



**RELIGIÓN, MEMORIAS Y MUERTE.
UN ACERCAMIENTO ETNOGRÁFICO A LOS
DISCURSOS SOBRE LOS PROCESOS DE LA
RECUPERACIÓN DE LA MEMORIA
HISTÓRICA EN HUELVA.**

Carmen González Hacha

TRABAJO FIN DE MÁSTER

**MÁSTER EN ANTROPOLOGÍA: GESTIÓN DE LA DIVERSIDAD CULTURAL, EL
PATRIMONIO Y EL DESARROLLO.**

TUTORA: MANUELA CANTÓN DELGADO

**Universidad de Sevilla.
Facultad de Geografía e Historia.
Departamento de Antropología Social.
Diciembre de 2012**

Es mi deseo como sencillo gesto de agradecimiento dedicar este

Trabajo Fin de Máster:

A mi familia y amigos, que siempre me apoyaron.

A Fernando Domínguez por sus innumerables lecturas.

A Manuela Cantón por brindarme su orientación y constante dedicación.

A todos los que han participado y me han permitido llevar a cabo este trabajo.

A todos, muchas gracias porque sin vosotros este trabajo no hubiese sido posible.

“A un gran corazón, ninguna ingratitud lo cierra, ninguna indiferencia lo cansa”

León Tolstoi.

Índice de contenidos.

Capítulo 1. << Introducción >>.....	4
Capítulo 2. << Contexto Histórico >>.....	12
Capítulo 3. << Marco Teórico >>.....	24
3.1. “Memoria histórica”. Una aproximación al campo de la Antropología del Trauma Social y de la Muerte.....	24
3.2. Religión, memorias y muerte. Aproximaciones a la Tesis de la Secularización.....	48
Capítulo 4. << Objetivos >>.....	62
Capítulo 5. << Metodología >>.....	65
Capítulo 6. << Acercamiento etnográfico a la realidad social >>.....	77
6.1. Discursos que se establecen en los procesos de recuperación de la Memoria Histórica en Huelva.....	77
6.2. Visualización de la memoria y gestión del duelo por la desaparición y muerte de un ser querido en situaciones de violencia extrema.....	100
Capítulo 7. << Conclusiones >>.....	125
Anexos.....	131
Bibliografía y Fuentes utilizadas.....	133

Capítulo 1. << Introducción >>.

El trabajo que aquí presento consiste en una investigación de carácter antropológico que pretende dar respuesta a la convocatoria de Trabajo Fin de Máster del Máster en Antropología: Gestión de la Diversidad Cultural, el Patrimonio y el Desarrollo, impartido por la Universidad de Sevilla durante el curso 2011 – 2012.

Esta investigación nace como una iniciativa personal de trabajo para la asignatura de Métodos y Técnicas de Investigación Antropológica de la Licenciatura en Antropología Social y Cultural (promoción 2009 – 2011) en la misma universidad. Así pues, este estudio tiene como base de trabajo aquél diseño de proyecto de investigación. Considero absolutamente necesario que los lectores de este documento sean conscientes de esta información, ya que el objeto de conocimiento que aquí me ocupa está construido desde las rendijas que quedaron abiertas en el proceso de acercamiento al campo que tuvo lugar durante la realización de dicho trabajo.

“*El camino a la Soledad. Despertar de las memorias onubenses*”. Un análisis desde la antropología acerca de las características del proceso de recuperación de la memoria histórica en Huelva.

Éste es el título que di a dicha investigación, en la cual realicé un trabajo de campo consistente, por una parte en una profunda revisión bibliográfica sobre lo que en España se denomina Antropología de las Violencias o del Trauma Social, y por otra en entrevistas y observación participante en la zona que pretendía conocer. Los objetivos que me guiaron en este proceso de conocimiento se pueden resumir en los siguientes puntos: por un lado comprender y realizar una descripción densa desde una perspectiva antropológica del proceso de Recuperación de la Memoria Histórica (R.M.H.) en la provincia de Huelva desde sus inicios a mediados de la década de los años 90 del siglo XX hasta las acciones más actuales, y por otro, producir conocimiento teórico sobre qué tipo de discursos se construyen en torno a lo que algunos autores han llamado *culturas de la memoria*, cómo se construyen, con qué fin, teniendo en cuenta que se trata de un fenómeno social extremadamente complejo.

Para ello establecí un primer acercamiento al propio concepto de Memoria Histórica (M. H.), ya que los términos no son inocentes, sino que contienen una fuerte carga connotativa según el contexto en el que hayan sido forjados. Esta aproximación

conceptual estuvo basada en las definiciones y trabajos de autores como Espinosa Maestre, Acosta Bono, Ángel del Río y José M^a Valcuende, además de lo que se dictamina como M. H. en la Ley 52/2007, de 26 de diciembre, por la que se reconocen y amplían derechos y se establecen medidas en favor de quienes padecieron persecución o violencia durante la Guerra Civil y la dictadura, más conocida coloquialmente como Ley de Memoria Histórica.

El otro factor que consideré tener en cuenta en la investigación fue ver cómo se ha trabajado sobre esta temática desde la Antropología, para lo cual, concretamente me centré en autores como Francisco Ferrándiz, quien goza de una gran trayectoria en el ámbito de la Antropología de la Violencia, y ha trabajado en profundidad sobre el caso español. Por otra parte, Ángel del Río o José M^a Valcuende, nombrados ya anteriormente, también han dedicado sus esfuerzos a trabajar sobre este tema, pero más centrados en el análisis de los discursos políticos que se han establecido alrededor de este fenómeno social. Personalmente, como antropóloga, elegí afrontar la construcción de este problema de investigación desde una posición reflexiva: buscando el rigor científico e intentado dejar fuera juicios de valor que me posicionaran ética, moral y políticamente ante la R.M.H. Hago especial mención de estos tres condicionantes porque a través de la revisión bibliográfica ya realizada he podido constatar que la R.M.H. ha sido, y sigue siendo, un tema profundamente moralizado y politizado incluso por los propios científicos sociales que lo trabajan. Así pues, entiendo que es necesario promover distancia entre mis propias ideas, valores y convicciones políticas, que por supuesto tengo en tanto que ser social, y mi análisis antropológico sobre este tema. Uno de mis objetivos con este trabajo de carácter reflexivo no es otro que poder construir conclusiones desde una posición lo más libre posible de los condicionantes socio-políticos que me están acompañando durante todo el proceso de conocimiento. Considero que Ángel Díaz de Rada expresa a la perfección esta forma de trabajo antropológico en su texto “¿Dónde está la frontera? Prejuicios de campo y problemas de escala en la estructuración étnica en Sápmi” (2008), del que he extraído la siguiente cita como ejemplo de actitud reflexiva ante un proceso de conocimiento como el que aquí me ocupa:

“Como ser humano *debo* ser alguien, como antropólogo debo entender que la condición de “ser alguien” opera en un espacio abierto y relativamente indeterminado de relaciones prácticas: un espacio complejo. Sólo de este modo

puedo llegar a interpretar qué significa “ser”, y para qué, en cada sociedad concreta” (Díaz de Rada, 2008: 229).

Atendiendo a todo esto, traté de comprender cómo y por qué se institucionaliza social y políticamente el discurso sobre la memoria, centrándome para ello concretamente en la provincia de Huelva. Tanto en aquel trabajo, como en este, quiero ahondar en el estudio de las convicciones políticas, morales y religiosas que entiendo como no confesadas de los protagonistas de los procesos de R.M.H. Conocerlas me permitirá, parafraseando a Díaz de Rada (Ibídem), llegar a interpretar cuál es la posición que ocupan y qué significado tiene la R.M.H. en el espacio complejo que constituye nuestra sociedad.

Una de las variables transversales del problema de investigación que estoy resumiendo brevemente, fue el tener presente el concepto del duelo postergado. Es importante esta variable porque es un argumento que ha sido en gran medida utilizado entre los que se muestran a favor de la R. M. H. Diversos profesionales que proceden de distintas disciplinas afirman lo siguiente: Fernández de Mata (2006), antropólogo, considera que tanto los vivos como los muertos configuramos el espacio socio-simbólico de todo grupo cultural; José Mesa Mesa (2005), psiquiatra, mantiene que el duelo inconcluso es patológico porque no es elaborado ya que se posterga en el tiempo; y Fouce Fernández (2010), psicólogo, plantea que esa no elaboración del duelo está relacionada con el hecho de que el cuerpo esté ilocalizable.

A raíz de estas premisas de partida, según el análisis que pude realizar en este proyecto de investigación resumido tímidamente en los párrafos anteriores, planteo ahora nuevas cuestiones para seguir ahondando sobre la construcción e institucionalización de los discursos de R.M.H. No obstante, aquí lo que pretendo es ver cómo se articulan en dichos discursos, que a priori se revisten de un laicismo extremo, por provenir de la izquierda política, la concepción de la muerte y el fenómeno religioso por un lado; y por otro atender a cómo desde la academia se ha eludido el factor religioso en la reflexión sobre este objeto de conocimiento. Entiendo que los procesos de reconstrucción de la memoria histórica están profundamente cargados de religión y extremadamente ritualizados, y que es interesante detenerse a reflexionar en cómo por parte de los profesionales de la Antropología no se ha prestado atención a dicho aspecto.

Al menos esa es la realidad teórica que hasta el momento me he encontrado en la revisión bibliográfica realizada.

Sin embargo, para poder plantear unos apuntes primarios que permitan reflexionar profundamente sobre el papel que juega el factor religioso en los procesos de reconstrucción de la memoria histórica a partir de una situación de trauma social¹, considero en este caso pensar sobre lo siguiente:

¿Qué es la muerte? o ¿qué significa morir? son algunas de las cuestiones de partida para el objeto de estudio que más arriba planteo. Dichas cuestiones son lo suficientemente amplias y complejas como para ser consciente de que es imposible desde mi posición dar una respuesta que atienda todas las dimensiones que abarcan estas interrogantes.

Aun así, es posible afirmar que son cuestiones de carácter universal ya que todas las culturas se han planteado qué es la muerte o qué significa morir, pero no todas han mostrado la misma respuesta, de hecho según Heidegger “el hombre es un ser para la muerte”, y quizás sea esta una de las razones por las que no hay una respuesta universal a este fenómeno social, a pesar de haber sido abordada por un sinnúmero de disciplinas del conocimiento, culturas y religiones. La diversidad que existe en torno a los significados de la muerte, a la gestión de la pérdida, a la concepción de lo físico y lo etéreo, a la ritualidad que acompaña o forma parte del proceso de la muerte, etc., es intrínseca a la diversidad cultural existente en el planeta.

Ya Malinowski, uno de los máximos exponentes del trabajo de campo etnográfico, afirmaba que no existe un universal sobre la muerte, es decir que no significa lo mismo morir en Europa que en África, en Oriente o en América. Así pues, si bien la muerte es un proceso común compartido por todos los seres humanos, hay

¹ Entiendo que en un trabajo de estas características no es posible responder a estas cuestiones, porque son lo suficientemente amplias como para dar lugar a una investigación antropológica completa, exclusivamente dedicada a la concepción de la muerte y para ello sería necesario ir al campo e interrogar a los protagonistas de estos fenómenos sociales, pero considero que sí es este un espacio óptimo para la reflexión que abre un nuevo ámbito donde conocer cómo interviene el factor religioso en las prácticas sociales que entretienen y dan sentido a la vida social de las comunidades en cuanto a lo que memoria histórica se refiere.

diversidad de maneras de morir. En la misma línea afirma Henri Bouché², basándose en la clasificación de Arnold van Gennep (1909), que todas las culturas se han preocupado por el buen morir, y que esa puede ser una de las causas de la aparición de los ritos como una forma de armonizar la pérdida o trance tan doloroso que supone la muerte. Estos ritos iniciáticos seguirían un proceso: separación física del muerto del mundo de los vivos, una segunda fase de liminalidad o transición hasta que se produce el funeral, y la fase de agregación, que es cuando el muerto se convierte en un miembro más de la cadena de los muertos adquiriendo un estatus social distinto al que ocupaba cuando estaba vivo.

Por otra parte, y haciendo referencia a otro de los vectores que atraviesan transversalmente el objeto de conocimiento que aquí estoy tratando, considero que las creencias e ideas que conforman el mundo de lo sagrado, y que por tanto son compartidas por una sociedad, influyen decisivamente en los rituales que se practican. M^a Teresa Román afirma que hay dos grandes ideas que vertebran las tradiciones religiosas del mundo: la noción de la transmigración y la doctrina de la inmortalidad, ambos aspectos intrínsecamente vinculados al fenómeno de la muerte. En la misma línea, Buxó (1999: 260) afirma que:

“se introduce la muerte como la variable fundamental en la constitución de la imaginación religiosa: esto es, cómo diferentes religiones personifican el poder de la muerte, quién y qué se considera mortal e inmortal, dónde se coloca la inmortalidad, cómo se imagina el tránsito, cómo se organizan los ritos mortuorios, cómo seleccionan las Iglesias las ideas sobre la muerte y cómo los grupos no institucionales, heréticos y místicos, renuevan la ideación de la muerte en la constitución de sus movimientos”.

Al igual que he intentado aportar una definición de la noción de memoria histórica, e incluso acercarme a la concepción y significado de la muerte, considero importante tantear el concepto de religión. Tradicionalmente se ha abarcado la religión desde dos posiciones bien definidas: la funcionalista y la sustantivista. Pero aquí, me decanto por entender los sistemas religiosos como sistemas de sentido. Cantón Delgado

² Henri Bouché Peris, Catedrático de Antropología (UNED), ha sido recientemente designado Defensor Universitario de la Universidad Internacional Valenciana (VIU) por el Patronato de la Fundación de la Comunidad Valenciana VIU. Previamente fue Profesor Titular de Antropología Pedagógica en la UNED (Castellón). En esos momentos participó en la elaboración del documental titulado “¿Qué es la Muerte?” emitido el 23/01/2009 en el CanalUNED de donde han sido tomadas estas aportaciones.

(2001: 235 - 236) se aproxima a una definición de religión que me resulta bastante acertada desde el enfoque que estoy mirando a la realidad que vengo planteando. Ella afirma lo siguiente:

“La religión puede ser definida como la puesta en marcha de una relación de intercambio simbólico con una realidad que es a veces, sólo a veces, considerada “trascendente” por los actores, relación que legitima valores y visiones del orden social establecido o lo impugna, y que tiene importantes consecuencias prácticas en la vida cotidiana y en sus dimensiones política, económica o socio-familiar. Las negociaciones con lo divino son un salto imaginativo a partir de negociaciones bien terrenales.

Sin lugar a dudas, Dios no tiene nada que hacer fuera de la necesidad humana. (...) La religión es una actividad práctica de orden “superior” sólo en la medida en la que es también una perspectiva sobre el mundo, capaz de modificar por completo la visión intersubjetiva de todos los objetos que lo componen y de todas las actividades que lo constituyen, de agrupar a los individuos más allá de la experiencia personal que apenas nos corresponde evaluar, de legitimar posiciones de privilegio y asimetrías de poder, de someter y de liberar”.

Como se puede leer en este acercamiento a la noción de religión, ésta puede ser definida como una relación de intercambio simbólico que tiene importantes consecuencias prácticas. Estas consecuencias podrían ser observadas en la gestión del duelo por la muerte de una persona, desde que esta muere físicamente, hasta que pasa a formar parte del mundo de los muertos formalmente, es decir, hasta que en las conciencias de los aun vivos aquel sujeto que pierde la vida física y terrenal pasa a tener otro estatus dentro de ese mundo de los vivos, pero también en el mundo de los muertos. Por ejemplo, en nuestra sociedad, hasta que el muerto no recibe lo que coloquialmente se conoce como “cristiana/santa sepultura” no se elabora el duelo por la pérdida del mismo (aunque en algunos casos ni siquiera así, y en otros no sea necesario este proceso). De esta forma, dicha gestión del duelo está intrínsecamente relacionada con la corporeidad, por ello, los protagonistas de los movimientos de la R.M.H. reivindican la exhumación de los cuerpos con el fin de que sus seres queridos *descansen por fin en paz*, y ellos puedan elaborar su duelo por la pérdida de dichas personas³. Esta

³ Por supuesto, estoy haciendo referencia a la tendencia mayoritaria sobre la que se construyen los discursos de R.M.H., existen casos en los que no quieren que se exhumen los cuerpos porque se prefiere dejar las cosas como están. No obstante, para hacer afirmaciones más exhaustivas sobre esta problemática hay que preguntar primero a los protagonistas que viven esta realidad social para poder sacar conclusiones, aunque es necesario hacer referencia a ello para evitar posibles confusiones en el lector, y evitar caer en generalizaciones que no den cuenta de la diversidad interna de los distintos fenómenos sociales.

forma de gestionar y concluir un duelo por la muerte de alguna persona es una respuesta cultural ante un hecho biológico universal como es la muerte, y en tanto que es así, es construida socialmente de esta forma y no de otra porque esta es la práctica cultural que en nuestra sociedad se ha decidido practicar, valga la redundancia; y es igualmente legítima a la que otra sociedad haya decidido construir en función de sus pautas culturales. Es en esta variedad donde radica la diversidad cultural humana.

Partiendo de la aceptación de estas premisas, e intentando cerrar el círculo, considero que sería interesante conocer cómo se construyen y se institucionalizan los discursos de -Recuperación- de la Memoria Histórica a partir de la vivencia de un episodio de trauma social, prestando especial atención a cómo influye el factor religioso en este proceso. Para ello, sería necesario atender a la concepción social y significado de la muerte, y qué tipos de rituales –religiosos o no- se practican para la consumación del duelo postergado por la pérdida de seres queridos en situaciones de violencia extrema. Entiendo que esto constituye una empresa extremadamente compleja de análisis, a la cual intentaré dar respuesta a lo largo de esta investigación, aunque el plantearla en este inicio me permite reflexionar sobre uno de los objetivos de este trabajo: un análisis reflexivo profundo desde la actualidad sobre la secularización, con el fin de ver ejemplos de cómo no se han cumplido las aventuradas teorías de autores que abogaban porque la sociedad contemporánea sería una sociedad absolutamente secularizada.

Tal y como he podido observar en la revisión bibliográfica previa, a la cual he hecho referencia anteriormente, esta consumación del duelo inconcluso es un argumento que ha sido utilizado potencialmente por los protagonistas que conforman el movimiento por la R. M. H. para legitimar su discurso, ya que los caídos por el bando nacional tuvieron funerales ritualizados hasta el extremo desde prácticamente el final de la Guerra Civil, y se pretende de algún modo que los del otro bando los tengan ahora. Por tanto, creo que es importante detenerme en ello y reflexionar sobre lo que está ocurriendo.

Para esto, entiendo que es un buen punto de partida plantear determinadas cuestiones que me sirvan para pensar y abordar el tema que aquí me ocupa. ¿Qué concepción de la muerte existe entre las personas que forman parte del movimiento social por la R. M. H.?, ¿qué significa una “muerte digna” o el “derecho a una muerte digna” de las personas desaparecidas en situaciones de violencia extrema para las

personas implicadas en este movimiento social (R. M. H.)?, ¿qué tipo de gestión de la diversidad religiosa –si existe- se ha venido haciendo desde las Asociaciones de R. M. H.? ¿Se ha tenido en cuenta esta variable?

Según lo que plantea Arnold van Gennep, ¿estos desaparecidos han culminado la 3ª fase del proceso?, ¿forman parte del mundo de los vivos o del de los muertos? Si ambos mundos configuran el espacio socio-simbólico, ¿qué posición/status ocupan estas personas?, ¿cambian de estatus dentro de las familias una vez que los cuerpos han sido encontrados? ¿Hablaríamos entonces de muertos o de antepasados?

Esta batería de preguntas considero que son el principio de un ejemplo claro de negación de la tesis sociológica de la secularización, en la medida en que entiendo que el hecho de cuestionarse cuál es el papel que la religión juega en los procesos de R.M.H. es el comienzo para desentrañar cómo la religión forma parte de nuestras vidas en la misma medida que lo hacen la política, la economía, la familia, y cuantas instituciones sociales conforman la estructura de nuestra sociedad. Cantón Delgado (2001: 231) afirma que:

“Las religiones, como previó Durkheim, lejos de desaparecer, se reactualizan, revitalizan y multiplican (Durkheim, 1992: 397-398). Pero acaso hoy se trata más de entenderlas e interpretarlas como algo que desborda las rígidas fronteras de las instituciones religiosas para filtrarse en la vida cotidiana de las más variadas y discontinuas maneras. Tal vez la religión ya no debería ser vista como “cosa en sí” sino como algo “a través de lo cual” puede pensarse la cultura, la subjetividad, la intersubjetividad y la sociabilidad (Rodrigues Brandão, 1995: 15). Y, podríamos añadir, la política, la economía, la familia, la sexualidad o el mismo sentido del cuerpo”.

Así pues, a modo de conclusión puedo afirmar que no tiene sentido pensar el campo de lo religioso como algo que se halla separado del resto de los campos. Lo religioso no existe separado de lo económico, lo político, etc., al igual que ocurre con el resto de esferas que componen la realidad social. Se trata de comprender la religión como algo que está más acá y más allá de las propias instituciones religiosas, “como ejes de experiencias vividas y pensadas de incontables maneras, presentes en la vida cotidiana bajo formas mucho más variadas, discontinuas y sorprendentes de lo que la fijeza de la mirada de la ciencia logra aprehender” (Rodrigues Brandão, 1995: 15-16).

Capítulo 2. << Contexto Histórico >>.

He decidido establecer un apartado específico para plantear el contexto histórico de la provincia de Huelva al cual se va a hacer referencia, y por tanto el que debo tener en cuenta para el análisis del movimiento de la *Recuperación de la Memoria Histórica*. Para reconstruir y analizar este contexto histórico voy a basarme en el libro “La Guerra civil en Huelva”, escrito en 1996 por Francisco Espinosa Maestre. A pesar de ello, a lo largo del proceso de la investigación, no desistiré en la búsqueda de otro tipo de documentos que me permitan triangular y por tanto verificar estos datos que a continuación dan forma a esta apartado.

Este autor es “historiador, doctor en Historia (natural de Villafranca de los Barros, Badajoz, aunque afincado profesionalmente en Sevilla desde hace años, y es miembro desde sus inicios de la asociación ARMHEX), fue miembro del "Comité pericial de expertos" que asesoró al juez Garzón y autor del “Informe sobre la represión franquista” que se unió a la causa 399/2006-E, del Juzgado Central de instrucción nº 5. Ha trabajado intensamente sobre el tema de la destrucción de la República en el suroeste de España. Entre sus investigaciones y más sobresalientes publicaciones cabría destacar “La guerra civil en Huelva” (1996), “La justicia de Queipo” (2000), “La columna de la muerte. El avance del ejército franquista de Sevilla a Badajoz” (2003), “Contra el olvido” (2006), obra que incluye “El fenómeno revisionista o los fantasmas de la derecha española”, "La primavera del Frente Popular" (2007) y "Callar al mensajero". Ha colaborado igualmente en obras colectivas como: “Sevilla, 1936. Sublevación fascista y represión” (1990) “Morir, matar, sobrevivir” (2002), coordinadas respectivamente por Alfonso Braojos y Julián Casanova, y, en unión de Manuel Ruiz Romero, en la edición de las memorias del socialista ayamontino “Miguel Domínguez Soler: Ayamonte, 1936. Diario de un fugitivo”. También ha colaborado en la obra colectiva "La gran represión" (2009), coordinada por la profesora Mirta Núñez. Actualmente es profesor y pertenece al grupo de investigación del Departamento de Historia Económica de la Universidad de Sevilla. Además, es coordinador del proyecto “Todos los Nombres”⁴. Por toda su trayectoria, porque la información recogida en su

⁴ Esta información ha sido extraída de la dirección Web del Blog de la Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica de Extremadura (ARMHEX): <http://armhex.blogspot.com/2010/05/nuestro-amigo-el-historiador-francisco.html> (19/02/2011).

libro proviene de fuentes directas, y por la falta de otros materiales específicos referidos a la provincia de Huelva es por lo que la mayoría de los datos que configuran este apartado de contexto histórico están extraídos de dicho documento.

Así pues, puedo comenzar apuntando que en 1936, Niceto Alcalá Zamora disuelve las cortes españolas y convoca elecciones que se celebrarían el 15 de febrero de ese mismo año. El resultado fue: 257 diputados para el Frente Popular, 139 para la derecha y 57 diputados para el centro, contabilizándose un 70% de participación del electorado. Estas elecciones consiguen dividir aun más a la población. Tras el triunfo del Frente Popular (partido que agrupaba a las izquierdas) se desencadena el golpe militar como consecuencia de la sublevación de los militares más conservadores del ejército español el 18 de julio de ese mismo año, comenzando así una guerra civil que asoló a España durante tres largos años y que desembocó en una posguerra que ha constituido uno de los períodos más oscuros de la historia de este país caracterizada por el horror y la muerte.

El 13 de julio tuvo lugar el asesinato del monárquico José Calvo Sotelo, lo cual precipitó las conspiraciones de los militares Mola y Sanjurjo, que junto al General Franco determinaron el levantamiento militar, alzándose en armas el 17 de julio del año 1936 en la guarnición de Melilla contra el Gobierno de la II República. Al día siguiente lo hacía Gonzalo Queipo de Llano en Sevilla (capital andaluza) apoderándose del Gobierno Militar, y el consiguiente encarcelamiento de los jefes del Estado Mayor del Sur.

Por su parte, la provincia de Huelva se había manifestado fiel a la República ante los acontecimientos que venimos describiendo. De hecho, los conspiradores, tanto militares como civiles, inseguros de su fuerza decidieron esperar más tiempo para sublevarse, de manera que el alzamiento fracasó en Huelva cuando había triunfado en muchos otros lugares. Este fracaso se debió fundamentalmente a que “en Huelva no había suficientes militares sublevados y fascistas como para imponerse. Si el día 18 hubiera habido como en Sevilla tropas que salieran a la calle, Huelva hubiera caído ese mismo día. El caso de Huelva, como el de Badajoz, demuestra que sin los sectores antirrepublicanos del Ejército y de la Guardia Civil la derecha nada hubiera podido hacer” (Espinosa, 1996: 93). Por su parte, las zonas mineras de la provincia cumplieron un importante papel en todo este proceso, ya que en ellos se encontraban las

movilizaciones de los socialistas y anarquistas más notorias de toda la provincia. Las respuestas ante el levantamiento militar fueron rápidas, se acordó formar una columna mixta con los mineros, la Guardia Civil y los carabineros que se dirigían a Sevilla para salvaguardar así al gobierno republicano. Esta columna parte de Huelva capital, pero el grueso de la misma se forma en Nerva (pueblo minero), y parten hacia Valverde del Camino (Huelva) unos ocho camiones y algunos otros vehículos, entre los que se encontraba un *Pakard inglés del Director Jefe de la Riotinto Company Limited*, creando así una formación de unos 500 hombres. El objetivo de este “batallón” fue dicho al Comandante de la Guardia Civil, éste se adelantó a los movimientos y delató dichos acontecimientos a Queipo de Llano. Todo este movimiento para defender la República tuvo su respuesta al día siguiente, a la altura de La Pañoleta donde las descargas de los fusiles dieron directamente al *Pakard*, que voló por los aires. En ese mismo lugar fueron contabilizados 25 cadáveres y apresados 68 hombres. Todos fueron condenados por delito de rebelión, siéndoles aplicada la pena de muerte, excepto a un menor de edad que fue condenado a 23 años de prisión. Nerva y la Cuenca Minera fueron extremadamente represaliadas por estos hechos, y pagaron sobradamente el haber hecho frente al golpe militar cuando las tropas sublevadas apenas llevaban 24 horas con el alzamiento en las calles de España.

En palabras de Espinosa (1996), “la repercusión de esta matanza en la Cuenca minera fue nula, ya que desde el 26 de agosto y sin parafernalia de tipo alguno la población estaba siendo diezmada por los vencedores. Posteriormente los supervivientes de la columna irían cayendo en poder de la justicia franquista y condenados a reclusión perpetua, incluso los que no tuvieron tiempo de llegar a La Pañoleta” (Sevilla).

Cuando se concluyó la toma de Sevilla el alzamiento dirigió su mirada hacia el sur de la provincia onubense, que se convirtió en su objetivo por dos motivos: tomar el puerto de Huelva, y por tanto controlar el tráfico naval proveniente del Atlántico, y controlar la comunicación con Portugal, país que era favorable a la sublevación, de hecho:

“El Portugal de Salazar, al contrario que numerosos sectores del pueblo portugués, se convirtió en filtro impermeable donde fueron cazados cientos de izquierdistas españoles y entregados de inmediato a las nuevas autoridades españolas por Ayamonte, Rosal de la Frontera o Elvas” (Espinosa, 1996:104).

Ante la llegada de los falangistas a los municipios onubenses, una de las primeras reacciones de las izquierdas fue la constitución de Comités circunstanciales, antifascistas o de defensa de la República, en los que se representó a todos los partidos pertenecientes al Frente Popular. Entre otras, las medidas que tomaron fueron las siguientes: “declarar la huelga general en toda la provincia. Inmediatamente se formaron milicias con misiones de control y vigilancia. Su armamento, excepto en los pueblos donde la Guardia Civil o los Carabineros entregaron armas, consistió en escopetas de caza; en algunos pueblos se llegaron a utilizar armas antiguas e incluso instrumentos de labranza (...). En algunos lugares sobre todo de la cuenca minera se realizaron bombas de fabricación casera, muchas de las cuales llevaban en su interior restos fundidos del oro, plata y hierro tomados de las iglesias” (Ibídem).

Desde el día 18 en que comenzaron a tomarse los municipios, empezando por Encinasola, Hinojos, Chucena, pasando por Huelva (29 julio), Aracena (18 agosto), Riotinto y Nerva (26 agosto), y un largo etcétera, no fueron ocupados todos los municipios hasta el 19 de septiembre con Cumbres de San Bartolomé (Espinosa, 1996: 106-108). Para poder contemplar todas las claves de la ocupación de Huelva (capital de provincia) hay que mirar hacia los hechos que sucedían en Sevilla⁵. Al día siguiente de que la capital sevillana cayese en manos sublevadas, el periódico “ODIEL” publicó en primera página:

⁵ Considero importante incluir aquí el “Plan inicial para ocupar Huelva” extraído de Espinosa (1996:147 – 148): “En Niebla pernoctará la Compañía de Intendencia de 80 hombres y una sección de Falange, durante la noche harán guardia al frente del ferrocarril 40 hombres de intendencia. El resto de las fuerzas pernoctarán en La Palma del Condado. Saldrá la columna de La Palma en tren por hallarse cortado el puente por la carretera sobre el que pasa el río Tinto. Objetivo: en primer lugar se ocupará San Juan del Puerto, donde quedarán custodiando el pueblo, haciendo registros y armando a las personas de derechas la fuerza de Intendencia y una sección de Falange. El resto de las fuerzas continuará a Trigueros, donde dejará un fuerte destacamento por ser la entrada de la zona minera. Con la fuerza que se deje aquí habrá que quedar como mínimo una sección del Tercio de 30 hombres. Ocupado Trigueros se continuará a Gibrleón, punto que a primera vista parece el más indicado para atacar Huelva. Esta fuerza deberá buscar el medio de llegar a las alturas llamadas El Conquero, desde donde se domina Huelva a muy poca distancia. Sin embargo de lo dicho, la columna deberá tomar en Niebla y en San Juan del Puerto gente práctica y conocedora del terreno para dilucidar si el ataque principal se debe llevar por Gibrleón o por la carretera directa de Sevilla a Huelva, y a la vista de estos informes el Jefe de la columna decidirá lo que crea más conveniente. Se enviará una avioneta para que sirva de enlace a los tres núcleos de la columna y un avión de bombardeo que saldrá de Sevilla en el momento que nos lo indique el Jefe de la columna, dando todo ello por resultado la toma de Huelva. Castigo de los rebeldes y normalización de la capital”

“Final de la pesadilla: se ha declarado el Estado de Guerra en Huelva y en casi toda España y se ha hecho cargo del mando el Ejército, que asegurará el orden, pondrá dique a la ola de anarquía, restablecerá la autoridad, envilecida, y en el sentido jerárquico, subvertido, y confiará luego la gobernación del país a quienes sean dignos de asumir esa responsabilidad. Arriba España” (Espinosa, 1996: 154).

Todos estos hechos trajeron para la provincia consecuencias muy crueles, ya que perdió a más de la mitad de su población a causa de la ocupación de los sublevados. De hecho en la madrugada del día 29 de julio los golpistas ordenan a todos los cuarteles de la Guardia Civil de la provincia a que declaren el Estado de Guerra en esta zona.

Después de un total de 65 días, los golpistas pudieron celebrar que habían conquistado la provincia por completo. Se enorgullecieron de haberlo hecho con la sola pérdida de dos guardias civiles, un cabo, un soldado de Intendencia y un requeté⁶. Sin embargo según afirma este autor”, “pronto se demostraría que la celebración carecía de sentido, pues solo tuvieron que pasar unos meses para que en Huelva empezara a nacer el fruto del terror sembrado, convirtiéndose en una nueva pesadilla para los vencedores y sobre todo para los vencidos. Antes de que pasara un año, más de media provincia fue declarada zona de guerra” nuevamente.

Hasta principios del año 1937 la sierra norte de Huelva sirvió de refugio o escondite para los huidos desde el inicio de la guerra, pero no sólo para evitar ser descubiertos por las fuerzas sublevadas, sino también para evitar la represión. “Muy pocos pudieron llegar a la zona republicana (...) Los que quedaban en la sierra a comienzos del 37 sabían por los contactos que establecían con sus familiares que no debían volver a sus pueblos” (Espinosa, 1996: 270), ya que eso les conduciría directamente a la muerte, cuando menos al sufrimiento de ellos mismos y de sus familiares.

La gran cantidad de huidos merodeando a lo largo de toda la provincia, suponía un gran riesgo para los militares, de manera que el Gobernador Militar escribió un informe el 25 de mayo de 1937 para explicar la complicación de su situación, y para solicitar la incorporación a filas de varios reemplazos para la colaboración civil, que se

⁶ Un requeté, según la Real Academia Española, es el individuo que estaba afiliado al cuerpo de voluntarios, que, distribuidos en tercios, lucharon en las guerras civiles españolas en defensa de la tradición religiosa y monárquica. En:

http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=requet%C3%A9 (13/12/2010).

había visto hasta el momento disminuida. Sin embargo, a principios de julio, el estado de alarma con respecto a las acciones de los huidos fue en aumento, y de nuevo el Gobernador tuvo que entrar en acción, enviando dos compañías de Infantería. Dividió la Sierra en dos sectores, dividiendo cada uno de ellos en cuatro subsectores. Además en los días siguientes llegaron dos compañías de Carabineros, que fueron distribuidas en otras cuatro secciones que se encontraban asentadas en Aracena, Jabugo, Aroche y Zufre. Pero las medidas no quedan en esto, también se comenzó a ejercer un exhaustivo control sobre los familiares de dichos huidos con el objetivo de evitar que les pasaran alimentos, información o les prestasen ayudas de cualquier tipo. A continuación podemos leer un párrafo extraído del libro “La Guerra Civil en Huelva” (1996: 275-276):

“Lo ocurrido en los meses siguientes permite hablar de una época de terror que renovó el clima de violencia del verano del 36. Las acciones violentas de los huidos causaron a escala provincial más víctimas que en los días posteriores a la sublevación; las de los vencedores una masacre definitiva que acabaría con cualquier asomo de disensión tanto en la sierra como en los pueblos.

Además de la Guardia Civil y de la Falange, los sublevados dedicaban ahora a la lucha contra la guerrilla una compañía de Carabineros, una Bandera de Falange de Málaga, el 9º Batallón del Regimiento de Granada 6 y el 3º del Regimiento Pavía 7”.

