivo sacrificial, víctima y liminaridad ritual». *Disparidades. Revista de Antropología* 79(1): e947. doi: <<https://doi.org/10.3989/dra.2024.947>>.

RESUMEN: En este texto se tratan los proyectos familiares de búsqueda, exhumación y reinhumación de los restos de personas desaparecidas durante la represión franquista como una práctica ritual funeraria semejante a un «segundo enterramiento». Un aspecto central es la situación de liminaridad en la que permanecen los desaparecidos y sus familiares, imposibilitando la clausura del duelo. Ello influye en las relaciones de filiación familiar con los antepasados desaparecidos violentamente, así como con los modos de reconocimiento e inclusión en calidad de víctimas en espacios de representación social más amplios. Sostengo el argumento de que la categoría de «desaparecido» es un espacio de reconocimiento y de acción jurídica y política pero, a la vez, es también una forma de capturar las reivindicaciones de los familiares y de los colectivos memorialistas de modo que en el acto de reclamar sus derechos quedan neutralizados políticamente.

PALABRAS CLAVE: Democratización; Desaparición forzada; Derechos humanos; Víctima; Liminaridad.

ABSTRACT: This essay deals with the family projects of search, exhumation, and reburial of the remains of disappeared people during the Francoist repression as a funerary ritual practice similar to a “second burial”. The remaining liminal condition of the disappeared and their relatives is key since it prevents them from ending their mourning and getting closure. Such state influences familial affiliation with the ancestors who were made disappear, as well as the ways of recognition and inclusion as victims within broader spaces of social representation. I argue that the category of “disappeared” is a space for recognition and legal and political action but, at the same time, it is also a way of capturing the claims of families and memorialist collectives so that in the act to claim their rights are politically neutralized.

KEYWORDS: Democratization; Enforced Disappearance; Human Rights; Victim; Liminality.

Copyright: © 2024 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

Ni siquiera los muertos estarán a salvo del enemigo cuando venza. Y ese enemigo no ha dejado de vencer (Walter Benjamin 2021: 69).

1. INTRODUCCIÓN

En la literatura sobre procesos de democratización y justicia transicional el «caso español» sobresale por su singularidad en cuanto al número de víctimas desaparecidas y, también, por la lógica de impunidad de los crímenes que ha prevalecido (Aguilar 2008; Ferrándiz 2010; Tamarit 2012)¹. Son numerosas las particularidades que hacen del caso español un caso diferente por lo que, en aras a la brevedad, destacaré las impresiones recogidas en el informe del Grupo de Trabajo sobre Desapariciones Forzadas o Involuntarias de la ONU durante su visita a España en 2013, donde sus miembros se mostraban «consternados» por la negligencia de los gobiernos españoles a la hora de garantizar el acceso a la justicia de los familiares de personas desaparecidas durante la dictadura franquista. En ese informe abundan las referencias a las «constantes obstrucciones» de las autoridades españolas ante los procedimientos judiciales que emprenden estos familiares a los que ven, desde el punto de vista de sus garantías legales, en un estado de desamparo, literalmente, «librados a su suerte» (ONU 2014). Las reclamaciones de estos familiares acerca de la recuperación de los restos de sus parientes asesinados no son, en absoluto, banales pues, si damos por buenos los hallazgos de la antropología del ritual, es a través de las prácticas funerarias cómo los grupos humanos otorgan sentido y socializan la muerte dentro de un orden consuetudinario, manteniendo la sociedad de los vivos y reviviendo socialmente a sus muertos. Precisamente por ello la búsqueda, identificación y enterramiento de los restos de los desaparecidos sigue representando un «aspecto central en todo el proceso de “recuperación de la memoria histórica”» (Ferrándiz 2010: 180).

En este texto trato de responder a la pregunta de por qué las exhumaciones tienen esa fuerza simbólica que las sitúa en un lugar central de las

reivindicaciones de las familias y de los colectivos memorialistas, y que las perpetúa como un *cleavage* de la política nacional². Me interesa clarificar las razones culturales que apuntalan esa importancia del «segundo enterramiento» en las prácticas de la vida familiar y social de estos parientes y, por extensión, en la política nacional. Como punto de partida retomo la clásica tesis foucaultiana según la cual «la vida y la muerte no son fenómenos naturales, inmediatos, en cierto modo originarios o radicales, que están fuera del campo del poder político» (Foucault 2001: 218). En sus análisis sobre las grandes transformaciones del derecho liberal durante el siglo XIX, Foucault relata la secuencia que lleva desde el «viejo derecho de soberanía» -hacer morir o dejar vivir-, un poder que se ejerce «de manera desequilibrada, siempre desde el lado de la muerte», hasta el surgimiento de un nuevo derecho exactamente inverso, un biopoder que resulta de la organización novedosa del poder político en torno a la vida y, en concreto, al establecimiento de «mecanismos reguladores» sobre la población: el poder de hacer vivir y dejar morir (Foucault 2001: 218-225). Puesto que estas dos racionalidades no se excluyen sino que se «superponen» y «completan», sostiene Foucault, me propongo la tarea de comprender de qué modo se dan esas complicidades que hacen que los «desaparecidos» y sus familiares permanezcan en un «limbo simbólico y judicial hasta el presente» (Ferrándiz 2010: 179).

La condición de «paseado» o, más recientemente, de «desaparecido», configura una experiencia límite del espacio político y, en pureza, es una especie de

1 No existen datos oficiales sobre el número de «desapariciones forzadas» atribuibles a la represión franquista. El único documento con carácter oficial al que podemos remitirnos es el auto de 2008 dictado por el juez Baltasar Garzón en el que se estima una cifra de 114 226 casos.

2 Para la realización de este estudio dispuse de los videos correspondientes a 11 sesiones de los grupos de encuentro entre familiares de personas desaparecidas de la Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica de Madrid. Este material se produjo entre marzo de 2011 y noviembre de 2015, y suma en total 22 horas de grabación. En estas sesiones participaron alternativamente 25 familiares -hijos, nietos y sobrinos de personas desaparecidas-, de los cuales 12 eran mujeres y 13 eran hombres. En estas sesiones se abordaron temas relacionados con la vida familiar, las condiciones de la desaparición de sus parientes y los procesos de búsqueda de sus restos mortales. Por respeto a la propia naturaleza de estos espacios de encuentro, y debido a que no fue recabado el consentimiento de estas personas para el uso de sus declaraciones, en este artículo no se reproducen extractos del contenido de las grabaciones con el objetivo de mantener la confidencialidad de los testimonios y la reserva de los participantes. Agradezco a la ARMH la cesión de este material.

muerte apátrida. Por ello me interesa reflexionar sobre la producción de esa víctima de excepción que es la persona «desaparecida», para lo cual propongo una descripción de la red heterogénea de agenciamientos operados desde instancias de poder para mediar la oposición amigo/enemigo, que Schmitt identificó como la antinomia fundante de lo genuinamente político (Schmitt 2021). La decisión sobre esta dualidad vida/muerte, en tanto posibilidad de «dejar vivir» y «hacer morir», o bien de «hacer vivir» y «dejar morir», delimita un campo de ambivalencias o tensiones culturales que determina el modo de producción, distribución y asignación diferencial de la vida y la muerte en la comunidad política en tanto atribución de un poder soberano. Parto de la hipótesis de que la administración de la muerte, y específicamente de la muerte del enemigo -que es lo que nos concierne en este artículo-, no sucede de una manera inmediata y fortuita, sino mediada por una racionalidad de poder. Quiero decir, que está regulada y configurada de acuerdo con una práctica sociohistórica, eminentemente política, que asume las propiedades características de un proceso ritual y, en concreto, de un rito sacrificial. Ahora bien, cuando la institución del sacrificio funciona bajo la racionalidad de una violencia soberana adquiere los rasgos propios de un «dispositivo» (Agamben 2015: 30), lo que denomino *dispositivo sacrificial*, esto es, una «máquina de gobierno» que regula la decisión última sobre la vida o la muerte del otro antagonista. Con la descripción de este dispositivo sacrificial pretendo dar cuenta de esa «técnica de desaparición en la que se utilizaban los entierros irregulares como armas de terror y desorientación, imposibilitando el acceso a los cadáveres, impidiendo el conocimiento de las circunstancias específicas de las muertes» (Ferrándiz 2010: 179).