Aquí podemos ver cómo se intensificó la vigilancia contra el movimiento de los huidos en nombre de salvaguardar la seguridad de los ciudadanos, evitando además el contacto entre éstos y otras zonas republicanas que les pudiesen prestar ayudas, tanto logísticas como de armamento, alimento, ropa, e incluso les ayudasen a escapar.

Pero ello no dio sus frutos, las acciones de los huidos cada vez fueron más intensas, hasta el punto de que a principios de agosto de ese mismo año el general Queipo de Llano volvió a declarar toda la sierra como zona de guerra, de manera que su principio de Autoridad fuese respetado con la mayor obediencia. La acción militar fue puesta en marcha con la intención de incidir en el control y la represión de los vecinos, a los que se les dejó claro que ante la imposibilidad de acabar con los huidos, había que comenzar destruyendo sus “soportes naturales”. Comenzaron a ponerse en práctica los Consejos de Guerra Sumarísimos, a través de fusilamientos en las cunetas y en los cementerios, siendo afectados prácticamente la totalidad de los municipios de la provincia donde se alcanzó la cifra de más de 400 personas fusiladas.

Tras varios meses de represión, en diciembre de 1937, el problema de estos huidos organizados en guerrillas permanecía, pero se había reducido en gran medida gracias a las acciones del coronel de Carabineros Joaquín Ibáñez Alarcón, sustituto de los cargos de Gobernador Civil y Gobernador Militar. Estos hechos coincidieron con la marcha de un gran contingente de izquierdistas a zona republicana a través de la frontera norte de la provincia (hacia Badajoz), que se saldó sin ninguna pérdida humana. A partir de estos momentos se produce el fin de las acciones de las guerrillas y las tropas del general Queipo dominaron la situación. A finales de este mes llegó el siguiente documento a los ayuntamientos onubenses:

“Ha quedado comprobado que los huidos de la sierra si han subsistido hasta el presente, es debido al auxilio que les presentaban los pueblos de su naturaleza, tanto en víveres como en noticias que les facilitaban sus respectivos familiares. Tienen órdenes terminantes los señores Comandantes Militares de las fuerzas que operan en la Sierra para cortar en absoluto tal estado de cosas.

A los Sres. Alcaldes y demás Autoridades de los pueblos corresponde, como perfectos conocedores del personal de los mismos, dar cuenta a esos señores Comandantes Militares de las familias de huidos, amigos y simpatizantes que hayan en la población, así como también de cualquier noticia que tengan referente a los fugitivos que puedan ser útiles a las fuerzas de operaciones, bien entendiendo que el no hacerlo así y que al ocultar noticias de esa clase, constituye un auxilio a la rebelión que tan pronto sea debidamente comprobado como tal, será sancionado. (...)” (A.M. de Niebla. L. 98. En Espinosa, 1996: 289-290).

Con esta orden, firmada por el coronel Ibáñez, se endurece aun más la situación, ya que se asedia con más presión a las personas que quedan en los pueblos para evitar que mantengan cualquier tipo de contacto con los *huidos*. Esto fue un paso más en el avance de la represión del alzamiento contra la población civil. Los resultados de todo esto comenzaban a ser evidentes: estos *huidos* y los guerrilleros morían a diario o tenían que optar por entregarse, ya que se encontraban aislados en las sierras, de manera que los asaltos disminuyeron, y por tanto ya no eran necesarios tantos batallones para frenar a los republicanos, los cuales partieron hacia nuevos destinos.

Ya en 1938, aproximadamente en el mes de marzo, se dio por concluido el problema de los huidos en la sierra norte de Huelva como fuerza más o menos organizada y de carácter ofensivo contra el llamado Glorioso Alzamiento. A pesar de ello, para evitar posibles nuevas acciones por parte de las guerrillas la columna de operaciones de militares permaneció en la provincia onubense hasta finales de

noviembre de ese mismo año. A partir de estos momentos el movimiento de los *huidos* comienza a decaer, ya que las detenciones e incluso entregas voluntarias no cesaban. Aquella acción guerrillera que hasta el momento había caracterizado la sierra onubense se desplazaba paulatinamente hacia las sierras sevillana y cordobesa, siempre a excepción de algunos reductos izquierdistas que seguían llevando a cabo acciones aisladas en el tiempo, que eran sofocadas rápidamente por las fuerzas militares que controlaban el territorio.

“La noticia más ansiada por todos llegó pronto: la guerra había terminado” (Espinosa, 1996: 301). Eso era lo que se publicaba en los periódicos, de manera que muchos de los *huidos* que aún seguían escondidos en 1939, volvieron a sus pueblos, donde fueron metidos en prisión. Pero aquello de que la guerra había acabado no era totalmente cierto, ya que como bien manifestó el Coronel Gobernador Militar a los comandantes de Puesto de la Guardia Civil “si bien ha terminado la guerra, la campaña no” (Ibídem). Así pues, la persecución de los contrarios al régimen, o los vencidos no pararía aunque la guerra hubiese terminado, ya que aun quedaban aproximadamente 40 años de horror, asedio y persecución para ellos: la posguerra y la dictadura franquista.

Tras haber realizado este recorrido por los años de la Guerra Civil, de 1936 hasta 1939 en la provincia onubense, me centraré a partir de ahora en los años de posguerra y de represión franquista, para dilucidar cómo se desarrollo esta etapa de nuestra historia en Huelva. Continuo para ello bajo las aportaciones de Francisco Espinosa Maestre, ya que considero que “La Guerra Civil en Huelva” es el documento más completo también para esbozar esta parte del contexto histórico que estoy referenciando en este trabajo.

Asimismo, primero trataré sobre la represión ejercida por la izquierda, donde hay que dividir entre los que fallecen a causa de acciones de guerra (en enfrentamientos armados o a consecuencia de ellos) y los que directamente son víctimas de la represión, donde, a pesar de esta división, cualquier número de muertos siempre será demasiado alto. Según Espinosa, “la izquierda onubense en general fue muy respetuosa con la vida ajena y que a pesar del desquiciamiento motivado por la sublevación supo respetar la vida ajena, la de los cientos de derechistas detenidos en toda la provincia”. Sin embargo, desde la derecha esto siempre se ha intentado ocultar y negar, ya que los muertos a causa de las acciones de izquierda correspondieron a acciones de guerra y no de represión, lo cual no justifica de ninguna de las maneras que estos hechos tuviesen lugar

en algún momento de la historia. El hecho de querer ocultar esto, e incluso de achacar muertes al bando republicano de las cuales no fueron responsables, responde a una estrategia de justificación de la sublevación militar iniciada en julio de 1936, a promover un sentimiento contra los llamados “rojos” y por tanto demostrar que lo “mejor” en este caso sería acabar con ellos. Esta estrategia fue llevada a cabo a través de campañas propagandísticas donde se mostraban imágenes de fusilamientos y torturas, que según informaban eran llevadas a cabo por los izquierdistas, cosa que posteriormente se ha demostrado a través del contraste de datos que no era así, ya que en numerosas ocasiones los nombres, fechas, etc. se repetían una y otra vez, o no coincidían con los datos reales de lo ocurrido. El mismo Espinosa afirma en su libro “las falsedades transmitidas desde el comienzo de la sublevación por la prensa y por los libros e informes que aparecían sirvieron entonces de antídoto contra la mala conciencia de los vencedores, que podían justificar así la represión llevada a cabo” (1996: 332).

En segundo lugar, con respecto a la represión ejercida por parte de los sublevados, es decir, de la ideología de derecha del momento, también tiene sus características particulares, las cuales vamos a detallar a continuación. En el caso de Huelva hay un gran número de personas “desaparecidas” que nunca fueron inscritas en los Registros, evitando así que se inflaran las cifras de muertos a causa del llamado Glorioso Alzamiento. De hecho, no había intención de inscribir legalmente a estas víctimas en dichos Registros, además de que las que si fueron inscritas sufrieron irregularidades de todo tipo. “Cuando no existía interés oficial en agilizar trámites para disponer cuanto antes del certificado de defunción, el proceso se eternizaba” (Espinosa, 1996:341). En el caso de la provincia onubense ni siquiera existió una normativa común para toda la provincia, de manera que cada uno de los partidos judiciales actuó a su manera. Todo esto es la consecuencia de la imposición de un régimen dictatorial por la fuerza de las armas y el terror, y es la forma de no asumir a las víctimas de no sólo población civil que van causando todas estas acciones, y que además no se les concede la posibilidad de poder ser legalmente reconocidas, y quedan como “desaparecidas”.

No se trata de plantear aquí una “guerra de cifras” entre ambos bandos, sólo de conocer y analizar la naturaleza de la represión ejercida tanto por derechas como por izquierdas, ya que este reconocimiento puede aportarme información clave para entender el actual movimiento por la memoria que se está sucediendo en la provincia.

Cercano el final de la guerra, la aplicación de penas de muerte para los acusados en Huelva persistieron, aunque disminuyendo en su número a lo largo del tiempo. En estos momentos las cárceles comenzaron a estar abarrotadas a consecuencia de detenciones masivas de “personas de izquierdas”, de todo aquel que hubiera manifestado tener algún lazo de unión con la República, o se pensase que lo hubiera tenido. Todo ello, lo que provocó fue aún más colapso en la maquinaria judicial del momento, siendo los perjudicados de nuevo los propios acusados. Aunque hay que decir que la represión había prescindido desde el primer momento de proceso judicial alguno, ya que los Consejos de Guerra de los primeros tiempos tenían objetivos claves como el escarmiento de dirigentes republicanos, el dar una imagen pública de legalidad e incluso controlar a cualquiera que pudiese captar lo que estaba ocurriendo en España. De hecho, la última sentencia de muerte que queda registrada en Huelva capital se ejecutó en abril de 1945 (Espinosa, 1996: 386), nueve años después del inicio del conocido como Glorioso Alzamiento. Así pues, tal como muestra este autor, el objetivo de los vencedores en Huelva, era aniquilar a las personas más representativas del periodo republicano, fundamentalmente las pertenecientes al Frente Popular:

“La represión fue tan indiscriminada que incluso desbordó los objetivos iniciales, dando lugar a situaciones totalmente insólitas como la ocurrida en Huelva el mes de septiembre. A comienzos de ese mes la mayoría de los onubenses estaban tan sobrecogidos por lo que sucedía y tan hartos del ir y venir del camión de Mascarós, -uno de los que transportaba a los que iban a ser fusilados-, que se creó cierto estado de opinión contrario a la impunidad con que venían actuando las llamadas “Escuadras Negras”. La presión debió ser fuerte cuando las propias autoridades admitieron que la justicia decidiría” (Espinosa, 1996: 370).

En estas frases del autor queda latente hasta qué punto fue oscura la represión contra la población (militar o civil), ya que las mismas personas a las que supuestamente protegían, se revelaban contra dicha “imagen de legalidad” que desde el régimen se pretendía mostrar, y que he comentado en párrafos anteriores, aún pudiendo ser represaliados ellos mismo, por ser considerados sus quejas como agitación o rebelión contra la autoridad. A partir de estos momentos Quipo de Llano envía a todos los partidos judiciales por correspondencia la norma de que queda prohibida la reunión de más de tres personas en espacios públicos, ya que ello sería considerado motivo de agitación pública.

Habría que hacer mención especial para el papel de Falange y el de la Iglesia en toda esta etapa de represión, ya que fueron dos de los actores principales para la promoción de la acción represiva. Así pues, en Huelva, a principios del año 1936 Falange era un grupo minoritario, que gozaba de escasa influencia en la provincia. Sin embargo, al estallar la sublevación militar en este mismo año, se anexionaron numerosos jóvenes posicionados del lado de las ideas anticapitalistas y antimarxistas del programa de Falange, desde donde también se propugnaba abiertamente acabar con la democracia del momento y por supuesto, con el Frente Popular. “Durante los cinco meses de Frente Popular, mientras la trama golpista se desarrolla, Falange se convierte con sus amenazas, palizas y atentados en el principal elemento provocador” (Espinosa, 1996: 487), y cuando los golpistas alzan su voz, los falangistas se unen a las columnas poniéndose a sus órdenes en la lucha contra el Frente Popular y la República. A medida que pasaba el tiempo, el número de militantes falangistas fue aumentando, incluso constituyeron un conglomerado de acción mayor que el de los Requetés, teniendo como finalidad principal la acción represiva. Aunque a consecuencia de estas acciones que se mostraban sucesivas en el tiempo, la población presentaba quejas y exigían justicia ante aquellas acciones represivas ejercidas de manera indiscriminadas contra el pueblo. Desde el gobierno se les prohibió participar en los fusilamientos y ejecuciones, evitando así el escándalo; a pesar de ello siguieron participando en iguales condiciones que las fuerzas militares y la Guardia Civil.

En pocas palabras podemos definir qué fue el movimiento de Falange desde 1937, como una organización que “comenzó a repetirse incansablemente: los discursos de El Ausente, las listas de los Caídos, el culto a Franco, el apoyo a “Nuestros Amigos” (Hitler, Mussolini y Salazar) (...) Falange se había convertido en una máquina de informes incrustada en la burocracia del Estado, en una especie de policía política. Conservaba la parafernalia, su estilo, sus maneras rudas y supuestamente viriles, su lenguaje cada vez menos comprensible y su espíritu de grupo paramilitar. (...) Una vez terminada la guerra, los falangistas recibieron abundantes compensaciones al convertirse en la cantera que en adelante nutriría la maquinaria del estado totalitario. (...) Satisfechos con los privilegios obtenidos no deseaban caer en la cuenta de que su única “revolución” había consistido en convertirse en instrumento de los sectores más reaccionarios del país para acabar con el sistema democrático” (Espinosa, 1996: 510-512). Estas fueron las acciones y las actitudes que desde Falange se tuvieron en la

provincia de Huelva, donde explayaron su acción represiva contra la población civil que habitaba los municipios onubenses durante esos años. Curioso es advertir que no actuaban en sus propios pueblos, para evitar así represalias contra sí mismos y contra sus familiares.

Por último, haré referencia a la Iglesia, desde donde se planteaban discursos que contenían las siguientes palabras “(...) la explicación plenísima nos la da el carácter de la actual lucha, que convierte a España en espectáculo para el mundo entero. Reviste, sí, la forma externa de una guerra civil; pero, en realidad, es una cruzada. Fue una sublevación, pero no para perturbar, sino para restablecer el orden” (Enrique, Obispo de Salamanca, “Las dos ciudades”, 30 de septiembre del 36). En estas declaraciones queda patente la posición de la Iglesia, en general, con respecto a la sublevación militar, no había palabras contra la represión, de hecho, en julio del año 1937 el Episcopado Español hizo pública su Carta Colectiva en la que oficialmente toma partido en la lucha, del lado de los sublevados. En Huelva, “lo cierto es que la mayor parte del clero onubense se sumó en la retaguardia a los partidarios de la eliminación física del oponente, al que se limitó a sermonear y confesar con el pensamiento puesto en la otra vida” (Espinosa, 1996: 524).

Capítulo 3. << Marco Teórico >>.

3.1. “Memoria histórica”. Una aproximación al campo de la Antropología del Trauma Social.

En este punto del trabajo me gustaría plantear una amplia discusión sobre los conceptos de memoria e historia con el fin de problematizarlos y ver cómo han sido contruidos desde la perspectiva de la R.M.H. Junto a esto, también analizaré el papel del sujeto de investigación, es decir, el del antropólogo en relación a esta problemática y cómo se posiciona desde la disciplina antropológica ante el objeto de estudio planteado.

Problematizar estos conceptos, conocer cuál es su base teórica y cuáles son sus intenciones, son acciones que surgen de cuestionar el vocablo mismo de “memoria histórica” concebido como constructo social, para saber a qué refiere exactamente o al menos desde qué perspectiva se ha enfocado por parte de los movimientos que exigen su recuperación. Alejandro Baer⁷ (2010) afirma que nuestras sociedades contemporáneas pueden ser caracterizadas por una apuesta por la “cultura de la memoria”, totalmente centrada en el pasado. El Foro por la Memoria de Huelva, fundado en 2005 a través de la iniciativa de varios jóvenes onubenses, aparece con el objetivo de activar el debate sobre la memoria histórica y “dignificar la memoria de aquellos hombres y mujeres que, durante la Guerra Civil, lucharon encuadrados en el bando republicano para defender la democracia frente al golpe fascista” (La voz encendida, Foro por la Memoria de Huelva, 2008: 7). Desde esta agrupación se entiende que la Memoria Histórica es un instrumento que sirve para fortalecer la democracia, como argumento de lucha por los derechos humanos y como elemento ideológico para la construcción y vertebración del conjunto de la sociedad. Con respecto a la relación entre los derechos humanos y los objetivos de la memoria histórica analizaré más adelante cómo se ha articulado el discurso por parte de los movimientos por la memoria que reivindican ese olvido de su pasado como un acto de incumplimiento de derechos

⁷ Alejandro Baer Mises es profesor en el Departamento de Antropología Social de la UCM y Assistant Professor en la Cátedra de Sociología de la Religión y de la Cultura de la Universidad de Bayreuth (Alemania) entre los años 2009-2011. Sus trabajos recientes abordan la teoría y metodología de investigación sobre memoria social e identidades colectivas, y en particular la cultura visual, las conmemoraciones y la transnacionalización del recuerdo del Holocausto. Esta información ha sido extraída de la web: www.politicasdela memoria.org, donde aparece su CV oficial.

humanos y de inmunidad para las atrocidades que se cometieron durante los años de la guerra y la represión. Para los componentes del Foro, este vocablo (Memoria Histórica) hace referencia directa a que:

“(…) ‘El pueblo que no conoce su historia no comprende su presente y, por lo tanto, no lo domina, por lo que son otros los que lo hacen por él’. El desconocimiento de la historia provoca falta de comprensión sobre los procesos que han dado como resultado nuestro presente, generando un profundo déficit democrático que se sustancia día a día en una sociedad despolitizada y poco participativa. Vivimos una democracia de bajo nivel y una de las causas es que está asentada sobre el olvido”.

Si quisiéramos resumir el concepto “Recuperación de la Memoria Histórica”, en breves palabras, podríamos decir que es un “movimiento sociocultural, nacido en el seno de la sociedad civil, para divulgar, de forma rigurosa, la historia de la lucha contra el franquismo y sus protagonistas, con el objetivo de que se haga justicia y recuperar referentes para luchar por los derechos humanos, la libertad y la justicia social. Y cuando hablamos de justicia, hablamos de reconocimiento y reparación, en ningún caso de actitudes revanchistas” (Foro por la Memoria de Huelva, 2008: 7). Este fragmento en el que el Foro pone al descubierto los principios, los objetivos y las motivaciones que van a guiar sus acciones me lleva directamente a reflexionar sobre el significado que aporta esta institución para el concepto de memoria histórica, y que posteriormente retomaré.

Cabe entonces preguntar en este momento: ¿a qué hacemos referencia cuando hablamos de memoria? Este término, según Baer (2010: 131), puede expresar multitud de significados y problemas, desde “identidades personales y colectivas, herencias y saberes culturales, vacíos u olvidos de la historia, derechos, traumas colectivos, la violencia social y su representación”.

Según el Diccionario de la Real Academia Española en su primera, tercera y séptima acepciones respectivamente “memoria” significa: “facultad psíquica por medio de la cual se retiene y se recuerda el pasado”, “recuerdo que se hace de algo pasado”, o “monumento para recuerdo o gloria de algo”, de manera que puede ser tanto el proceso de recordar como el propio recuerdo, e incluso algo que rememore a otro algo. Esto último, también podría servirme para definir qué es un símbolo: algo que, sin tener que estar relacionado, evoca a otro algo, de manera que entre ambos exista una relación

simbólica, identificativa. Sin embargo, la memoria que aquí me interesa no hace referencia a las dos primeras acepciones, sino a la que es compartida y reconocida socialmente por cualquier grupo o colectivo, la que podría denominarse “memoria social”. Esta memoria común es la que está constituida por aquellos acontecimientos que han tenido influencia en la situación presente de dicha población, y que siguen latentes en el ideario colectivo que es compartido por las personas que forman parte del colectivo en cuestión. Pero eso no tiene porqué estar en relación con los hechos que son destacados o contados por los expertos en esta materia (los historiadores), ya que en un solo día del pasado han tenido lugar un sinnúmero de acontecimientos en el mundo que no podrían ser contados ni en todos los libros que podemos consultar sobre historia, empero todos estos hechos no son relevantes para la población, no forman parte por tanto de dicha memoria compartida que no está determinada ni por la lejanía o cercanía en el tiempo de esos hechos con respecto al presente, ni con la trascendencia histórica de los mismos. Es cierto que la Segunda Guerra Mundial, la caída del muro de Berlín, la invasión de Irak entre muchos otros, han sido y siguen siendo acontecimientos históricos importantes, pero ¿realmente se mantienen en el ideario colectivo, en esa memoria histórica, con la que se identifican las gentes y los reconocen como propios?, según los agentes que luchan por la Recuperación de la Memoria Histórica: no. No ocurre igual con los sucesos de la Guerra Civil, la represión, la dictadura franquista, de la que una de las “consecuencias más terribles fue la destrucción de los principios de solidaridad y de humanidad”⁸. Evidentemente no todos los acontecimientos que se van sucediendo a lo largo de la historia tienen la misma relevancia y trascendencia para las generaciones vivas, y por tanto no se retienen de la misma forma en la memoria. De manera que, lo que permanece o no en la memoria es con lo que las personas se identifican y reconocen como propio, que forma parte de su patrimonio histórico y de su legado cultural, y que por supuesto no es decidido por ningún especialista “científico”, ni ningún portavoz de cualquier institución representativa, aunque sean éstos quienes den forma al relato de dichos acontecimientos. Sin embargo, he de especificar aquí que eso que permanece en la memoria es fruto del contexto y de la acción de los sujetos

⁸ Cita de Francisco Espinosa (1996: 451), donde también afirma que “la represión rompió en más de una ocasión la conciencia de clase entre presos y condenados al adentrarlos conscientemente o inconscientemente en el juego de sus verdugos: los de cada pueblo creían que si los más señalados eran condenados a muerte ellos recibirían una pena menor, de forma que en vez de mantener una actitud colectiva beneficiosa para todos se destruían entre ellos mismos”.

dentro de dicho contexto –de las diversas relaciones y procesos sociales-, que varía con el tiempo y que se interpreta y reinterpreta de generación en generación. “Los recuerdos no expresan los hechos que fueron, sino cómo se formaron en la memoria” (Halbwachs, 2004), de manera que el pasado se actualiza desde el presente, que es desde donde se selecciona la información, se reconstruye y se interpreta.

Por todo ello, concluyo que la memoria común no responde pues a lo que en términos históricos haya sido más relevante, ni tampoco lo más reciente. Entonces ¿cuál es la singularidad de la memoria? Pues que se corresponde directamente con el imaginario colectivo compartido por un grupo y por tanto es sustancialmente diferente a todo el conjunto de hechos que abarca la Historia. Ésta también condiciona el presente, conocer el pasado nos ayuda a entender el ahora, pero no es cierto que impida que vuelvan a suceder hechos semejantes, ya que las condiciones contextuales están en permanente cambio –al igual que los sujetos-, y por tanto nosotros mismos no seremos los mismos, valga la redundancia, ni tampoco las coyunturas serán similares, o al menos no podemos afirmarlo desde el presente. Así mismo, la memoria también es dinámica, quizás eliminando algunos aspectos y sumando otros conforme a estos cambios a los que vengo haciendo mención.

Maurice Halbwachs, sociólogo francés de principios del siglo XX, es el que acuña el concepto de “memoria colectiva” y el que lo trabaja en su libro “La memoria colectiva”. Con este término, lo que hace es subrayar el carácter profundamente social y compartido de la memoria, y rompía con toda la tradición psicologista anterior que entendía la memoria como algo exclusivamente individual. Según él, esta memoria colectiva se refiere al proceso social de reconstrucción del pasado vivido y experimentado por un determinado grupo social. En concordancia con esto, Baer (2010: 132) afirma que:

“cada yo está conectado a un *nosotros* por lo que su recuerdo se forja en la interacción con el grupo o grupos de pertenencia (la familia, la comunidad escolar, la profesión) la memoria individual de cada persona está inmersa en un horizonte de interpretación sociocultural que determina y también posibilita su propia actividad de recuerdo. A ello Halbwachs le llama los “marcos sociales de la memoria”, que configuran la inscripción social de todo recuerdo individual y determinan su existencia”.

Considerar la memoria de esta manera es uno de los aspectos que me abre el camino para poder incluir el concepto de memoria dentro de una investigación socio-antropológica de estas características.

En el título de esta investigación no aparece el término memoria en singular, sino en plural: memorias, y es así por dos motivos: en primer lugar, parto de la idea de que no sólo existe una memoria, sino que son varias las que se articulan en el discurso. Realmente cada persona que participa en este proceso de R.M.H. aporta su recuerdo (que lo construye en función de su trayectoria vital) de lo que vivió en aquellos años que ya van quedando lejanos, o que incluso ni si quiera presencié directamente; y, en segundo lugar, porque es compartida, común a todos los que se identifican con ellas. Todo ello sin dejar de lado la idea de que estas memorias son un proceso que iría desde esas memorias individuales hasta la memoria histórica, pasando por las familiares, colectivas y sociales⁹ que van a ir construyendo el o los discursos que legitiman aquella memoria histórica que es compartida y construida a partir de aquellos hechos de carácter trascendental que no son solo materiales, sino también simbólicos.

De otro lado, he de tener en cuenta el concepto de *historia*, que aunque ha venido apareciendo tangencialmente junto al de memoria, considero de suma importancia ahondar más en él, ya que constituye el otro vector integrante del constructo “memoria histórica”. Para ello, entre otros documentos voy a recurrir al trabajo de E. H. Carr “¿Qué es la historia?”, aunque antes considero preciso introducir la definición encontrada de este término en el Diccionario de la lengua española en su vigésimo segunda edición, al igual que hice con el concepto de *memoria*. La primera acepción refiere a que la historia es “narración y exposición de los acontecimientos pasados y dignos de memoria, sean públicos o privados”; la cuarta acepción afirma que es un “conjunto de sucesos o hechos políticos, sociales, económicos, culturales, etc., de un pueblo o de una nación”, y la quinta se redacta así: “conjunto de los acontecimientos ocurridos a alguien a lo largo de su vida o en un periodo de ella”. Por tanto, según estas definiciones, la historia puede ser tanto individual como colectiva, pero igualmente válida (verdadera). Quizás desde la perspectiva desde la que estoy trabajando sea más

⁹ Esta idea de memoria como proceso aparece en el primer capítulo del libro “Las políticas de la memoria en los sistemas democráticos: Poder, cultura y mercado”, del que son autores José María Valcuende y Susana Narotzky (2005: 9).

correcto hablar de que existen diversas historias que comparten rasgos comunes y que construirían una historia compartida por el colectivo del que se trate en cuestión. Pero mucho más allá, la historia se establece como una ciencia o como una disciplina que habla del pasado desde el presente, y la tarea del experto, el historiador, es mostrarnos lo que “realmente” ocurrió. Sin embargo, ¿cómo se puede saber lo que ocurrió? ¿Cuál es la realidad? ¿Existe realmente una realidad? Estas preguntas sólo pueden ser respondidas desde una de las posiciones posibles en la escena social, por tanto estará sesgada por el punto de vista de la persona o conjunto de ellas que expliquen eso que ocurrió, pero no sólo por su punto de vista, sino por sus condiciones contextuales, personales y sociales, que le harán ver e interpretar aquel hecho de una manera u otra. Así pues, la historia también es construida tanto por los que vivieron los acontecimientos como por los que no los vivieron, por los que nos lo cuentan en calidad de expertos y lo plasman en discursos verbales o escritos.

Benedetto Croce escribió que “toda la historia es historia contemporánea” (citado en Baer, 2010: 135), lo cual no significa otra cosa que la historia se construye en el presente a través de la interpretación de los hechos pasados, en función de las condiciones contextuales presentes y de la posición del que cuenta la historia en dicho contexto. Es así porque el historiador no vive en un vacío, sino que se sitúa en un “mundo” socio-cultural concreto, por lo que volviendo a palabras de Baer (ibídem), los acontecimientos del pasado que estudia este científico social no pueden ser objetivados en toda su complejidad, o al menos si no se incluye a sí mismo en ese proceso de objetivación:

“Los contextos nacionales y culturales conforman un fondo de resonancia que necesariamente afecta a la forma en que la historia es producida y percibida. La historia, como resultado de la escritura historiográfica, debe ser vista por tanto como un epifenómeno de la memoria social y construcción de la memoria, señala Dan Diner. ¿Quién escribe sobre qué y de acuerdo a qué intereses o motivaciones? ¿Qué grupos sociales, instituciones o medios participan en la construcción de representaciones históricas?”

Estas cuestiones son, junto a las que hacía con respecto al concepto de memoria, un punto de partida fundamental para afrontar antropológicamente el problema de investigación que aquí me ocupa, ya que no pretendo emitir un juicio de valor con respecto a la recuperación de la memoria histórica, ni poner al servicio de ésta la antropología, sino conocer y comprender este fenómeno en toda su complejidad.

Por otra parte, estos discursos contruidos en función de determinados hechos históricos pueden ser, y en gran medida lo son, instrumentalizados en función de unas intenciones y unos intereses determinados, y del contexto social de interacción en el que nos encontremos. Tanto es así, que Valcuende del Río (2007: 24) afirma que se da en las políticas de recuperación de la memoria un proceso de instrumentalización desde todos los ámbitos que participan en él, de manera que:

“por parte de aquellos que están poniendo todas las trabas posibles para que sigamos “recuperando” memoria; lo hay por parte de aquellas instituciones que favorecen la recuperación de una parte de la memoria, que les puede ser útil a la hora de potenciar determinado proyecto sociopolítico, dejando en un segundo lugar las partes de la memoria que les pueden ser incómodas; lo hay por parte de los propios “perdedores” que buscan un sentido a una situación que los condenó a la marginación; lo hay por parte de los familiares que renunciaron al pasado de los republicanos con el fin de poder ser personas “normales”, y lo hay por parte de aquellos familiares que han mantenido viva la llama de la memoria y que aspiran a lo que ellos consideran un mundo más justo. Y así podríamos seguir indefinidamente con todos y cada uno de los agentes que intervenimos en los procesos de recuperación de la memoria (incluidos los propios investigadores que participamos en estos procesos y cuyas motivaciones e intereses pueden ser muy diversos)”.

Sin embargo, el hecho de que existan tan diversos intereses subjetivos que influyen en todos estos procesos no debe desanimarnos en el intento de realizar investigaciones (en este caso antropológicas) de carácter riguroso. Lo interesante es precisamente saber de la existencia, y reconocer por tanto, dichos intereses para así poder entender y comprender con mayor profundidad cómo se generan e interaccionan los discursos dentro del campo social, además de ser conscientes de que son discursos que se van modificando en función del contexto social en el que en cada momento nos encontremos. Siguiendo de nuevo a este autor, puedo decir que la historia utilizada como discurso puede tener diversas funciones, entre ellas la de justificar el mundo que nos rodea y también la posición que ocupamos dentro de él, de manera que se hace referencia a dos ámbitos analíticamente diferenciados, pero que quizás cualitativamente no lo sean tanto. Serían, por un lado el de la memoria individual y, por otro el de la memoria colectiva, ya que se separan desde el ámbito académico principalmente con fines heurísticos. Por tanto dicha separación tajante no es más que una falacia, ya que “toda memoria es individual, al fin y al cabo son los individuos los que hacen o no uso de la memoria, pero al mismo tiempo toda memoria es colectiva, es decir, se nutre y se transforma a partir de referentes culturales en función de la interacción social” (ibídem:

21). De manera que la memoria individual y la colectiva están en constante interacción, y por tanto se influyen y condicionan constantemente. De hecho, no podemos entender al individuo como tal, ya que éste es sólo una abstracción teórica, y siempre estará marcado transversalmente por el contexto social en la que se encuentre inserto.

Volviendo a la memoria entonces, me pregunto: ¿qué es lo que recordamos y qué es lo que olvidamos?, ¿por qué lo hacemos? Son varias razones las que puedo aportar como respuesta: los aspectos que nos son necesarios para subsistir como grupo social, que nos sirven para saber interpretar el contexto concreto que nos rodea, y que por tanto nos sirven para explicarnos a nosotros mismos, para dar un sentido a la vida (ibídem). Las distintas generaciones que se suceden a lo largo del tiempo van tomando unos recuerdos y van eliminando otros según sus intereses y conveniencias en función del contexto histórico, socio-económico y cultural que les toca vivir. De esta forma existe toda una serie de hechos y recursos que es posible utilizar, pero que no forman parte de nuestra realidad hasta que no se activan, y que permiten reforzar la articulación social y recrear la idea de comunidad, como por ejemplo puede ser el caso de una experiencia traumática vivida por varias generaciones a lo largo de la dictadura franquista. Así pues, como afirma Valcuende (2007), todo pasado es presentista, y ello conlleva tener en cuenta que existen numerosos intereses a tener en cuenta en un análisis de estas características.

Corolario de todo ello es pues, que no existe una sola Historia verdadera y única, sino que lo que existen son *historias*; no obstante, no todo lo que es memoria pasa a ser reconocido como historia, aunque si ocurre al contrario, pues todo lo que es historia surge a través de la memoria (de los recuerdos, ya sean propios o no).

Al existir varias historias, ocurre también que entre ellas hay una capacidad diferente de hacerse visibles, es decir, “la memoria institucional y de los grupos de poder no coincide necesariamente con la memoria de aquellos grupos que tienen una posición subalterna, de hecho, cabría cuestionar: ¿qué se nos ha enseñado de la historia?, ¿cuáles son nuestros recuerdos históricos?” (Valcuende, 2007: 26). Y no sólo eso, sino: ¿cuáles son los intereses o desde qué perspectiva se construyen los discursos históricos que se transmiten de generación en generación? Como referí anteriormente, la represión franquista es un buen ejemplo -entre otros muchos que existen- de ello, donde se ejerció una represión directa sobre una gran parte de la población que quedó relegada

a un profundo silencio, evitando que se reflejase su versión de los hechos en el discurso histórico construido sobre aquella coyuntura. Sin embargo, junto a esas versiones oficiales, pervive también la memoria de diversos colectivos que contraponen sus discursos a las anteriores. Con ello, lo importante es encontrar no sólo una verdad, sino las distintas verdades que nos permitan comprender un fenómeno socio-histórico de estas características en todas sus dimensiones posibles, de forma holística.

La intervención del experto va a condicionar de manera importante los resultados de la investigación, por tanto también hay que tenerlo en cuenta en el propio proceso de conocimiento. Los datos (históricos) han de ser elaborados por el propio historiador antes de que puedan ser utilizados tanto por él mismo como por el resto de la población, de manera que el uso que ellos hacen de dichos datos ya está dentro de ese proceso de construcción (Carr, 1961).

Así pues, considero que es sumamente importante para realizar un buen trabajo antropológico hacerlo a través de una actitud reflexiva, de constante vigilancia sobre el propio sujeto de conocimiento ya que éste también influye y condiciona al objeto de estudio y por tanto también ha de formar parte del proceso de conocimiento acerca de la realidad. La reflexividad nos proporciona un mayor nivel de dominio sobre lo que hacemos a través del control que nosotros mismo, como científicos sociales, podemos ejercer sobre las presiones al ser conscientes de su existencia e influencia. Ciertamente, estas presiones pesan sobre todos nosotros en tanto que somos seres humanos socializados en contextos concretos; ante ello podemos actuar de dos formas: ignorarlas o conocerlas y controlarlas (Bourdieu, 2003).

Retomando de nuevo la discusión acerca de los conceptos fundamentales de *memoria* e *historia*, habría que decir que uno de los aspectos más importante que los diferencia, sería la capacidad de una y de otra para trascender los hechos materiales pasados o presentes que están imbricados con la experiencia tanto individual como colectiva y que permiten la socialización de esos propios hechos generación tras generación para construir sentido en torno a dichos acontecimientos y a su reproducción social.

Es en este punto del análisis, en el que me encuentro con las herramientas teóricas de poder sustentar un concepto de “memoria histórica”, y el motivo del interés

por su recuperación, que está intrínsecamente relacionado con la Guerra Civil española y la posterior etapa de represión. Haré aquí mención de una experiencia personal que me permite seguir con la línea argumental que he llevado hasta el momento. En las calles de Belfast, capital de Irlanda del Norte, se pueden encontrar numerosos murales y *graffitis* pintados por la gente de a pié. Recuerdo haber fotografiado uno en el que podía leerse la siguiente frase: “History is written by the winner” (“la historia la escriben los vencedores”). Considero que ésta es la cuestión central con la que se intenta romper desde los movimientos de R.M.H.: desmoronar la historia oficial y hegemónica que ha dejado atrás la otra cara de aquella que denominan “guerra fratricida” y de la dura represión que la acompañó, en pro de la justicia social e intentando evitar que se repitan situaciones como éstas de déficit democrático, y así dar voz a aquellas otras “historias” que fueron silenciadas y enterradas, según ellos, atrocemente.

Intentar definir rigurosamente el vocablo “Memoria Histórica” no es una cuestión baladí, no consiste simplemente en dilucidar por separado cada uno de los conceptos como si fueran compartimentos estancos, ya que la suma de la memoria y de la historia no da como resultado la “memoria histórica” tal y como es entendida mediáticamente. Es mucho más que eso, son ambos conceptos pero también la interacción entre los mismos y el contexto social en el que se inserta o se aplica dicha relación. Espinosa Maestre (2007: 47-48) afirma que la memoria histórica se define como el “recuerdo de la historia que cada uno ha vivido o conoce de primera mano, bien por padres y abuelos, bien por otros familiares y conocidos”, posteriormente sigue diciendo “Historia y Memoria no son lo mismo (...) la memoria es un recurso de la historia que tenemos el deber de utilizar. La razón es simple: ni los documentos muestran toda la realidad de un hecho ni todo llegó a los documentos”, de manera que estos procesos de memoria histórica para este autor también consiste en dar voz, en garantizar el derecho a que la gente tenga la posibilidad de contar sus *historias* para que puedan ser reconocidas y tenidas en cuenta públicamente, para que a su vez puedan formar parte de la que se reconoce como la Historia. Mirta Núñez Díaz-Balart (2010: 42) considera que con la “conjunción actual de memoria e historia, no sólo se desentierra el silencio al que los condena el desconocimiento sino el derecho a la verdad sobre lo ocurrido”. Esta “recuperación de la memoria histórica debe ir acompañada de una búsqueda de nuevos significados, que contribuyen tanto a conocer el pasado como a

conformar nuevos proyectos donde “el ser”, la identidad, no exija la anulación del otro” (Acosta Bono, Del Río Sánchez y Valcuende del Río, 2007: 16).

Hay que decir que también existen numerosos autores, sobre todo historiadores, que han afirmado que el concepto “Memoria Histórica” es una contradicción en sí mismo, argumentando que la memoria hace referencia a una capacidad humana, subjetiva y personal, y la historia se ha venido planteando como una disciplina “científica” que pretende ser objetiva y social. Sin embargo, otros autores considerados especialistas en la materia, afirman que éste es un vago análisis de la propia expresión “memoria histórica”, ya que como dijimos antes, la realidad no responde sólo a la suma de sus partes, sino que es mucho más profunda en todas sus dimensiones. Así pues, para aclarar definitivamente que esta contradicción no se da tal cual, me remito a las siguientes palabras:

“La historia es necesariamente una representación de la realidad, aunque determinadas representaciones (...) acaban haciéndose realidad: la realidad histórica. Pero frente a estas verdades asentadas han emergido de las memorias personales recuerdos de hechos que han desmentido esa representación de la realidad sacralizada. De ahí la necesidad de “recuperar”, desde el hoy, unos hechos históricos que rompen con el monolitismo de una historia escrita desde la manipulación y el falseamiento de la información, la necesidad de un reconocimiento que implique revisar lo hasta ahora dado como verdad histórica, revisión a la luz de nuevas informaciones aportadas por la memoria viva y que está obligando a un nuevo conocimiento más exhaustivo e imparcial” (Ibídem: 14).

Esa necesidad de recuperar la memoria perdida en el marco de la democracia actual se ha plasmado en el ámbito legislativo a través de la Ley 52/2007, de 26 de diciembre, por la que se reconocen y amplían derechos y se establecen medidas a favor de quienes padecieron persecución o violencia durante la guerra civil y la dictadura. El contexto democrático no llega a España hasta el año 1975, cuando terminó el mandato dictatorial del General Franco a causa de su muerte (no porque fuera expulsado o juzgado por su actuación). Es en este momento cuando comienza la época conocida como la Transición Española, que es cuando se emprende el proceso hacia un Estado social, democrático y de derecho conforme a una Constitución, que fue aprobada posteriormente en 1978.

Sin embargo, en este proceso de transición no se ocuparon de la memoria, sino que se fraguó un “pacto de silencio” con respecto a todo lo ocurrido en la historia más

reciente de España, sin dar respuesta a todos los que habían puesto sus esperanzas en la llegada de la ansiada democracia. “La historia nos enseña que el primer deber de la democracia es la memoria pero, en aquellos años rutilantes, al PSOE, como a buena parte de la sociedad surgida de la dictadura, la memoria le estorbaba” (Espinosa Maestre, 2010: 3). La democracia llegó a España no porque el pueblo lo decidiese así, sino porque así lo decidieron las potencias occidentales del momento, que necesitaban integrar a España plenamente en sus estructuras políticas, económicas y militares.

Ángel del Río (2008: 122) recoge las palabras de Francisco Espinosa, autor que divide en cuatro etapas los años que van desde el alzamiento militar en 1936 hasta la actualidad en función de la presencia o no de políticas con respecto a la memoria de los vencidos. Son las siguientes:

“Las décadas de la dictadura (1936-1977) fueron de “negación de la memoria” en las que sólo existía una memoria posible: la de los vencedores con su mito fundacional de la santa cruzada contra el “comunismo” y la “barbarie marxista”. Le sigue la transición (1977-1982) en la que se fraguó la “política del olvido” mediante un consenso entre las fuerzas hegemónicas de la izquierda y los sectores franquistas que se reciclaron a la democracia. En los años de gobierno del Partido Socialista Obrero Español (PSOE), que van desde 1982 hasta 1996, se produce la etapa de “suspensión de la memoria”, en la que, tal vez por estrategia de rentabilidad electoral –para no perder votos entre unas clases medias moderadas que podían sentirse incómodas con la reivindicación del pasado- o, tal vez, por temor a un ejército con veleidades golpistas, la memoria democrática, antifascista y republicana no se reivindicó, no sólo en los primeros años, sino durante todo el mandato. Va a ser en el periodo de gobierno del PP (1996-2004), sobre todo en la segunda legislatura (2000-2004), cuando se produzca un verdadero “resurgir de la memoria” que llega hasta nuestros días (Espinosa, 2006: 171-204). A partir de ese momento, arrastrados, sin duda, por la acción y repercusión social de los movimientos por la memoria, se constata un cambio de actitud con respecto a los usos de la historia reciente por parte de formaciones como el PSOE y el Partido Comunista de España (PCE) y la coalición en la que está integrado, Izquierda Unida (IU) entre otras organizaciones”.

Por tanto, ante este panorama, la irrupción de lo que venimos tratando como memoria histórica no se produce realmente hasta mediados, e incluso finales, de la década de los noventa, momento en el que comenzaron a cobrar mayor importancia tanto las peticiones de los familiares como las investigaciones sobre dicha memoria. Ante esta situación de “suspensión de memoria” que plantea Espinosa, los grupos de recuperación de la memoria histórica han sido muy críticos con la etapa de la *transición*. “Cuando se dijo que ahora sí tocaba, muchos nos preguntamos cuánto tiempo más

hubiera sido necesario esperar para que tocara si la derecha no hubiera llegado al gobierno de la nación, y sobre todo, si no hubiera aparecido el movimiento civil de la “Recuperación de la Memoria Histórica” que obligó a adoptar diversas medidas compensatorias en las administraciones regionales y nacional, tras la victoria socialista del 2004, que podemos ejemplificar con la famosa Comisión Interministerial y su polémica ley llamada de la ‘Memoria Histórica’” (Gutiérrez Molina, 2007: 37). Esta comisión, presidida por María Teresa Fernández de la Vega, vicepresidenta del gobierno (en el período comprendido entre 2004 – 2010), no dio los frutos esperados, de manera que los grupos políticos preferentes del gobierno (Esquerra Republicana de Catalunya e Izquierda Unida) expresaron su descontento con respecto a la actuación de la Comisión Interministerial, y presentaron a finales de 2005 –cada uno por su lado- dos propuestas de ley para la recuperación de la memoria histórica. Ante este panorama de desasosiego, en junio de 2006, en el Congreso de los Diputados se aprueba que éste sea el año de la de la memoria histórica en España. Y es, a finales de ese mismo mes cuando el gobierno socialista presenta el proyecto de ley para la R.M.H.

A pesar de todo ello, no es hasta el año 2007, cuando se promulga la conocida coloquialmente como “Ley de Memoria Histórica” bajo el mandato político del Partido Socialista Obrero Español (PSOE). El título de la ley es el siguiente: Ley 52/2007, de 26 de diciembre, por la que se reconocen y amplían los derechos y se establecen medidas a favor de quienes padecieron persecución o violencia durante la guerra civil y la dictadura, que no es más que una forma de proporcionar un cuerpo normativo para todo este debate social y político, información y conceptos a los que vengo haciendo referencia a lo largo de todo el presente documento, todo ello bajo la visión del gobierno sobre el proceso de la R.M.H.

En la exposición de motivos de dicha ley, se advierte que la transición es el modelo a seguir para guiar las actuales reivindicaciones por la memoria histórica, lo cual ya perfila perfectamente cómo va a desarrollarse esta actuación legislativa conforme a lo que anteriormente expusimos sobre la época y las políticas llevadas a cabo en los años de la transición. A continuación voy a incluir varios párrafos de la propia ley que me resultan significativos para entender la trascendencia última de la misma en la actualidad:

“esta Ley atiende a lo manifestado por la Comisión Constitucional del Congreso de los Diputados que el 20 de noviembre de 2002 aprobó por unanimidad una Proposición no de Ley en la que el órgano de representación de la ciudadanía reiteraba que “nadie puede sentirse legitimado, como ocurrió en el pasado, para utilizar la violencia con la finalidad de imponer sus convicciones políticas y establecer regímenes totalitarios contrarios a la libertad y dignidad de todos los ciudadanos, lo que merece la condena y repulsa de nuestra sociedad democrática”. La presente Ley asume esta Declaración así como la condena del franquismo contenida en el Informe de la Asamblea Parlamentaria del consejo de Europa firmado en París el 17 de marzo de 2006 en el que se denunciaron las graves violaciones de Derechos Humanos cometidas en España entre los años 1939 y 1975 (...)

La Ley sienta las bases para que los poderes públicos lleven a cabo políticas públicas dirigidas al conocimiento de nuestra historia y al fomento de la memoria democrática (...)

La presente Ley quiere contribuir a cerrar heridas todavía abiertas en los españoles y a dar satisfacción a los ciudadanos que sufrieron, directamente o en la persona de sus familiares, las consecuencias de la tragedia de la guerra Civil o de la represión de la Dictadura (...)

La condena del franquismo, el fomento de la democracia, la respuesta al duelo inconcluso... son, como aparece en los párrafos anteriores algunos de los aspectos que son tratados por la ley, y que he decidido destacar porque están estrechamente vinculados con los objetivos de esta investigación. Esta ley ha sido una de las acciones en pro de la memoria histórica puestas en marcha por el gobierno dirigido por José Luís Rodríguez Zapatero, la cual que hay que tener en cuenta como marco legislativo a nivel nacional. No obstante, desde que entró el nuevo gobierno a cargo del Partido Popular en noviembre de 2011, no ha dejado de haber recortes económicos con respecto a las partidas dedicadas a este fin, incluso en los Presupuestos Generales del Estado publicados en septiembre de 2012 para el próximo año 2013 desaparece por completo la partida económica para la R.M.H¹⁰.

Esta ley también ha sido objeto de crítica por parte de los autores que han venido trabajando en profundidad sobre este tema en los últimos años. Por ejemplo Francisco Ferrándiz (2009) afirma que la ley dejó muy insatisfechos a los colectivos que se

¹⁰ Adentrarme en el por qué de este tipo de acciones daría lugar a la propuesta de otro problema de investigación, al cual no le resto importancia, aunque dedicarle a ello más espacio podría llevarme a diluir el tema que aquí me ocupa en cuestiones que merecen un análisis específico. No obstante, considero importante aportar este dato con el fin de mostrar la realidad existente en la actualidad lo más fidedignamente posible.

estaban dedicando a la R.M.H. por aspectos como “la declaración de ilegitimidad pero no nulidad de los tribunales de la Guerra Civil y el franquismo y de las sentencias dictadas o el escueto tratamiento del Valle de los Caídos”. Otro ejemplo sería José Antonio Moreno (2006), presidente de la Asociación Foro por la Memoria, que destaca la tibieza de esta ley, que resulta según él insuficiente e incluso frustrante. A través de acciones como ésta, y de las descritas en párrafos anteriores, sobre todo por parte de esos descendientes directos, queda bastante claro que actualmente, en principio, se busca más el restablecimiento de la verdad y de la dignidad de las víctimas que el castigo de los responsables, como un cierre o posible cierre del duelo por el familiar muerto o desaparecido. Mirta Núñez Díaz-Balart en un artículo publicado en Viento Sur (Diciembre 2010, pp. 31-42) también tiene palabras para esta ley, afirma que es una “ley de corto vuelo”, y plantea las siguientes cuestiones: “¿Cómo es posible que no se contemplase la ocasión para suprimir toda la parafernalia pseudojurídica de los consejos de guerra, aplicados a civiles y militares leales? ¿Cómo no se ha articulado una acción plenamente estatal en el rescate de los asesinados que yacen en cunetas y arrabales?”

Según Espinosa Maestre (2006) el gran reto de este intento de recuperación de la memoria histórica en España está dirigido a devolver la dignidad individual y social a los *desaparecidos* en el territorio español a manos de los golpistas a lo largo de todo el proceso de represión. Para ello, como ya mencioné anteriormente, se crea un Real Decreto la Comisión Interministerial para el Estudio de la Situación de las Víctimas de la Guerra Civil a finales del año 2004, que tiene como objetivo estudiar la situación de las víctimas de la Guerra Civil y el franquismo, buscando su rehabilitación moral y jurídica. Afirma este autor que una de las funciones primordiales -para la recuperación de la memoria- de esta Comisión, y que no llevó a cabo, era aclarar toda esta situación y promover que todo el patrimonio documental quedase al servicio de toda la población interesada en consultarlo.

La llegada de la democracia propició una reevaluación tardía de todo lo sucedido en la época de la guerra civil y de la represión y posterior dictadura, lo cual ha hecho que el duelo inconcluso se haya postergado hasta la actualidad. Ignacio Fernández de Mata, antropólogo y director del grupo de investigación “Violencia, conflictos civiles y guerra: construcción, representación y efectos” de la Universidad de Burgos, ha escrito diversos documentos sobre el duelo inconcluso de los represaliados por el franquismo, y

afirma que: “vivos y muertos configuramos el espacio socio-simbólico de todo grupo cultural” (2009: 93), de ahí la importancia de los procesos de R.M.H., y de la presencia de los duelos no culminados en el imaginario colectivo de parte de la sociedad española actual. Sigue diciendo este autor:

“(…), la inconclusión ritual, nacida de la imposición y el uso de la fuerza en la mayoría de los casos, deviene en profundo conflicto para los deudos. Las exigencias culturales en las que han nacido, integradas como requerimientos morales que operan al interior de sus conciencias, se transforman en permanente desazón sobre la *mala muerte* del pariente, con efectos para todo el grupo familiar, puesto que el estado de los muertos es responsabilidad de los vivos.

(…) la esquela representa la culminación de la identidad social del sujeto, su última aparición en los espacios sociales antes de emprender su transformación y reubicación definitiva como difunto, en el cementerio” (Ibídem: 95-101).

En definitiva, un duelo inconcluso impediría la *partida* del difunto, ya que los muertos tienen culturalmente definidos los lugares de su ubicación, y los espacios en los que los vivos se relacionan con ellos. Esos espacios son los que se consideran propios de su recuerdo, su *memoria*, su honra y atención conforme a los ritos, oraciones y/u homenajes (como puede ser una esquela en un periódico, la tumba y la lápida en el cementerio, etc.) que se consideren oportunos en función del contexto cultural del que se trate (Fernández de Mata, 2006).

Es precisamente para el cierre de ese duelo postergado para lo que, en cierto modo se plantea la R.M.H., lo cual constituye uno de los puntos de mira fundamentales desde el que pretendo acercarme a este fenómeno social. El último párrafo de la última cita textual refiere a cuando en el año 2006 se comienza una “guerra” de esquelas en dos periódicos de tirada nacional como son El País y El Mundo donde se comienzan a publicar esquelas con mención a las personas fallecidas a causa de la guerra o de la represión posterior, en las que se nombraban a miembros tanto de un bando como de otro. José Mesa Mesa, psiquiatra, también se ha preocupado por el duelo interrumpido; en 2005 participó en las *II Jornadas Memoria y Justicia: la represión en Huelva y la cuenca minera* con una charla titulada “El duelo interrumpido: el sufrimiento presente”, donde expuso que el duelo interrumpido es un hecho que se sitúa en lo más hondo del ser, y que por ese mismo motivo no se ha investigado de manera pormenorizada.

“La certeza de una muerte ominosa, a escondidas, sin poder llorar a sus muertos, conllevó la aparición de lo que se denomina Duelo Patológico o

Interrumpido. El silencio impuesto por la represión militar, la imposibilidad de buscar los cadáveres, las represalias sociales, judiciales y económicas, no hicieron sino agravar este paso fundamental en cada ser humano: la necesidad del proceso del duelo. (...) Como resultado, el individuo permanece en un profundo y doloroso duelo como estilo de vida” (Mesa Mesa, 2005: 1-2).

Así es como este autor define el proceso del duelo interrumpido, y además afirma que este hecho traumático que se posterga en el tiempo es consecuencia, entre otras causas, de la imposición de silencio ante aquella vivencia traumática que quedó sin ser elaborada, y por tanto encriptada dentro de las personas que lo padecieron.

Otros autores como José Guillermo Fouce Fernández¹¹ afirma igualmente desde su posición como psicólogo que no se les permitía a estas personas elaborar su duelo como otra forma más de castigo dirigido no sólo hacia la propia víctima mortal (buscando su exterminación tanto del mundo de los vivos como del de los muertos) sino también hacia sus familiares y allegados que seguían vivos (destrozándolos psicológica y socialmente).

“Se trata de violar la más mínima dignidad y respeto a las víctimas y sus familiares, de eliminar su identidad social, imposibilitar el descanso eterno, (...), se trata de romper el vínculo con el fallecido impidiendo que se le pueda visitar o recordar al estar ilocalizable, es la aniquilación de la identidad individual y social” (Fouce Fernández, 2010: 5).

Considero que es de vital importancia incluir en este punto del marco teórico esta información relativa al duelo inconcluso porque es uno de los argumentos de mayor peso dentro de los discursos que han establecido las iniciativas en aras de la R.M.H.

La muerte constituye un hecho social, es decir, su significado se define socialmente. Son los rituales funerarios, la forma del duelo y el luto los que marcan la diversidad cultural existente con respecto a la misma, de forma que “diferentes culturas manejan el problema de distinta manera” (Caycedo, M., 2007: 332). Aceptando esto, entiendo que el tipo de muerte se corresponde con diversos estilos funerarios. En función al tratamiento de la muerte, Caycedo (2007: 333) plantea una diferencia que puede resultar interesante para el análisis que pretendo realizar con este trabajo, y es la siguiente:

¹¹ José Guillermo Fouce Fernández es Doctor en Psicología por la Universidad Complutense de Madrid, es profesor asociado de la universidad Carlos III de Madrid y profesor de la Universidad Camilo José Cela. También es coordinador de la ONGD Psicología Sin Fronteras Madrid.

“El luto es la expresión más o menos formalizada de responder a la muerte, es decir, la muestra externa de los sentimientos de pena y duelo ante el fallecimiento de un ser querido. Representa los actos culturalmente definidos realizados después de la muerte; incluye rituales y comportamientos específicos a cada cultura y religión.

(...), el duelo es el sentimiento subjetivo provocado por la pérdida, generalmente asociado con la muerte de un ser querido”.

Es ese sentimiento subjetivo provocado por la pérdida el que no se ha podido gestionar por parte de las personas que perdieron a sus seres queridos durante la Guerra Civil y la represión franquista, ya que desde el primer momento les fue negada la posibilidad de expresar su respuesta por dicha muerte, es decir *llevar su luto*. Es precisamente en esta cita textual donde la autora pone de relieve la importancia de los rituales con respecto a la gestión de este duelo, ya que son actos culturales en respuesta a la muerte. Son esos rituales de despedida de los seres queridos los que de algún modo están permitiendo gestionar el duelo postergado en el tiempo, y los que en numerosas ocasiones dan forma a los procesos de R.M.H., ya que constituyen punto de encuentro de los implicados en este movimiento sean o no familiares directos de los desaparecidos.

Por otra parte, y adentrándome ahora en otro de los vectores de base para este marco teórico, una de las aportaciones más interesantes de Fernández de Mata es la referida a la vinculación entre la puesta en marcha de los procesos de R.M.H. con respecto a las luchas por los Derechos Humanos. Él lo expone de la siguiente manera:

“La “Memoria histórica”, tal y como es concebida por aquellos que iniciaron el movimiento para su recuperación en España, constituye hoy algo cercano a una construcción hegemónica en lo cultural y lo político, que configura las memorias traumáticas de aquellos que perdieron a sus familiares en la represión franquista. Los propulsores de la expresión *recuperación de la memoria histórica* trataron de utilizar para España la carga simbólica que esta expresión había obtenido en América Latina en su lucha por los derechos humanos durante las ominosas dictaduras militares de la Guerra Fría. En Chile, Argentina, Uruguay y Brasil especialmente, “memoria histórica” configuró una categoría que privilegiaba el uso de los testimonios de las víctimas de violaciones de los derechos humanos ante la brutalidad ejercida desde los aparatos del Estado. Con ello trataron de otorgar valor y *agencia* –agency- a la parte inerte de la ecuación, esto es, buscando el *empoderamiento* del desposeído de dignidad y valor, de la víctima” (Fernández de Mata, 2009: 124).

Ciertamente, después de todos los documentos consultados, puedo afirmar que el discurso de la R.M.H. está imbricado desde sus inicios con el de la lucha por los Derechos Humanos a nivel internacional. Ejemplo de ello es que las reclamaciones puestas en marcha por parte de los que luchan por la recuperación de la memoria histórica en España han llegado a despertar el interés de instituciones muy vinculadas a las luchas por los derechos humanos internacionales por el caso de la violencia ejercida en el período de la Guerra Civil española y de la postguerra franquista. Tal es el caso de Amnistía Internacional¹², que el 18 de julio de 2005 publica un informe que se titula “España: poner fin al silencio y a la injusticia. La deuda pendiente con las víctimas de la guerra civil española y del régimen franquista”. En este informe Amnistía Internacional afirma, entre otras muchas cosas ya que es un informe de 72 páginas, lo siguiente:

“Aunque en España existen voces que reclaman pasar la página respecto de los crímenes del pasado, Amnistía Internacional encuentra motivos actuales basados en los derechos de las víctimas para dirigirse al Estado y a la sociedad española. Para Amnistía Internacional, los derechos de las víctimas de graves abusos, entre ellos los crímenes más atroces que ofenden a la humanidad, constituyen un motivo principal de la acción de la organización. España no es una excepción. Los derechos de las víctimas, sus necesidades y el respeto inherente a su dignidad deben contar para el Estado español y nada puede justificar que se les dé la espalda. Al hacerlo, la organización toma en consideración que durante la guerra civil fueron cometidos abusos graves atribuidos a autores pertenecientes a ambos bandos, y reclama de todas las autoridades y de los diversos sectores de la sociedad, el máximo respeto por todas las víctimas que padecieron actos inhumanos en dicho período de la historia, independientemente de afinidades ideológicas, políticas, religiosas o de otra índole.

Advertido ello, cualquier examen imparcial no puede ignorar el trato desigual e inequitativo que un Estado a través de su legislación, políticas y actuaciones puede haber establecido entre ellas, vulnerando el principio de igualdad

¹² Amnistía Internacional que surgió como una campaña puntual para conseguir la excarcelación de seis reclusos portugueses. Fue fundada por Peter Benenson en 1961. Pronto se convirtió en un movimiento internacional por la defensa de los derechos humanos de carácter permanente, que hoy día tiene sede en 150 países. A medida que fue creciendo como movimiento de personas que trabajan por personas, su foco de atención se fue ampliando a víctimas de otros abusos de los derechos humanos, como la tortura, las desapariciones forzadas y la pena de muerte.

En 1977 la labor de Amnistía Internacional fue recompensada con el premio Nobel de la Paz, y un año más tarde la organización fue galardonada con el Premio de Derechos Humanos de las Naciones Unidas. No es hasta 1978 cuando un grupo de activistas fundó la Sección española de Amnistía Internacional.

Datos extraídos de la Web oficial de Amnistía Internacional: www.es.amnesty.org (01/05/11).

en dignidad y derechos de todas las personas. En España, para aquellas víctimas y sus familias que fueron privadas de derechos, los años transcurridos no tienen otro significado que el de una prolongada injusticia” (2005: 4-5).

Como ya comenté anteriormente esta apelación, a los derechos humanos comienza a darse tras las dictaduras que tuvieron lugar en países de América del Sur. Como respuesta, la Comisión de Derechos Humanos de la ONU decidió en 1980 constituir el Grupo de Trabajo sobre las Desapariciones Forzadas o Involuntarias (GTDFI), que en el Anexo I aprobado el 14 de noviembre de 2009 sobre “Métodos de trabajo revisados del Grupo de Trabajo sobre las Desapariciones Forzadas o Involuntarias” se afirma que ha de cumplir lo siguiente:

“El mandato básico del Grupo de Trabajo es de carácter humanitario y consiste en ayudar a las familias a determinar la suerte y el paradero de sus familiares desaparecidos, quienes quedan sustraídos a la protección de la ley. A tal efecto, el Grupo de Trabajo se esfuerza por establecer un canal de comunicación entre las familias y los gobiernos de que se trate, con miras a asegurar que se investiguen los casos documentados y claramente identificados que las familias, directa o indirectamente, han señalado a la atención del Grupo, y que se aclare la suerte o el paradero de las personas desaparecidas. Al transmitir los casos de desaparición, el Grupo de Trabajo trata exclusivamente con los gobiernos, sobre la base del principio de que estos deben asumir la responsabilidad de cualquier violación de los derechos humanos cometida en su territorio” (2009: 125).

En el año 2002, la ARMH se puso en contacto con el GTDFI para exponer su denuncia a nivel internacional y demostrar que la desaparición forzada había sido un método de persecución política utilizado por las autoridades franquistas de forma continuada y no un daño colateral de la Guerra Civil (Silva, 2005: 113-118). Es en 2003 cuando este grupo incluyó a España dentro de los países con casos de desapariciones forzadas abiertos. Pero ¿qué son o qué se tipifica como desaparición forzada o involuntaria? Según este Grupo, las desapariciones forzadas “se producen cuando se arresta, detiene o traslada contra su voluntad a las personas, o estas resultan privadas de su libertad de alguna otra forma por agentes gubernamentales de cualquier sector o nivel, por grupos organizados o por particulares que actúan en nombre del gobierno o con su apoyo directo o indirecto, su autorización o su asentimiento, y que luego se niegan a revelar la suerte o el paradero de esas personas o a reconocer que están privadas de la libertad, sustrayéndolas así a la protección de la ley” (2009: 126).

Con este salto de denuncia del ámbito nacional al internacional, las asociaciones les daban una nueva visibilidad a los fusilados, pasando a formar parte de una categoría jurídicamente sancionada por la legislación penal internacional dentro del contexto de

lesa humanidad. Precisamente esta es una de las peticiones con más arraigo que reivindica el Foro Social por la Memoria en general, y en concreto el de Huelva, que es con el que he mantenido contacto directo. Y esto es también lo que podemos ver reflejado en las siguientes palabras de Ferrándiz (2009: 171):

“El incipiente recorrido legal y simbólico de los fusilados a los desaparecidos proporciona a las asociaciones nuevas y poderosas herramientas para continuar la lucha por su memoria y reparación, bajo el prisma de los derechos humanos, y para denunciar la hipocresía de un Estado que firma las convenciones internacionales contra las desapariciones forzadas y no las aplica para su propia historia reciente”.

Como consecuencia de ello, encontramos autores que afirman que la situación de España con respecto a este tema es paradójica, ya que el Gobierno español está apoyando económicamente procesos de exhumación y de lucha a través de comisiones de verdad en países como Guatemala o El Salvador, y sin embargo en España lo hacía escasamente hasta la eliminación de la partida presupuestaria para la R. M. H., de manera que no cumple aquellos acuerdos de carácter internacional que firmó para la aplicación de los derechos humanos con respecto a la R.M.H. en el territorio español (Fouce Fernández, 2010).

Por otra parte, considero preciso antes de concluir esta parte del marco teórico hacer referencia a la posición del antropólogo ante un problema de investigación como el que he propuesto en este proyecto.

En España, la denominada Antropología de la Violencia o del Trauma Social no tiene una larga y profunda trayectoria. Pocos profesionales se han dedicado a trabajar sobre este ámbito, que es donde se encuadran los estudios sobre los procesos de R.M.H. referida a la Guerra Civil y la dictadura franquista en España. Uno de ellos, que es uno de los autores que más han aparecido a lo largo de todo este apartado, es Francisco Ferrándiz que afirma que tanto la *Antropología de la Violencia* como la *Antropología del sufrimiento social* “son horizontes disciplinarios complejos” (Ferrándiz, 2008: 90). Por la especificidad y variedad de retos teórico-metodológicos que plantean estos campos de conocimiento, su estudio abre nuevos escenarios de investigación, lo que conlleva a que produzcamos y nos relacionemos con nuevos problemas de investigación, nuevos actores sociales insertos en nuevas tramas de significación, en algunas ocasiones de extrema tensión que nos hacen cuestionarnos éticamente nuestra

propia posición como investigadores. Afirma de nuevo Ferrándiz (2008: 90) que todo ello “enriquece los términos y condiciones generales de los debates sobre nuestros métodos, estilos y repertorios de producción de conocimiento”.

Ese cuestionamiento ético es fruto, entre otras cosas, de que los científicos sociales no somos seres externos a la realidad social, sino que estamos insertos en contextos sociales, en entramados de significación que condicionan nuestra acción, y que son, a su vez, condicionados por nuestras actuaciones. En definitiva, el investigador también es un ser socializado, por lo que “sería absurdo partir de la idea de que podemos observar las realidades socioculturales desde una absoluta neutralidad cognitiva” (Velasco y Díaz de Rada, 1998: 216). De manera que la elección de determinados objetos de estudio, el enfoque y la interpretación que le damos no son fruto del azar o de decisiones independientes de los autores, sino que responden a inquietudes presentes en ese tejido social en el que estamos insertos (Baer, 2010). Saber esto, debe predisponernos, en el estudio de la realidad, a extremar las cautelas y a incrementar la precisión en nuestro quehacer científico.

Cuando producimos un campo de conocimiento no lo hacemos en ausencia de una intención teórica, aunque sí puede suceder que lo hagamos en ausencia de control sobre la misma. Que exista este posicionamiento teórico no implica que a lo largo del proceso de conocimiento no haya modificaciones que nos permitan realizar desplazamientos insospechados en función de lo que el propio campo de conocimiento vaya exigiéndonos. Dentro de este espacio teórico, contamos con un “aparato analítico” y con un “aparato de sentido común”, con respecto al cual hemos de estar en constante vigilancia reflexiva para ser en todo momento conscientes de su existencia. Este “aparato de sentido común” es el que nos impide percibir lo “distante como próximo y lo próximo como distante”, de manera que Velasco y Díaz de Rada (1998) proponen la noción de “extrañamiento” para poder superar este doble horizonte limitador. “Extrañarnos” consiste en ser permanentemente conscientes de lo que nos resulta convencional, en producir distancia social y cultural con respecto a lo que vamos a observar, lo cual es básico para el tipo de conocimiento que la Antropología aspira a producir. Esta manera de actuar es la que nos faculta para crear en nosotros mismos una actitud relativista (en términos metodológicos) ante nuestros propios esquemas etnocéntricos, y nos permita afirmar, en el caso de que tengamos que hacerlo, que “en

sus circunstancias –que hay que investigar–, *cualquiera* haría lo que ellos hacen” (Ibídem).

El antropólogo no puede abstraerse de sus propias condiciones de posibilidad al constituirse a sí mismo como sujeto de conocimiento, el cual está implicado en una relación con su objeto de conocimiento. Relación que está mediada por factores de carácter no sólo teóricos, sino también socioculturales que influyen en su acción cognoscitiva (Sánchez Pérez, 2001: 115).

Mantener una actitud de reflexividad crítica en todo momento a lo largo del proceso de conocimiento es una ardua labor, pero lo considero un principio fundamental porque me ha permitido construir y realizar el proceso de esta investigación en condiciones que me han garantizado un mayor grado de libertad. En esta experiencia, la relación con el objeto de conocimiento ha sido inestable y cambiante a lo largo del proceso, lo cual me ha forzado a replantearme con frecuencia, tanto ética como epistemológicamente, cómo es esa relación, cómo escribir sobre ello, y por supuesto, que consecuencias (no sólo metodológicas, sino también sociales, con respecto por ejemplo al proceso de devolución del conocimiento producido a las personas que han participado en el mismo y al resto de la comunidad) se derivan de todo ello.

Para terminar, quiero hacer referencia a ese proceso de devolución del conocimiento producido por el antropólogo. Según Ferrándiz (2008: 90):

“Un reto fundamental para nuestra disciplina es el paulatino ajuste reflexivo y crítico de los métodos y objetos de estudio tradicionales de la antropología a una realidad cada vez más compleja, global, interrelacionada y exigente con sus análisis”.

¿Qué significa esto? Cuando se hace etnografía sobre los discursos de la memoria, la labor del antropólogo se dedica fundamentalmente a la recogida de testimonios orales en el entorno de las fosas o sobre historias personales. Ferrándiz en una entrevista publicada en la web oficial del proyecto de investigación del que es el investigador principal “Las políticas de la memoria en la España contemporánea: el caso de la Guerra Civil” cuando le pregunta que cuál es el papel de un antropólogo en los procesos de exhumación de fosas, afirma que “tenemos experiencia en la recogida de memorias orales y esa es nuestra función principal. Estos testimonios a veces complementan datos historiográficos, o en otras ocasiones nos desvelan, en su

fragmentación y subjetividad, el daño infligido por las políticas represivas y la ausencia de discursos estructurados para hablar de su experiencia. También documentamos fotográficamente, y a veces en vídeo, todo el proceso. (...) Nuestra presencia sobre el terreno en las exhumaciones nos permite recoger información sobre la emergencia y circulación de diversos discursos de la memoria —desde los familiares a los propios medios de comunicación—, sobre el impacto de los restos encontrados, sobre los diversos actores sociales que presencian la exhumación, sobre las formas de gestión individual y colectiva de los duelos retardados, sobre los nuevos rituales que emergen en un contexto para el cual no hay hoja de ruta emocional o simbólica, etcétera”. Las personas que están presentes entienden cuál es el papel que cumple un psicólogo, un arqueólogo, un historiador, un forense, pero no la de un antropólogo, ya que éste no puede ofrecerle nada de manera inmediata. Su trabajo se encuadra dentro de un proceso de estudio quizás demasiado lento para construir un objeto de conocimiento que convive cotidianamente con el propio sujeto de conocimiento, al cual le pide respuestas. A esto es precisamente a lo que se refiere la anterior cita, ya que este autor afirma que la antropología ha de adaptarse a los nuevos tiempos, a la velocidad que marcan las sociedades contemporáneas, para la publicación de sus resultados.