2. EL DISPOSITIVO SACRIFICIAL, LA VÍCTIMA Y LA PERPETUACIÓN DE LA LIMINARIDAD RITUAL

En uno de los pocos textos que nos ha legado Robert Hertz, su *Contribución a un estudio sobre la representación colectiva de la muerte*, el autor describe una clase de rituales funerarios caracterizados por un período de transición más o menos prolongado entre el momento de la sepultura provisional y las exequias definitivas de la persona fallecida. Durante esta fase intermedia tanto los vivos como los muertos se ven expuestos a múltiples amenazas y graves peligros; se considera un momento

«funesto» o «turbio» de la vida social, un intervalo en el que los deudos del fallecido deben de respetar el duelo y atenerse a «tabúes y prescripciones»; este período intermedio del proceso funerario tiene una duración indeterminada, normalmente hasta que «el cadáver pasa al estado de esqueleto» (Hertz 1990: 22). Una vez clausurado con la ceremonia del «segundo enterramiento», nos explica Hertz, la persona fallecida podrá «penetrar en el país de los muertos» y los parientes «podrán reemprender su vida ordinaria» (Hertz 1990: 26-32). Por alejadas histórica y geográficamente que parezcan, estas prácticas funerarias que Hertz describe a propósito de los dayaks de Borneo y de los aborígenes australianos guardan profundas similitudes antropológicas con la experiencia de las «desapariciones forzadas» en el panorama español contemporáneo.

Las prácticas funerarias pueden contemplarse como ritos de paso que regulan el tránsito entre la vida y la muerte, es decir, entre estatus sociales diferenciados. Es más, un rito de paso puede verse como el acto de institución de un estatus (Bourdieu 2001: 78); en este caso está en juego la investidura del estatus de un muerto que, desde la perspectiva de sus parientes, es un ancestro o antepasado, o sea, un muerto que está integrado en una red de parentesco. En los estudios clásicos sobre el ritual este período intermedio o «fase liminar» configura un momento de tránsito con características propias (Turner 1988). Las personas que transitan en el ritual, a las que Turner denomina *personas liminares*, poseen rasgos monstruosos y atributos ambiguos o indefinidos debido a la ambivalencia de su posición en el sistema de clasificaciones culturales que las sitúa entre lo profano y lo sagrado, entre el útero y la sepultura; también pueden presentarse despojadas de tales rasgos, lo que las asimila a la sumisión y a la humildad, a la desnudez y a la muerte como expresiones de esa indefinición de su estatus transitorio. La ceremonia de clausura permite culminar el proceso ritual resolviendo esa liminaridad con el ingreso del fallecido en el mundo de los muertos, es decir, en la comunidad de los ancestros o antepasados familiares. Ahora bien, al permanecer en el umbral o *limen* de las fosas por no haber recibido una sepultura definitiva, lo singular del caso de los «desaparecidos» radica en que esta transición ritual resulta truncada. El rito funerario queda irresuelto al no clausurarse ese tránsito, y ello provoca que se reproduzca indefinidamente esa situación de liminaridad ritual.

Esta interrupción de la práctica ritual y, por consiguiente, la perpetuación de la fase liminar del rito funerario puede interpretarse como la matriz cultural de un dispositivo sacrificial que configura la experiencia de violencia política que subyace a las desapariciones forzadas del franquismo. Lo que trato de describir como un dispositivo sacrificial corresponde a una interpretación particular de lo que Gatti (2011: 526) calificó como «maquinaria de desaparición», o lo que Ferrándiz designó como una «maquinaria de muerte» (Ferrándiz 2009: 86). Empecemos por aclarar que el dispositivo sacrificial se diferencia del sacrificio como institución cultural tanto por la forma de violencia que moviliza como por el tipo de víctima que produce. El sacrificio, como constataron Hubert y Mauss, permite «establecer un medio de comunicación entre los mundos sagrado y profano a través de la mediación de una víctima, es decir, de una cosa que en el curso de una ceremonia es destruida» (Hubert y Mauss 1981: 97). Justamente el sacrificio es, desde Mauss hasta Agamben, esa «máquina bipolar» que asegura el pasaje de la esfera profana a la sagrada (Agamben 2010). Sin embargo, tal y como lo entiendo en este análisis, en el dispositivo sacrificial este tránsito permanece interrumpido, no se consume. Y la razón de esta liminaridad irresuelta debemos buscarla en la activación de una forma particular de racionalidad victimaria que instrumentaliza una suerte de violencia ritual capaz de cortocircuitar este tránsito funerario, prolongando de manera diferida la violencia originaria que dio muerte a la víctima.

En cuanto impide a los familiares rendir honores fúnebres a modo de donación o gesto de reciprocidad con el fallecido, esta violencia ritual interfiere en las vinculaciones que unen a los parientes con sus muertos e imposibilita, en el plano político, las correspondencias que las distintas familias de la comunidad se deben entre sí. Se produce de este modo una discontinuidad o cesura en la filiación familiar y, por el encadenamiento de afectaciones mutuas, en el conjunto de la comunidad política. Al romper violentamente las relaciones entre nacimiento, filiación y nación -que constituye el fundamento del orden jurídico del Estado-, se disuelve el vínculo entre el pariente y su familia, así como entre el ciudadano y la comunidad política. En las reuniones de los familiares en la asociación esto se expresa recurrentemente en términos de «un duelo que no se cierra» o «una herida abierta». Tanto en su dimensión simbólico-ritual como político-jurídica,

esta violencia cancela la participación de las familias en el *munus*, en el circuito de donaciones mutuas que regula la vida familiar y las relaciones entre familias de la comunidad política (Esposito 2009). Como en el sacrificio religioso, la activación del «mecanismo del chivo expiatorio» constituye el elemento central del dispositivo sacrificial (Girard 1983). De ahí que el efecto inmediato de este dispositivo sea la producción de una «víctima» pero, podríamos decir, de una víctima *sui generis*. La figura del «rojo», como epítome de la persona susceptible de represalia, representa en el contexto de la represión franquista un caso paradigmático de víctima propiciatoria. Por medio de una serie de sustituciones sacrificiales el «rojo» se transforma en un «chivo expiatorio» que convoca la unanimidad de los victimarios y por cuya mediación, al cargar con las culpas colectivas, se da curso a la conflictividad de la vida comunitaria (Girard 2012). Debido a que pertenece simultáneamente al dentro y al afuera de la comunidad, el «rojo» ocupa una posición ambigua en el imaginario colectivo; se le atribuye un carácter «monstruoso» por cuanto encarna una figura en la que «se ha dejado de ver lo que se ve en los restantes miembros de la comunidad» (Girard 1983: 281-282).

La etimología del término «víctima» nos da pistas para comprender la experiencia de la desaparición forzada y del papel del rito sacrificial en la configuración de este dispositivo tanatopolítico. En su primera acepción, la voz víctima se refiere al ser vivo -persona o animal- elegido para ser dado en sacrificio a los dioses; posteriormente se incorpora un sentido que nos remite al ser vivo -a la persona o animal- que es objeto de una violencia arbitraria y sobrevenida. En la primera acepción, el sacrificio de la víctima corresponde a un acto comunitario de devolución de un don que es entregado a los dioses en retribución por una gracia recibida, o que se espera recibir; mientras que en el segundo caso se entiende que la víctima es inocente por cuanto recibe una violencia gratuita, inmerecida o injusta. En esta anfibología que envuelve los sentidos etimológicos del término «víctima» resuenan las tensiones de unas lógicas culturales que se mueven entre la sacralización y el crimen, entre lo sagrado y el delito, como el campo constitutivo del estatus de víctima y, en nuestro caso particular, de la «víctima de desaparición forzada».