Dentro del campo de la antropología que realizamos en nuestras propias sociedades, donde habrá casos en los que los propios informantes son personas cercanas en el espacio, esta disciplina se encuentra bajo la solicitud expresa de una devolución de la información para la que esos agentes se han prestado a participar. Además, ha de ser una devolución a corto plazo. Considero que la antropología de la violencia y del trauma social se encuentra en una situación de especial dificultad con respecto a esos procesos de devolución, ya que se enfrenta a problemáticas de difícil e incluso peligroso acceso para el propio investigador, y extremadamente dolorosas y complejas para los protagonistas de la acción. Por todo ello, la publicación de los resultados ha de ser fruto de una profunda reflexión teórica y crítica sobre los datos producidos y recogidos en el campo social, que permitan formular con rigor científico un verdadero conocimiento antropológico acerca de la realidad social estudiada.

3.2. *Religión, memorias y muerte. Aproximaciones a la Tesis de la Secularización.*

“El estudio antropológico de la religión está atravesando por las dificultades inherentes a la definición de un campo de contornos imprecisos y por los desafíos de carácter epistemológico implicados en el proceso de constitución de ese campo” (Cantón Delgado, 2001: 9).

La Antropología tiene como arma fundamental la etnografía, la cual conforma un modo de producir información en el campo. La etnografía no es el método, sino un proceso metodológico complejo que parte de una epistemología compuesta por elementos fundamentales, como puede ser la capacidad de *extrañamiento*, la cual nos permite romper nuestras expectativas y lo que reconocemos como el sentido común. Ser capaces de extrañarnos, como ya referí anteriormente, es especialmente importante en el estudio de los fenómenos religiosos; e igualmente primordial es huir de las cómodas relaciones causa-efecto, es decir, de los diagnósticos rápidos que terminan apelando a una cierta racionalidad universal, por lo que es necesario partir de la multicausalidad de los fenómenos sociales. En relación a ello, “el uso apropiado de las técnicas de investigación etnográfica implica relativizar siempre sus resultados en relación a las hipótesis y presupuestos teóricos” (Cantón Delgado, 2004: 287), es decir, el quehacer etnográfico ha de estar en concordancia con la elaboración teórica que nos ha llevado a planificar las técnicas empleadas para la producción de conocimiento en el campo.

En función de la revisión bibliográfica que he realizado para la construcción de este documento, podría afirmar que el terreno de la religión está “minado”, lo cual nos obliga a ser extremadamente cautelosos de nuevo a la hora de producir conocimiento en y sobre el mismo. Y esto es así porque muchos de los profesionales que se han dedicado al estudio de este campo¹³ de conocimiento han sido persuadidos por la intuición de que el fenómeno religioso es algo que sólo afecta a los “otros”, y al que por supuesto habría que buscarle su razón de ser fuera de la propia religión. El análisis antropológico de los distintos sistemas religiosos ha de enfrentarse a diversas adversidades, como son “la

¹³ En este trabajo he optado por utilizar el concepto de campo religioso, en los términos en los que Bourdieu lo define, por ser la terminología más adecuada para referirme a este ámbito de estudio. Así pues, según la definición de Pierre Bourdieu, el campo religioso constituye un espacio donde diversos agentes compiten para imponer y legitimar su versión de lo religioso como una forma de aumentar de su capital dentro de este juego de poderes (Bourdieu, 1993).

vigilancia epistemológica sobre los criterios de racionalidad que sirven a la ciencia y de los cuales ella misma es producto”, y por otro a “los prejuicios ideológicos que remiten las religiones a un horizonte de irracionalidad y convierte –en consecuencia- a sus protagonistas en seres manipulados y ciegos” (Cantón Delgado, 2004: 101). Principalmente existen dos modos de enfocar la religión: el funcionalista, desde donde se pretende conocer lo que la religión hace, qué función social cumple, y el fenomenológico, desde donde se intenta averiguar lo que la religión es en sí misma. Pero la religión no constituye “una realidad pre-dada, sino que resulta de las diversas construcciones científicas que han guiado su estudio a lo largo de la historia de la Antropología” (Cantón Delgado, 2001: 10).

“El trabajo antropológico con las religiones se ha movido del hecho social desacralizador a la pura experiencia en sentido fenomenológico, pasando por los enfoques que han disuelto lo religioso hasta su virtual invisibilidad en los sistemas de símbolos” (Ibídem: 13).

Por otra parte, plantearse una cuestión como la siguiente: ¿qué es religión?, ha dado lugar a lo que se conoce como “problema definicional”, precisamente porque los problemas de investigación con respecto a la religión han dependido de cuales han sido las corrientes teóricas hegemónicas en cada época histórica.

Existe una relación muy problemática entre los antropólogos de la religión y su objeto de estudio. Relación en la que tiene una gran importancia el concepto de *reflexividad*. Ésta debería ser puesta en práctica por toda la comunidad científica para poder llegar a ser conscientes de todos los condicionantes que llevan a construir un objeto de estudio determinado de una forma concreta y no de otra.

Cuando hago referencia al concepto de reflexividad, lo hago de nuevo en los términos en los que la propone Pierre Bourdieu, uno de los sociólogos por antonomasia del siglo XX. Éste afirma que la reflexividad consiste en tomar como objeto de investigación al propio proceso de construcción del objeto de investigación, negando por tanto la separación entre sujeto y objeto de conocimiento.

Así pues, considero que es sumamente importante para realizar un buen trabajo antropológico tener en cuenta este concepto, y trabajar por tanto desde una perspectiva y a través de una actitud reflexiva, de constante vigilancia sobre el propio sujeto de conocimiento ya que éste también influye y condiciona al objeto de estudio, y por tanto

también ha de formar parte del proceso de conocimiento acerca de la realidad. La reflexividad nos proporciona un mayor nivel de dominio sobre lo que hacemos a través del control que nosotros mismos, como científicos sociales, podemos ejercer sobre las presiones al ser conscientes de su existencia e influencia. Ciertamente, estas presiones pesan sobre todos nosotros, en tanto que seres humanos socializados en contextos concretos; ante ello podemos actuar de dos formas: ignorarlas o conocerlas y controlarlas (Bourdieu, 2003). En la misma línea argumental se encuentran las siguientes palabras de Manuela Cantón (2001: 238):

“La denuncia es una actitud *a priori*, y no siempre expresa, en numerosas investigaciones que abordan las formas modernas de religión. En pocos campos tienen los prejuicios del investigador tantas oportunidades de gobernar el análisis. (...) Las preconcepciones hostiles desde las que la religión es vista como alienante o manipuladora sin más constituyen, de hecho, la antítesis de la actitud antropológica y desvanecen la posibilidad de comprender otros universos de sentido, de avanzar más allá del horizonte ideológico del antropólogo¹⁴”.

Siguiendo con esta reflexión acerca de la relación entre el científico social y este campo de producción científica como lo es el de la creencia religiosa, me gustaría hacer referencia a otra de las aportaciones de Bourdieu¹⁵. Éste afirma que la sociología de la religión difícilmente puede ser una auténtica sociología científica a no ser que aquella esté acompañada en su proceso de producción de información por una sociología científica del campo religioso (Bourdieu, 1988). Y esto es así porque esos productores de información forman parte y participan de diversas maneras dentro de dicho campo de producción científica. No obstante, de acuerdo con este sociólogo, no considero que el campo religioso sea más difícil que analizar que cualquier otro como he podido apreciar a lo largo de estos últimos años de formación en Antropología; la dificultad está en la incapacidad de controlar aquellas variables sociales que nos influyen directamente cuando pensamos sobre la realidad, es decir, de no llevar a cabo un verdadero ejercicio de reflexividad cuando construimos, como científicos sociales, un campo de

¹⁴ Considero necesario subrayar estas palabras porque entiendo que son un ejemplo claro y conciso de cómo ha de ser la actitud del antropólogo al relacionarse con su objeto de estudio, y un ejemplo por tanto de ejercicio de reflexividad práctica según es definida por Bourdieu.

¹⁵ Pierre Bourdieu no plantea que haya diferencias epistemológicas entre la Sociología y la Antropología, por ello hace referencia a una u otra indistintamente. Considero que es importante esta aclaración con el fin de que si utilizo uno u otro término refiriéndome a los planteamientos de este autor no haya confusiones en el lector.

conocimiento, y producimos información dentro del mismo. En palabras del propio Bourdieu:

“Si el problema se plantea con una agudeza particular en el caso de la religión, es porque el campo religioso es, como todos los campos, un universo de creencia, pero en el cual es cuestión de creencia. La creencia que la institución organiza (creencia en Dios, en el dogma, etc.) tiende a enmascarar la creencia en la institución, el obsequium, y todos los intereses ligados a la reproducción de la institución. Tanto más cuanto que la frontera del campo religioso se ha vuelto imprecisa (hay obispos sociólogos) y que se puede haber salido del campo sin haber salido realmente. Las inversiones en el campo religioso pueden sobrevivir a la pérdida de la fe y aun a la ruptura, más o menos declarada, con la Iglesia” (Bourdieu, 1988: 94).

Asumiendo todo esto como premisas básicas para la construcción de un problema de investigación antropológico, entiendo que el objetivo último de la actividad antropológica no sería *per sé* el alcance de la objetividad científica, sino entender qué papel juegan ciertas prácticas sociales en la conformación de la vida social, económica y política de las diversas sociedades. Y para ello, es para lo que es absolutamente necesaria la práctica de la reflexividad como una búsqueda de las condiciones sociales de producción de conocimiento, que sólo podría ejercerse plenamente si afecta a todo el conjunto que compone a la comunidad científica preocupada por este campo de conocimiento (Cantón Delgado: 2008). Manuela Cantón, antropóloga que se ha preocupado por analizar y conocer este campo de conocimiento, afirma lo siguiente:

“Hace mucho que hemos dejado atrás la ilusión de ser meros observadores externos, pasando a considerarnos involucrados en una relación compleja con nuestros objetos-sujetos de estudio: una relación mediatizada personal, teórica, histórica y socialmente. Sabemos que todo ello condiciona decisivamente nuestra actividad cognoscitiva, el producto de ésta y las formas en que este producto es luego recibido, leído” (Cantón Delgado, 2008: 154).

Teniendo todo esto muy en cuenta, y haciendo ya referencia directa al proceso de construcción de la religión como campo de producción de conocimiento científico también he de reconocer, en la misma línea en la que lo hace la antropóloga a la que he hecho referencia en el párrafo anterior, que dicho proceso ha estado condicionado especialmente por prejuicios y prenociones de carácter bidireccional, es decir tanto por parte de los científicos sociales hacia los protagonistas de las prácticas religiosas como al contrario. Esto ha llevado en numerosas ocasiones a una serie de tensiones dentro de

la Antropología de la Religión que han sobredimensionado tanto las contradicciones internas del propio investigador, como las del campo religioso; y, por otra parte quizás también han problematizado en exceso, la relación entre sujeto y sujeto-objeto de conocimiento.

La Antropología de la Religión es un campo de estudio verdaderamente complejo, ya que nos encontramos sometidos constantemente a un cuestionamiento ético sobre nuestra posición en dicho campo, y no sólo sobre nuestra posición ética, sino también sobre el método, el estilo y la producción de conocimiento que se lleva a cabo.

¿Por qué sucede esto? Porque somos seres sociales, inmersos en un proceso de socialización concreto, por lo que estamos condicionados por determinados entramados de significación, y por nosotros mismos. Entendiendo esto, Velasco y Díaz de Rada (2009) afirman que no podemos observar desde una neutralidad cognitiva absoluta, por lo que hemos de ser conscientes de que tenemos que extremar la cautela durante el proceso de conocimiento, y aumentar la precisión en nuestro quehacer científico. Para ello proponen la noción de *extrañamiento*, a la cual ya nos referimos anteriormente, que hace referencia al hecho de que debemos huir de las convenciones culturales, del sentido común, lo cual es básico para el tipo de conocimiento que la disciplina antropológica aspira a producir.

Por otra parte, tras este tímido acercamiento a la producción científica en el campo de la Antropología de la Religión, que me ha permitido delinear *grosso modo* la situación y las condiciones del trabajo antropológico dentro de este campo concreto de estudio, considero necesario hacer referencia a la noción de secularización. Sobre ella se ha pensado y escrito sobremanera desde hace ya mucho tiempo. En principio, puedo afirmar que es un concepto muy polisémico, sobre el que se han construido numerosas teorías para darle sentido y explicación.

Si nos remontamos a autores como Durkheim, Weber o Marx, tan diferentes en el análisis sobre otros aspectos de la realidad social, podemos ver que coinciden en hacer equivalentes los conceptos de sagrado y religioso, y consiguientemente, los de profano, secular y laico. Entendían que el progreso de la razón, irremediabilmente conllevaría un proceso de secularización, que concluiría en una sociedad laica, libre de religiones y sacralidades. Sin embargo, si nos detenemos a observar las sociedades

actuales, no nos encontramos precisamente una sociedad secularizada. Más bien al contrario, el factor religioso sigue estando presente en las relaciones que dan forma a la vida social de las distintas comunidades. Discutiré sobre ello apoyándome en los planteamientos de diversos autores a continuación.

Pero antes, me gustaría hacer especial alusión al hecho de que las teorías de la secularización a las que acabo de referirme presentan en principio una pretensión de validez universal. Sin embargo, hemos de ser conscientes de que la Antropología o Sociología de la Religión, en tanto que discurso “científico” sobre la realidad social, se construye como un fenómeno inserto, y por qué no, característico de la sociedad occidental. Por consiguiente, es un esquema de análisis que no tiene por qué encajar, y de hecho no lo hace, cuando lo utilizamos para mirar otras sociedades. Es en ese momento donde estalla la complejidad social de la diversidad cultural que caracteriza a la humanidad.

Siendo así, y teniendo ello como consecuencia el hecho de que se asocie este discurso de la secularización a la institución religiosa por antonomasia de la cultura occidental: la Iglesia, considero pertinente hacer de nuevo alusión a los planteamientos de Bourdieu, en tanto que son los dirigentes de esta institución los que están entrando en el campo religioso como investigadores y productores de la información. Afirma que se está produciendo una redefinición en los límites del campo religioso, que han sido transformados, pasando hoy por gradaciones que van desde los clérigos hasta los médicos, sexólogos, trabajadores sociales, etc. “Todos forman parte de un nuevo campo de luchas por la manipulación simbólica de la conducta de la vida privada y la orientación de la visión del mundo, y todos ponen en práctica en su práctica definiciones rivales, antagónicas, de la salud, de la curación, del cuidado de los cuerpos y las almas. Los agentes que están en competencia en el campo de la manipulación simbólica tienen en común ejercer una acción simbólica: son personas que se esfuerzan por manipular las visiones del mundo (y por allí transformar las prácticas) manipulando la estructura de la percepción del mundo (natural y social), manipulando las palabras y, a través de ellas, los principios de la construcción de la realidad social” (Bourdieu, 1993: 103-104).

Por otra parte, este pensador francés, en “Sociólogos de la creencia y creencia de los sociólogos” cuestiona lo siguiente:

“¿En qué consiste esta creencia que está comprometida en la pertenencia al campo religioso? La cuestión no es saber, como se finge a menudo creerlo, si las personas que hacen sociología de la religión tienen fe o no, ni aún si pertenecen a la Iglesia o no. Se trata de la creencia ligada a la pertenencia al campo religioso, lo que llamo la *illusio*, inversión en el juego, ligado a intereses y ventajas específicas, características en este campo y de los compromisos particulares que propone. La fe religiosa en el sentido ordinario no tienen anda que ver con el interés propiamente religiosos en el sentido en que lo entiendo, (...) el interés es, en sentido verdadero, lo que me importa, lo que hace que haya para mí diferencias y diferencias prácticas (...); es un juicio diferencial que no está orientado solamente por fines de conocimiento. El interés práctico es un interés por la existencia o la no existencia del objeto (...): es un interés por los objetos cuya existencia y persistencia dirigen directa o indirectamente mi existencia y mi persistencia social, mi identidad y mi posición sociales” (Bourdieu, 1988: 93 – 94).

Ciertamente la cuestión no es saber cuál es la creencia de cada científico social. La importancia está en que la pertenencia o no al campo religioso también sea sometida a un proceso de objetivación en la misma medida en que lo es el objeto de conocimiento, con el fin de dominar los efectos de esa pertenencia o no a dicho campo. Esto cobra mayor relevancia cuando hablamos de que cada vez hay más científicos sociales que provienen de los propios campos de producción de información (es decir, son sacerdotes los que son sociólogos de la religión por ejemplo).

Volviendo de nuevo sobre las teorías de la secularización, Joan Estruch¹⁶ en “El mito de la secularización” (1994), tal y como indica este título de uno de los capítulos del libro *Formas modernas de religión* editado por Rafael Díaz-Salazar y Fernando Velasco, plantea abiertamente que aquello que llamamos secularización es de algún modo una falacia. Y afirma que es importante no olvidar que:

“el fenómeno religioso no se circunscribe exclusivamente a la institución eclesiástica. Lo cual implica, por consiguiente, que el hecho de referirse al proceso de secularización no equivale, sin más, a tratar de la secularización del cristianismo o de la Iglesia. Si la secularización afectara tan sólo al cristianismo, ello significaría que no necesariamente tiene por qué tratarse de un fenómeno general, aplicable a todo el ámbito de lo religioso” (Estruch, 1994: 268).

¹⁶ Entendiendo que es importante mostrar al lector la trayectoria de los autores a los que hago referencia, considero importante anotar que Joan Estruch es Doctor en filosofía y letras por la Universidad de Barcelona. Cursó estudios de posgrado en sociología en la Universidad Católica de Lovaina. Es catedrático de Sociología y director del Centro de Investigaciones en Sociología de la Religión en la Universidad Autónoma de Barcelona, donde ha sido también director del Departamento de Sociología. Información extraída de la siguiente dirección Web: <http://www.jordipujol.cat/es/persones/391> (12/05/2012).

Así pues, aunque pueda referirme exclusivamente al mundo occidental, no es posible afirmar que el cristianismo sea la única manifestación religiosa. Es más, debo hablar del pluralismo religioso existente en la actualidad, tal y como he podido ver a través de los contenidos existentes en la bibliografía consultada. Ejemplo de ello son los trabajos de Cantón Delgado como “Gitanos pentecostales. Una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía” o “Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989 - 1993)”, o “El estigma del extraño” de Joan Prat, donde pone de manifiesto la diversidad religiosa existente en las sociedades contemporáneas, y da cuenta de cómo surgen nuevos movimientos religiosos que se adaptan y readaptan a los contextos socioeconómicos y políticos actuales.

Una de las cuestiones fundamentales que entiendo que debe ser planteada aquí según todo el contenido que precede hasta el momento, es que existe una total confusión entre la institución religiosa (la Iglesia dentro de la tradición judeocristiana) y la religión, de manera que la crisis de la institución se considera que ha de ser equivalente a la crisis de la religión. Quizás esta confusión es la que lleve a afirmar a determinados sectores que decididamente las sociedades contemporáneas se pueden caracterizar como secularizadas. Pero hemos de ser conscientes de que religión e institución eclesiástica no son la misma cosa, porque la Iglesia no es más que una de las manifestaciones históricas e institucionales del fenómeno religioso. Es imprescindible tener esto en cuenta en el análisis de este ámbito de la realidad social. Tanto, que si obviamos esta distinción, tampoco podremos dar cabida a la siguiente aportación de Estruch (1994: 275), la cual entiendo que es profundamente importante para poder dar cuenta de la realidad de las sociedades contemporáneas en cuanto al campo religioso se refiere:

“[refiriéndose a las teorías de la secularización]¹⁷ se trata de una ficción, por cuanto esta sociedad supuestamente adulta es una sociedad tan fundada en la creencia como cualquier otra: en este caso, la creencia en el progreso, la creencia en la razón, la creencia en la ciencia.

Dicho de otro modo, las teorías de la secularización son una ideología engendradora desde el mundo de la ciencia y de la técnica con el fin de permitir su propio ulterior desarrollo. (...) la afirmación tajante de la secularización sirve de cortina de humo para ignorar la emergencia de nuevas manifestaciones de lo

¹⁷ Lo que está entre corchete es una aclaración propia para especificar a qué refiere el autor con sus afirmaciones.

religioso, que pasarán automáticamente a ser etiquetadas de fenómenos residuales y efímeros, o bien de fenómenos no auténticamente religioso”.

Así pues, según este autor, las teorías de la secularización constituyen, ni más ni menos que, una forma de legitimación del funcionamiento y de los presupuestos en los que se basa lo que conocemos como sociedad industrial moderna.

Puedo afirmar entonces que actualmente estamos asistiendo a una transformación o metamorfosis de la religión, y no necesariamente a su desaparición. Otra cosa es la posibilidad de que la institución eclesiástica esté ocupando, cada vez más, una posición residual en nuestras sociedades. Metamorfosis a la que también hace referencia Pierre Bourdieu cuando afirma que los límites del campo religioso se están transformando, de manera que incluso titula la Comunicación que presentó en Estrasburgo en el año 1982 de la siguiente manera: “La disolución de lo religioso”, incluida en el posterior libro “Cosas Dichas”. Pero la transformación de la religión y la crisis de la institución eclesiástica son dos problemas distintos que, si son mezclados sin ningún tipo de rigor analítico, conlleva irremediabilmente a afirmaciones erróneas sobre la realidad social actual. En términos de Cantón Delgado (2001: 9):

“Hoy en día cuesta pensar que la secularización sea algo más que una reordenación de viejos elementos. Ni más o menos encantamiento, ni más o menos razón. Tal vez una mayor fragmentación, una multiplicación y, sobre todo una rigurosa puesta al día de las divinidades que bullen en la olla, de los demonios y de los lunáticos. Hace cien años las religiones se diagnosticaron como en franco declive y se esperaba su extinción natural, pero si miramos a nuestro alrededor vemos que, ciertamente, no es este el caso”.

Ciertamente no es el caso, y eso es precisamente lo que pretendo mostrar con este trabajo, donde quiero poner de manifiesto un ejemplo más de que el fenómeno religioso, e incluso la Iglesia Católica (Cristiana), sigue formando parte y estructurando las relaciones de la vida diaria de las personas en la misma medida que lo hacen otros ámbitos o esferas como son la política, la economía, la familia, el género, la organización social, etc.

Entiendo necesario aportar unas pinceladas sobre la situación de la religión y la Iglesia Católica en España durante el periodo histórico al que se refiere este trabajo al igual que he incluido un apartado específico de contexto histórico exponiendo cual era la coyuntura socioeconómica y política vivida por la sociedad española en aquel

momento. Así pues, la transición política española no consistió sólo en el tránsito de un régimen autoritario a uno democrático, sino que hay que sumarle la tarea de urdir un estado fracturado por una guerra civil que supuso el derrocamiento de un régimen democrático e implantación de uno autoritario. Este proceder histórico ha estado condicionando las decisiones que se han venido tomando no sólo por parte de los políticos responsables de la Transición, sino por la sociedad española en su conjunto. Enmarcada en toda esta coyuntura histórica, según José Antonio Souto Paz (2005: 1):

“la religión había vivido dos escenarios políticos claramente distintos. Una situación de crisis, como consecuencia de la política republicana, que desembocó en lo que se denominó “la cuestión religiosa”¹⁸. Y otra situación claramente diversa, convertida en soporte del nuevo régimen autoritario, recuperando la Iglesia Católica los privilegios tradicionales y asumiendo el Estado la vieja doctrina de la confesionalidad católica”.

Con la llegada de la II República, el hecho religioso fue relegado al ámbito individual y de lo privado, y enmarcado esencialmente en el plano de la igualdad, ya que si bien se parte de una manifestación característica de los modelos neutrales como es la separación entre Iglesia y Estado, el modelo se fue inclinando hacia posiciones más beligerantes con el hecho religioso público en general, y con lo que significaba la Iglesia Católica en particular, sobre todo al ver en el culto y en sus manifestaciones públicas un hecho incompatible con la paz y la convivencia sociales, y por tanto contrario a los fines del Estado (José María Contreras, 2011).

Durante la etapa franquista, el Estado se define como confesional, restaurándose los antiguos privilegios en materia religiosa y sellándose un nuevo concordato en 1953 donde se plasmarían los principios de las relaciones Iglesia – Estado según la doctrina de aquella. De hecho uno de los principios del Movimiento Nacional aprobado en 1958 reza de la siguiente manera:

“La Nación española considera como timbre de honor el acatamiento a la ley de Dios, según la doctrina de la Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana, única verdadera y fe inseparable de la conciencia nacional que inspirará la legislación” (Souto Paz, 2005: 7).

¹⁸ “La cuestión religiosa surgió en la II República como consecuencia de algunas actuaciones preconstitucionales del Gobierno provisional, encaminadas a secularizar el Estado. La reacción de la jerarquía eclesial y de los políticos y medios de comunicación afines, crearon un ambiente de tensión y hostilidad, que se vio incrementada por la quema de iglesias y conventos por parte de sectores populares anticlericales” Souto Paz (2005: 2).

Este Concordato fue anulado llegada la Transición, y fue sustituido por un nuevo marco jurídico para la Iglesia Católica adaptado al nuevo contexto coyuntural. Desde este momento el Estado se define como aconfesional, y en la Constitución de 1978 se garantizaría la libertad religiosa y de cultos, reconociéndose la religión no sólo como algo perteneciente al ámbito de la consciencia individual, sino como un hecho social, colectivo y plural. En esta etapa histórica también se aprobó la Ley Orgánica de libertad religiosa, de 5 de julio de 1980, aunque en ella no se define a qué refiere dicha libertad religiosa.

No obstante, aunque en el texto constitucional se reconozca que ninguna confesión tendrá carácter estatal, si es posible afirmar que nuestra sociedad está profundamente enraizada con la tradición cristiana y católica a nivel cultural. En lo que respecta a este trabajo me interesa hacer referencia a qué tipos de acciones se llevan a cabo alrededor de la muerte y cómo influye la religión católica en la gestión del duelo por la pérdida de un ser querido concretamente con respecto a las víctimas de la Guerra Civil y del Franquismo.

Afirma Fernández de Mata que “en nuestra cultura grecolatina-católica existe una concepción dualista de la persona: cada ser humano está constituido por un cuerpo y un alma, cuyo equilibrio descansa sobre un aparente cúmulo de contradicciones”. El cuerpo se concibe como el contenedor de la realidad espiritual, como la parte menos verdadera, es mortal, perecedero, envejece, se enferma y desaparece. El alma se entiende como principio incorpóreo, es inmanente, sin defectos, inmutable, inmortal (2009: 93). Esta es nuestra construcción cultural de la muerte: basada en la dualidad cuerpo-alma. Por ejemplo José Mesa Mesa (2005) afirma que la exhumación e identificación de las víctimas de la Guerra Civil y el Franquismo, así como la restitución de los restos a sus familias, es fundamental para que los duelos sean finalmente elaborados. He aquí la importancia de la presencia del cuerpo para la gestión del duelo. Además, ante el hecho de la muerte, se dan atribuciones y cuidados sobre el cuerpo que lo sacralizan, y a su vez se materializa el alma.

“El establecimiento de prácticas, usos y rituales contribuye a resolver los conflictos que genera la cesación de una vida: se practica una despedida al difunto; la gestión de los restos mortales en un lugar que los acoge para que allí sean visitados y honrados; la fijación de periodos de duelo y luto; la reasignación de roles a los deudos... Es desde el respeto a estos rituales que culminamos nuestro

sentido vital en un ciclo de continuidad, permitiendo que los muertos “descansen en paz” –descansa, luego existen- y que los vivos prosigan con sus vidas con la certeza de que ellos también descansarán en paz junto a los que se fueron antes” (Ibídem: 94).

El no seguimiento de estas pautas culturales implica lo que este autor denomina una *mala muerte*, en el sentido de que la inconclusión ritual de la muerte aleja al fallecido de la sociedad, del grupo familiar, de manera que éste no alcanza el estatus de difunto y conlleva a un profundo conflicto para los que siguen en este mundo en tanto que el estado de los muertos es responsabilidad de los vivos.

Cuando no se puede gestionar esta situación, el duelo asume el carácter de estado permanente y se torna en lo que anteriormente hemos llamado duelo inconcluso, el cual impide la partida del difunto, tal y como sucede con las víctimas del franquismo. En estos casos sucede que los familiares no saben dónde ni cuándo visitar a la persona desaparecida, honrarla y/o recordarla

“La dualidad de materia-esencia, cuerpo-alma, se manifiesta: sin restos mortales debidamente honrados sobre los que elaborar un duelo y renovar su sentido de pertenencia al grupo por la vía de los antepasados, los deudos simbólicamente cargan con el alma pesada a través del recuerdo y el deber, vagando también ellos por fuera de su comunidad. La autorrecreación y los sentimientos de culpa lo hacen presencia constante, ancla a la gente en el dolor, en la desazón de su inconclusión ritual, perpetuando *sine die* su sentido de pérdida y desajuste” (Ibídem: 97).

Esto es lo que se está visualizando a medida que se profundiza en los procesos de R.M.H., en tanto que hay personas que vivieron la tragedia de la Guerra Civil y que no han podido superar la desesperación y el dolor por la desaparición de sus seres queridos en asesinatos extrajudiciales, en cárceles convertidas en campos de exterminio y enterrados impunemente en fosas comunes. Ese duelo postergado en el tiempo puede llegar a convertirse en un estilo de vida perpetuo, quedando esa vivencia traumática encapsulada dentro de cada ser.

Por otra parte, aunque los Capítulos 5 y 6 de este documento están dedicados específicamente al acercamiento etnográfico de la realidad social a la que estoy refiriéndome a lo largo de este trabajo, considero necesario traer parte del mismo a este apartado, con el fin de mostrar al lector cómo entiendo que se imbrican las distintas variables en el objeto de conocimiento que aquí me ocupa. Por ejemplo, puedo hacer

alusión al hecho de que las dos observaciones participantes que realizo para conocer la realidad social desde la que aspiro a producir conocimiento antropológico, tienen lugar en cementerios (llenos ambos de simbología cristiana y católica), aunque uno de ellos ya no se utiliza como tal desde que en él se construyó un monolito en honor a las víctimas de la Guerra Civil y el franquismo. Resulta interesante ver cómo la forma más generalizada de dar cierre o de gestionar el duelo es depositar los cuerpos, o en su defecto plasmar el nombre de la persona fallecida, dentro de un perímetro reconocido como honorífico, sagrado, visualizador del paso de la persona desaparecida del mundo de los vivos al de los muertos.

Según Arnold Van Gennep, ambos mundos conforman el espacio socio-simbólico que construimos y del que formamos parte como sociedad. Aceptando esto, me planteo conocer cuál es la posición/estatus que ocupan estas personas fallecidas dentro de dicho espacio, si esa posición cambia una vez exhumado el cuerpo o puesto su nombre en un lugar público de reconocimiento, se concebirían ahora cómo muertos o cómo antepasados. Para poder sacar alguna conclusión acerca de ello, entiendo que es necesario tener en cuenta cómo se concibe el paso de un mundo a otro, es decir, en sí el hecho de la muerte y qué tipo de rituales la acompañan para la gestión del duelo. Actualmente, en nuestra sociedad, por lo que he podido comprobar durante la amplia revisión bibliográfica y de documentación visual, y al escuchar directamente a los informantes, uno de los caminos más generalizados para gestionar el duelo postergado y reivindicar una muerte digna para sus familiares perdidos en situaciones de violencia extrema es la celebración de una ceremonia de conmemoración donde estén presentes figuras de representación institucional, como puede ser el alcalde o el cura del pueblo. Concretamente, Antonio (es el alcalde actual de Aroche, Huelva, y uno de los informantes de este trabajo) afirmaba que si a los que allí se honraba supiesen que un cura cristiano y católico es el que oficia la ceremonia en conmemoración y recuerdo de su partida, probablemente no sería de su agrado, en tanto que muchos habían caído por su lucha anticlerical¹⁹. Sin embargo, afirmaba también, que ésta es la forma en que los

¹⁹ No pretendo generalizar con respecto a este tipo de lucha, ni por supuesto afirmar que todas las personas que no eran favorables al bando nacional fuesen anticlericales. Es necesario recordar aquí que entre estas personas existía diversidad interna en cuanto a estatus social, a ideología política, y por supuesto en relación a sus creencias religiosas. Sin embargo, es esta diversidad la que pretendo ver si está siendo atendida y/o gestionada por parte de las personas que están trabajando en la R.M.H.

familiares sentían que aliviaban su dolor y sentían reconocida la labor de sus seres queridos: ya pueden hablar de ellos no como personas que murieron porque eran “malas” y se lo merecían, sino, parafraseando a Antonio, como personas que en el peor de los casos habían mostrado sus ideales frente a un régimen dictatorial y fascista, y como consecuencia encontraron la muerte.

Es todo este entramado de significaciones y convicciones religiosas, políticas, económicas, etc. no declaradas por los que conformamos el conjunto de la sociedad, lo que me llevan a querer conocer dos cosas. En primer lugar, por qué se producen estos tipos de comportamientos en torno a la desaparición de personas en situaciones de violencia extrema como fueron aquellos años vividos durante la Guerra Civil, la postguerra y la dictadura de Franco. Y en segundo lugar, qué papel juega en ellos la religión, en este caso cristiana y católica, y la Iglesia como mayor institución representante de la misma, que como he podido mostrar en el ejemplo anterior sigue estando presente en nuestra visión del mundo.

Capítulo 4. << Objetivos >>.

Este cuarto capítulo constituye un espacio en el que pretendo establecer los objetivos a través de los que guiarme en el proceso de conocimiento de la realidad social actual, para posteriormente poder dar una respuesta al problema de investigación que conforma el objeto de conocimiento que estoy planteando a lo largo de estas páginas.

Son varios los objetivos que pretendo que vertebran el desarrollo de esta investigación, con lo que el planteamiento de los mismos constituye un punto muy importante del trabajo donde teoría y práctica se entretujan para darme pie a pensar cómo construir un proceso de conocimiento que aglutine a ambas.

Conocer si se ha llevado a cabo algún tipo de gestión de la diversidad religiosa en los procesos de recuperación de la memoria histórica por parte de los abanderados de dicho movimiento, constituye uno de los objetivos generales de esta investigación. Es así, porque atendiendo a los trabajos de R.M.H. que se han realizado, considero que es muy importante conocer qué tipo de actos de visualización y conmemoración se han llevado a cabo para poder responder a si el tratamiento de los cuerpos en exhumaciones, o la construcción de monolitos conmemorativos constituyen procesos rituales en torno a la muerte. Si la respuesta que alcanzo a conocer es positiva, querría seguir ahondando en la cuestión y llegar a dilucidar si sería correcto o podríamos hablar en cualquier caso de rituales de carácter religioso. Los rituales según Arnold van Gennep (1969) constituyen el periodo intermedio necesario para cubrir las incompatibilidades entre el mundo de lo profano y el de lo sagrado. Afirma que:

“Es el hecho mismo de vivir el que necesita los pasos sucesivos de una situación social a otra: de modo que la vida individual consiste en una sucesión de etapas cuyos finales y comienzos forman conjuntos del mismo orden: nacimiento, pubertad social, matrimonio, paternidad, progresión de clase, especialización ocupacional, muerte. Y a cada uno de estos conjuntos se vinculan ceremonias cuya finalidad es idéntica: hacer que el individuo pase de una situación determinada a otra situación igualmente determinada. (...) De ahí la semejanza general de las ceremonias del nacimiento, de la infancia, de la pubertad social, de los esponsales, del matrimonio, del embarazo, de la paternidad, de la iniciación a las sociedades religiosas y de los funerales” (Ibidem: 16).