El «rojo» es un enemigo de una naturaleza particular cuya vida no es digna de ser vivida y cuya muerte no es

merecedora de ser honrada: se le puede dar muerte sin cometer delito -pues su asesinato queda impune-, pero su cadáver no puede ser ofrecido a los dioses, vale decir, no puede ser inhumado ceremoniosamente en el panteón familiar. El dispositivo sacrificial, en tanto tecnología de muerte, se diferencia del sacrificio como institución cultural ya que configura una mediación que regula la decisión soberana sobre la vida/muerte del enemigo, que es potencialmente la víctima propiciatoria; es un dispositivo al servicio de la producción y administración de la muerte del «enemigo» en calidad de *hostis*, como esa otredad con la que se establece una relación de hostilidad declarada y pública que conjuga una lucha existencial, a vida o muerte (Schmitt 2021: 59-61). Lo característico de esta violencia es que no opera únicamente para hacer morir, sino fundamentalmente para mantener en la muerte, para perpetuar al enemigo en su muerte: al provocar esta disrupción del rito funerario se prolonga la fase liminar que eterniza la muerte del enemigo. En pocas palabras, es una violencia que no sólo da muerte, separando a la víctima de la comunidad de los vivos, sino que reproduce esa violencia originaria manteniendo la separación que impide la entrada del muerto en la comunidad de los antepasados. La víctima no por ello es expulsada de este encuadramiento político, sino que permanece en el limen o umbral, incluida en un devenir dentro-fuera que establece un vínculo *excepcional* con la vida comunitaria donde es posible tanto la derogación del derecho como la suspensión del *nomos* (Agamben 2004). Podría decirse que esta es la *matriz antropológica* de lo que, desde una victimología superficial, se piensa en términos de *trauma psicológico*.

La tipificación jurídica de la «desaparición forzada» como un «delito permanente» y, de ahí, imprescriptible, expresa en el plano del derecho esa experiencia límite de la liminaridad donde no es posible determinar desde un punto de vista legal si la persona está viva o muerta. El «rojo», que es un enemigo receptor de violencia política, se transforma en víctima, el «paseado» o «desaparecido», por la acción mediadora de este dispositivo sacrificial que, perpetuando la liminaridad ritual, da continuidad a la violencia originaria que le dio muerte. El dispositivo sacrificial reproduce indefinidamente una violencia que no cesa. De modo que la mediación del dispositivo sacrificial, al concentrar en el chivo expiatorio la violencia que ejercerían todos contra todos, permite

que la víctima sea sacrificada sin posibilidad de venganza o de compensación, sin un contra-don como devolución de esa violencia unilateral; es decir, sin justicia, ni verdad, ni reparación, ni garantías de no repetición.

Durante el período previo a las exequias del fallecido Hertz observa que los huesos de los muertos «están investidos de un carácter sagrado y mágicamente eficaz, están animados por una potencia espiritual». Los huesos están metonímicamente por la *persona en su totalidad*: se debe a que, según lo vio Hertz, «el alma reside en los huesos» (Hertz 1990: 82). En el imaginario de los familiares los restos óseos del pariente desaparecido condensan sentidos mítico-rituales muy potentes: son portadores del «espíritu» de la persona, aún retienen ese carisma que es una especie de *mana* del fallecido (Godelier 1996; Mauss 2009). Al estar fuera de la sepultura familiar, donde los parientes muertos son reunidos y honrados por los vivos, estos huesos se asocian a la impureza del tabú que supone el *mal entierro*, por lo que introducen divisiones en el cuerpo social y experiencias marcadas por el sufrimiento y la angustia entre los familiares. Se comprende así que los restos óseos en las fosas parezcan «materia puesta fuera de su sitio» (Douglas 1973: 54), pues se ubican en lugares culturalmente considerados como entierros impropios y deshonorosos. Dado que conlleva la muerte del cuerpo físico y la muerte moral de la persona, «estar en la fosa» es como morir dos veces o estar dos veces muerto y, a la vez, es como no haber muerto del todo.

Podemos entonces identificar el *locus* de esta liminaridad en la «fosa», que es el lugar por antonomasia del *mal entierro* (Casado-Neira 2020). La fosa representa una «sepultura provisional» donde se materializa esa condición liminar por el hecho de que los cuerpos permanecen indefinidamente en esos emplazamientos que *a priori* se pensarían como provisionales. Su mera existencia provoca el «cortocircuito del control familiar, social, político y simbólico de los muertos y los duelos» (Ferrándiz 2009: 80). Por esta razón, las fosas son regiones del espacio social atravesadas por las ambivalencias estructurales de la comunidad política: son los espacios de la muerte anónima, invisible, silenciosa y olvidada; y, al mismo tiempo, son potentes operadores materiales y simbólicos capaces de movilizar fuerzas sociales y de estructurar prácticas y representaciones

políticas y familiares. Evidencian crímenes de Estado y simultáneamente son lugares de duelo y culto a los antepasados, hitos de un catastro de sitios sagrados de la memoria familiar. Por ser los enclaves de esta liminaridad irresuelta, las fosas continúan siendo en el plano político «poderosas herramientas de movilización» (Ferrándiz 2009: 84).

A propósito de las fosas, Ferrándiz observa que su distribución por todo el territorio nacional revela esa voluntad de «producción masiva de miedo a gran escala» que subyace a la maquinaria de muerte (Ferrándiz 2009: 86). A diferencia del sacrificio como institución cultural, la racionalidad sacrificial que desencadena la represión franquista se inscribe históricamente en la época de la reproductibilidad técnica de la muerte, por evocar la conocida expresión de Walter Benjamin. Podemos decir que la muerte -como la obra de arte- pierde su condición *aurática*, su carácter singular e intransferible, desde el momento en que es «liberada de su existencia parasitaria dentro del ritual» (Benjamin 2003: 51). La extensión de las «desapariciones forzadas» cobra sentido dentro de una economía escalar de la muerte, en el marco de una escalarización de las *tanato-tecnologías* que se caracteriza por lo que Arendt describe como una industrialización del exterminio (Arendt 2003).

El «desaparecido» es una entidad entre la vida y la muerte. Aparece como el genuino representante de una experiencia límite, un *homo sacer* en las postrimerías de la muerte. Debido a esa liminaridad de la víctima, que queda exenta de la protección de la ley y permanece excluida de la comunidad de los antepasados, el «desaparecido» es una entidad al margen o en los márgenes del derecho penal y del derecho humanitario, de la ley y del *nomos*. La persona «desaparecida» encarna las inflexiones de un espacio ontológico indiferenciado en el umbral entre la biopolítica y la tanatopolítica: podemos considerar sus huesos como *los restos de un homo sacer*. El «desaparecido» no ha muerto del todo, pues permanece en la liminaridad del tránsito. Al interrumpir la circulación de los dones familiares por efecto de esta violencia sin contrapartida, los «desaparecidos» quedan como muertos en transición o, por parafrasear a Victor Turner (1988), como *muertos liminares* a los que no se les ha dado una sepultura donde los deudos honren su memoria y transmitan su filiación.

3. LA BÚSQUEDA DEL FAMILIAR DESAPARECIDO COMO PRÁCTICA DE EMPARENTAMIENTO Y RESOLUCIÓN DE LA LIMINARIDAD

La búsqueda del «desaparecido» se vive por parte de sus parientes como una obligación familiar. La razón debemos buscarla en la estructura de reciprocidades familiares y, específicamente, en el circuito ampliado de entregas y devoluciones de dones que se establece entre las distintas generaciones de la familia, es decir, entre la comunidad de los parientes vivos y sus antepasados muertos. La búsqueda de los restos de la persona desaparecida adquiere el rango de imperativo familiar dentro de esa circulación amplificada de donaciones entre generaciones, de esa especie de *reciprocidad generalizada* sobre la que descansa la moral que regula los intercambios familiares. Pero como el desaparecido es un muerto que no se ha ido del todo del mundo de los vivos, pues permanece en la liminaridad del tránsito, las relaciones entre los vivos y los muertos resultan en muchos puntos indiferenciadas. Hertz advierte que «si la impureza fúnebre se prolonga un tiempo, es porque la muerte dura hasta el cumplimiento de los últimos ritos» (Hertz 1990: 48). Puesto que viven en un duelo permanente debido a la interrupción del rito funerario, la liminaridad ritual del muerto es una condición que se extiende al conjunto de su grupo familiar y es a sus deudos a quien corresponde asumir «la carga de atender las necesidades» del fallecido. Se produce una «solidaridad estrecha entre el que ya no existe y algunos sobrevivientes» que explica que esta liminaridad no alcance a todos los vivos por igual y que, en consecuencia, la herencia de esa obligación familiar adopte formas variadas y compromisos diferentes según el grado de parentesco. En cualquier caso, los familiares están contaminados por la «impureza fúnebre»; entre la prohibición y la mancha, viven en un «exilio interior» porque, como el muerto, pertenecen a la comunidad en calidad de apartados y, de hecho, puede decirse que «están muertos desde el punto de vista social» (Hertz 1990: 52).

La recuperación de los restos óseos del desaparecido es un elemento que, aunque sólo sea como expectativa de los parientes, permite dar continuidad a la memoria y a la filiación familiar. Esos huesos están investidos de la «potencia espiritual» de la persona y se integran en el orden de relaciones de parentesco del fallecido como una especie particular de «bienes inalienables», como los denominó Godelier, en

referencia a aquellos objetos o posesiones de la familia que se sustraen al intercambio social porque son «una parte esencial de la identidad de cada clan» (1996: 166). Estos bienes deben ser guardados, mantenidos aparte, «porque otorgan una identidad y la enraizan en el tiempo de los orígenes, el tiempo del orden de las cosas, el tiempo de los fundamentos del orden cósmico y social» (Godelier 1996: 167). Los restos mortales del familiar son bienes sagrados de la familia, en definitiva, y su búsqueda supone asumir por parte de los allegados esa carga del don en continuidad con un tronco común de filiaciones familiares que define el modo de relación conveniente con los ancestros. La búsqueda del «desaparecido», con el objetivo de enterrar solemnemente sus restos, ya sea en ceremonias privadas o de carácter público, se comprende entonces como una forma de restitución al grupo familiar de esos bienes que le fueron enajenados violentamente. Por este medio se restaura el ordenamiento simbólico-ritual de la familia y, por extensión, de la comunidad al completo. Desde el punto de vista de las familias, y en particular de las personas implicadas en la recuperación de los restos de sus parientes desaparecidos, este proceso de búsqueda comporta en mayor o menor medida una indagación sobre los orígenes familiares (Jociles y Lores 2021). En el curso de esa búsqueda se desvelan unas informaciones que no sólo conciernen al muerto y a las circunstancias de su muerte, sino también al conjunto familiar y, más que a cualquier otro, al propio pariente que busca activamente. Ese conocimiento se articula en una narrativa sobre la filiación y la pertenencia familiar que puede verse, en sí misma, como una práctica de emparentamiento entre los familiares vivos y sus muertos.

La memoria familiar que se activa en la búsqueda del pariente «desaparecido» tiene como rasgo más característico que está fuertemente condicionada por una política del «silencio». La búsqueda arranca en contextos más o menos marcados por las opacidades en torno a informaciones familiares relevantes entre parientes de diferentes grados y generaciones. Si bien este «silencio» representa para los parientes una experiencia saturada de sentido (Fernández de Mata 2006), puede considerarse también una expresión de su muerte social, de su condición liminar. A la violencia que mata, desaparece y niega las exequias a los muertos, se agrega para los vivos el silencio y el olvido como dimensiones adicionales de esa violencia prolongada por el dispositivo sacrificial. A la

vez política de Estado y estrategia de supervivencia familiar, el «silencio» es, ante todo, un modo de relacionarse con la vergüenza que supone cargar con la contaminación del tabú y de ser portador de atributos estigmatizantes, como «rojo» y sus declinaciones: «hijo de rojo», «esposa de rojo», «familia de rojos», etc. Puesto que la búsqueda que inician los parientes conlleva la reelaboración de un relato sobre la verdad familiar, este proceso lo viven como una impugnación de ese «silencio».

La reconstrucción de la historia familiar se produce a partir de un repositorio de memorias fragmentarias y discontinuas (Pollak 2006). Ya sea a título particular o dentro de una asociación memorialista, la decisión de emprender la búsqueda, y la búsqueda misma, da lugar a un proceso de revelación de los orígenes familiares que comporta en mayor o menor medida la socialización del secreto familiar acerca del destino del pariente desaparecido, tanto dentro de la familia y de los allegados, como también entre miembros de familias distintas -en asociaciones y colectivos, en lugares de exhumación o de enterramiento, ante abogados, jueces, periodistas, etc. A veces se obtienen consciente y deliberadamente informaciones directas de algún familiar o testigo; otras veces esas informaciones circulan de maneras no controladas dando lugar a revelaciones indirectas, sean fortuitas o forzadas, generando tensiones entre parientes o con amistades y, en ocasiones, llegando a la ruptura de esas relaciones. La muerte y senilidad de otros parientes o testigos interponen condicionamientos limitantes a la recuperación de la memoria familiar y al acceso a informaciones significativas para la búsqueda. Las personas implicadas en estas averiguaciones suelen destacar la figura de la «madre/viuda/esposa» por su papel en la regulación y comunicación de las informaciones y de los secretos familiares, de lo confesable y de lo que requiere discreción. Y ello es así no sólo por la función de mediación que desempeña en las relaciones dentro y fuera de la familia, sino también porque, más que cualquier otro referente familiar, ella encarna esta experiencia liminar en la sociedad de los vivos. En conjunto con el rastreo y acopio de documentos de diversa índole -como cartas, fotografías, objetos personales-, en archivos privados u oficiales, estas informaciones constituyen los materiales de un trabajo de emparentamiento que restablece y revitaliza los lazos afectivos, el sentimiento de pertenencia y filiación entre generaciones de una misma familia.

El objetivo de la búsqueda iniciada es, en última instancia, dignificar al pariente desaparecido mediante la celebración del «segundo enterramiento». El «entierro digno» no sólo significa para los vivos la clausura del proceso ritual funerario y, por tanto, la resolución de la fase liminar del duelo, sino que es el momento álgido del restablecimiento del honor familiar. La sepultura legítima salda las obligaciones entre generaciones en la medida en que los bienes inalienables regresan al clan familiar y se insertan en su línea de filiación. En el entierro definitivo del pariente se activa esa circulación ampliada de donaciones familiares que religa a los miembros vivos de la familia con el tronco común de sus antepasados. Si bien la resolución de esta liminaridad no significa la compensación de la víctima, pues la muerte del pariente es irreparable, esta inhumación confiere a los restos mortales propiedades cualitativamente distintas puesto que, al dignificarlos y honrarlos a través del rito, se da a los «seres queridos» el trato que merecen; contrasta simbólica y moralmente con las metáforas de bestialización asociadas a los cadáveres que siguen mal enterrados, como «animales» o «perros en una cuneta». Al restituir lo que había sido enajenado a la familia, las exequias definitivas transforman la percepción sobre los restos de la persona desaparecida: dejan de ser disruptivos porque están en su lugar normativo, porque «vuelven a la comunión familiar» (Hertz 1990: 62). En este sentido contrasta con la invisibilidad y anonimato de la sepultura provisional, la «fosa», donde el cadáver permanecía apartado. El traslado de los restos para la ceremonia final no es, pues, un simple cambio de lugar, «sino una transformación profunda en la condición del difunto, al sacarle del aislamiento en el que estaba sumergido desde la muerte y reunir su cuerpo con el de sus antepasados» (Hertz 1990: 58). Esta es la función simbólica del «cementerio» o del «osario», emplazamientos donde los huesos del fallecido son reunidos junto con los de sus ancestros componiendo un «depósito como garantía de continuidad del grupo» (Hertz 1990: 80).