En estrecha relación con esto, me planteo conocer qué se ha hecho con los cuerpos en el caso concreto de exhumaciones, y si se han tenido en cuenta las creencias

de las personas fallecidas/desaparecidas en el tratamiento de los mismos. En definitiva se trata de ver si las personas e instituciones que conforman el movimiento por la R.M.H. han tenido o tienen en cuenta la gestión de la diversidad religiosa existente entre las personas fallecidas/desaparecidas.

En segundo lugar, otro de los objetivos generales que me van a guiar a lo largo de todo este trabajo es tratar de identificar cuál es la concepción de la muerte existente entre las personas que forman parte del movimiento por la R.M.H. Me preocupa conocer esta concepción con el fin de averiguar qué significa la reivindicación del derecho a una muerte digna de las personas desaparecidas en situaciones de violencia extrema para las personas implicadas en el movimiento por la R. M. H. en tanto que la reivindicación de la gestión del duelo postergado ocupa uno de los lugares más importantes dentro de los argumentos sobre los que se ha construido dicho movimiento. Específicamente, me gustaría advertir si existe alguna vinculación entre la concepción de la muerte por parte de los protagonistas de este movimiento social y la concepción y ritualización cristiana-católica de la muerte como forma de paso de un mundo a otro en términos de Genep.

De otro lado, me interesa profundamente analizar cuáles han sido los aspectos simbólicos fundamentales que confluyen en el concepto individual y colectivo de memoria para la población onubense, y que por tanto reconocen e identifican como parte de su historia. ¿Por qué en Huelva?, primero por sus características históricas, por cómo sucedieron allí los acontecimientos durante la Guerra Civil, y por cómo se constituye el movimiento actual en torno a la memoria, lo cual está profundamente especificado en el apartado de contexto histórico al cual me referí con anterioridad. Segundo, porque pertenezco a uno de los municipios de la zona, de manera que conocía de cerca la historia de la provincia, y a priori ya sabía que había personas dedicadas a la R.M.H.

Para poder analizar dichos aspectos simbólicos, considero que sería necesario por una parte tener como objetivo específico el dar cuenta de la importancia del duelo por la muerte y desaparición de los familiares en la Guerra Civil y la Dictadura Franquista a causa de la represión, en el proceso de R.M.H. Y por otra identificar y conocer en qué tipo de acciones se ha materializado el miedo (social) a recuperar esa memoria que durante tantos años se ha intentado olvidar para evitar “destacarse” del

resto por miedo a la represión en todo este asunto de la memoria histórica a través de los testimonios autobiográficos que se recojan.

Por último, y no por ello menos importante, es más me atrevería a decir que constituye uno de los objetivos fundamentales que han de guiar este trabajo el producir conocimiento teórico sobre qué tipo de discursos se construyen en torno a lo que algunos autores han llamado *culturas de la memoria*, cómo se construyen y con qué fin, por parte de la propia disciplina antropológica, teniendo en cuenta que se trata de un fenómeno social extremadamente complejo. Con ello me refiero a que cada uno, como seres humanos que somos, podemos posicionarnos ante la vida de la mejor forma que consideremos posible, y de hecho lo hacemos. Sin embargo, como investigadores hemos de ser conscientes de que posicionarnos de una u otra manera es una opción personal, legítima por su puesto como cualquier otra. Por tanto, debemos vigilar constantemente –no obviar ni negar, ni tampoco juzgar- esos condicionantes personales en aras de producir ese conocimiento científico que caracteriza a la Antropología Social en tanto que disciplina perteneciente al campo de las ciencias sociales. Por ello, estoy de acuerdo en lo que afirma y reivindica la ensayista y crítica literaria y cultural Beatriz Sarlo²⁰ (citada en Baer Mieses, 2010: 146), ella afirma que frente a la hemorragia testimonial y la inflación de relatos del horror sufrido por los informantes en sus propias carnes, ella reivindica el valor de la teoría y de la reflexión.

²⁰ Beatriz Sarlo, argentina, es profesora de Literatura Argentina en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Dictó cursos en las universidades de Columbia, Berkeley, Maryland y Minnesota, fue *fellow* del Wilson Center en Washington y "Simón Bolívar Professor of Latin American Studies" en la Universidad de Cambridge.

Ha trabajado sobre literatura popular sentimental, historia del periodismo y de los medios de comunicación, cine y cultura de masas en relación con la producción artística, y el papel de los intelectuales. Datos extraídos de la Web: www.literatura.org (01/05/11).

Capítulo 5. << Metodología >>.

De acuerdo con todo lo expuesto anteriormente, este encuadre metodológico cobra una especial relevancia, ya que junto con el marco teórico va a ser el que me permita producir los datos en el campo para poder dar respuesta al problema de investigación que aquí he propuesto.

Pero antes de detallar el proceso metodológico que pretendo seguir, considero de suma importancia definir desde qué planteamiento teórico defino la metodología y todo lo que ésta implica con respecto al objeto de conocimiento y al propio investigador, ya que ambos formamos parte del proceso de investigación en el que me encuentro inserta.

Velasco y Díaz de Rada en “La lógica de la investigación etnográfica. Un estudio de trabajo para etnógrafos de escuela” (2009, 17) aportan una definición de metodología tomada de Pelto y Pelto (1978) que reza de la siguiente manera:

“es la estructura de procedimientos y reglas transformacionales por las que el científico extrae información y la moviliza a distintos niveles de abstracción con objeto de producir y organizar conocimiento acumulado”.

Es imposible ir al campo en ausencia de teoría, de manera que es decisivamente importante conocer la intención teórica con la que nosotros mismos nos acercamos y producimos el campo. Toda nuestra acción está *mediada* teóricamente. Ciertamente, no abordamos la tarea de la etnografía en blanco, ya que “llevamos una idea del proceso, pero esta idea debe permitir desplazamientos insospechados de nuestra atención y prever vueltas atrás en el método” (Velasco y Díaz de Rada, 2009: 93).

Aceptando estas premisas, entiendo que para acercarme a la realidad social que en estos momentos me ocupa conocer, es sumamente importante y necesario ser consciente de que el objeto de conocimiento de la Antropología del trauma social o de la muerte es profundamente complejo. Precisamente por la dificultad que engendra estudiar dicha realidad es imprescindible tener una actitud reflexiva en la propia construcción del proceso de conocimiento, y tomar distancia con el mismo para, entre otras cosas, evitar tomar parte en el conflicto y desvirtuar dicha realidad.

Así pues, dentro del espacio teórico podemos encontrar el aparato analítico y el aparato de sentido común, con respecto al cual hemos de estar en constante vigilancia

reflexiva para ser conscientes tanto de su existencia como de la influencia que ejerce sobre nosotros mismos. Esto está en directa concordancia con lo que Bourdieu entiende por *reflexividad crítica*:

“trabajo mediante el cual la ciencia social, tomándose a sí misma como objeto, se sirve de sus propias armas para entenderse y controlarse, es un medio especialmente eficaz de reforzar las posibilidades de acceder a la verdad reforzando las censuras mutuas y ofreciendo los principios de una crítica técnica, que permite controlar con mayor efectividad los factores adecuados para facilitar la investigación. No se trata de perseguir una nueva forma de saber absoluto, sino de ejercer una forma específica de vigilancia epistemológica (...)”. (2003, 154-155).

De manera que tenemos que tener en cuenta que siempre que producimos el campo estamos mediados teóricamente, y no sólo por aspectos teóricos o epistemológicos sino también por las condiciones sociales que rodean el proceso de conocimiento (Bourdieu, 2003). Las teorías son fundamentalmente proposiciones o enunciados generalizadores que postulan una interrelación explicativa entre fenómenos empíricos. Sin embargo, se han señalado en numerosas ocasiones la “debilidad” de dichas generalizaciones teóricas en antropología por razones como la urgencia etnográfica, priorizando así el trabajo de campo sobre la formulación teórica.

Esta intención teórica también está vinculada a las técnicas, que no son un mero recetario sino que, según Velasco y Díaz de Rada (2009) son “teorías en acto”, es decir, dependen de un código epistemológico o de un marco de intención teórica, lo cual significa que lo que diferencia al trabajo de campo antropológico es el tipo de conocimiento que aspira a producir. En la medida en que como investigadores desconocemos esto, perdemos control sobre lo que estamos haciendo. García Miranda, antropólogo y profesor investigador del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de Quintana Roo (UQROO), afirma que el trabajo de campo ha de estar planificado y diseñado, no es un “acto aventurero”, sino que:

“(…) inicia con la búsqueda y la determinación de un tema de investigación, del lugar, del reconocimiento del área, de la selección y del manejo de ciertas técnicas de investigación; además de la elaboración de un proyecto que guíe no sólo el trabajo de campo, sino el proceso de toda la investigación. Asimismo, requiere de un nivel de formación teórica y metodológica; de una información mínima del lugar donde se realizará, (...). Por último, se requiere de una formación teórica y metodológica que permita crear las estrategias para la vinculación y la interrelación con la comunidad” (2006: 62).

El trabajo de campo en Antropología fue introducido por Haddon previamente al trabajo realizado por Malinowski, que fue reconocido por Adams Kuper como el primer gran *teórico de la práctica* dentro de la disciplina antropológica. Quien dio más categoría al trabajo de campo fue Rivers, que propuso un método consistente en la estancia de un investigador, que tiene que estar solo, que ha de ocuparse de todos los campos etnográficos de interés de la cultura investigada, y que ha de vivir un año, sino más, dentro de una comunidad pequeña; aunque realmente él nunca llevó a cabo este método propuesto.

Malinowski sí lo hizo. Lo que me interesa resaltar de todo esto es en lo que este autor puso mayor énfasis: en la soledad como una actitud, lo cual no significa que necesariamente haya que ir empíricamente solo, sino en enfrentarse al extrañamiento en actitud de soledad. Podría estar vinculada esta cuestión a lo que Velasco y Díaz de Rada denominan como “extrañamiento”, que “consiste en sorprenderse e interesarse por cómo los otros interpretan o realizan su mundo sociocultural” (2009: 216). Así pues, tiene mucho que ver con producir distancia con respecto a lo que vamos a observar. El proceso de extrañamiento llevaría el distanciamiento respecto a lo propio, para ver como construimos o cómo es lo que nos parece convencional y por tanto natural.

Así pues, es el extrañamiento el que también nos facilita conformar aquella actitud de soledad de la que hablaba Malinowski, y que considero de suma importancia en un proyecto de investigación como este, que va a tener lugar dentro del sistema sociocultural actual en el que me encuentro inserta y donde voy a estar en contacto con informantes que además de ello son vecinos, conocidos, personas cercanas que solicitan un proceso de devolución donde puedan observar los resultados de su participación en el proceso general de la investigación. Por tanto, la vigilancia con respecto a mi aparato de sentido común ha de ser constante y continua, acompañada por una actitud reflexiva y crítica con respecto a toda la construcción teórica y metodológica, y a la producción de resultados y conclusiones finales. Este planteamiento será uno de los vectores que guiarán la acción metodológica de esta investigación.

¿Qué es el trabajo de campo? Stocking (1993: 43. Citado en Velasco y Díaz de Rada, 2009) afirma que el trabajo de campo es la “experiencia constitutiva del cuerpo primario de sus datos empíricos”. Tiene el objetivo de producir información que posteriormente habrá que sintetizar. Lo esencial es impregnarse en y de la realidad que

pretendamos comprender, y para ello se sirve de técnicas que tienen como consecuencia una cantidad ingente de información que habrá de ser transformada en datos y discursos inteligibles a través de instrumentos narrativos como: la *descripción*, la *traducción*, la *explicación* y la *interpretación*. No podemos entender cada uno de ellos por separado, ya que están permanentemente solapándose porque son procesos co-implicados. Por toda la complejidad que encarna el trabajo de campo, comparto con estos autores que es mucho más que una técnica o conjunto de éstas: es una situación metodológica, y un proceso en sí mismo en el cuál no todos los aspectos son controlados por el investigador. La etnografía, proceso metodológico global, es la que engloba al trabajo de campo, que constituye una secuencia compleja de: a) acciones, que serían el conjunto de prácticas que constituyen un proceso etnográfico: la lógica y la secuencia de dichas prácticas: entrada en el campo, autopresentación, conversaciones con los informantes, etc.; b) objetos, definir los objetos es sumamente complicado, ya que la antropología es una disciplina de aspiraciones holísticas y está permanentemente debatiéndose para acotar y definir unidad de observación y unidad de análisis que sean manejables etnográficamente por el antropólogo en el campo. Cualquier objeto de conocimiento sufre transformaciones a lo largo del proceso de conocimiento, por eso necesita una vigilancia constante (tanto el objeto como el proceso de conocimiento) que nos permita saber en todo momento cuales son los objetivos que queremos cumplir y qué queremos hacer. Y, c) transformaciones, que son las técnicas que permiten hacer inteligibles los datos producidos en el campo, y que implican no sólo descripción, explicación, traducción e interpretación, sino también la aportación de datos estadísticos, tablas, etc.

Es en este mundo de relaciones sociales complejas, en el que como investigadores nos vemos involucrados, donde mayor relevancia juega el concepto y la actitud de extrañamiento, ya que éste será el que nos permita, a la vez que estamos dentro de la realidad, tomar una actitud perspectivista de la misma que nos ahuyente de nuestras propias convenciones sociales. Pero, además de instrumentalizarnos a nosotros mismos, también instrumentalizamos las relaciones que establecemos con las personas estudiadas.

Malinowski (1975) afirmaba que la instrumentalización de las relaciones sociales que establece el investigador en el campo no se valen de estrategias muy distintas de las que utilizamos para la interacción en la vida cotidiana: se pretende

alcanzar el *rapport*²¹ que permite conversar con los informantes sin necesidad de ser vistos como extraños/externos. Todo este proceso de establecimiento de relaciones de confianza, está encaminado a instrumentalizar dichas relaciones con fines teóricos de investigación.

Como investigadores, debemos tener esto muy presente y no olvidarlo, ya que puede provocar sensaciones muy desagradables si consideramos que estamos instrumentalizando relaciones de *amistad*. Por eso, cobra especial relevancia el proceso de resocialización que debería suponer toda etnografía, la cual debe ser un proceso de ida y vuelta que debe estar presidido por la producción de distancia con respecto a aquello(s) con lo(s) que no hemos de sentir plena identificación. Producir esa actitud de soledad es un buen síntoma para el propio proceso de la investigación. Malinowski defendía que la soledad es una actitud que hemos de crear y producir, lo cual no significa que haya que estar solos ni lejos de nuestro propio contexto sociocultural.

Por otra parte, habiendo dejado claro en qué consiste el trabajo de campo, he de referirme a continuación a las técnicas que van a formar parte del proceso metodológico global del presente trabajo. Para la aplicación de una técnica, hemos de ser conscientes de que todas y cada una de ellas dependen de un código epistemológico concreto, que según Velasco y Díaz de Rada (2009) está fundamentalmente compuesto por tres conceptos a los que ya he hecho referencia: *extrañamiento*, *intersubjetividad* y *descripción densa*. No me detendré en los dos primeros porque ya han sido definidos detenidamente en párrafos anteriores, pero sí en el tercero, ya que cobra una especial relevancia en el análisis de las *observaciones* propuestas.

El concepto de “descripción densa” fue acuñado por Clifford Geertz en el año 1973 para referirse a una descripción que está guiada interpretativamente. Geertz entendía que existen “descripciones ligeras” como contrapuestas a las anteriores. Sin embargo lo cierto es que no se producen descripciones que no estén acompañadas de interpretación, ya que toda persona que describe lo hace situado en una posición

²¹ Este concepto hace referencia al establecimiento de una relación de confianza entre sujeto y objeto de estudio, con el fin de establecer una relación empática entre ellos, y diferenciarse el investigador del resto de *foráneos* que pueden acercarse a la realidad sociocultural que el investigador pretende estudiar.

concreta de la *realidad* social que media interpretativa y subjetivamente la “descripción” que se puede hacer de dicha *realidad*.

Ciertamente, con respecto a las técnicas, he de afirmar que la observación participante y la entrevista son las técnicas que constituyen el cuerpo primario de datos empíricos de la etnografía, por ello son las dos técnicas elegidas para la producción y recogida de datos empíricos. Ambas están incluidas en un juego intencional o teóricamente construido por el propio investigador. No obstante, no se trata de reflejar esto sin más en el análisis, sino de ser conscientes de ello en el momento de ponerlas en práctica con el fin de poder controlar esos criterios que nos influyen en nuestra propia mirada.

Con respecto a la observación, puedo decir que se ha venido sobrevalorando en el ejercicio antropológico en aras de conseguir el ideal objetivista. García García (1997) pone en cuestión la centralidad de la observación en disciplinas como la antropológica, y afirma que lo que sabemos de la información que recopilamos procede más de lo que nos cuentan que de lo que observamos, con lo cual, lo que registramos son “discursos de discursos”, ya que lo que los informantes nos cuentan, la mayoría de las veces son cosas que se las han contado, o que lo recuerdan, e incluso lo que consideran que esperamos escuchar.

Son dos las observaciones participantes que me van a permitir realizar parte de este trabajo de campo. Una tuvo lugar el 16 de abril de 2011 en la capital onubense. Se trataba de un acto de “Homenaje en el 80 aniversario de la II República española y a todas las víctimas de la represión franquista de Huelva”, convocado por el Foro por la Memoria de Huelva, el Foro Social de Valverde y la Coordinadora de la Cuenca Minera para la memoria histórica. Según, la publicidad que se dio al mismo consistía en:

“Conmemorar el aniversario de la segunda República española, en memoria de tantos hombres y mujeres asesinados por defender la libertad, la justicia y la igualdad.

Ruta de la Memoria, 16 de abril de 2011:

11:00h. Homenaje en el cementerio de Huelva en el monumento que existe en la fosa común donde yacen miles de republicanos.

12:00h. Homenaje en el paraje de El Conquero, lugar donde en 1936 cayeron asesinados multitud de onubenses a manos de las fuerzas golpistas”.

Ante un tipo de acto como éste, sobre el que no conocía nada de primera mano, planteé que se trataba de una observación de carácter global o también conocida como descriptiva. Planificar una observación de este tipo consiste en observar *todo* el conjunto del acto, intentando delimitar sus partes; consistiría en cierto modo en una observación asistemática bajo algún tipo de control, ya que nunca podremos observarlo *todo* en tanto en cuanto aceptamos que nuestra mirada siempre es selectiva puesto que nos situamos en la escena social desde un punto de vista concreto y que además está mediada teóricamente. Por mucho que carezcamos de un esquema de observación, hemos de ser conscientes de los aspectos *inconscientes* que guían nuestra mirada, evitando así perder el control sobre nuestra propia acción investigadora.

Así pues, las cuestiones sobre las que me planteé fijar mi atención en la observación de este acto son las siguientes: la hora en la que comienza a llegar la gente que acude al acto, qué tipo de personas (mayores, jóvenes, hombres, mujeres, etc.), qué tipo de atuendo llevan (si hay elementos que los identifiquen con el acto o no como por ejemplo banderas republicanas, vestimentas negras en señal duelo, pancartas, flores, etc.), si hay algún tipo de acompañamiento musical, si se lee discurso, quién lo escribe y quién lo lee, en qué momento, si se cumplen los horarios en el proceder del homenaje, si hay algún medio de comunicación durante el acto (televisión, radio, periodistas que escriban para periódicos, etc.), si afloran algún tipo de gestos como llantos, gritos de reivindicación, o en señal de duelo que conviertan el acto en lo que Francisco Ferrándiz reconoce como “lugares en los que afloran las memorias”. Además de tener en cuenta este tipo de cuestiones que acabo de plantear, también intenté mantener conversación con las personas que allí se den cita con el fin de conocer tanto a los organizadores del mismo, entre otras cosas, para ver si consideran este tipo de homenajes como actos de recuperación de memoria histórica; como a algunos de los asistentes para poder empezar a conocer cuál es la motivación que les lleva a participar en actos de estas características.

Estas cuestiones que acabo de exponer constituían sólo algunas directrices a seguir en el proceso de la observación, aunque lo que pretendía era hacer una observación global que me permitiese conocer el acto desde una perspectiva holística con el fin de intentar comprender el juego intersubjetivo y simbólico que allí tuviese lugar. Para todo ello, conté con una cámara fotográfica, una grabadora de voz y con un

cuaderno de campo, para poder utilizar cada uno de estos instrumentos en el momento en el que por la situación lo considerase conveniente.

El segundo evento al que he asistido, para el cual he seguido las mismas pautas expuestas en los párrafos anteriores, consistió en un acto de conmemoración al que fui invitada por uno de los entrevistados en Aroche. Se trataba de una misa oficiada por el cura del pueblo en memoria de los fusilados y/o represaliados durante la Guerra Civil y la dictadura franquista, que se celebró a las afueras del pueblo, donde había sido instalado un monumento en la tapia del antiguo cementerio en el que numerosos vecinos de Aroche fueron asesinados durante esta época. Este lugar se llama Parque de la Memoria, y en él se puede encontrar un muro central donde hay dos carteleras de azulejos. En una de ellas están enumerados todos los nombres de las personas que murieron a causa del Golpe de Estado del año 1936 y la posterior represión, y en la otra un poema escrito por un arochero. La misa tuvo lugar el día 1 de noviembre de 2012 a las cinco de la tarde, coincidiendo con la celebración del Día de los Difuntos.

Por otra parte, también cuento con la realización de seis entrevistas. Una de ellas a un informante²² de Aracena, es un hombre de unos 50 años aproximadamente que se ha encargado a nivel individual de proponer iniciativas de estudio para la recuperación de la memoria histórica en la zona de la Sierra de Aracena y Picos de Aroche. Es puericultor y director de una de las guarderías de este municipio, miembro de la Asociación Literaria Huebra a través de la que organizan cursos de literatura y poesía dirigidos a toda clase de público, y a través de donde gestiona sus propias publicaciones. Fue él quien promovió la instauración de uno de los monumentos conmemorativos en el cementerio de la localidad de Aracena en el año 2010. Por todo ello, considero que es muy importante que su visión acerca del fenómeno social que aquí me planteo estudiar tenga un lugar en esta investigación.

²² A este informante lo denominaré M. R. iniciales que se corresponden con las de su nombre propio. Nombrarle así me permitirá darle una personalidad y a la vez preservar su identidad personal y los datos que pone al servicio de la investigación.

Por otra parte, el segundo informante²³ es un hombre de unos 33 o 35 años aproximadamente que pertenece al municipio de El Campillo, situado en la zona de la Cuenca Minera. Él, junto a otros jóvenes de diversos pueblos de la provincia constituyó a principios de la década de los 2000 el Foro por la Memoria de Huelva, que pertenece a la Federación Estatal de Foros por la Memoria. C. F. se vincula a esta institución porque parte de su familia forma parte del grupo de *desaparecidos* a causa de la represión que se ejerció sobre las personas de la provincia durante los años de la Guerra Civil y de la posguerra. Entré en contacto con él a través de interesarme por la celebración del “Homenaje en el 80 aniversario de la II República española y a todas las víctimas de la represión franquista de Huelva”, al que quería acudir para realizar la observación. Tras saber todos estos datos sobre él, me resultó profundamente interesante contar con un informante de este perfil, y con su testimonio acerca de cómo vive él el proceso de la recuperación de la memoria histórica desde su punto de vista en la escena social que pretendo conocer.

El tercer informante²⁴ es un hombre mayor, de entre 80 y 85 años que procede de La Dehesa, aldea perteneciente al municipio de Minas de Riotinto. Este hombre ha trabajado en la mina durante toda su vida, y fue alcalde pedáneo de La Dehesa por obligación, según él mismo afirma, durante varios años de la dictadura. Él afirma ser comunista, pero no tuvo más remedio que formar parte de la alcaldía de su aldea para no ser señalado ante el régimen dictatorial vigente en esos momentos en España. He elegido hacer una entrevista a una persona de estas características porque el resto de los propuestos son personas que han trabajado sobre este tema a título personal, pero ninguno, excepto él y M.C. han sido testigos directos de estos años.

La cuarta persona²⁵ a entrevistar es un investigador de Aroche, que forma parte de la Asociación Memoria e Historia de la Sierra, pero que se lleva interesando por

²³ A este informante lo denominaré C. F., iniciales que se corresponden con las de su nombre propio. Al igual que al primer informante, nombrarle así me permitirá darle una personalidad concreta y a la vez preservar su identidad personal y los datos que aporta a la investigación.

²⁴ A este informante lo voy a referenciar con las siglas de su nombre propio F. S. con el mismo fin que para el resto de las personas a las que he entrevistado.

²⁵ Para referirme en posteriores apartados a este cuarto informante lo voy a hacer con las siglas A. C., preservando así su identidad personal, pero permitiendo que el lector pueda identificarlo con respecto al resto.

conocer la historia de la sierra de muchos años atrás. A.C. realiza esta labor a título personal, porque le gusta. Durante parte de su trayectoria ha trabajado sobre memoria histórica, aunque afirma que este tema es tan complejo y hay tantas heridas abiertas aún que ha preferido trabajar sobre otros temas, como por ejemplo es la esclavitud en la zona de lo que hoy es Aroche.

El actual cura de Zalamea la Real²⁶, es la quinta persona que forma parte del elenco de informantes que me han permitido acercarme a los discursos y las prácticas que se establecen en torno a los procesos de R.M.H. Este hombre se describe a sí mismo como cura obrero y de izquierdas, y que por sus ideas y comportamientos fue represaliado durante la dictadura franquista. Entiendo que por el objeto de conocimiento que aquí me ocupa, es imprescindible hacer que forme parte de este análisis la voz de un informante de estas características, ya que me va a permitir conocer ciertas pistas de cómo la Iglesia católica y cristiana se comportó ante el franquismo y cómo lo hace ahora con respecto a la R.M.H. Por supuesto, no pretendo generalizar este comportamiento con la aportación de un único informante perteneciente a la Iglesia, pero considero que es una magnífica forma de adentrarme y conocer tímidamente el panorama existente en la actualidad.

Y por último, he planteado una entrevista al alcalde de Aroche, Antonio Muñoz, y a Nieves Medina, trabajadora del ayuntamiento en calidad de historiadora-arqueóloga, porque fueron los promotores de la realización de un campo de trabajo para la R.M.H. en el año 2005 en este municipio, del cual nació la publicación del libro titulado “La Historia Silenciada” en 2007. Ambos son autores del mismo, junto a Jesús Berrocal. He decidido identificar a estos dos informantes porque forman parte de la vida pública de este municipio y porque son los autores de un libro que ya he utilizado previamente para la construcción de esta investigación. He elegido realizar esta entrevista porque, al igual que M.C. me permite conocer la opinión de la institución eclesiástica y religiosa, Antonio y Nieves, me van a permitir acercarme a la opinión de la institución política y económica, que en este caso sentó las bases de este campo de trabajo para la R.M.H.

²⁶ M.C. van a ser las siglas con las que voy a hacer referencia a este informante a partir de estos momentos.

Las dos primeras entrevistas, tanto la que planteo para M. R. como para C. F. forman parte del trabajo realizado para el diseño de proyecto de investigación de la asignatura de Métodos y Técnicas de investigación antropológica. Fueron construidas en aras de poder empezar a dar respuesta algunos de los objetivos planteados para esta investigación, como es el conocer el proceso de R.M.H. en la provincia de Huelva, desde sus inicios a mediados de la década de los años 90 del siglo XX hasta las acciones más actuales, y dar cuenta de quiénes son los promotores del mismo. No obstante, antes de que sus respuestas sean tomadas en consideración en los resultados de la investigación, habré de triangularlos con otros, para poder así verificarlos.

Todas las entrevistas responden a una tipología de entrevista semiestructurada, ya que no pretendo construir un guión cerrado para la aplicación de la misma, sino plantear algunas cuestiones importantes a tratar en el transcurso de la misma, pero dejando a los informantes *espacio* suficiente para que puedan reflexionar sobre el tema, y construyan respuestas creativas.

La técnica de la entrevista constituye una situación artificial que responde a un juego de roles, ya que no deja de ser una relación social donde intervienen mecanismos sociales que actúan en cualquier otro tipo de relación social. Para el análisis de las entrevistas planteadas, he de tomar en consideración la incidencia de la situación interlocutoria: el contexto en el que se produce la entrevista; y ser conscientes de que no existen discursos espontáneos, todos se construyen *por y para* algo. De manera que no puedo obviar toda la complejidad en la que se producen los discursos, porque el hecho de ignorarla no hará que desaparezca. También he de intentar disminuir todo lo posible mi propia influencia como investigadora, que aunque no pueda eliminarse totalmente nunca, debo aspirar a controlarla intentando parecer lo más comprensiva y neutral posible. Además, he de ser consciente de que el entrevistado se forma una idea propia sobre mi identidad como entrevistadora, y en función de esas ideas previas y expectativas que adquiera va a argumentar y construir su discurso. La intención es que la relación interlocutoria sea lo menos asimétrica posible.

Como investigadora he de tener muy presente todo esto, para poder preverlo y controlarlo en el ejercicio de una práctica reflexiva, e incluso considerarlo como una información más que aportar a los resultados de la investigación.

Esta actitud de reflexividad crítica o refleja –en términos de Pierre Bourdieu– constituye el método que he puesto en práctica para la revisión bibliográfica de los textos antropológicos a los que he acudido para la conformación del marco teórico bajo el que se construye esta investigación. Además de ello, el propósito de hacer este estudio bibliográfico está encaminado a poder dar respuesta al cuarto objetivo general propuesto para esta investigación: producir conocimiento teórico acerca cómo la antropología, como ciencia social, se ha acercado al fenómeno de la recuperación de la memoria histórica.

Por último, he contado a lo largo de todo el proceso de la investigación con el apoyo de un diario de campo como elemento fundamental que consigue dar unidad a todo el transcurso de la construcción de la misma, que queda registrada en dicho cuaderno de campo. Éste, según Velasco y Díaz de Rada (2009: 96-99), es “una expresión diacrónica del curso de la investigación y el núcleo del trabajo de mesa”, e incluye el “registro diario de actividades, la formulación de proyectos inmediatos, comentarios al desarrollo de la investigación, el registro de observación de acontecimientos, el registro de conversaciones casuales, el registro de entrevistas, los comentarios a lecturas, hipótesis e interpretaciones durante la investigación y la evaluación: necesidades, resultados del proceso”. Siendo así, éste me ha permitido relatar mis propias experiencias vividas en relación con el objeto de estudio, con la construcción del propio proyecto de investigación y mantener un diálogo constante conmigo misma que ha propiciado una reflexión continua sobre mi propio aparato de sentido común y cómo este influye en mi comportamiento teórico y práctico en relación al objeto de estudio en función del que se articula esta investigación.

Esta planificación para la aplicación de las técnicas está delimitada por el reducido período de tiempo que tengo para poder llevarlas a cabo. De manera que está abierta a ser modificada en el caso en que se pueda prolongar por más tiempo esta fase del proyecto de investigación.

Capítulo 6. << Acercamiento etnográfico a la realidad social >>.

6.1. *Discursos que se establecen en los procesos de recuperación de la Memoria Histórica en Huelva.*

Me gustaría iniciar este punto del trabajo con una cita muy interesante de Ferrándiz y Baer (2011: 188) la cual han corroborado todos los informantes a través de sus aportaciones. Dice así:

“Setenta años después, el súbito resurgir de los fantasmas de la guerra ha arrojado al país a un debate social en el que se han puesto de relieve culturas políticas antagónicas tanto desde un punto de vista ideológico como generacional. Las generaciones nacidas a partir de los años 60, es decir, quienes aún eran niños cuando murió Franco, quienes no conocieron de veras la dictadura ni participaron, desde luego, en las negociaciones políticas urdidas en torno de la Ley de Amnistía de 1977 y la Transición española, se han encontrado de pronto con que el tan ensalzado proceso de democratización y modernización del país se asentó sobre multitudes de tumbas olvidadas y sin sosiego. Así, han comenzado a poner en tela de juicio los pactos políticos establecidos por sus mayores tras la muerte de Franco”.

Es precisamente esto lo que me he encontrado en los discursos establecidos por parte de los informantes en las entrevistas realizadas. Sus pensamientos sobre el tema y sus acciones tanto individuales como en grupo para la R.M.H. son las que, parafraseando a estos autores, han comenzado a poner en duda los pactos de silencio políticos en torno a la memoria de la Guerra Civil y la posterior dictadura fascista.

Considero que es necesario tener esto muy presente para entender los discursos que se establecen en torno a los procesos de R.M.H., que es precisamente de lo que quiero dar cuenta en este apartado: cuáles son los discursos que me he encontrado por parte de participantes directos en trabajos de R.M.H. en la provincia de Huelva, concretamente de la zona de la Cuenca Minera y la Sierra de Aracena y Picos de Aroche. Por qué esta zona y no otra, por la especificidad de la represión vivida durante aquellos años. Ya me detuve en estos sucesos en el apartado de contexto histórico, no obstante quizás sea necesario apostillar ahora que la población onubense siempre se había manifestado fiel a la República, incluso los proclives al alzamiento, tanto militares como civiles, inseguros de su fuerza decidieron esperar más tiempo para sublevarse, lo cual tuvo como consecuencia que en esta zona dicho golpe militar fracasase en principio cuando ya otras muchas provincias habían sido tomadas por los militares sublevados.

Ello fue debido principalmente a que en esta provincia no había suficientes militares sublevados y fascistas como para imponerse. No obstante, si se hubiera dado la misma situación que por ejemplo en Sevilla, Huelva habría caído en manos sublevadas el mismo día 18 de julio de 1936. “El caso de Huelva, como el de Badajoz, demuestra que sin los sectores antirrepublicanos del Ejército y de la Guardia Civil la derecha nada hubiera podido hacer” (Espinosa, 1996:93). Por su parte, los centros mineros de la provincia jugaron un importante papel –de ahí la relevancia de contar con voces procedentes de esta zona geográfica-, ya que en ellos se encontraban las movilizaciones de los socialistas y anarquistas más notorias de toda la provincia, de hecho, las respuestas ante el levantamiento militar fueron rápidas. Cuando comenzaron a llegar los sublevados, los falangistas, a los pueblos de la provincia, las medidas que se tomaron por parte de las gentes que allí vivían fue constituir Comités circunstanciales, antifascistas o de defensa de la República donde quedaban representados los partidos afines al Frente Popular.

La ocupación de la provincia de Huelva siempre estuvo muy marcada por las acciones militares que el bando nacionalista estaba llevando a cabo en la provincia de Sevilla. La entrada en los municipios de los golpistas trajo fatídicas consecuencias para la población onubense que vio disminuida en la mitad el número de habitantes entre los que se marcharon y los que fueron asesinados. El 29 de julio de 1936 fue declarado el Estado de Guerra en los municipios de toda la provincia. El movimiento tardó 65 días en hacerse con el mando de todos los pueblos de Huelva, y a pesar de ello a lo largo de toda la contienda en esta zona hubo un gran número de *huidos*, sobre todo refugiados en la zona de la Sierra de Aracena y Picos de Aroche. Esto, provocó que el estado de alarma fuese en aumento e incluso de nuevo la declaración del Estado de Guerra a mediados de 1937, y la llegada de una cantidad ingente de militares que permitiese el control de dicha situación. Otra de las medidas que se empezaron a tomar para frenar las acciones de los *huidos* fueron los Consejos de Guerra Sumarísimos, que dejaron atrás más de 400 personas fusiladas.

El tiempo pasaba y el problema de los *huidos* pervivía en esta provincia a pesar de todos los esfuerzos del Glorioso Alzamiento por erradicarlo, incluso se comenzó a asediar al resto de la población civil para averiguar si les pasaban algún tipo de recurso que les permitiese seguir con vida. Ya bien entrado el año 1938, las fuerzas comenzaron

a decaer y esta población *huida* empezó a desplazarse hacia las sierras sevillana y cordobesa.