Si bien estas prácticas funerarias han dado lugar a una «invención de modalidades rituales» (Dutermé 2017: 4) y a una «*neorritualización* sin precedentes» (Ferrándiz 2009: 89), lo esencial es que la ceremonia final tenga un carácter colectivo, al menos familiar, y que el ingreso del pariente fallecido en la comunidad de los antepasados se acompañe de la mayor solemnidad posible. Mediante estos actos de reconocimiento al muerto que son, al mismo tiempo, actos de restablecimiento del honor

familiar, se refuerzan los vínculos de pertenencia entre los parientes y, hasta cierto punto, se relativizan las penalidades del estigma vivido (de Kerangat 2023). De modo que la ceremonia del «segundo enterramiento» da lugar a una situación de *communitas*, un espacio de *tanato-sociabilidad* donde los familiares vivos participan de una alianza a través de la muerte y ponen en común la experiencia de esa liminaridad ritual (Turner 1988). Práctica funeraria, pero también acto testimonial y político, estas celebraciones suscitan entre los participantes una revitalización de los vínculos comunitarios, familiares y militantes, que marca el punto culminante de esa labor de emparentamiento de los familiares con el «desaparecido». Desde la perspectiva de los vivos implica neutralizar la cadena de violencias que, en distintas dimensiones psicológicas y sociales, materiales y simbólicas, individuales y políticas, habían sido incorporadas en la subjetivación de una identidad personal y familiar deteriorada (Goffman 2006).

El grupo familiar, que había sido portador del estigma de la muerte violenta, renace a través del rito funerario a la vida social. Al cerrar el período sombrío donde dominaba la muerte y al abrir una nueva etapa, el enterramiento clausura el duelo de los parientes del muerto y los reinserta en la comunidad. Los deudos, según Hertz, son «purificados», «limpios de toda suciedad, liberados del contagio mortuorio» y, de ahora en adelante, «libres para mezclarse con los otros hombres y volver al ritmo ordinario de la vida» (Hertz 1990: 72). Para los familiares que han culminado con éxito la búsqueda de su pariente desaparecido este proceso supone una conversión de la persona que se manifiesta en sus relatos con expresiones como «cerrar», «sanar» o «curar la herida». Mediante estas prácticas de reconocimiento entre generaciones familiares se opera una transformación subjetiva en la persona que modifica la relación consigo misma, con sus parientes vivos y muertos, y con el tabú y la contaminación de la muerte, pues los miembros del grupo familiar quedan exonerados de la acción tenebrosa de las potencias sacrificiales y, de este modo, se reintegran en la comunidad política con los atributos de un estatus renovado.

4. LA PERPETUACIÓN DEL ESTATUS LIMINAR DE LA VÍCTIMA EN LA JUSTICIA TRANSICIONAL ESPAÑOLA

Al honrar el tránsito de los difuntos a la sociedad de los muertos «la sociedad de los vivos se vuelve a

crear regularmente a sí misma» (Hertz 1990: 82). Poniendo en común todos sus muertos los diversos grupos familiares de la comunidad política toman conciencia de los vínculos que les mantienen unidos. De modo que la importancia de estas ceremonias funerarias reside tanto en el fortalecimiento de las relaciones familiares que provoca como en su eficacia para impulsar la reconstrucción social de la comunidad política (Duterme 2017). Esos cadáveres liminares, y quienes asumen la carga de su búsqueda, están atravesados por fuerzas jurídico-políticas y mítico-rituales debido a que la recuperación de sus restos remueve las bases ideológicas y morales de la comunidad al revelar su constitución traumática, su origen violento. La experiencia de violencia política de los «paseados», «fusilados» o, en un lenguaje jurídico, de los «desaparecidos», nos confronta con una condición límite del orden social situada en el punto de cesura entre los derechos humanos y los derechos ciudadanos. Arendt (2002) ya había establecido la supeditación de los primeros a los segundos. Y retomando los planteamientos de esta autora, Agamben afirma con esa sana brutalidad que le caracteriza que «en el sistema del Estado-nación los pretendidos derechos sagrados e inalienables del Hombre aparecen desprovistos de cualquier tutela y de cualquier realidad desde el momento mismo en que deja de ser posible configurarlos como derechos de los ciudadanos de un Estado» (Agamben 2010: 161).

En la discusión antropológica estas conexiones entre la concepción universalista del derecho humanitario y sus recepciones o aplicaciones en contextos particulares se ha planteado habitualmente en términos dicotómicos, remitiendo la cuestión a la relación entre naturaleza y cultura, y a la oposición entre positivismo y relativismo en la comprensión de lo humano (Devillard y Baer 2010; Montoto 2014). Los estudios críticos con el derecho humanitario han destacado las «dimensiones ambiguas, contradictorias, contingentes e impredecibles» que acompañan estas concepciones y usos más contextuales o localizados (Cowan 2010: 71). Ahora bien, en lugar de enfocar esta cuestión como una relación de opuestos, merece la pena explorar sus concomitancias; y ello porque este campo jurídico que se despliega entre la impunidad y la victimización funciona como una estrategia de captura de las víctimas en este dispositivo sacrificial. En lo que sigue, me propongo rastrear las líneas de continuidad entre un plano y el otro puesto que representan

dimensiones que actúan conjuntamente en la definición de los límites de la comunidad política y de la experiencia de estos agentes.

La singularidad del «caso español» en comparación con otros procesos de democratización radica en la transición sin ruptura de la dictadura a la democracia (Tamarit 2012: 76). Tutelada por las fuerzas vivas del tardofranquismo, la Transición se erigió como mito fundacional del nuevo Estado democrático aun cuando ello implicaba aceptar la impunidad de los crímenes de lesa humanidad cometidos durante la dictadura (Tamarit 2012). Contemplado históricamente, el articulado jurídico que ampara esta impunidad arranca en un decreto-ley promulgado en 1969 por el ejecutivo franquista, alcanza su cénit con las leyes de amnistía de 1976 y 1977³, durante la Transición, y continúa en el período democrático con la conocida como Ley de Memoria Histórica de 2007 y, posteriormente, con la Ley de Memoria Democrática de 2022. Este desarrollo legal delimita un campo jurídico de excepción en el que se suspende la aplicación del derecho para los victimarios, la justicia penal: la amnistía de 1977 representa una «ley de punto final» donde la impunidad se ve como el «precio» que hubo que pagar para sellar «un pacto, muy poco explicitado, por el que el régimen saliente accedía a la amnistía reclamada por las fuerzas democráticas a cambio de no tener que responder por sus crímenes» (Tamarit 2012: 76). Puesto que daba continuidad a esta lógica de impunidad, la Ley de Memoria Histórica de 2007 fue vista como una «oportunidad perdida» (Tamarit 2012: 91). Incluso antes de su promulgación suscitó reticencias entre los colectivos memorialistas en la medida en que propugnaba el «derecho individual a la memoria personal y familiar de cada ciudadano» y, a la postre, las políticas públicas que resultaron de su desarrollo acabaron por consolidar un «modelo de subcontratación de los derechos humanos» (Ferrándiz 2013). La clave de esta impugnación residía en que la responsabilidad subsidiaria del Estado se limitó a «la retirada de los símbolos franquistas sin lugar, por tanto, para la justicia penal» (Ripol 2014: 106). Lo

3 La relación cronológica de estas normas es la siguiente: Decreto-Ley 10/1969, de 31 de marzo, por el que se declara la prescripción de todos los delitos cometidos con anterioridad al 1 de abril de 1939; Real Decreto-Ley 10/1976, de 30 de julio, sobre amnistía; Real Decreto 388/1977, de 14 de marzo, sobre indulto general; Ley 46/1977, de 15 de octubre, de Amnistía.

mismo puede decirse en lo fundamental de la Ley de Memoria Democrática de 2022. Aunque la voluntad del legislador es la de superar las limitaciones de la ley de 2007 en el sentido de adecuar la legislación española a los principios del derecho internacional, y siendo compensatoria de muchas demandas memorialistas, en su articulado no se contempla la derogación, o eventual Modificación, de la Ley de amnistía de 1977; y este es el nudo gordiano⁴.

Contemplado en su conjunto este corpus legal exime a la Justicia española, por omisión, de la obligación de esclarecer delitos tipificados como de lesa humanidad y de la asignación de condenas penales a los responsables. Esto es una forma de dar cobertura jurídica a la legalidad franquista, cuya vigencia no se deroga: la excepcionalidad de la violencia que originó las desapariciones masivas se perpetúa indefinidamente a través de estos artificios jurídicos que garantizan a los victimarios la imposibilidad de que la víctima se cobre su venganza, es decir, se inmunizan frente a los efectos de la justicia penal (Esposito 2005). No es en modo alguno extraño que la «recuperación de la memoria histórica» haya puesto en cuestión la narrativa de la «Transición modélica» (Ferrándiz 2010): la experiencia de estos familiares frente a la impunidad de los victimarios entraña una impugnación del mito de la Transición como acontecimiento político de «reconciliación nacional». Precisamente los mitos fundacionales, como nos recuerda Girard, siguen una lógica narrativa que se basa en la negación de la violencia que estuvo en el origen de la comunidad política (Girard 2012). La fuerza eufemística de la retórica transicional en el caso español descansa justamente en la asimilación de la «democracia» a un espacio político

de pacificación en términos de reconocimiento de los «vencidos» y de superación del antagonismo de la Guerra Civil. Sin embargo, este período histórico de la Transición puede considerarse, en esta misma clave girardiana, como una prolongación de la «crisis sacrificial» desencadenada por el golpe de Estado del 18 de julio de 1936.

Leída en perspectiva histórica, la expresión «heridas que no cierran» es reveladora de este agravio de las víctimas como consecuencia de la ruptura del circuito de donaciones políticas y, particularmente, de los actos de reconocimiento que las familias de la comunidad nacional se deben entre sí. Dado que esas obligaciones mutuas son parte del conjunto de los intercambios comunitarios, y puesto que se inscriben en una moralidad que acota los límites socialmente aceptables de la dominación y de la violencia, se entiende que los familiares de los desaparecidos planteen su relación con el Estado en términos de resarcimiento de una *deuda*. Por esta razón las demandas que los familiares elevan a entidades nacionales e internacionales reclaman la devolución de los restos de sus parientes desaparecidos como «derecho», como garantía de restitución de esos bienes sagrados alienados a la familia. De hecho, esta devolución se plantea explícita o tácitamente como requerimiento democrático; o, dicho en negativo, la permanencia de los cuerpos mal enterrados es la piedra miliar en la que se apoya esa impugnación de la retórica democrática de la Transición puesto que, al prolongar la liminaridad de las víctimas y de sus familiares, perpetúa la división de la comunidad política. Dicho de otro modo, la devolución de los restos del pariente desaparecido elimina la condición liminar de la «desaparición», restituye a la familia los *sacra* que le fueron violentamente enajenados y, sólo así, puede darse el acompasamiento del orden de parentesco y del ordenamiento político necesario para el apaciguamiento de la comunidad.

Aunque con una recepción desigual dentro de los colectivos y asociaciones, con el cambio de siglo se produjo un *giro humanitario* en las estrategias del movimiento memorialista español (Gatti 2014; Fernández de Mata 2015). Ello coincidió, y no por casualidad, con un *revival* de los Derechos Humanos que llegó a proclamarse como una «nueva era de la justicia» (Bassiouni 1997; Weitekamp *et al.* 2006). La agenda memorialista se configuró a partir de la recepción del paradigma humanitario como *lingua*

4 La Ley 46/1977, de 15 de octubre, de Amnistía, ha sido el principal fundamento jurídico invocado por los tribunales españoles para rechazar las querellas interpuestas por familiares de víctimas y asociaciones memorialistas contra los crímenes cometidos durante el franquismo. Concretamente, remiten a los apartados E y F del artículo 2, en virtud de los cuales quedan impunes los delitos que pudieran haber cometido en el pasado las «autoridades, funcionarios y agentes del orden público». Entre otros organismos internacionales, el Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas, a través de su Relator especial, se ha manifestado favorable a la derogación de esta ley por considerarla incompatible con el Derecho Internacional al impedir la investigación de crímenes de lesa humanidad, genocidio y desaparición forzada (De Greiff 2014).

franca que permitió una renovación del lenguaje reivindicativo de familias y asociaciones. Esa reactivación de los repertorios de acción colectiva se abrió a la internacionalización de las reivindicaciones locales y, de este modo, los «desaparecidos» españoles se integraron en cadenas transnacionales de reconocimiento jurídico. La compleja traducción del término popular «paseado» a la categoría jurídica de «desaparecido» es reveladora de cómo, en este proceso de «vernacularización» del derecho humanitario (Merry 2003), se dieron transacciones en distintos niveles, no sin controversias, entre agencias internacionales, organismos estatales, expertos en diferentes áreas -antropólogos/as, incluidos/as-, partidos políticos, colectivos y familiares (Gatti 2014 y 2022; Ferrándiz 2010).

Ahora bien, la implantación de este paradigma humanitario resulta problemática en varios sentidos. La aplicación de enfoques restaurativos en contextos transicionales descansa en una concepción de la justicia «centrada en el apaciguamiento de las víctimas», más que en el castigo de los victimarios que, de hecho, quedan impunes (Lefranc 2014: 113). Los procedimientos restaurativos «dejan en suspenso -al menos de un modo provisional- el curso normal de la justicia [penal]», instaurando una relación particular entre los cauces legales ordinarios y la excepcionalidad jurídica del derecho humanitario; su implementación supone articular mecanismos extra-judiciales, cuando no anti-judiciales, y precisamente esto limita las posibilidades de pacificación social a través de estos instrumentos (Lefranc 2008: 64-69). Los familiares que han iniciado la búsqueda son integrados en el orden jurídico en calidad de sujetos de excepción, necesitados de un trato diferenciado como víctimas no resarcidas. Arendt (2002: 425) estableció de un modo muy convincente que los derechos humanos son «un derecho de excepción para aquellos que no tienen nada mejor a qué recurrir». Y en este mismo sentido, Agamben (2010: 161) constata que las declaraciones de derechos humanos no son «proclamaciones gratuitas de valores eternos metajurídicos», sino «la figura más originaria de la inscripción de la vida natural en el orden jurídico-político del Estado-nación». El ciudadano reducido a su condición de *nuda vida*, según Agamben, «pasa ahora al primer plano de la estructura del Estado y se convierte incluso en el fundamento terreno de su legitimidad y de su soberanía» (2010: 162).