La ansiada noticia del final de la guerra estaba próxima, en 1939 se puso fin a la contienda aunque no a la persecución de los contrarios al régimen en aras de la creación de la llamada “España una grande y libre”. El final de la guerra dio lugar a un régimen militar dictatorial que perduró en el poder más de 40 años, y que se caracterizó por el horror, el asedio y la persecución de los que habían perdido dicha guerra, en numerosas ocasiones caracterizada como fratricida. El período posterior a la contienda, afirman los supervivientes que fueron momentos incluso peores que los vividos durante la guerra, que se caracterizaron por una fuerte represión contra los contrarios al régimen. Espinosa Maestre, identifica que hay una represión ejercida por la izquierda, donde los muertos se correspondieron a acciones de guerra y no de represión, lo cual no justifica de ninguna de las maneras que estos hechos tuviesen lugar. El hecho de querer ocultar esto, e incluso de achacar muertes al bando republicano de las cuales no fueron responsables, responde a una estrategia de justificación de la sublevación militar iniciada en julio de 1936. Y en segundo lugar, una represión ejercida por parte de los sublevados. En el caso de Huelva hay un gran número de personas “desaparecidas” que nunca fueron inscritas en los Registros, y ni siquiera existió una normativa común para toda la provincia, de manera que cada uno de los partidos judiciales actuó según mejor le convenía. Todo ello se produce como consecuencia de la imposición de un régimen dictatorial por la fuerza de las armas y el miedo, siendo ésta la forma de no asumir las víctimas, ni civiles ni militares.

Tras esta breve recopilación de datos históricos que me permiten mostrar al lector una contextualización del recorrido vivido por la provincia de Huelva durante los años de la Guerra Civil y los inicios de la dictadura, en este apartado me voy a dedicar mayormente al análisis de discursos recogidos en las entrevistas realizadas, lo cual no implica que no haya discurso en los actos a los que he podido acudir. Sin embargo, entiendo que analíticamente es más clarificador para el lector separar ambos discursos con el fin de desentrañar y comparar los significados de cada uno.

Los informantes M.R., C.F., A.C., Antonio y Nieves, son personas que podría calificar como expertas en trabajos de R.M.H. en tanto que han formado y siguen formando parte de este proceso. Bourdieu (citado en Valcuende y Narotzki, 2005)

afirma que son expertos en tanto que trabajan directamente con este tema y lo conocen de primera mano, no porque posean cualquier certificado académico que lo acredite para hablar de ello (lo cual ocurre en algunos casos, en otros no). En la medida en que esto es así, mi intención es poner en valor sus conocimientos y que se sintiesen cómodos a lo largo de todas las entrevistas con el fin de crear un ambiente comunicativo en el que se encontrasen a gusto y pudieran expresar un *discurso* sincero acerca del trabajo que ellos mismos han venido realizando a lo largo de estos últimos años en la zona de la Sierra de Aracena y Picos de Aroche. No obstante, es necesario reconocer que sus aportaciones a este trabajo están a su vez condicionadas por mi propia presencia en el proceso de conocimiento, quizás sus respuestas no hubiesen sido las mismas si la entrevista hubiese sido llevada a cabo por otra persona o en otro contexto. Con esto me refiero a que la información que recopilamos generalmente constituyen *discursos de discursos* en tanto que los informantes nos cuentan cosas que en ocasiones se las han contado a ellos, o que lo recuerdan, o que piensan que es lo que queremos escuchar, ya que la entrevista es una situación artificial. No se trata de poner en duda el testimonio de estas personas, sino de ser conscientes de que todas las situaciones inter-comunicativas están sometidas a determinados condicionantes (entorno físico y social, imagen que tienen de ese entorno los interlocutores, la identidad de los mismos, la idea que ambos participantes se crean del otro,...) que moldean o pueden moldear el discurso establecido. Precisamente tener presente esto da legitimidad a las aportaciones de los informantes, porque nos permite conocer en qué situación se han construido dichos discursos.

Son personas que han participado como ponentes en jornadas, actos de conmemoración, entrevistas sobre este tema, con lo que esta experiencia se refleja en sus discursos sobre el mismo. Resulta interesante cómo aunque a lo largo de los primeros minutos de entrevista mantuvieron una postura bastante neutral u objetiva hacia la propia cuestión de la R.M.H.; poco a poco, a través de sus respuestas comenzaron a dejar ver su posicionamiento más personal con respecto a los datos que manejaban y a lo que sucedió durante la Guerra Civil, la posguerra, y lo que se está trabajando hoy en día con respecto a estos periodos históricos.

Por ejemplo M.R. se mostró muy tranquilo a lo largo de toda la entrevista, se notaba que no era la primera vez que se prestaba para ser interpelado sobre estos temas.

Mostraba un discurso muy asentado y argumentado gracias a un trabajo amplio y profundo sobre dichos periodos históricos que lleva realizando desde hace ya varios años, y a la propia experiencia de haber hablado en público ya sobre estos temas. En concordancia con ello, hace uso de un lenguaje experto sobre el tema, que permitió que nos comunicásemos dentro de unos mismos parámetros lingüísticos y que fluyera el diálogo entre ambos sin ningún tipo de problemas. Con respecto a esto García Miranda (2006: 67) afirma que:

“La lengua es un elemento fundamental en el trabajo de campo. La interrelación es más horizontal cuando el entrevistador y el entrevistado se comunican en el mismo idioma, comparten los códigos lingüísticos y no se presentan diferencias en éstos”.

No se trata sólo de conocer el mismo idioma, sino de estar situados a un mismo nivel lingüístico que permita el entendimiento recíproco acerca de lo que versa una situación dialógica de estas características. En función de ello, considero que esta entrevista transcurrió a través de una relación de carácter simétrico entre ambos, en la cual como entrevistadora mis preguntas guiaban esta situación comunicativa pero no desde un plano *superior* al del informante, ya que éste es un experto en la materia.

No obstante, esta situación de simetría lingüística no se ha dado en todos los casos. Por ejemplo, a la hora de formular las preguntas a M.C. y a F.S. he tenido que adaptar el lenguaje y el ritmo de la entrevista al de los informantes. Resulta necesario destacar que ambos son personas de más de 70 años, que vivieron en primera persona la mayoría de los hechos traumáticos narrados en el apartado de contexto histórico, y que en numerosas ocasiones aluden a un mismo hecho traumático vivido durante su infancia o juventud en sus localidades.

He considerado oportuno cuestionarles a cerca de qué significa para ellos o qué opinión les merece la R.M.H. con el fin de conocer cómo entienden este fenómeno social desde la posición que ellos mismos ocupan dentro de este campo de conocimiento. A esta pregunta siempre le han sucedido gestos o suspiros antes de hablar que entiendo como una forma no verbal de expresar la complejidad de la cuestión y que existen dudas con respecto a ello entre sus propios protagonistas. M.R. afirma, según sus palabras textuales, que la “memoria histórica” es “un galimatías verbal” que toma su significado en un contexto determinado, ya que “todo lo que se remueve es memoria

histórica, y otra cosa es que tenga un significado u otro en el contexto en que se recuerde”, además sigue diciendo que “recuperarla significa buscar algo que ya no está, sin embargo, la memoria sobre la Guerra Civil no había desaparecido, sino que estaba silenciada”, y me cuenta cómo alguna de la gente con la que había intentado conversar sobre el tema no quería hablar de ello, incluso algunos le decían que no *recordaban* nada de *aquello*. El propio F.S. afirma que “el miedo era mucho, sembraron el terror para que nadie se levantara en absoluto”. Estas opiniones entiendo que estarían encaminadas a corroborar una de las hipótesis de trabajo en tanto que en la provincia de Huelva, el proceso de R.M.H. asoma tímidamente desde mediados de la década de la década de los 90 del siglo pasado. Desde el inicio de la Guerra Civil, la represión fascista tuvo como objetivo a los sectores progresistas de la burguesía y especialmente se dirigió contra la clase obrera en general, sin importar la edad o el género, intentando destruir a toda costa el tejido social de izquierdas que con tanto esfuerzo habían venido construyendo los participantes de esta ideología desde finales del siglo XIX. Así pues, una de las hipótesis de partida es que ese aparentemente manso movimiento por la recuperación de la memoria es un reflejo de esa quiebra de las izquierdas que caracterizó, según afirman autores especialistas en esta etapa histórica como Espinosa Maestre (1996) a la época de represión franquista a partir de 1936 con la sublevación militar contra la República.

Esta actitud de negación del recuerdo de la experiencia vivida en aquellos años puede ser fruto del miedo social a la R.M.H., a hacer públicas sus historias de vida, provocado por la fuerte represión experimentada por la población civil durante la guerra y la posterior dictadura. Uno de los informantes incluso llega a afirmar que “hubo mucha represión y eso caló muy hondo en el discurso de que algo malo harían los rojos para recibir ese trato, que es mejor dejarlo pasar que removerlo”, este tipo de argumentos confirman la existencia de ese miedo a compartir libremente la trayectoria familiar, ya que en muchos casos no son supervivientes directos los que participan en los procesos de R.M.H. sino los hijos o nietos de aquellos.

“La dictadura franquista intentó llevar a cabo lo que Primo Levi conceptualizó como “memoricidio”, impuesto a sus vencidos mediante la más férrea propaganda autolegitimadora, y mediante una suerte de cultura del miedo y el silencio. Un memoricidio, así, por partida doble, primero de las víctimas de su victoria, y segundo de los canales para la imposición de la misma, de su propia carga violenta. La España de Franco no podía mostrarse de cara al exterior como un régimen

criminal donde existían campos, trabajos forzosos, ejecuciones sumariales, tribunales especiales, raptos de niñas y niños en las cárceles y violaciones sistemáticas de los derechos humanos. Por eso, se puso en marcha la maquinaria del silencio y la negación, cuyo fin último es el olvido” (Rodrigo, J. 2006:13-14).

Por otra parte, en el caso de C. F. nos encontramos a una persona que establece un discurso mucho más visceral y emotivo con respecto a M.R., quizás provocado porque se vincula a la iniciativa de la R.M.H. por motivos personales: a través de la búsqueda de su bisabuelo. Y porque al pertenecer a una institución concreta que lucha por esa recuperación, lo que hace es reproducir constantemente el mismo discurso que se emite desde la propia institución sin dar cabida a otros posicionamientos ante este fenómeno social, mostrando el suyo como el único válido. En suma, me atrevería a decir que es un discurso más adoctrinador que el establecido por M. R., mucho más suave en sus explicaciones y argumentaciones. No obstante, habría que llamar la atención sobre esta afirmación y someterla a verificación si se da la posibilidad de realizar nuevas entrevistas. Cuando es preguntado acerca de qué entiende por R.M.H. afirma que es una lucha por la dignidad, pero no por la de los fusilados, asesinados o desaparecidos, porque no son ellos los que la perdieron, sino que “ellos murieron siendo dignos, no la perdieron, pero nos toca luchar por la dignidad de nosotros mismos”, aunque afirmaba que a él no le gustaba hablar de dignidad, sino de justicia. Curiosamente, esta preferencia encaja directamente con la lucha del Foro por la Memoria por una reparación a las víctimas y familiares de carácter jurídica.

Desde el Foro no se trabaja por la memoria en términos individuales, sino que para esta institución la memoria es colectiva, ya que lo que pretenden es “conseguir un mundo mejor que rompa con la estructura social actual donde sólo se enriquecen unos cuantos”, así que uno de sus objetivos últimos es “dignificar a los verdaderos padres y constructores de la democracia”, refiriéndose a las personas que lucharon y/o que dieron su vida por la II República durante los años de la Guerra Civil y la posguerra. Tras esto, emite dos frases muy significativas, ambas inacabadas: “pero con esta sociedad que tenemos..., España como siempre...”. Con toda esta información que expresa C. F., entiendo que estas acciones que llevan a cabo para la R.M.H., para reivindicar una III República, la lucha por los Derechos Humanos, por una *verdadera* democracia, etc. forman parte de una estrategia de lucha contra el sistema capitalista, al cual hace responsable de la propia situación de “falsa democracia” en la que vive España. Todas estas ideas son las que forman parte de la propia idiosincrasia del Foro por la Memoria.

Este tipo de argumentos van encajando cada vez más en su discurso a medida que voy descubriendo más información sobre su trayectoria. Me cuenta que entra en contacto con el Foro porque tiene familiares que fueron asesinados durante la Guerra Civil: concretamente a su bisabuelo y a varios hermanos de éste, a los que aun no han encontrado. Cuando era más joven militaba en las Juventudes Comunistas, y en ese grupo fue donde conoció a algunos (entre ellos al actual presidente del Foro por la Memoria de Huelva) con los que en el año 2005 constituyen el Foro, que es desde donde realizan diversas actividades: exhumaciones, charlas, publicaciones, y sobre todo concienciación y denuncia social sobre las injusticias que se cometieron en aquellos años, porque “los criminales que lo hicieron han de pagar por ello”, expresa sediento de justicia. El sentimiento de justicia es el que según él mismo mueve a M.C. a participar como sacerdote en la R.M.H., afirmando que trasladar los cuerpos a un lugar digno donde los familiares puedan llevar flores y rendirles culto es una cuestión de humanidad.

Este informante afirma que siente una gran frustración cuando puede ayudar a otros en sus mismas condiciones en exhumaciones de familiares, y aun no ha sido capaz de hallar la forma de encontrar a los suyos propios. Cuando cuenta esto, lo embarga una profunda emoción que lo deja sin palabras durante algunos minutos, creándose un silencio cuanto menos difícil para él, que está recordando tanto la pérdida de sus familiares como las propias frustraciones de no poderlos encontrar. Pero también difícil para mí, que al no poder consolarlo de ninguna manera, considero que lo mejor es guardar silencio para que pueda desahogarse a su ritmo y retomar la conversación cuando se encuentre en condiciones para hacerlo. Puede considerarse este momento como una situación en la que afloró la memoria de un duelo que aún no ha sido concluido, y que según sus palabras no lo será hasta que no se haga justicia con las víctimas que perdieron la vida en aquel periodo de guerra. Afirma que el movimiento en Huelva es pequeño, pero que poco a poco se consiguen las cosas: “Hubo mucha represión y eso caló muy hondo en el discurso de que algo malo harían los rojos para recibir ese trato, que es mejor dejarlo pasar que removerlo”.

Discurso que hoy día sigue presente y que ha provocado en numerosas ocasiones un miedo social que caracteriza a muchas personas que sobrevivieron a la guerra y a la posguerra, y que prefieren hacer como que olvidan su experiencia antes que sacarla a la

luz por miedo a las repercusiones que ello pueda tener. Realmente, lo que se está ejerciendo sobre estas personas es un tipo de censura o de violencia simbólica que no les permite expresar su experiencia sin miedo a ser castigados por ello. Bourdieu (1985: 110) afirma que:

“entre las censuras más eficaces y disimuladas, pueden incluirse todas aquellas que consisten en excluir a determinados agentes de la comunicación excluyéndoles de los grupos que hablan o de los lugares donde se habla con autoridad”.

Es a esto a lo que se refiere el informante cuando critica al proceso de la transición, denunciando que en los puestos de poder (político) “siguen estando los mismos” que nunca fueron destituidos de sus cargos. Y por eso afirma que hay que “dignificar a los verdaderos padres de la democracia” dándoles voz y ocupando la posición dentro del imaginario colectivo, que según los defensores de estas ideas, estas personas se merecen.

Por su parte, F.S., otro de los entrevistados y protagonista directo de toda esta época a la que me vengo refiriendo, afirma que cuando entraron *las fuerzas*, refiriéndose a los participantes del levantamiento militar, en La Dehesa (pedanía de Minas de Riotinto), su aldea natal, él tenía seis años y cinco días. Según pone de manifiesto ni él ni su familia ha comulgado nunca con las ideas del franquismo, ya que su padre era de izquierdas y por ello estuvo “incluido en la lista, aunque al final consiguió salvarse”. Para él, hablar de toda su experiencia y recordar estos momentos afirma que es muy duro, entiendo que por la complejidad de la situación contextual de aquellos momentos.

Y hablo de contexto porque considero que “recordar no es casi nunca un acto individual: es en la interacción social donde tienen lugar los procesos por los que damos significados a los recuerdos” (Monteagudo Robledo, 2010: 347). Además, prosigue este autor afirmando que la acción de recordar está estrechamente unida a la de contar, por lo que aquella consistiría también en una actividad lingüística.

“Caracterizada de esa manera, la memoria como facultad humana sería inseparable de la noción de cultura, y su transmisión mediante la narración ha sido durante mucho tiempo, y no debe dejar de serlo, tema de investigación preferido de la disciplina antropológica” (Ibídem: 348).

La realidad se construye, es creada por cada uno de los seres humanos que forman parte de la sociedad y por cada una de sus acciones, por tanto, no es posible

hablar de que sólo existe una única memoria, una historia y una realidad unitaria e indivisible. Esa narración es percibida, según expresa F.S. como algo difícil, y es que cuando hablamos en términos de sociedad y/o de cultura, no debemos olvidar como antropólogos que son conceptos que refieren a realidades sociales complejas, y más aún, me atrevería a afirmar cuando hacemos Antropología del Trauma Social.

Este debate acerca del constructo “memoria histórica” es el que planteaba en el marco teórico cuando hacía referencia a que era necesario problematizar los términos de esta expresión tanto por separado como en su conjunto para poder desmenuzar el discurso que desde las iniciativas para la R.M.H. se han venido construyendo en los últimos años. La “memoria histórica” es un concepto ambiguo y complejo que hemos de desentrañar y definir cuidadosamente para evitar posibles confusiones con respecto al mismo. Del Río Sánchez (2008: 118) afirma que:

“es cierto que la profusión del vocablo MH, hace que, en el sentido común, aluda a una concepción muy amplia y poco definida que abarca realidades muy heterogéneas. Aunque, también, es cierto, que hoy, mayoritariamente, la acepción MH está asociada a los términos Guerra Civil, dictadura franquista, víctimas, dignidad, justicia, reparación...”

Esta cita tiene una nota al final del artículo al que pertenece, que considero interesante incluir también como reflejo de la problemática que rodea a este vocablo:

“existen grandes recelos desde la Academia, sobre todo entre los historiadores, por considerar inadecuado el término “memoria histórica” (MH) que enlaza dos nociones divergentes. Una, la memoria, que es una capacidad humana, subjetiva y personal, y otra, la historia, una disciplina científica que es, o pretende ser, objetiva y social” (Ibídem: 135).

Ya trabajé sobremanera estos conceptos en el marco teórico, pero consideraba de suma importancia reflejar cómo esta preocupación no sólo la podemos encontrar en la Academia, sino también entre la gente que se dedica a ello o realiza acciones, como el caso de M. R. por interés o curiosidad personal, y son reconocidas socialmente como actividades de recuperación de la memoria histórica. Siendo así, podría afirmarse que los discursos sobre la memoria no sólo son construidos por los que llevan a cabo dichas acciones, sino que además para que ese discurso sea efectivo tiene que ser reconocido, y construido a su vez, por el propio conjunto de la sociedad.

F.S. fue alcalde pedáneo de La Dehesa desde finales de la década de los años sesenta hasta la muerte de Franco en 1975. Fue nombrado pedáneo sin posibilidad de negarse al cargo por el cabo de la Guardia Civil de La Dehesa y el alcalde de Minas de Riotinto. Según confirmaba él mismo,

“no quería ocupar este puesto de ninguna manera, pero me dijeron que no podía negarme porque el nombramiento había sido a dedo y con el franquismo hay que serlo. Pero yo no comulgaba con ellos, fíjate si no comulgaba que estábamos un día en el garaje de La Dehesa, y era el fin de semana antes de la Semana Santa, me dice el cabo de la Guardia civil, me dice: F.S. el jueves y el viernes hay que sacar al cura bajo palio. Todos los que estaban allí eran amigos míos, el Sevilla, el Gramola, unos cuantos, y me conocían a mí demás. Y me quedo mirando *pa* el cabo y ellos mirándome a mí, a ver la contestación que yo le iba a dar, y le digo: digo mire usted, aquí hay ocho guardias civiles, ¿no? Dice sí, hay ocho guardias, ¿qué quiere decir con eso?, digo pues mire uno está de puerta, quedan siete, dos de pareja por ahí, quedan cinco con usted incluido, pues cuatro pueden llevar el palio y usted no. Así se lo dije, y se quedo... el cabo se quedó con una mala leche mirándome a mí... pero yo no llevé... yo no iba ni a misa. A mí me decían *to* los domingos por la mañana en el casino: ¿F.S. vas a ir a misa? Digo vaya usted *palante* que ahora yo lo alcanzo... (Risas)”.

Esta era su posición manifiesta con respecto al régimen franquista. Con respecto a la R.M.H., afirma que le parece bien que se recupere la memoria porque hay muchas cosas que se olvidan y porque “los cuerpos no pintan nada en la orilla de la carretera, sino que deben estar en su lugar en el cementerio”. Aquí podemos ver cómo en cierta medida asemeja R.M.H. con exclusivamente exhumación de fosas. No obstante, esto no es así, ya he mostrado anteriormente a qué refiere este movimiento, pero su opinión refleja cómo hay parte de la población en la que no ha calado el significado más amplio que los abanderados del mismo han querido transmitir. Quizás, este desconocimiento por parte de las personas que no están directamente implicadas en el mismo también haya favorecido la disparidad de opiniones en torno a ella o la falta de apoyo por parte de un porcentaje mayor de la población. Esto son percepciones que tras el trabajo realizado puedo plantear, con el fin de abrir nuevas vías de estudio sobre las que producir conocimiento antropológico.

Retomando el discurso de F.S., a pesar su posición expresada más arriba, cuenta que en los últimos años de su trabajo como pedáneo, intentaron desde el Ayuntamiento construir en el cementerio de La Dehesa un monumento de conmemoración a las víctimas caídas del bando republicano, pero por problemas económicos esta iniciativa no pudo llevarse a cabo. Con lo cual, sabiendo esto, es posible afirmar que esta R.M.H.

viene intentando hacerse desde hace ya muchos años atrás, aunque no se conociese como tal. Este es un dato que se repite en las trayectorias de varios de los entrevistados: el hecho de no catalogar su trabajo como R.M.H. Sin embargo, en la actualidad se está dando una intensificación del culto a la memoria, que según Xerardo Pereiro (2003: 1) se manifiesta en aspectos como los que detalla a continuación:

“las muchas activaciones y puestas en valor del patrimonio cultural, las conmemoraciones, el interés por las genealogías, la búsqueda de los orígenes y las raíces, las biografías y los escritos de la gente, la recuperación y la invención de tradiciones, la documentofilia”.

De ese culto a la memoria también forma parte el fenómeno que aquí nos ocupa, la R.M.H., a pesar de que en la actualidad más reciente, con la entrada de los nuevos presupuestos, se esté recortando su protagonismo.

Somos los humanos los que construimos la memoria histórica de nuestra sociedad, al igual que está nos nutre en la forma en la que la pensamos. Por ello, en un trabajo de estas características es necesario contar con diversidad de voces que expliquen los fenómenos sociales desde la posición que ocupan dentro del campo de conocimiento. Así pues, también he considerado oportuno incluir en este relato a M.C. que es el actual cura de Zalamea (Huelva), aunque ha sido cura de varios lugares de la Cuenca Minera. Nació el 1940, y afirma que durante toda su vida hablar “sobre estos temas ha sido un tabú”. Se ordenó sacerdote en el año 1965, y afirma que aunque el franquismo protegió mucho a la Iglesia, su experiencia fue todo lo contrario por el hecho de ser un cura obrero. Llega a afirmar que “la Iglesia se puso de rodillas ante el franquismo, (...) la Iglesia se sintió protegida en todos los aspectos, políticamente, económicamente, con privilegios, aunque en el año 65 empieza a separarse cierta parte de la Iglesia del franquismo pero no por táctica, sino por convencimiento”. Esa cierta parte de la Iglesia, en la que él mismo se incluye afirma que era controlada desde muy cerca por parte del régimen franquista a través de escuchas realizadas por la Guardia Civil, lo cual les hacía sentir incómodos y controlados en sus acciones.

“La inversión también se situaba en el terreno religioso: el enemigo era impío, quemaba iglesias, quería destruir la esencia de la España tradicional y representaba la Anti-España. Con el apoyo de la jerarquía católica se desarrolló el tema de la cruzada, que ayudó a fijar una nueva ideología con los elementos comunes a todos los sublevados: la patria y la religión. Múltiples propagandistas difundieron esta ideología, en el centro de la cual se situaba el Caudillo, enviado

por Dios para salvar España y a la civilización cristiana. De la misma manera que, antes del 18 de julio, se atribuía la responsabilidad del desorden público a los sindicatos y a los partidos de izquierda, fue fácil ver la guerra como una agresión comunista. La deslegitimación del campo heterogéneo del adversario residía en la proyección de una imagen tópica construida alrededor de la noción de “rojo”. La categoría abarcadora de “rojos” se podía declinar en “rojo-separatista” o “rojo-masón”, o bien “republicano”, compañero de viaje. Los rojos no eran el movimiento obrero ni la pequeña burguesía ilustrada, sino esas “hordas salvajes” marxistizadas por agentes del comunismo internacional. No había que tener piedad con ellos... Franco vendía la imagen de baluarte frente a la “barbarie roja”, aunque la denuncia republicana del fuerte apoyo que recibía de las potencias del Eje le obligó a situar el enfrentamiento en el terreno de la defensa patriótica y de la religión católica, esencia de la españolidad: aquello no era una guerra civil, ni mucho menos una guerra de clases. Apenas era una guerra, sino una *cruzada contra el comunismo*, o en todo caso “una guerra de liberación nacional” contra la invasión extranjera y la “lepra roja”. Así se fijaba la frontera indestructible entre “nosotros” (los buenos) y “ellos” (los malos), sin paliativos y sin posibilidad de mediación alguna. Ni los obispos la querían” (González Duro, 2006).

M.C. cuenta que su experiencia como cura perteneciente a la institución eclesiástica durante este periodo fue por un lado positiva porque fue una lucha contra el franquismo, pero por otro también negativa por que se sintió acorralado por el control ejercido por parte de la Guardia Civil como explicaba más arriba. En la actualidad se encuentra muy molesto con la posición de la Iglesia Católica ante la situación existente hoy día, ya que afirma que “está muy agazapada”. Pone como ejemplo el caso de Queipo de Llano, personaje a quien me referí ya en el segundo apartado de contexto histórico. M.C. cuenta lo siguiente:

“(Queipo de Llano) está enterrado en la basílica de la Macarena, y ahí tiene la culpa la Iglesia, o la hermandad. Este tío fue un asesino, un trápala y está ahí enterrado. El fajín suyo lo lleva la Virgen, por eso te digo que es una contradicción, eso es totalmente nefasto. Un hombre que oficialmente está declarado que provocó tantas muertes, su sitio no es ese. Será un cementerio, pero no ese. (...) habría que haberlo sacado ya hace tiempo. Que yo sepa no hay quien quiera, porque en la hermandad son unos fachas todos y no se quieren enfrentar en la hermandad. Pero ese no es sitio para tener a un asesino, un golpista, y que además era un golfo. Además a diez metros, en aquella muralla fusilaron a miles de sevillanos”.

Entiendo en su discurso una distinción entre Iglesia Católica y Religión Católica, ya que él constantemente ataca la posición de la Iglesia, pero afirma rotundamente que “aquello fue una barbarie, y no deberíamos mezclar la religión con lo que sucedió porque aquello fue una locura”. Sin embargo, lanza una crítica contra los representantes de esa Iglesia y de esta religión: curas, obispos, hermandades,... en tanto que apoyaron

dicha barbarie en contra de la propia palabra del Evangelio que defiende otros valores totalmente contrarios a la tortura, asesinato, etc.

Sabemos que Iglesia y Religión Católica no son la misma cosa. La religión, tal y como ya planteé anteriormente en el marco teórico donde se encuadra esta investigación, la entiendo como un sistema de sentido a través del cual podemos pensar la cultura, la subjetividad, la intersubjetividad y la sociabilidad (Rodríguez Brandão, 1995: 15). En suma, podría afirmar de acuerdo a las palabras de Manuela Cantón (2001: 17) que la religión “consiste esencialmente en patrones de creencias, valores y comportamientos adquiridos por los miembros de una sociedad, ya sea como resultado de aprendizaje consciente o de la imitación”.

La Iglesia católica es una institución concreta a través de la cual se canaliza la religión católica, el sistema de sentido católico, y que está conformada por un específico conjunto de símbolos a los que han sido asignados determinados significados. Es precisamente esta Iglesia la que critica M.C. porque, en su opinión, dicha institución actúa en función de sus intereses y no conforme a lo que dicta la religión católica.

Nuestra cultura está profundamente enraizada con la religión cristiana y católica, lo que implica una compleja dificultad para separar dentro del campo religión e institución con respecto a la R.M.H. en tanto que hoy día la forma más común que tenemos de *decir adiós* a nuestros seres queridos es la celebración de una misa dirigida por un sacerdote situado en un altar, entendido como lugar sagrado, lleno de símbolos propios de la religión católica²⁷. Es más, ocurre que cuando se simboliza un lugar sagrado, cuando se dignifica por ejemplo el lugar de una fosa se decora con una cruz cristiana tal y como se puede observar en la siguiente fotografía:

²⁷ Me detendré con mayor minuciosidad sobre la ritualización de los procesos de R.M.H. en el siguiente apartado, pero considero necesario aportar esta información en este punto del documento para aclarar las ideas expuestas.



28

Con respecto a la R.M.H. afirma M.C. que está totalmente de acuerdo con esta iniciativa social porque es un tema de justicia a favor de los represaliados y fusilados de aquella época. Siempre que ha participado en alguna actividad relacionada con la R.M.H. lo ha hecho motivado por la búsqueda de esta justicia y de dar digna y santa sepultura a los fallecidos con el fin de que ellos mismos y sus familiares aún vivos dejen de ser señalados por compartir unas ideas u otras, y nunca con ansias de venganza. Explica que no se puede olvidar lo que sucedió en aquella época porque aún quedan heridas por curar y que “en el momento que se recupere pues ya está”. Considera necesario que las familias sepan donde están enterrados sus familiares desaparecidos, porque sino esa herida difícilmente curará. En concordancia con ello, nos invitó a acompañarle a visitar una fosa que fue exhumada un par de años atrás situada en el borde de un camino que parte desde Zalamea. Dicha fosa que ha sido señalizada con una cruz cristiana sobre un montículo de tierra tal como se puede observar en la fotografía (se trata del mismo lugar que la imagen anterior).

²⁸ Todas las fotografías aportadas a este documento son de realización propia el día en que se realizó la observación del acto que aquí se referencia.



Defiende esta lucha porque la considera justa al igual que C.F., pero para él la R.M.H. todavía no se ha acabado, porque hay mucha gente que sigue enterrada en lugares desconocidos. Para dar fin a este sufrimiento hacen falta recursos y voluntad política, pero por desgracia en este tema el tiempo urge porque después de 60 años ya queda poca gente que hayan sido testigos directos.

“igual que los otros tuvieron un sitio digno donde enterrarse, la otra parte no fue reconocida ni valorada, sino ocultada. Bastante han tenido ya los familiar con vivir durante tantos años en silencio y humillados por ser familiares de represaliados”.

Para él, el problema de que no se avance en la R.M.H es que constituye un tema de profundo enfrentamiento político, o como opina A.C. está demasiado politizado. Bajo estas siglas se esconden numerosos intereses políticos e ideológicos que no permiten cerrar las heridas abiertas hace ya tanto tiempo, es decir que no permiten gestionar el duelo por los desaparecidos en aquella situación de violencia extrema, de *locura*, tal y como la cataloga M.C..

Con respecto a la posición de la Iglesia cristiana y católica, afirma que dentro de ella hay diversidad de opiniones con respecto a esta empresa. Actualmente, en general la Iglesia mantiene una posición muy conservadora, por lo que intenta evitar dejar ver su opinión con respecto a ello. Sin embargo, M.C. considera que debería implicarse más

por cuestión de justicia, ya que al igual que promovieron que muchos curas fusilados fueran santos o beatos, ahora deberían participar de la R.M.H. No obstante, estas decisiones tomadas por la Iglesia, son decisiones políticas y no de fe, ya que tan mártires podrían ser unos como otros. “La Iglesia se debería caracterizar por ser perdonadora, ya que su mensaje es el Evangelio, sin embargo como durante la Guerra Civil, algunos republicanos exaltados mataron curas y quemaron iglesias (que él reconoce más que como Iglesias, como Bienes Culturales), durante el franquismo la Iglesia se unió al régimen que la había ayudado con el fin de venganza.

Por el contrario, Antonio y Nieves, que son trabajadores del Ayuntamiento de Aroche (Huelva): él es el actual alcalde por el Partido Socialista Obrero Español (PSOE) y ella trabaja como historiadora y arqueóloga para esta institución, durante la reunión que mantuvimos durante la mañana del cinco de octubre de 2012 en la sala de juntas del Ayuntamiento me confirmaron que a pesar de que durante la realización de su trabajo no se había tenido en cuenta la posibilidad de que existiese diversidad religiosa entre los desaparecidos a causa de la Guerra Civil y el franquismo, y de que muchas de las personas fusiladas probablemente eran ateas y/o anticlericales, y afirman que a muchos no les gustaría ver a un cura dando una misa, si han podido constatar que a los familiares si les ayuda en la gestión del duelo esa misa.

“Se hace la misa sobre todo por regularizar el concepto de la muerte de estas personas y se institucionaliza también desde el punto de vista de la Iglesia, porque es también una forma de pedir perdón por parte de la Iglesia sin pedirlo. El hecho de que el cura que fue una fuente institucional que participó de primera mano en la represión, ahora participe es de valorar”.

Estas ideas, me llevan a pensar sobre el primero de los objetivos generales de esta investigación, que versaba sobre la diversidad religiosa en los procesos de R.M.H.: qué tipo de gestión se había llevado a cabo en el caso de que la hubiese habido. El testimonio antes expuesto, me confirma que no, que este tema no ha sido tocado tampoco por parte de los participantes directos en los procesos de R.M.H. de la provincia de Huelva.

Ambos, Antonio y Nieves, junto a Jesús Berrocal publicaron en el año 2007 un libro titulado “La Historia Silenciada” dedicado a la historia de Aroche durante la II República, la Guerra Civil y la represión de posguerra. Este libro surgió como fruto del trabajo realizado durante el Campo de Trabajo para la Recuperación de la Memoria

Histórica, celebrado en Aroche en agosto de 2005, y del que Nieves fue la directora y coordinadora.

Antonio afirma que al margen de la Ley de la Memoria Histórica, cuando salió como alcalde electo, tenía claro que algo iba a hacer desde su posición como político a favor de la R.M.H. por motivaciones personales en tanto que su abuela había sido represaliada, y por convencimiento personal de que era una deuda que tenía la democracia con las víctimas del franquismo porque ésta se ha olvidado de recuperar el nombre y la memoria de cada persona que fue represaliada, no solo ya fusilada.

Desde el primer momento a este proceso de R.M.H. en Aroche, quisieron darle un matiz institucional, ya que el Ayuntamiento era el que como participante directo de aquellos hechos el que debía promover las actividades de recuperación como forma de pedir perdón a la población. Entre las acciones realizadas, en 2004 quitaron a Franco el nombramiento de alcalde perpetuo del municipio, y quitaron los nombres de calles de militares vinculados con el régimen. En 2005 se celebró dicho campo de trabajo con el fin de realizar las entrevistas (32 en total) de familiares de represaliados, y también trabajaron en el archivo histórico para recopilar información sobre aquella época. Con todo el volumen de información obtenido, decidieron que merecía la pena publicar todo ese trabajo en el libro que llevaría por título “La Historia Silenciada”. Y también realizar algún tipo de ceremonia para colocar un monolito en conmemoración a las víctimas, que se decidió situar en el antiguo cementerio donde hay una fosa común de fusilados durante aquellos años. El monumento consistió en señalar las cuatro esquinas del antiguo cementerio y colocar en el centro un muro simulando la tapia con azulejos donde rezan los nombres de los fusilados. Este lugar se tituló Parque de la Memoria. Para ambas actividades, apelaron a la ayuda económica de la Ley de la memoria histórica de la Junta de Andalucía.