El ciudadano deviene «ser humano», puro «ser viviente», en el momento en el que la vida humana se ha convertido en «el valor más legítimo sobre el cual el mundo contemporáneo fundamenta el pensamiento de los derechos humanos» (Fassin 2010: 201). La generalización de la *razón humanitaria* y, en opinión de Fassin (2018), su radicalización reciente, supone entronizar esa *ratio vitalis* como principio legitimador de las reclamaciones de las víctimas y de las intervenciones humanitarias: la fuerza ideológica de esta *biolegitimidad* es reveladora de hasta qué punto la moralización de las relaciones jurídicas, y de las relaciones sociales en general, es un rasgo diferencial de este paradigma humanitario (Fassin 2018: 96). El uso del lenguaje humanitario, y la invocación misma de la «dignidad de la persona», indica que frente al Estado «no cabe el recurso a normas jurídicas, sino que solamente queda la apelación a normas morales» (Zimmerling 2004: 93). Desde esta perspectiva es más acertado pensar el derecho humanitario, y sus aplicaciones restaurativas, menos por lo que dicen que por lo que se hace con ellas, en nombre de ellas y, por consiguiente, no como un «déficit de justicia», sino como aplicaciones del derecho que resultan estratégicas en la lógica de este dispositivo sacrificial ya que responden eficientemente a los requerimientos de la regulación de la vida/muerte del enemigo. De modo que el efecto inmediato de este humanitarismo es la «divinización del chivo expiatorio», diría Girard (2014), por cuanto implica la exclusión de la víctima de la esfera de la justicia ordinaria mediante un acto de sacralización sin que llegue a ser resarcida de su excepcionalidad.

Atrapados en esta tupida red de ordenamientos jurídico-políticos y mítico-rituales, estos familiares no ven atendidas sus reclamaciones legales -no tienen justicia, ni verdad, ni reparación-, ni resuelven su duelo -al no poder dar la sepultura definitiva a sus parientes desaparecidos. Se escinden en un campo polarizado entre la impunidad del derecho penal y la *razón victimista* del derecho humanitario. La relevancia de esta doble dimensión jurídica reside, no en sus incoherencias u oposiciones, ni tampoco en sus déficits o limitaciones, sino en sus afectaciones mutuas dentro de un dispositivo sacrificial que somete al «desaparecido» y a sus parientes a una doble exclusión: son, en cuanto al derecho ordinario, víctimas con jueces pero sin justicia -por la impunidad de los crímenes franquistas- y, en cuanto al derecho humanitario, son víctimas con justicia pero sin jueces

-pues no existe la posibilidad de hacer ejecutar lo juzgado (Wilson 2006; Lefranc 2008; Hinton 2018). La categoría de «desaparecido» es, por tanto, un espacio de reconocimiento y de acción jurídico-política bien reconocible, una manera legitimada de articular demandas y racionalizar la experiencia del sufrimiento y de la muerte violenta pero a la vez, en otro plano de la «vida social de los derechos», es también una forma de administrar las reivindicaciones de los familiares y de los colectivos memorialistas de modo que en el acto de reclamar sus demandas queden neutralizados políticamente.

Tanto el repertorio de acciones colectivas como la diversidad de posicionamientos de los familiares y colectivos memorialistas en sus relaciones con el Estado y con otras organizaciones nacionales e internacionales se comprenden dentro de estas tensiones o ambivalencias, vale decir liminaridades, que se dan entre las estructuras de parentesco y los procedimientos legales del Estado democrático. Inmersos en redes burocráticas de expertos que tienen por objetivo regular legalmente experiencias que desbordan los formalismos jurídicos, los familiares de las personas desaparecidas terminan por convertirse en seres dolientes a los que sólo cabe reconocer en calidad de *víctimas como tal*, sin otra compensación más allá de esa retribución simbólica que es el mero acto de reconocimiento jurídico (Madlingozi 2010; Arias 2012; Tejero 2020). Al margen de sentimentalismos y moralismos, no es descabellado afirmar que el derecho universal humanitario contribuye a hacer las vidas humanas más vulnerables por más que se proclame como garantía jurídica frente a los abusos o insuficiencias del poder de los Estados (Gündogdu 2012). La expansión del humanitarismo ha provocado, de hecho y de derecho, una «nueva era de la victimización» que entraña paradójicamente la indefinición del estatuto de víctima, su banalización o postergación (Elias 1986). Convierte, en el mejor de los casos, a la persona en víctima reclamante sin más fuerza jurídica que la invocación de principios morales y la exposición pública, a veces hasta la espectacularización, de los rastros de su sufrimiento como prueba de su *ser liminar* en tanto «ser humano» o *nuda vida*.

5. CONCLUSIONES

En clave netamente antropológica puede considerarse el «segundo enterramiento» de los represaliados del franquismo como un *hecho social*

total que involucra diferentes dimensiones de la vida comunitaria: intercambios entre la sociedad de los vivos y el mundo de los muertos que se imbrican en circuitos más amplios de reconocimientos mutuos dentro de la comunidad política; distintos planos biográficos, familiares y colectivos que otorgan a las «desapariciones forzadas» del franquismo la categoría de acontecimientos históricos aún vigentes. Y es que el «segundo enterramiento» de los desaparecidos pone de manifiesto una constante antropológica de los grupos humanos desde los albores de la hominización, a saber, la ritualización de la muerte y, muy particularmente, de la muerte de los familiares y allegados. El valor superior que las familias confieren a las exequias de sus parientes desaparecidos expresa el carácter preceptivo que el «segundo enterramiento» tiene en la restitución de un orden simbólico-ritual que es, al mismo tiempo, un ordenamiento jurídico-político. Desde la perspectiva de estos familiares la «devolución de los huesos» es la condición inexcusable para una «reparación» de lo que, por otra parte, es irreparable. Siendo el requisito para la honra y el reconocimiento debido al pariente muerto y, por ende, para la clausura del tiempo aciago del duelo, negar esta posibilidad a sus familiares supone retenerlos en una condición pre-cultural, cuando no infra-humana. De modo que, como corolario, aún podría añadirse que a estas familias, y a sus muertos desaparecidos, siempre les asistirá esta razón antropológica incontestable.

Otra conclusión que puede desprenderse de este análisis tiene que ver con el proceso de democratización de las instituciones políticas españolas que, al integrarse en esta lógica sacrificial, prorrogan indefinidamente esa doble exclusión de los desaparecidos y sus deudos respecto a lo político y a lo ritual, a su filiación familiar y a su afiliación política. Muertos liminares sin derecho a la verdad, sin justicia, sin reparación y sin garantías de que esa condición liminar cese algún día. Incluso, por efecto de una suerte de «ley de conservación de la violencia» (Bourdieu 1998: 40), es posible establecer un nexo entre la crisis sacrificial de la Guerra Civil y la permanencia de los represaliados en las fosas, de modo que esta violencia regulada por el dispositivo sacrificial puede entenderse, pervirtiendo el sentido original de la célebre frase de Clausewitz, como una continuación de la Guerra Civil por otros medios. Esto es lo que puede colegirse de una antropología puesta al servicio del desvelamiento de los *arcana imperii* que, al despojarlo de su velo democrático, deja ante la vista de todos el Leviatán al desnudo.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

El autor de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN A LA AUTORÍA

Fernando Lores Masip: conceptualización, análisis final, metodología, redacción – borrador original, redacción – revisión y edición.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Agamben, Giorgio. 2015. *¿Qué es un dispositivo?*. Barcelona: Anagrama.
- Agamben, Giorgio. 2010. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, Giorgio. 2004. *Estado de excepción. Homo sacer, II, 1*. Valencia: Pre-Textos.
- Aguilar, Paloma. 2008. *Políticas de la memoria y memorias de la política. El caso español en perspectiva comparada*. Madrid: Alianza.
- Arendt, Hannah. 2003. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- Arendt, Hannah. 2002. *Los orígenes del totalitarismo. II Imperialismo*. Madrid: Alianza.
- Arias, Alán. 2012. «Aproximación a un concepto crítico de víctima en derechos humanos». *Derechos Humanos México, Revista del Centro Nacional de Derechos Humanos* 7(20): 11-40.
- Bassiouni, Cherif. 1997. «Observations Concerning the 1997-98 Preparatory Committee's Work». *Denver Journal of International Law and Policy* 25(2): 397-420.
- Benjamin, Walter. 2003. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México: Itaca.
- Benjamin, Walter. 2021. *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*. Madrid: Alianza.
- Bourdieu, Pierre. 2001. *Qué significa hablar. Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
- Bourdieu, Pierre. 1996. *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Casado-Neira, David. 2020. «¿Y aquí pasó algo? La banalidad de los lugares de muerte de la represión franquista». *Athenea Digital* 20(3). doi: <<https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2644>>.
- Cowan, Jane. 2010. «Cultura y derechos después de Culture and Rights». *Revista de Antropología Social* 19: 67-101.
- De Greiff, Pablo. 2014. Informe del Relator Especial sobre la promoción de la verdad, la justicia, la reparación y las garantías de no repetición. *Consejo de Derechos Humanos*. 21º período de sesiones de la Asamblea General, ONU.
- De Kerangat, Zoé. 2023. *Remover cielo y tierra. Las exhumaciones de víctimas del Franquismo en los años 70 y 80*. Granada: Comares.
- Devillard, Marie y Alejandro Baer. 2010. «Antropología y Derechos Humanos: multiculturalismo, retos y significaciones». *Revista de Antropología Social* 19: 25-51.
- Douglas, Mary. 1973. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- Duterme, Clara. 2017. «Ritualités funéraires autour des morts exhumés: de l'élaboration des pratiques aux enjeux de reconstruction collective et individuelle». *Ethnographiques.org* 35. doi: <<https://doi.org/10.25667/ethnographiques/2017-35/012>>.
- Elias, Robert. 1986. *The Politics of Victimization: Victims, Victimology, and Human Rights*. Oxford: OUP.
- Esposito, Roberto. 2009. «Comunidad y violencia». *Minerva. Revista del Círculo de Bellas Artes* 12: 72-76.
- Esposito, Roberto. 2005. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fassin, Didier. 2018. *Por una repolitización del mundo. Las vidas descartables como desafío del siglo XXI*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fassin, Didier. 2010. «El irresistible ascenso del derecho a la vida. Razón humanitaria y justicia social». *Revista de Antropología Social* 19: 191-204.
- Fernández de Mata, Ignacio. 2015. «Transnacionalización de las políticas de memoria y justicia: América como modelo y cauce para el conflicto de las víctimas de la represión de la Guerra Civil española y el franquismo», en VV. AA., *Identidad y patrimonio en Castilla y León*: 233-239. Salamanca: Diputación Provincial de Salamanca.
- Fernández de Mata, Ignacio. 2006. «La memoria y la escucha. La ruptura del mundo y el conflicto de memorias». *Hispania Nova* 6: 1-22.
- Ferrándiz, Francisco. 2013. «Exhuming the defeated: Civil War mass graves in 21st-century Spain». *American Ethnologist* 40: 38-54. doi: <<https://doi.org/10.1111/amet.12004>>.
- Ferrándiz, Francisco. 2010. «De las fosas comunes a los derechos humanos: el descubrimiento de las desapariciones forzadas en la España contemporánea». *Revista de Antropología Social* 19: 161-189.
- Ferrándiz, Francisco. 2009. «Fosas comunes, paisajes del terror». *Disparidades. Revista de Antropología* 64(1): 61-94. doi: <<https://doi.org/10.3989/rdtp.2009.029>>.
- Foucault, Michel. 2001. *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gatti, Gabriel. 2022. «Cartografía de las nuevas formas de desaparición (o de cómo se puede contar el abandono)». *Disparidades. Revista de Antropología* 77(2). doi: <<https://doi.org/10.3989/dra.2022.021>>.

- Gatti, Gabriel. 2014. «Como la [víctima] española no hay (pistas confusas para poder seguir de cerca y entender la singular vida de un personaje social en pleno esplendor)». *Kamchatka. Revista de Análisis Cultural* 4: 275-292. doi: <<https://doi.org/10.7203/KAM.4.4141>>.
- Gatti, Gabriel. 2011. «De un continente al otro: el desaparecido transnacional, la cultura humanitaria y las víctimas totales en tiempos de guerra global». *Política y Sociedad* 48(3): 519-536. doi: <https://doi.org/10.5209/rev_POSO.2011.v48.n3.36419>.
- Girard, René. 2012. *El sacrificio*. Madrid: Encuentro.
- Girard, René. 1983. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- Godelier, Maurice. 1996. *L'énigme du don*. Paris: Fayard.
- Goffman, Erwin. 2006. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gündoğdu, Ayten. 2012. «Potentialities of Human Rights: Agamben and the narrative of fated necessity». *Contemporary Political Theory* 11(1): 2-22.
- Hertz, Robert. 1990. *La muerte y la mano derecha*. Madrid: Alianza.
- Hinton, Alexander. 2018. *The Justice Façade: Trials of Transition in Cambodia*. Oxford: OUP.
- Hubert, Henri y Marcel Mauss. 1981. *Sacrifice. Its Nature and Functions*. Chicago: CUP.
- Jociles, María Isabel y Fernando Lores. 2021. «Genética y voluntad procreativa: ¿Cuál es 'el origen' de los hijos concebidos mediante donación reproductiva?», en Ángel Díaz de Rada (ed.), *Las formas del origen. Una puerta sin retorno al laberinto de las génesis*: 81-110. Madrid: Trotta.
- Lefranc, Sandrine. 2014. «L'ordinaire d'une justice d'exception», en Kora Andrieu y Geoffroy Lauvau (eds.), *Quelle justice pour les peuples en transition? Démocratiser, réconcilier, pacifier*. Paris: Press de l'Université Paris-Sorbonne.
- Lefranc, Sandrine. 2008. «La justice transitionnelle n'est pas un concept». *Mouvements* 53(1): 61-69. doi: <<https://doi.org/10.3917/mouv.053.0061>>.
- Madlingozi, Tshepo. 2010. «On Transitional Justice Entrepreneurs and the Production of Victims». *Journal of Human Rights Practice* 2(2): 208-228. doi: <<https://doi.org/10.1093/jhuman/huq005>>.
- Mauss, Marcel. 2009. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz.
- Merry, Sally. 2003. «Human Rights Law and the Demonization of Culture (and Anthropology Along the Way)». *Political and Legal Anthropology Review* 26(1): 55-76.
- Montoto, Marina. 2014. «Una mirada a la crisis del relato mítico de la Transición: la 'Querrela Argentina' contra los crímenes del franquismo». *Kamchatka. Revista de análisis cultural* 4: 125-145. doi: <[10.7203/KAM.4.4303](https://doi.org/10.7203/KAM.4.4303)>.
- ONU. 2014. «Informe del Grupo de Trabajo sobre las Desapariciones Forzadas o Involuntarias, Misión a España». *Consejo de Derechos Humanos*, 27º período de sesiones de la Asamblea General, ONU.
- Pollak, Michael. 2006. *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. Buenos Aires: Al Margen.
- Ripol, Santiago. 2014. «La justicia de transición: concepto y práctica española». *Historiografías* 8: 76-107.
- Schmitt, Carl. 2021. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Tamarit, Josep. 2012. «Los límites de la justicia transicional penal: la experiencia del caso español». *Política Criminal* 7(13): 74-93. doi: <[10.4067/S0718-33992012000100002](https://doi.org/10.4067/S0718-33992012000100002)>.
- Tejero, Laura. 2020. «La víctima como sujeto político. Una aproximación antropológica al movimiento de víctimas y afectados por el conflicto armado interno peruano». *Revista de Antropología Social* 29(2): 229-244.
- Turner, Victor. 1988. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- Weitekamp, Elmar, Stephan Parmentier, Kris Vanspauwen. 2006. «How to Deal with Mass Victimization and Gross Human Rights Violations. A Restorative Justice Approach». *NATO Security through Science Series—E: Human and Societal Dynamics* 13: 217-241.
- Wilson, Richard. 2006. «Afterword to "Anthropology and Human Rights in a New Key": the Social Life of Human Rights». *American Anthropologist* 108(1): 77-83. doi: <<https://doi.org/10.1525/aa.2006.108.1.77>>.
- Zimmerling, Ruth. 2004. «Los Derechos Humanos en un mundo globalizado y unipolar. Contra la devaluación conceptual y el cinismo práctico». *Isonomía* 20: 83-99.