A raíz de ello, se ha institucionalizado una misa todos los unos de noviembre en el Parque de la Memoria en honor a estas víctimas oficiada por el cura del pueblo, aunque también es un sitio donde habitualmente va la gente a dejar flores. Es un lugar que ha adquirido una dimensión simbólica, y antes era un lugar “tenebroso-raro” según afirma el propio Antonio. Para la gente que tiene a sus familiares allí metidos, este lugar se ha convertido mentalmente en algo sagrado y dignificado.

Antonio tuvo claro que era la figura del alcalde la que estaba al frente de todo el proceso, institucionalizando todos los actos de la memoria histórica. Afirma Nieves que durante las entrevistas, los entrevistados querían que estuviese presente el alcalde, porque su presencia daba un nivel institucional y un sentimiento de que en lo que estaban participando no era algo malo, sino que está avalado por el poder. La gente

tenía mucho miedo a hablar al principio, pero al estar el alcalde presente y constatar que no les pasaba nada si contaban su versión, cada vez se fueron animando más vecinos a compartir sus vivencias.

Con respecto al segundo de los objetivos, a través del que pretendo acercarme a la concepción de la muerte, Nieves durante la entrevista afirmaba que “la muerte es una herida que no está cerrada”, lo cual vincula este concepto directamente con el de duelo postergado en el tiempo. Por ello, desde su posición explica que es muy importante para ellos tener un sitio donde llevar flores al familiar desaparecido, y “el hecho de que un cura vaya y haga una misa destinada a ellos en un sitio donde se mató a mucha gente que supuestamente eran malos, eso a la gente también les reconforta”. Por su parte, Antonio afirma que “la misa tiene un valor fundamental, porque es el cura del pueblo el que está haciendo la misa a **sus** familiares, a los que nunca se les ha hecho eso. Para esas familias la herida no se cerrará nunca porque sus vidas cambiaron para siempre. El duelo no se ha terminado”.

En relación con ello, M.C. está convencido de que el hecho de que parte de las personas que componen el movimiento por la R.M.H. consideren necesario encontrar el cuerpo de sus familiares desaparecidos es por cuestión de humanidad, ya que para él “todo lo que es humano es cristiano”; y no sólo por la influencia cristiana de dar santa y digna sepultura al que ya partió del mundo de los vivos y se incorpora al de los muertos: “influye el respeto a los muertos que tiene cualquier cultura”. Ciertamente, como mostraba en el marco teórico, la cuestión y el tratamiento cultural de la muerte constituyen lo que se denomina un universal social, en tanto que todas las culturas se han planteado qué es la muerte o qué significa morir, pero no todas han mostrado la misma respuesta, de hecho según Heidegger “el hombre es un ser para la muerte”, y quizás sea esta una de las razones por las que no hay una respuesta universal a este fenómeno social a pesar de haber sido abordada por un sinnúmero de disciplinas del conocimiento, culturas y religiones. La diversidad que existe en torno a los significados de la muerte, a la gestión de la pérdida, a la concepción de lo físico y lo etéreo, a la ritualidad que acompaña o forma parte del proceso de la muerte, etc., es intrínseca a la diversidad cultural existente en el planeta.

Afirma Henri Bouché, basándose en la clasificación de Arnold van Gennep (1909), que todas las culturas se han preocupado por el buen morir, y que esa puede ser

una de las causas de la aparición de los ritos como una forma de armonizar la pérdida o trance tan doloroso que supone la muerte. Estos ritos iniciáticos seguirían un proceso: separación física del muerto del mundo de los vivos, una segunda fase de liminalidad o transición hasta que se produce el funeral, y la fase de agregación, que es cuando el muerto se convierte en un miembro más de la cadena de los muertos adquiriendo un estatus social distinto al que ocupaba cuando estaba vivo. Sin embargo, en el caso de los fallecidos en situaciones de violencia durante la Guerra Civil y el franquismo se quedaron en la primera fase, y ha sido imposible realizar la de liminalidad y la de agregación, porque el cuerpo no estaba y porque desde las instancias del poder no se permitió elaborar el duelo de la forma en que culturalmente nuestra sociedad había aprendido a hacerlo.

Según Antonio y Nieves, “la pena de todo esto es que ha llegado demasiado tarde, porque se han perdido el recuerdo de muchas personas que ya han desaparecido”. También M.C. opina con respecto a la gestión del duelo, que con las acciones que se están llevando a cabo, realmente no se está cicatrizando esa herida. Hasta que no sea realmente reconocido lo que sucedió, no se podrá pasar página por parte de las familias.

“Es el Estado el que no ha puesto la fuerza ni los medios necesario para hacer esto, que requiere recursos económicos, pero en la misma medida que los requiere otras cosas requeridas por la población. Debería ser la justicia la que determine qué tipos de acciones se van a llevar a cabo, no un alcalde de pueblo de derechas o de izquierdas el que decida”.

A.C. afirma que el tema de la guerra se ha politizado mucho, porque “sería necesario que todos los partidos políticos se pusieran de acuerdo, sin ningún tipo de afán de protagonismo”. Sin embargo, en este tema como en otros hay demasiados intereses no confesados. Precisamente en Aroche, la R.M.H. fue iniciada por Antonio en cuanto tomó posesión como alcalde del municipio. Éste propuso la actividad del campo de trabajo por convencimiento personal y político, porque considera necesario dar respuesta a la necesidad recogida por el movimiento de R.M.H., tal y cómo el mismo afirma, por justicia. Esta iniciativa fue llevada a cabo sólo con el apoyo de su propio partido, el PSOE, ya que el Partido Andalucista se abstuvo, Izquierda Unida no tenía representación en el pleno, y el Partido Popular se negó rotundamente. Así pues, tal y como Antonio afirma, el proceso de R.M.H. llevado a cabo en Aroche fue puesto en marcha porque él a título personal estaba convencido de que era necesario dar voz a “La

Historia Silenciada” en Aroche. No obstante, considero necesario hacer saber al lector que también tenía motivaciones personales, ya que su propia abuela fue represaliada y fusilada por el Régimen, lo cual ha constituido para su familia un trauma no superado, ni siquiera ahora tras haber participado como informantes en dicho campo de trabajo. Para ellos “esto es algo que les reconforta, pero que no es suficiente”. De hecho, su padre sigue teniendo miedo a que él esté trabajando en política.

Ciertamente, en Aroche todo este proceso ha provocado enfrentamiento social en el municipio, ya que afirman ambos “que esto está mucho más vivo de lo que creemos”. Empero, consideran que la realización del campo y la posterior publicación del libro no ha llegado a originar conciencia social sobre lo que sucedió durante aquellos años, sino que más bien se ha difundido conocimiento acerca de la historia más reciente de la localidad, y “esas certezas gustan mucho a algunos y no gustan nada a otros”. Pero contemplan que es necesario para poder cerrar esta herida asumir que la realidad fue como fue y no negarla por una parte de la sociedad.

Para evitar que este tipo de actos conlleven a enfrentamiento social dentro de la localidad, Antonio y Nieves consideran que estas actividades no tienen que ser un tema central en la vida cotidiana de la población, sino que debe ser algo normalizado “porque es un tema de crispación de la vida pública, con lo que no hay que estar nombrándolo constantemente”. Sin embargo, sí entienden que es muy importante la vinculación de gente joven a este movimiento por la R.M.H. para que no vuelva a caer en el olvido.

Como opinión general, forma parte del discurso de los entrevistados afirmar que la Ley de Memoria Histórica “se queda corta”, o que este movimiento llega “demasiado tarde”. Dicha ley ha sido profundamente criticada no sólo por los propios participantes de este proceso, sino también desde la Academia por parte de los investigadores que han trabajado sobre este tema. Esta ley fue promulgada en el año 2007 bajo el mandato político del PSOE, y con ella lo que se pretendió no era más que intentar dar un cuerpo normativo a todo el debate social y político, información y conceptos a los que vengo haciendo referencia a lo largo de todo este documento, todo ello bajo la visión del gobierno sobre el proceso de la R.M.H. En su exposición de motivos se advierte que la Transición es el modelo a seguir para guiar la actual lucha por la memoria histórica, lo cual ya perfila perfectamente cómo va a desarrollarse esta actuación legislativa conforme a lo que anteriormente expusimos sobre la época y las políticas llevadas a

cabo en los años de la Transición. Algunas de las críticas planteadas son, por ejemplo, las palabras de Francisco Ferrándiz (2009), quien afirma que la ley dejó muy insatisfechos a los colectivos que se estaban dedicando a la R.M.H. por aspectos como que los tribunales de la Guerra Civil y el franquismo no habían sido declaradas como nulas, sino sólo como ilegítimas, que prácticamente no se ha dicho nada sobre el tratamiento del Valle de los Caídos. Otro ejemplo sería José Antonio Moreno (2006), presidente de la Asociación Foro por la Memoria, que destaca la tibieza de esta ley, ya que resulta según él insuficiente e incluso frustrante. Esta aportación está en la línea de las reivindicaciones de C.F., quien considera que es necesario “condenar las injusticias y luchar por el cumplimiento de los Derechos Humanos”.

Así pues, sin duda alguna, puede calificarse a esta ley como polémica, ya que produce fuertes contrariedades entre los implicados en los procesos de R.M.H. Antonio asegura que, en numerosas ocasiones, ni siquiera se respeta lo que promulga la ley, por ejemplo, con respecto a la retirada de símbolos que exaltan la figura de Franco. Éste era reconocido como alcalde perpetuo del ayuntamiento de Aroche. En el momento en que Antonio tomó posesión del cargo, afirma que le quitó este título, al igual que cambió nombres de calles ocupados por generales de aquella época, tanto en el mismo municipio como en las aldeas.

Definitivamente, tras haber podido conocer a todas estas personas que forman parte de este campo de conocimiento, puedo afirmar que la situación coyuntural actual sigue siendo extremadamente compleja en cuanto a la R.M.H. se refiere, porque tal y como los propios implicados afirman, “las heridas siguen abiertas”, porque la culpa de lo que ocurrió se perpetúa de generación en generación, y porque para poder gestionar el duelo por aquella situación de trauma social rodeada de extrema violencia, miedo y muerte es necesario primero *dignificar* a las víctimas que aún no lo han sido para que esos desaparecidos ocupen una posición digna, valga la redundancia, dentro del espacio socio-simbólico en el que nuestra sociedad se encuentra inserta.

6.2. *Visualización de la memoria y gestión del duelo por la desaparición y muerte de un ser querido en situaciones de violencia extrema.*

El 16 de abril de 2011 llegué al cementerio de Huelva con la intención de presenciar un acto titulado: “Homenaje a todas las víctimas de la represión franquista en Huelva en el 80 aniversario de la II República española”, convocado por el Foro por la Memoria de Huelva, el Foro Social de Valverde y la Coordinadora de la Cuenca Minera para la memoria histórica. Todas las entidades organizadoras forman parte de la Federación de Foros por la Memoria²⁹, que es una organización de ámbito estatal a la que se han ido uniendo foros por la memoria de diversas zonas que se encargan de trabajar y luchar por los mismos valores pero en delimitaciones geográficas más pequeñas, como es el caso de los organizadores de este acto.

Conocer la celebración de este acto fue algo totalmente fortuito. Encontré el cartel publicitario a través de la página oficial del Foro por la Memoria de Huelva mientras buscaba algún tipo de documentación bibliográfica que me permitiera seguir ahondando en el objeto de conocimiento que me ha llevado a hacer esta misma observación de la *realidad* del fenómeno de la R.M.H. Una vez que supe de la celebración del mismo, me puse en contacto con una compañera de facultad, también estudiante de antropología, que vive en Huelva, para que me acompañara al cementerio, evitando así perderme en la ciudad.

²⁹ Según aparece en la Web oficial (www.foroporlamemoria.info) del Foro por la Memoria, éste “es una organización que nace, desde una perspectiva claramente vinculada a la izquierda, pero abierta a todas las personas de buena fe, con la firme convicción de luchar contra el olvido de los perdedores, por la defensa de su dignidad, pero sin ánimo de revancha, mirando hacia el futuro, buscando la incorporación de las esencias vitales y de los principios políticos y éticos que hicieron nacer a la izquierda, a las luchas actuales. Mediante la localización, señalización y excavación de fosas comunes para devolver los restos mortales de los caídos a las familias que así lo deseen, la ayuda y el reconocimiento a expresos, represaliados, exiliados, excombatientes, exguerrilleros y a sus familiares, así como la organización de actos de divulgación y homenajes a todos los que sufrieron como consecuencia del alzamiento fascista del 18 de julio de 1936, nos proponemos recuperar esta memoria con el objetivo de llegar a la verdad de lo ocurrido y que nuestra sociedad pueda mirar al futuro sin complejos y sin más mentiras. Foro por la Memoria es una apuesta por la construcción de un futuro de paz y respeto a los derechos humanos apoyándose en la memoria de los que lucharon por estos mismos principios”.

Ella me acompañó durante las cuatro horas y media que duró aproximadamente el homenaje. El acto estaba convocado a las once de la mañana. Nosotras llegamos allí a las diez y cuarto porque me interesaba ver cómo llegaban los asistentes, a qué hora lo hacían, con qué tipo de indumentaria. A esa hora aún no había llegado nadie, así que nos dirigimos a la oficina de información del cementerio para preguntar en qué parte del mismo se iba a celebrar el acto. Allí tampoco había nadie. Fuimos entonces a preguntar a la floristería que había en la puerta, la mujer que estaba en el quiosco de las flores nos remitió a la otra parte de la oficina, que estaba justo en frente, pero cuando íbamos de camino cruzando hacia el otro lado de la puerta principal del cementerio vi que había dos hombres de unos cincuenta o cincuenta y cinco años apoyados en un coche, y uno de ellos llevaba una pegatina de la bandera de la república³⁰ pegada en la camiseta, el otro no tenía ningún signo identificativo que me hiciera vincularlo como posible asistente al acto. Al verlos, directamente pensé en que podrían ser participantes del acto que allí estaba previsto, así que fuimos a preguntarles si sabían algo acerca del homenaje a la República para así empezar a tomar contacto con los asistentes. Afirmo que eran asistentes porque, aunque me dirigí a ellos sin darlo totalmente por sentado, mostrándome ingenua ante la pegatina, asumí directamente que al llevarla estaban allí con el fin de asistir al acto de conmemoración.

Cuando llegamos a su altura los saludamos, les pregunté que si sabían algo del acto de homenaje, y sin siquiera nombrar la República o la memoria histórica, respondieron ambos de manera afirmativa, que aún era temprano (miré el reloj y eran las once menos cuarto) y que dentro de un cuarto de hora empezaría a llegar la gente. Como fui yo quien los interpeló, dirigiéndose a mí, rápidamente nos preguntaron que desde dónde íbamos nosotras, y antes de dejarme contestar a su pregunta contaron que ellos venían de la asociación de *Valverde* (Valverde del Camino es un pueblo que pertenece al Andévalo onubense, está situado en la zona centro de la provincia a unos

³⁰ La bandera de la República, o conocida coloquialmente como *la tricolor*, fue adoptada como bandera oficial de la II República por el Decreto de 27 de abril de 1931. Está formada por tres franjas de igual tamaño en orden de arriba abajo: rojo, amarillo y morado. Según aparece en la Web: <http://www.izqrepublicana.es/documentacion/bandera.htm>, el auténtico antecedente de la bandera republicana actual está en 1843 bajo el reinado de Isabel II se decretó por primera vez, el 13 de octubre, la unificación de la bandera de España. En dicho decreto regulador se permitía a los regimientos que antes tuvieran banderas moradas el uso de tres corbatas (corbatas son los cordones que cuelgan de los extremos superiores de las banderas) con los colores rojo, amarillo y morada.

45 km de la capital) “porque es importante acudir a este tipo de actos”. Cordialmente, dejé que hablara y cuando terminó esperando a que le dijera quiénes éramos nosotras, les comenté que soy de Aracena, pero que estoy estudiando Antropología en la Universidad de Sevilla, y que estaba haciendo un trabajo sobre la memoria histórica en la provincia de Huelva. Ciertamente dudé en si debía decírselo o no, aunque como ya antes había contactado a través de correo electrónico con el organizador del acto y presidente del grupo que conforma el Foro por la Memoria de Huelva, pues consideré oportuno no esconder mi posición a nadie de los allí asistentes. Éste fue el inicio de lo que Velasco y Díaz de Rada (2009) designan como la “autopresentación”, que es un proceso que nunca termina, y aunque ellos se refieren a todo el proceso etnográfico, es interesante constatar que en la observación del homenaje me *autopresento* en varias ocasiones.

Siguieron cuestionándome, preguntándome uno de ellos que cómo me había enterado entonces del acto; mi respuesta fue breve: “a través de Internet”, pero ellos siguieron ahondando un poco más: ¿a través del Foro y de F. R.³¹ (organizador del acto y persona que está al frente del Foro por la Memoria de Huelva)? Les respondí con un sencillo sí, y siguieron con su conversación, así que nosotras nos despedimos y nos fuimos a sentarnos a un banco situado a un lado de la puerta de entrada del cementerio dentro del mismo, que me permitía ver la escena en todo su conjunto.

Apenas pasaron cinco minutos, comenzó a llegar más gente, todos hombres de aproximadamente las mismas edades que la de los sujetos que comenté anteriormente, a excepción de algunos mucho mayores, que posteriormente me enteré que eran hijos e hijas de desaparecidos en la Guerra Civil y en la represión franquista.

Desde el banco podía ver que comenzaban a agruparse en círculos y a comentar cosas entre ellos que desde allí no alcanzaba a oír, así que le comenté a mi compañera que quería acercarme a ellos pero sin estar con ellos en las conversaciones, porque consideré que era muy importante conocer cuáles eran los saludos (¡compañero! o ¡compañera!, dependiendo del género por el que se reconocía a la persona que saludaban) y los discursos y conversaciones que se establecían entre ellos. De manera

³¹ F. R. estas siglas se corresponden con las iniciales del nombre de uno de los organizadores del acto, y de la cabeza visible del Foro por la Memoria de Huelva tal cual lo expongo arriba. Prefiero nombrarle así para preservar su identidad nominal.

que vi que, justo por dentro de la verja de hierro que hacía de puerta de entrada principal al cementerio, había otro banco similar al que estábamos sentadas. Nos fuimos a él, nos sentamos, y la única pega de estar allí era que estábamos de espaldas a esa *pseudo* recepción que estaba teniendo lugar allí donde todos a la vez eran asistentes y anfitriones. Giré mi cuerpo de manera que ya no estaba de espaldas, sino de lado, formando un ángulo de noventa grados con respecto a dicha escena para poder ver y escuchar mejor lo que allí estaba ocurriendo. En estos momentos, las once menos cinco de la mañana, habría unas veinticinco o treinta personas allí, de los cuales aún todos eran hombres. Éstos traían consigo grandes banderas republicanas ondeando sobre sus hombros, algunos llegaban con ella ya desplegadas, pero otros las traían bien dobladas junto con algún mango de fregona o bastón, en el que las encajaban con sumo cuidado antes de sumarse al grupo más numeroso que se empezaba a crear en el centro de la puerta del cementerio en su parte exterior. Esto puede observarse en la siguiente fotografía:



Mientras observo todo este despliegue de medios también estoy escuchando, con bastante dificultad, diversos comentarios que tienen lugar en las conversaciones que se están iniciando entre los allí presentes. Uno de ellos al llegar saluda sonriendo: “los viejos rockeros nunca mueren”³², era un hombre mayor, de unos sesenta y cinco o setenta años vestido de negro, que expresa con este saludo que la lucha no ha terminado, que ellos son los que siguen ahí, participando y batallando por una causa que aún no se

³² Frase o expresión hecha en castellano que hace referencia a la persistencia de alguien en algo a lo que lleva dedicado toda su vida.

ha terminado de saldar. Esta frase sacada de contexto posiblemente no tenga ningún significado, sin embargo me dice mucho acerca de los que están presentes en este acto, personas que en su mayoría se encuentran de homenaje en homenaje, y que lo que les une es la reivindicación que queda patente en cada acto de este tipo. Clifford Geertz afirmaba que realmente, lo que el etnógrafo tiene que encarar es:

“una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y a las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera, para captarlas primero y para explicarlas después” (1992: 24).

De esta forma, reflejaba a la perfección lo que aquí quiero expresar: la existencia de una serie de estructuras socialmente establecidas de significación en términos de las cuales la gente hace cosas tales como guiños de conspiración (Geertz, 1992), así pues, siempre habrá personas que afirmen que un guiño es una simple contracción del párpado. Sin embargo, para saber qué significa un guiño -si es que significa algo-, hay que entrar en la interpretación de este hecho: quién lo hace, por qué lo hace, para qué, a quién va dirigido, etc. Considero que aquel comentario no es ni más ni menos que un guiño de significado entre los allí presentes que normalmente se reúnen en este tipo de actos, y que llevan tanto tiempo luchando por unos valores que son, desde su posición en el campo social: los más justos, y los que nos permitirán conformar un modelo mejor de sociedad.

Siguen situados en corrillo, y yo sigo escuchando las conversaciones que van tomando forma entre ellos durante el tiempo de espera para el comienzo del homenaje. No pasa mucho tiempo hasta que afloran temas relacionados con lo que coloquialmente se denomina “hablar de política”³³, y aparecen intervenciones como: “no quiero práctica política, a mí me interesan los problemas de toda la humanidad, yo el esfuerzo lo hago pa’ algo”. Antes de que nadie respondiese a esta intervención, se unió al grupo uno de los hombres con los que había hablado al principio, concretamente el que tenía la pegatina que ilustraba la bandera de la república, y me sorprendió grandemente lo que

³³ Entendiendo ese “hablar de política” como hablar del panorama político actual, concretamente en este caso el del estado español, reificando por tanto el propio concepto de *política*, y reduciéndolo a la práctica que hacen los partidos políticos actuales. En definitiva, se trata de una asociación absoluta entre el término *política* y lo que tradicionalmente se ha designado como posicionamiento o ideología política.

comentó: hizo alusión a mí, les dijo al resto que había llegado una *chica* que estaba haciendo un trabajo sobre la memoria histórica, y que provenía de la universidad de Sevilla. Escuchar estas palabras me transmitieron una sensación de duda con respecto a si había hecho bien confesando quién era o no, ya que empecé a temer que mi asistencia al acto distorsionara especialmente el comportamiento de los asistentes al homenaje.

Seguían llegando más personas, que se iban situando en pequeños círculos. Ahora sí empezaba a haber algunas mujeres, unas seis o siete habría en total, de las sesenta o setenta personas que finalmente acudieron al acto. Una de ellas era muy mayor, vestida totalmente de negro, y acompañada por familiares más jóvenes (dos mujeres y un hombre), llevaba un ramo de flores que más tarde esparciría en todas las zonas del cementerio donde había cuerpos enterrados en la fosa común.

Cuando observé este panorama me quise acercar directamente a donde estaba la gente situada, pero consideré que era más oportuno esperar algo más de tiempo tras el comentario que acababa de escuchar sobre mí misma. El resto de los allí reunidos tampoco dieron especial relevancia a esto, y siguieron con su conversación, recordaron el *golpe de Estado de Tejero*³⁴, otro afirmaba en tono de queja que “parece que el franquismo en España no ha existido”, a lo cual respondió otro de los hombres que eso de lo que ellos hablaban “no era política, era realidad”, y que si a los “etarras” se les castiga con pena de cárcel y se recompensa a las víctimas del terrorismo, ¿por qué entonces no se hace eso con las víctimas del franquismo? “Aquí lo que hace falta es democracia *pa’to*, hasta *pa’cagar*” (produciéndose algunas risas a continuación), sentenció el último que habló justo cuando empezó a llegar mucha más gente. Entonces fue cuando decidí acercarme. Curiosamente esta comparación entre las víctimas del franquismo y las del terrorismo etarra se repite entre las personas que forman parte del movimiento por la R.M.H. El propio Antonio, alcalde de Aroche, durante su entrevista alude a este hecho, no con el fin de quitar importancia a la causa del terrorismo, sino para justificar que si en uno se invierte y se realizan acciones que dignifiquen las

³⁴ Este golpe de Estado tuvo lugar el 23 de febrero de 1981 en España. Realmente fue un intento fallido de golpe de estado constituido por algunos mandos militares, y que asaltaron ese día el Congreso de los Diputados un numeroso grupo de guardias civiles al mando del teniente coronel de la Guardia Civil Antonio Tejero, durante la sesión de votación para la investidura de Leopoldo Calvo-Sotelo, candidato a la Presidencia del Gobierno.

víctimas, también es necesario en el otro caso, porque en ambos son víctimas de situaciones de violencia extrema y que han desaparecido por “expresar sus ideas”.

En este ámbito en el que se construyen los discursos sobre la memoria o se genera una *cultura de la memoria*, en términos de Ferrándiz, es un argumento muy recurrente el apelar a la R.M.H. no cómo un discurso político, es más, intentando distanciarse lo más posible. Las asociaciones que se han creado en España para la reivindicación de esta recuperación huyen de posibles vinculaciones con el ámbito de la política. Sin embargo, allí había banderas republicanas que responden, por su significado contextual, a una ideología determinada que gobernó en España durante un periodo concreto de la historia. En esas mismas conversaciones se apela a la instauración de una verdadera democracia que ponga en valor lo que según las personas allí presentes fue destruido por el régimen dictatorial franquista, donde la voz de todos los ciudadanos sea escuchada y tenida en cuenta, y donde aquellos que cometieron los crímenes sean juzgados por lo que hicieron. Ante esto, podría preguntar entonces: ¿qué es la política?, ¿significa lo mismo para el grupo de personas allí presentes el concepto de *política* que el de *partidos políticos*? Es posible que estas personas compartan estas opiniones porque, como afirmaba uno de los jóvenes con los que pude hablar “la transición democrática no fue real, hoy día siguen en los puestos de poder muchos de los que formaron parte del régimen franquista, o sus descendientes, que no han pagado por lo que hicieron, por eso la democracia española no es un modelo a seguir ni para nosotros mismos, ni para otros países”. Esa falta de creencia en la transición democrática, es la que se refleja en sus conversaciones acerca de *lo político*. Definitivamente, cuando hacen referencia a la política, considero que de lo que hablan es de los partidos políticos que han venido existiendo desde la instauración del régimen democrático español y que aún no ha dado repuesta a sus reivindicaciones, que son, en mayor o menor medida políticas en tanto que son decisiones y procesos que afecta a un grupo social.

Afirmo esto porque no encaja entonces el discurso verbal que sostienen, con la indumentaria (que forma parte del discurso no verbal que todos expresamos en función del contexto en el que nos encontremos, y que no siempre somos conscientes de ello) que llevan puesta. Un hombre de unos sesenta años, cuando llegó desplegó dos banderas: la republicana y otra con fondo rojo sobre el que se dibujaba el rostro de

*Ernesto Guevara*³⁵ en negro, lo cual me resulta especialmente relevante en la medida en la que estas instituciones que se vinculan a la recuperación de la memoria histórica exponen con ahínco que no se vinculan a ningún tipo de ideología política. No obstante, la mayoría de los asistentes lucen banderas republicanas, e incluso, tal cual acabo de comentar, uno de ellos la une a la del *Ché*, ambos símbolos de ideologías políticas de izquierda e incluso marxista, en tanto en cuanto éste personaje histórico se ha convertido en un *mito revolucionario* para dichas ideologías.

Todo este tiempo, seguía llegando gente, pero siendo ya las once pasadas aún no estaban allí los organizadores del acto. Cuando ya estoy inmersa en el grupo, me encuentro con *un cámara* y un periodista (quizás no debería dar por hecho que es un periodista por el simple hecho de que llevase un micrófono y fuese el que realizaba las entrevistas a determinadas personas de los allí asistentes) pertenecientes a la televisión pública de Andalucía: *Canal Sur Televisión Andalucía*. También veo que comienzan a llegar algunas mujeres más al cementerio, concretamente venían llegando tres más jóvenes y una más mayor con pelo cano y vestida de negro al igual que la que nombré anteriormente. Una de las más jóvenes llevaba en sus manos un ramo de flores rojas, blancas y amarillas que tras el acto depositaría sobre las tumbas de sus familiares desaparecidos. Otra de ellas iba ataviada con una bandera de la república sobre sus hombros, que cubría su espalda, parecía que dicha bandera abrazase su cuerpo. Ella

³⁵ Más conocido como Ché Guevara, fue un revolucionario iberoamericano (nacido en Argentina) del siglo XX. Su militancia izquierdista le llevó a participar en la oposición contra Perón; desde 1953 viajó por Perú, Ecuador, Venezuela y Guatemala, descubriendo la miseria dominante entre las masas de Iberoamérica y la omnipresencia del imperialismo norteamericano en la región, y participando en múltiples movimientos contestatarios, experiencias que le inclinaron definitivamente a la ideología marxista.

En 1955 Ernesto *Che* Guevara conoció en México a Fidel Castro y a su hermano Raúl, que preparaban una expedición revolucionaria a Cuba. Guevara trabó amistad con los Castro, se unió al grupo como médico y desembarcó con ellos en Cuba en 1956. Instalada la guerrilla en Sierra Maestra, Guevara se convirtió en lugarteniente de Castro y mandó una de las dos columnas que salieron de las montañas orientales hacia el Oeste para conquistar la isla. Participó en la decisiva batalla por la toma de Santa Clara (1958) y finalmente entró en La Habana en 1959, poniendo fin a la dictadura de Batista.

Según su teoría no era necesario esperar a que las condiciones sociales produjeran una insurrección popular, sino que podía ser la propia acción armada la que creara las condiciones para que se desencadenara un movimiento revolucionario. Datos recogidos de la siguiente dirección web: <http://www.biografiasyvidas.com/biografia/g/guevara.htm> (24/05/11).

misma fue una de las que durante la lectura del discurso en el monumento a los *republicanos* caídos por la Guerra Civil desplegó esa bandera ante sí sujeta con sus manos por cada uno de los extremos superiores de la misma. Podemos ver cómo lucía este atuendo en la siguiente fotografía:



Mientras paseaba entre la gente, observaba sus movimientos, e intentaba enterarme qué era lo que se entretejía en las conversaciones de cada grupo, me di cuenta de que los de Canal Sur estaban entrevistando a un chico de unos veintisiete o veintinueve años. Directamente me acerqué hacia ellos y descubrí que él era uno de los organizadores del evento, y por tanto la persona con la que yo había contactado a través de correo electrónico para saber si este homenaje era público y auto-presentarme para ver si podía entrevistarme con alguno de ellos posteriormente. Cuando terminaron de hacerle la entrevista a él, se dirigieron hacia un hombre mayor (más de 70 años), y le preguntan acerca de qué significaba para él venir a este tipo de actos, a lo cual responde que “esto (la asistencia a este tipo de homenajes) es una forma de lucha”, y también una forma de recordar a su padre que fue “fusilado por el régimen en Marruecos” y no saben dónde está su cuerpo. Este hombre llevaba una bandera republicana ondeando sobre un mástil apoyado sobre su hombro izquierdo, y vestía una camiseta de fondo negro sobre el que se podía leer en blanco: “30 años de Democracia y libertad: JA JA JA JA JA”, estas onomatopeyas estaban distribuidas sobre la imagen de la camiseta, que era un dibujo del *Valle de los Caídos*³⁶. Esto era lo que conformaba el pictograma del dorso de

³⁶ Lugar también llamado Abadía de la Santa Cruz del Valle de los Caídos, construido entre 1940 y 1958, y situado en el municipio de San Lorenzo del Escorial (Madrid). Se categoriza como

la camiseta; en la parte delantera aparecía el logo del Foro por la Memoria de Huelva. Todos los organizadores del acto llevaban puesta dicha camiseta, de hecho las vendían a ocho euros para quien quisiera adquirir alguna. No sólo vendían camisetas, sino varias cosas más: banderas de la república, libros que han publicado anteriormente, pañuelos para el cuello con los colores de dicha bandera, etc. y también regalaban el último volumen de la revista del Foro por la Memoria de Huelva. Posteriormente uno de los organizadores (C. F.) me confesó que vender estos objetos era una de las formas de autofinanciación del Foro, junto con las cuotas que pagaban los socios, y determinadas ayudas y/o subvenciones que recibían para algunas actividades de las que realizaban.

Esta indumentaria no es casual en este lugar, forma parte del lenguaje no verbal que expresa la disconformidad de estas personas con un régimen democrático en el que esta parte de la sociedad, afirma, no verse reflejada. De hecho, ninguno de los atuendos que los asistentes llevaban puestos eran producto de la casualidad: las banderas, las camisetas como la que acabo de describir, las pancartas, las flores, las fotografías de antepasados, etc. Todo ello forma parte de un código simbólico compartido por los allí asistentes que les permite comprenderse e identificarse unos con otros y les da pie a formar parte del *ritual*³⁷ que allí estaba teniendo lugar.

Entiendo que un *ritual* es un fenómeno social complejo que constituye un acto simbólico de expresión de un determinado grupo social. El ritual, en este caso, no empieza cuando se entra al cementerio y se *procesa* hacia el monumento de la fosa común del cementerio para leer el discurso, sino que da comienzo cuando se inicia el proceso de organización del acto, se construyen los comunicados que se leerán en el mismo. Los asistentes acuden ataviados con determinadas indumentarias que utilizan concretamente para esos momentos conmemorativos, y finaliza en este caso, con una comida (elemento alrededor del cual tienen lugar la mayor parte momentos de sociabilidad de nuestra sociedad contemporánea) en el parque Moret como espacio de distensión, y para compartir experiencias, ya sea con respecto al tema sobre el que versa

monumento, y está catalogado como Patrimonio Nacional. En él están enterrados Francisco Franco y José Antonio Primo de Rivera (fundador del partido Falange Española).

³⁷ En la literatura antropológica podemos encontrar gran producción bibliográfica sobre el concepto de ritual, que en numerosas ocasiones está asociado al *mito*, y también al ámbito de lo mágico-religioso. Sin embargo, antropólogos de la modernidad afirman que hay rituales seculares que son igualmente importantes para la vida de la comunidad.

el acto o no. Íntimamente relacionado con esta idea de *ritual*, Alejandro Baer (2010: 141-142) afirma lo siguiente:

“Si existe tal cosa como la memoria colectiva la encontramos en las ceremonias conmemorativas” escribió Paul Connerton en *How Societies Remember*. Si un colectivo o sociedad constituye por encima de todo la idea que ésta se hace de sí misma (Durkheim), las conmemoraciones son aquellas prácticas de escenificación social en que esta idea se expresa. Las conmemoraciones permiten declarar determinados acontecimientos como dignos de ser recordados y también reevaluarlos, asignándoles un significado nuevo desde el presente. Mientras que los lugares de la memoria representan la espacialización del recuerdo y su proyección en términos físicos, los aniversarios expresan la dimensión temporal de la cultura del recuerdo. Lo hacen a través del anclaje en el calendario de los acontecimientos a ser recordados y, por otro lado, el desarrollo ritualizado de acciones con valor simbólico”.

Precisamente, el Cementerio de la Soledad durante el día 16 de abril de 2011 se convirtió en ambas cosas: en un lugar de memoria donde tuvieron lugar acciones y hechos con un profundo valor simbólico para los allí presentes justo el día en que se recordaba y conmemoraba el 80 aniversario de la proclamación de la II República española, día que instituciones como el Foro por la Memoria han anclado en el calendario año tras año como acontecimiento a ser recordado, y por tanto *digno* de formar parte de su memoria colectiva.

A las once y veinte aproximadamente comenzamos a entrar en procesión al cementerio para ir hacia el monumento en el que se iba a leer el comunicado que los organizadores del Foro habían preparado. No tardamos más de diez minutos en llegar al sitio donde estaba colocado el monumento. El monolito estaba conformado por dos



piedras de más de dos metros de altura, con aspecto de granito, situadas simétricamente una al lado de otra. De la mitad hacia abajo tiene forma rectangular, y en la parte de arriba acaban en punta, simulando el frontal de una casa. De cada una de ellas sobresale de la mitad hacia arriba un pebetero³⁸ de hierro, objeto que ha sido utilizado a lo largo

³⁸ Datos extraídos de la siguiente dirección web:

de la historia por distintos pueblos como lugar donde guardar tesoros, como lugares sagrados, o donde residía la *flama eterna*, de hecho, hoy día es donde se mantiene encendida la llama de los Juegos Olímpicos. En definitiva constituye un lugar de especial relevancia como símbolo memorial de un grupo, y que por toda su trayectoria a lo largo de la historia en conjunción con lo que pretende conmemorar en este lugar, cobra un especial simbolismo de esperanza para los que luchan por la recuperación de la memoria histórica.

El lugar en el que está situado, está rodeado por un seto, y tiene un espacio delante en el que ha crecido el césped y donde había numerosos ramos de flores amontonados unos sobre otros. Flores que lucían los colores: rojo, amarillo y morado, como los de la bandera republicana. Algunos ramos estaban compuestos por lirios (flores que socialmente están asociadas a la muerte, y se colocan en las tumbas en honor y/o en señal de duelo hacia la persona fallecida) blancos rodeados por una banda con los colores de dicha bandera.

Cuando todos nos colocamos alrededor del monolito, los organizadores desplegaron dos pancartas una a cada lado del mismo que seguían los siguientes lemas:

“Sin JUSTICIA no hay MEMORIA. ANULACIÓN DE LA LEY DE AMNISTÍA DE 1977. NO a las LEYES DE PUNTO FINAL CONTRA LA IMPUNIDAD DEL FRANQUISMO.”

“VERDAD, JUSTICIA, REPARACIÓN PARA LAS VÍCTIMAS DEL FRANQUISMO”

La primera de ellas iba acompañada de algunas imágenes: en la parte de la izquierda estaba reproducido parte del cuadro del “Guernica”³⁹ realizado por Pablo Picasso en 1937. Y en la parte derecha aparecía el logo del Foro por la Memoria de Huelva. Ambas pancartas estaban sujetadas por los asistentes al acto. Para clarificar

www.portalplanetasedna.com.ar/juegos_olimpicos.htm (25/05/11).

³⁹ El 26 de abril de 1937 se produjo el bombardeo de Guernica por aviones Junker alemanes. Guernica era una villa sin importancia militar ni estratégica, por lo que el horror inexplicable se agudiza mucho más. La razón argumentada por Franco fue que fueron los propios republicanos los que lo propiciaron, la razón real fue que se quería probar el tipo de armamento y de aviones. El Guernica fue un cuadro encargado por el gobierno de la República para la Exposición Universal de 1937, donde Picasso quería expresar con este inmenso cuadro el horror de la violencia, de la guerra (arte.observatorio.info/2008/05/guernica-pablo-picasso-1937/, visitada el 28/05/11).

mejor estos datos al lector, considero conveniente incluir las siguientes imágenes donde aparece el lugar donde se leyó el comunicado y se desplegaron las pancartas:



Antes de leer el comunicado⁴⁰, se guardó un minuto de silencio por las *víctimas del franquismo*, y posteriormente uno de los organizadores pasó a recitarlo. Sus palabras iniciales fueron: “En este lugar fueron fusilados más de 5500 republicanos (...)”, y a partir de ahí relata la historia de la entrada del bando nacional en la provincia de Huelva, continúa diciendo que “hoy más que nunca debemos homenajear a estas personas (refiriéndose a los republicanos que fueron fusilados por *defender sus ideales*), ya que deben ser nuestros referentes para recuperar sus valores y sus prácticas sociales y políticas de estos hombres y mujeres que defendieron la IIª República frente al franquismo. Pero no haciéndolo como una cuestión nostálgica, sino con el objetivo de que esos valores de igualdad, libertad, solidaridad y justicia social nos sirvan para las luchas de hoy en día (...)”, luchas contra la globalización y el sistema capitalista en el que nuestra sociedad se encuentra inserta. De esta forma, este comunicado se convierte en una apelación de lucha contra el *sistema* reinante en la actualidad, a favor de los valores que defendieron los republicanos durante la etapa de la II República. El objetivo explícito de actos como este es el siguiente:

“mostrar y reivindicar el proceso abierto durante la II República en el que proliferaron de forma intensiva los intentos de construcción de poder popular a través de las casas del pueblo, los ateneos y múltiples organizaciones sociales. Frente a la sociedad de la televisión y los centros comerciales como instrumentos en los que el sistema amplía su explotación a nuestros momentos de ocio, el Foro plantea las rupturas de esas cadenas de dominación, luchando por una causa que cree justa, pero no sólo porque parezca justa, sino porque sirve para alcanzar

⁴⁰ En este análisis sólo resaltaré determinadas partes del discurso, que puede ser escuchado en el documento digital que se adjunta al final de este trabajo.

mayores cotas de libertad y justicia social. El olvido ha servido para que vivamos en una sociedad con un bajo perfil democrático, con una monarquía impuesta por el franquismo y una democracia pactada con los poderes fácticos, y por tanto vigilada. No estamos disfrutando de la democracia rica en participación que se estaba construyendo durante la II República. Ese legado es el que nos debe impulsar a todos a trabajar e intentar conseguir nuestro objetivo a través de actos como este (...).”.

Quedando claro el objetivo del Foro para este acto, termina F. R. su intervención con un grito de ¡VIVA LA REPÚBLICA!, acompañado del puño de la mano derecha en alto, y la gente responde con un ¡VIVA! compartido. Este *puño en alto* ha sido una de las señas históricas que han caracterizado a las ideologías izquierdistas, siendo el saludo adoptado por numerosos movimientos de izquierda. Durante “la Guerra Civil española, la propaganda roja lo calificó como “saludo antifascista” y el ejército de la República incluso adoptó una variante que mezclaba el saludo comunista y el saludo militar, llevando el puño cerrado hasta la frente”⁴¹. Históricamente el puño izquierdo en alto ha sido un signo compartido por los que se definen como socialistas, como si eso les hiciese más de izquierda, y el derecho ha sido el que ha caracterizado a los que participan de la ideología comunista, símbolo adoptado porque entendían que la derecha era la mano de los trabajadores (al ser la mayoría de la clase trabajadora diestra).

En este caso, el brazo que levanta el organizador es el derecho, lo cual resulta relevante cuando en las conversaciones que mantengo con C. F. me confirma que entre ellos se conocieron gracias a su afiliación a la organización de Juventudes Comunistas de Huelva, y de ahí es de donde surge la idea de crear el Foro, institución organizadora de este acto. Siendo así, y considerando que todos los seres humanos en tanto que personas somos socializados en un determinado contexto cultural, proceso a través del cual todos adquirimos unos códigos culturales que nos permiten desarrollarnos como personas dentro de dicho grupo social determinado, lo que implica posicionarnos ante la vida de una determinada manera. Con esto, lo que quiero exponer es que no es casual que las personas que conforman el Foro por la Memoria de Huelva provengan (aunque no en su totalidad) de una organización como la de Juventudes Comunistas que:

“es la organización juvenil del Partido Comunista de España (PCE) en el conjunto del Estado. Independiente en lo organizativo y autónoma en lo político, la Juventud

⁴¹ Información extraída de un artículo publicado en la siguiente dirección web: <http://www.outono.net/elentir/?p=15358> (28/05/11).

Comunista se considera una organización-escuela de comunistas, de cuadros, de activistas capaces de llevar a cabo la extensión de la lucha ideológica, política y económica por la superación del sistema capitalista y sus contradicciones.

En función de nuestros Estatutos...

La Juventud Comunista es una organización juvenil, democrática, internacionalista, laica, revolucionaria y republicana que lucha por los intereses de la clase obrera y su juventud, formada por las y los jóvenes comunistas residentes en el Estado español.

Nuestra organización basa su teoría y práctica en el materialismo histórico y dialéctico y el socialismo científico, teniendo como principios el internacionalismo proletario, la lucha contra el capitalismo, el imperialismo, el patriarcado y la explotación de la clase trabajadora, así como el derecho de autodeterminación de los pueblos, la preservación de la naturaleza, el fin del fascismo, la xenofobia, la homofobia y cualquiera de las injusticias del género humano, y como base ideológica el marxismo-leninismo y las aportaciones de los movimientos de liberación y de los procesos revolucionarios que han contribuido al progreso de la humanidad”⁴².

Cambiar de ideología no es fácil ni rápido, que las personas que conforman el Foro provengan de organizaciones que comparten esta ideología, y que de un modo u otro ha sido la que les ha llevado a fundarlo implica que esta institución tiene detrás una ideología política que va mucho más allá de una vinculación explícita –o implícita- a cualquier partido político. Por eso, entiendo que cuando organizadores y participantes afirman no vincularse a la política, o que no quieren que su discurso sea considerado como político, a lo que significativamente hacen referencia es a un *intento* de posición apartidista, quedando así latente la banalización y la ambigüedad actual del propio concepto de *política*. Sin embargo, aun no estoy en posición de afirmar o negar nada con respecto a la simbología intersubjetiva que estos sujetos dan al hecho de levantar un puño u otro, pero sí quiero llamar la atención sobre ello porque considero que es un factor importante a tener en cuenta en próximas incursiones en el campo social y para el desarrollo de la propia investigación.

Según Francisco Ferrándiz (2005: 114), en la situación actual que vive el fenómeno de la R.M.H., se produce la movilización de diversos colectivos y agentes sociales con intereses y horizontes políticos, simbólicos y discursivos no siempre coincidentes, que desemboca en la paulatina consolidación de una competitiva “industria del significado” del pasado traumático y del sufrimiento social. Este autor

⁴² Datos extraídos de la página web oficial de Juventud Comunista: <http://www.juventudes.org/la-ujce-mainmenu-78> (28/05/11).

afirma que: “aunque en situaciones de cultura política democrática no resulta posible el monopolio de los relatos del trauma social, los individuos, colectivos e instituciones que se involucran en estas negociaciones sobre la significación del pasado y sus consecuencias sobre el presente no solamente tienen sensibilidades y agendas diferentes, sino también acceso diferencial a resortes del poder político, de la producción discursiva y de la difusión mediática”. Por ello, en este análisis no podemos dejar de tener en cuenta que el Foro también busca su lugar dentro de estas tramas de significación que se construyen en torno a los discursos sobre la *memoria*, y que se posiciona dentro de esta realidad social desde una perspectiva ideológica concreta que determina su forma de acción.

Posteriormente, otra compañera pasa a leer el segundo comunicado que comienza así: “la lucha por la República es y tiene que ser el punto de unión de todos los que pensamos y sentimos que hay otra forma de entender un nuevo proyecto para lo que es hoy el nuevo estado español. (...) Hoy somos protagonistas del fracaso del capitalismo, apoyado en un sistema agotado y dominado por una clase política profesionalizada caciquil, que con tal de conseguir votos se aleja profundamente de los ciudadanos. Un sistema incapaz de ofrecer alternativas. En este contexto, la III República en el estado español no sólo es posible, sino necesaria”, y sigue explicando en qué consistiría la misma. En este caso, cuando la chica terminó de leer este comunicado dirigido por completo a exaltar las condiciones positivas de la implantación de la república y, por tanto a reivindicarla, también exclamó un fuerte ¡VIVA LA REPÚBLICA!, aunque ella no levantó el puño. El resto de asistentes respondieron con un gran aplauso y un ¡VIVA! Al hacerse el silencio, F. R. abrió un turno de palabra al resto por si alguien quería decir algo con respecto al homenaje que allí estaba teniendo lugar, y vuelve a hacer referencia a la “magnitud de la represión en Huelva”, y a que hay que combatir contra leyes como la actual Ley de Memoria Histórica, que según confirmó está basada en la impunidad. Uno de los asistentes toma la palabra para reivindicar que hay que seguir luchando para que se reconozca el “genocidio que hicieron con tantos conciudadanos nuestros, hasta que salgan todos los culpables, y además que consigamos una III República (...)”, a lo cual el resto de los asistentes responden con aplausos de apoyo a su intervención. Para dar fin al acto, F. R. propone cantar el Himno de la Internacional Comunista (escrito por Eugène Pottier en 1871 durante la Comuna de París), todos los allí presentes cantaron hasta el primer estribillo

con el puño derecho en alto, excepto dos hombres que levantaron el izquierdo y alguna mujer que no tenía ninguno de los dos en alto. La letra es la que podemos leer a continuación (extraída de: www.militante.org/el-himno-de-la-internacional-comunista):

¡Arriba, parias de la Tierra!
¡En pie, famélica legión!
Atruená la razón en marcha:
es el fin de la opresión.

Del pasado hay que hacer añicos.
¡Legión esclava en pie a vencer!
El mundo va a cambiar de base.
Lo nada de hoy todo han de ser.

Agrupémonos todos,
en la lucha final.
El género humano
es la internacional. (Bis)

Cuando terminaron de cantar, el acto finalizó con un fuerte aplauso, y el posterior acompañamiento a algunos de los familiares para depositar flores en los patios contiguos al monumento donde están enterrados familiares desaparecidos en fosas comunes. Éste resultó uno de los momentos más emotivos del día, donde algunos de ellos expresaron sus sentimientos a través de lágrimas por la pérdida de sus seres queridos en esas condiciones, convirtiéndose aquel sitio en un lugar donde afloran las memorias del trauma social, que según los propios participantes de actos de esta naturaleza, aun aquejan a la sociedad española actual. Según Ferrándiz (2005) las fosas comunes son un testimonio dramático de las heridas de la memoria y de la historia, y constituyen un instrumento crucial en la comprensión de los efectos sociales, políticos y culturales del terror y de los procesos de construcción del miedo, de manera que “excavar las fosas significa, literalmente, `excavar la memoria’”. En la siguiente imagen podemos ver como una de las mujeres más mayores de entre los asistentes deposita algunas flores:



Una vez que los familiares dejaron las flores sobre las zonas de las fosas comunes, nos dirigimos hacia la puerta del cementerio para ponernos en camino hacia el Parque Moret, lugar donde se desarrolló la segunda parte del acto. Había gente que después de esta primera parte se tenía que marchar, y la despedida se materializaba lingüísticamente en un: ¡salud y república!

A la salida del cementerio me dirigí a F. R. para presentarme de nuevo, me dio las gracias por haber acudido y directamente me remitió a C. F. para que me informase de todo. Éste se mostró muy interesado en mi presencia allí: mientras conversábamos sobre el acto que había trascendido minutos antes nos invitó a mi compañera y a mí a irnos con él hacia el parque donde tendría lugar la lectura del tercer comunicado y la comida posterior. Yendo hacia allí, explicó que los objetivos del Foro son la “reivindicación de unos ideales y la lucha por los Derechos Humanos”, y con respecto a las víctimas de la Guerra Civil y la posterior represión, ellos trabajan por una “recuperación no sólo moral, sino también económica, de un subsidio para esas víctimas, además de una reparación judicial por todos los crímenes cometidos”, afirmando posteriormente que la exigencia de una “recuperación moral y metafísica” por la que luchan *otras* asociaciones (refiriéndose a la Asociación por la Recuperación de la Memoria Histórica –ARMH-) no es otra cosa que la “colaboración con el fascismo”, expresión que se sucede bajo un tono de voz acusador y a la vez desafiante. Justo cuando dice esto, me pide que no lo anote y se marcha de la conversación. El seguimiento de estas afirmaciones fue posible por mi parte porque previamente había estado siguiendo el debate y las diferencias existentes entre las dos instituciones tal y como lo expone Ferrándiz (2005: 120) en el siguiente fragmento:

“mientras que la ARMH se identifica públicamente como una asociación de familiares de víctimas y simpatizantes de la causa de los vencidos, proclama su independencia política, se adhiere a un discurso genérico sobre la promoción de los derechos humanos y considera a los familiares de las víctimas como los agentes decisivos en la gestión del duelo y de los rituales conmemorativos, el Foro por la Memoria considera imprescindible la politización de las exhumaciones y la incorporación al proceso de toda la gama de acciones conmemorativas de la opción de izquierda desde la que opera”.

De esta manera podemos ver que, en términos de Bourdieu, dentro del *campo* de la memoria también existe una pugna por el capital político y simbólico que está en juego en este ámbito de la vida social que está en auge en sociedades contemporáneas como la España actual. Con respecto a esto, Fernández de Mata (2006:693) afirma que:

“de lo que no cabe duda es que del último *rebrote* social de interés y estudios por los efectos de la violencia de la guerra civil nace de la expansión y gestión de las reclamaciones que ha hecho la ARMH, desde el frontispicio de los DD.HH. –llegando a “despertar” a las instituciones más vinculadas a estos principios, caso de Amnesty International- aun cuando dentro de la Asociación haya casos de otras corrientes subterráneas o intentos externos de apropiación del capital simbólico que surge de las fosas comunes”.

Alrededor de la una y media del mediodía da comienzo la lectura del mencionado tercer comunicado, con aproximadamente la mitad de público que los dos anteriores. En esta ocasión, se ha escogido un lugar también emblemático como es el muro donde cayeron asesinados multitud de onubenses en el año 1936 a manos de las fuerzas golpistas, incluidos el último Gobernador Civil de la República en Huelva: Diego Jiménez Castellano, y los Teniente Coronel de la Guardia Civil y de Carabineros Julio Orts Flor y Alfonso López Vicencio respectivamente. El comunicado es leído por C. F. y está dedicado a expresar la diferencia entre las acciones de un bando y de otro: afirma que “la diferencia es muy significativa entre la represión de los asesinos sublevados fascistas y lo que en algún momento dado la población hizo (...) uno era un plan de exterminio totalmente organizado, y lo otro era un pueblo defendiéndose del fascismo”, utilizando un lenguaje totalmente connotado y sesgado para construir un discurso maniqueísta en tanto que muestra a los golpistas como malos, y al pueblo (en lugar de nombrar el término “republicanos”) como buenos de manera generalizadora tanto para un grupo como para otro, sin problematizar esos hechos sociales.

Por último, leyeron un cuarto comunicado entre las tres personas que ya lo habían hecho anteriormente para poner punto y final al homenaje, y de nuevo

reivindicar una III República, terminando con la siguiente afirmación: “No podemos recuperar la república si olvidamos a los republicanos”, de manera que esa lucha por la implantación de una III República ya es en sí misma para los componentes del Foro una forma de recuperar la memoria histórica.

De allí, pasamos a otra parte del parque donde había merenderos y compartimos un tiempo de conversación entre los asistentes al acto. Concretamente mantuve una conversación con el hombre que había sido el primer alcalde del periodo democrático del municipio de El Almendro (Huelva) por el Partido Socialista Obrero Español (PSOE). Se emocionaba profundamente cuando me confesaba que su hermano había sido perseguido por el régimen franquista hasta que se exilió a Portugal, que la *historia* y la *política* “siempre la hacen los mismos”, y que él a sus 84 años sigue viniendo a este tipo de actos porque esa es su forma de lucha contra el capitalismo, y que así lo será hasta el último de sus días. Me agradecía mi asistencia al acto, porque se siente muy contento cuando encuentra gente joven que se preocupan por “estos temas”, ya que afirma que siente frustración cuando toda la lucha que ha llevado a lo largo de su vida para conseguir un mundo más justo no es ni valorada ni continuada por las nuevas generaciones. Por otra parte, resulta destacable que este hombre se cuestione sobre los conceptos de *política* y de *historia*, incluso me intentaba convencer de que ambas cosas son *hechas* por personas determinadas y que por eso no debía creérmelas tal y como me las mostraban, sino que tenía que ser crítica y luchar por la verdad y la justicia social. Ciertamente, de lo que he tratado a lo largo del marco teórico es de problematizar los conceptos que conforman los discursos sobre la memoria, aunque no con el fin de luchar por la verdad y la justicia social, sino de poder llegar a producir un conocimiento reflexivo sobre cómo se construyen dichos discursos tanto fuera de la academia, para lo cual ha sido de suma importancia la asistencia a este homenaje, como dentro de la misma a través del análisis de textos producidos por profesionales de las ciencias sociales, en su mayoría antropólogos.

Ambos actos a los que he asistido han tenido lugar en cementerios o camposantos, tal y como se reconoce a los cementerios católicos. En la actualidad la mayoría de los camposantos son municipales (no pertenecen directamente a la Iglesia), pero están profundamente cargados de simbología católica. De hecho, el segundo evento al que he asistido invitada por el alcalde de Aroche ha sido una misa en honor a

las víctimas del franquismo. Esta misa se celebra como iniciativa creada a partir de la información recogida en el campo de trabajo que tuvo lugar en esta localidad en 2005 para dar respuesta a la necesidad de los familiares de institucionalizar un acto de conmemoración y honra para sus difuntos. A las cinco menos cuarto del día 1 de noviembre de 2012 ya había bastante gente en el Parque de la Memoria de Aroche, esperando a que diese comienzo la misa en honor a sus familiares.

Mientras tanto ya estaba allí el ayudante del cura montando un altar: había una alfombra sobre el suelo delante justo del muro donde habían colocado los azulejos con los nombres de todos

los fusilados, y con el siguiente poema que sin duda evoca a las situaciones vividas por las personas que iban a ser fusiladas:

¡Qué noche más fría! ¡Qué Luna más triste!
Eran esas horas en las que clareaba el alba
Tacones de hierro suenan en las calles
Suben a las casas y aquello parece un valle de lágrimas
Y sordos gemidos de roncotes motores
Se oyen ya muy cerca de aquel cementerio de tapias tan blancas
Y de negros camiones bajan hombres insensibles y fríos
Rajan el aire agudos silbidos de bala caliente
Que llevan la muerte despacio, despacio...
De fusiles negros de gente sin alma
Cuerpos calientes que tienen la pena de un hombre
Que pide justicia a su alma,
Y todavía cayendo al son de la guerra,
La sangre corriendo por la fría tierra,
Con ojos fijos, exclamaban llorando: ¡Mis hijos, mis hijos!

Sobre dicha alfombra es donde situaron la mesa del altar desde la que el cura iba a dar la misa. La situación es la que se puede apreciar en la siguiente imagen:



Cartel publicitario de anuncio de horas de misas del Día de los Difuntos en Aroche colgado en la verja del Parque de la Memoria.



La misa tuvo una duración de aproximadamente cuarenta y cinco minutos. Dio comienzo a las cinco en punto. Para esa hora ya había más de sesenta personas allí reunidas, pero no dejaban de llegar, hasta más de ochenta pude contar. A pesar de ello, un hombre mayor dijo en voz alta y en tono de resignación que a esta misa venía mucha menos gente que a la del día siguiente (2 de noviembre) que tendría lugar, tal y como se puede ver en el cartel situado más arriba en este documento, en el cementerio municipal si el tiempo lo permitía.

Ocurrió que tanto en los momentos previos al comienzo cómo al final de la misma había gente que se acercaba a los azulejos y los tocaba, pasaban sus manos sobre los nombres y depositaban flores a los pies de la cartelera. Una de las mujeres mayores afirmaba que “aunque hace mucho frío y estoy que no puedo, tengo que venir porque es necesario que no olvidemos todo esto”. Ella tenía a su padre enterrado en este terreno, por lo que todos los años asistía a la misa. Estas palabras reflejan lo que afirma Fernández de Mata en su texto “In Memoriam... esquelas, contra-esquelas y duelos inconclusos de la Guerra Civil Española”, en tanto que considera necesario establecer prácticas rituales para resolver el duelo por la muerte de un familiar. Tener este lugar donde dirigirse a rendirle culto a su padre significa que los restos mortales de aquel fallecido ahora están en un lugar que los acoge para que puedan ser visitados y honrados, permitiendo que éste descanse en paz. Ahora este hombre vuelve a pertenecer a la sociedad de la que fue expulsado cuando fue asesinado, no ya como persona física,

sino como parte de la dimensión simbólica que conforma nuestra cultura: como antepasado.

La mayoría de las personas que allí se dieron cita eran mujeres mayores, ellas eran las que participaron más activamente a lo largo de la celebración: en los cantos, las lecturas, la comunión (sólo un hombre hizo fila para recibir la eucaristía) y en el depósito de flores. Sin embargo, en el acto al que hice referencia anteriormente ocurre al contrario, ya que la mayoría de los asistentes eran hombres mayores y de mediana edad. La deposición de flores ocurrió igualmente, pero los cantos y discursos podría decir que son opuestos, empero el fin de uno y otro están encaminados a ser el mismo: dar respuesta a la necesidad de recuperar la memoria silenciada por un régimen fascista. Cuando afirmo que son opuestos, me refiero a que acto celebrado en el cementerio de Huelva el mensaje apelaba a que se hiciera justicia, a la reivindicación de la ideología republicana, a no olvidar aquella situación de violencia extrema. Por el contrario en la misa se aludía al olvido y al perdón como forma de ganar la *vida eterna* una vez entremos en el *reino de Dios*.

A pesar de que esta misa está establecida para honrar concretamente a estas víctimas, el cura en ningún momento hizo mención a ellos directamente, se refirió en todo momento a “todas las personas que ya están gozando de la vida eterna”. Como comentaba en el párrafo anterior, el tema sobre el que estuvo basada la misa ese día fue *el perdón y la bondad*. Ésta dio comienzo con el canto titulado “Vienen con alegría al encuentro del señor”, sobre el que el propio sacerdote llamó la atención porque puede resultar contradictorio respecto al sentido de la misa celebrada por los difuntos. Este día, afirmaba que

“la Iglesia celebra una fiesta muy grande, que está llena de alegría porque nos demuestra la meta de la vida de cada ser humano, aquí en la Tierra estamos solamente de paso, aquí en la Tierra somos peregrinos, pero en algún momento nuestra vida termina de una u otra manera, pero no significa que se deshace totalmente, nosotros creemos que tenemos un espíritu que sigue vivo, y nosotros creemos en la resurrección y creemos en la vida eterna. Por eso es alegre esta solemnidad, esta celebración, porque a pesar del dolor que sentimos en nuestro corazón a causa de la pérdida de vuestros seres queridos, nos llena la esperanza de que algún día nos encontraremos con ellos, algún día podremos ver una vez más sus sonrisas, ver sus caras, ver sus ojos, de que algún día de nuevo podremos compartir con ellos en el gozo de la eternidad. Toda esta inmensa muchedumbre de los santos nos invitan hoy a entrar al camino de la santidad. Acabamos de escuchar podríamos decir una receta para la santidad y son las bienaventuranzas”.

Las lecturas que ocuparon la misa se corresponden con la “Lectura del libro del Apocalipsis 7,2-4. 9-14” y con la “Lectura de la primera carta del apóstol san Juan 3, 1-3”⁴³, desde las que se transmite el mensaje de que el sufrimiento en la tierra nos hará bienaventurados cuando comencemos nuestra *partida hacia el otro mundo*.

Otro de los mensajes transmitidos durante la misa fue que Dios es el que nos creó, dio forma a la materia, pero nosotros somos los responsables de lo que hacemos con ella: “muchas veces la vida se compara a un poquito de tierra, toda la vida con todo lo que tengamos, con los dones, con los talentos, con nuestros bienes, con nuestro corazón, es un poquito de tierra. Somos un trozo de este mundo, y ahora de ti depende qué vas a hacer con esa tierra: puedes hacer algo bonito, algo que sirva a los demás, o puedes hacer algo deforme (...) y eso ¿de quién depende? Completamente de nosotros, de qué hacemos de nuestra propia vida y de hacemos con el pedazo de tierra que se nos ha dado. Pero este no es eterno” afirma el cura. Con este mensaje nos hace responsable de nuestros actos. Dios sabe qué es lo bueno para nosotros pero nosotros somos los que elegimos el buen o el mal camino. Sin embargo, con uno o con otro, cuando muramos todo lo físico desaparecerá y en la otra vida ya no tendrá importancia, por eso lo importante es la bondad y el perdón. De esta manera, es posible justificar que lo que ocurrió durante la Guerra Civil y la represión posterior no ha de tenerse en cuenta en la medida en que esos hechos pertenecen a la vida terrenal, y de nada nos valdrá una vez el cuerpo haya muerto, porque el *espíritu* del que hablaba el sacerdote ya estará *viviendo en el reino del Señor*.

Por otra parte, me gustaría hacer referencia al hecho de que Antonio, el alcalde de este municipio, no asistiese al acto. Si traigo sus palabras aquí, tengo que reconocer que entró en contradicción con su discurso al no acudir a la misa. Según me confirmó en la entrevista siempre presenciaba esta celebración porque sabía que era importante para la población local reconocer la figura institucional del alcalde en esta misa como una forma de reconocimiento y apoyo por parte de la administración pública a la causa de la R.M.H. Pero no, no asistió, no sé el por qué, pero tan convencido estaba de su posición en todo este proceso que resulta importante hacer constar este hecho. Quizás esté

⁴³ Ambas lecturas pueden consultarse en el apartado de anexos.

justificada su no asistencia, pero de todas formas no había nadie en representación del ayuntamiento allí.

De todas formas, como mencioné anteriormente los asistentes fueron muy participativos a lo largo de toda la misa, quizás porque la celebración de una misa en conmemoración de sus familiares desaparecidos es una gran motivación tras tantos años de sufrimiento en silencio por no poder llorar la muerte de un familiar ni tener un lugar donde *reencontrarse* con ellos. Antonio y Nieves comentaban que no se había tenido en cuenta en todo el trabajo realizado la diversidad religiosa existente entre los afectados, pero desde luego si está claro que un acto de estas características sí responde a las necesidades de esa población en concreto, quizás porque sean católicos creyentes o quizás porque estas son las pautas culturales que hemos aprendido a lo largo de nuestra socialización para la gestión del duelo, o quizás ambas posibilidades sean ciertas a la vez. Sea como sea, este proceso está profundamente ritualizado e influido por la ideología religiosa que llena de simbología cristiana y católica cada acto celebrado. Como consecuencia de todo ello, en términos de Arnold Van Gennep, estos desaparecidos comienzan a formar parte ya del mundo de los muertos y a ocupar su estatus de antepasado dentro de las familias.

Capítulo 7. << Conclusiones >>.

“Como ser humano *debo* ser alguien, como antropólogo *debo* entender que la condición de “ser alguien” opera en un espacio abierto y relativamente indeterminado de relaciones prácticas: un espacio complejo. Sólo de este modo puedo llegar a interpretar qué significa “ser”, y para qué, en cada sociedad concreta” (Díaz de Rada, 2008: 229).

De acuerdo con Victoria Camps, entiendo que “es difícil realizar una reflexión sobre la religión, la política y la ética sin caer en generalidades injustas para cualquiera de los tres fenómenos” (2005: 102).

Por ello, considero que la cita que abandera este último apartado de conclusiones es la que me ha dado la clave para entender que todo el cuestionamiento ético y moral acerca de si estar a favor de la R.M.H. o no estarlo no forma parte del problema de investigación que aquí me ocupa; considero que ni si quiera es mi labor como antropóloga posicionarme ante ello, ya que no pretendo poner la Antropología ni en contra de la R.M.H. ni a su servicio, al igual que tampoco es mi intención narrar todos estos hechos con una finalidad reivindicativa, al menos no en este caso. Ese diálogo conmigo misma, y el posible posicionamiento ante este fenómeno, forma parte de un juicio de valor, que será más o menos legítimo en función de la persona con la que entre en diálogo, pero que por supuesto forma parte de ese “ser alguien” que se inserta y se construye como persona dentro de un contexto social determinado. Pero esto no es una decisión que deba tomar como antropóloga, ya que como tal (remitiéndome a las anteriores palabras de Díaz de Rada) “debo entender que la condición de “ser alguien” opera en un espacio abierto y relativamente indeterminado de relaciones prácticas: un espacio complejo”.

Ciertamente mi vinculación con esta temática de estudio ha sido por interés personal, ¿por qué? Porque me atrae soberanamente la idea de conocer cómo el ser humano llega a comportarse de cierta manera en un contexto de trauma social tal y como fue la Guerra Civil y la posterior dictadura fascista que se vivió en el estado español durante el siglo XX, y cómo afecta todo ello a la construcción de la *memoria histórica* de la sociedad actual. Esta motivación personal ha sido la que me ha hecho acercarme desde la Antropología a este campo de estudio, y precisamente por este motivo me ha resultado muy complejo llevar a cabo el proceso de *extrañamiento* con respecto a la R.M.H. Trabajar dentro de lo que se define como Antropología del Trauma

Social o de la Violencia, y no posicionarme ni a favor ni en contra del *contenido* de las entrevistas o de los textos que versan sobre testimonios espeluznantemente crueles, ha hecho que en ocasiones me haya sentido como un ser despreciable, sin sentimientos hacia los hechos que se presentan. Este sentimiento, al inicio del diseño de esta investigación me copaba por completo mi modo de entender la realidad, y me remitía a reproducir discursos de estas características. Sinceramente, no era consciente de todo ello. Sin embargo, a medida que iba trabajando sobre el tema, conociendo distintas posturas y algunos de los intereses (declarados o no) que entran en juego dentro del campo de la R.M.H. me di cuenta de que si no producía distancia social y cultural con respecto a lo que quería observar me vería abocada a reproducir un discurso caracterizado por mi propio sentido común que no pondría en cuestión qué hay detrás de cada comportamiento y qué papel juegan ciertas prácticas sociales en la conformación de la vida social, política y económica de nuestra sociedad. En términos de Bourdieu (2003), no había sido capaz de objetivar la posición que ocupaba yo misma en el campo de los especialistas, y la posición de dicho campo en el campo de las ciencias sociales. Ese proceso de vigilancia constante es precisamente al que se refiere Pierre Bourdieu cuando expone el concepto de “reflexividad”, al cual ya he hecho mención anteriormente en varias ocasiones. Hay por tanto que someter a un proceso de objetivación al sujeto de la objetivación y al propio proceso de la objetivación, de manera que la reflexividad se convierta en “una disposición constitutiva de su –de los científicos sociales– *habitus* científico, es decir, en una reflexividad refleja, capaz de actuar no *ex post*, sobre el *opus operatum*, sino *a priori*, sobre el *modus operandi*” (Bourdieu, 2003: 155). Cualquier avance en el conocimiento del objeto, en este caso la memoria histórica, ha sido absolutamente inseparable de un avance en el conocimiento de la relación con el objeto, y por tanto, en el dominio de la relación no analizada con el objeto, de manera que, mis posibilidades de ser objetiva en mi labor antropológica han estado directamente relacionadas con el grado de objetivación de mi propia posición y de las condiciones en que se produce dicha posición (ibídem: 160 – 161).

Cada uno, como seres humanos que somos, podemos posicionarnos ante la vida de la mejor forma que consideremos posible dentro de nuestra cultura. Sin embargo, como investigadores hemos de ser conscientes de que posicionarnos de una u otra manera es una opción *personal*, por supuesto tan legítima como cualquier otra. Por tanto, debemos vigilar constantemente –no obviar ni negar, ni tampoco juzgar- esos

condicionantes personales en aras de producir ese conocimiento científico que caracteriza a la Antropología Social, en tanto que es una disciplina perteneciente al campo de las ciencias sociales. Por ello, estoy de acuerdo en lo que afirma y reivindica la ensayista y crítica literaria y cultural Beatriz Sarlo⁴⁴ (citada en Baer Mieses, 2010: 146): frente a la hemorragia testimonial y la inflación de relatos del horror sufrido por los informantes en sus propias carnes, ella reivindica el valor de la teoría y de la reflexión.

Así pues, lo que sí he pretendido es poder llegar, en primer lugar, a comprender y mostrar la realidad sociocultural donde tiene lugar la producción del objeto de conocimiento que en este trabajo me ha ocupado, y en segundo lugar, y no por ello menos importante, a producir conocimiento teórico de rigor científico sobre qué tipo de discursos se construyen en torno a lo que algunos autores han llamado *culturas de la memoria*, cómo se construyen éstos, en qué momento, con qué fin, y qué papel ha jugado en ellos el fenómeno religioso, teniendo en cuenta que se trata de un fenómeno social extremadamente complejo.

Sin embargo, no es precisamente eso lo que me he podido encontrar en la mayoría de la producción bibliográfica que he trabajado para la conformación de esta investigación. He podido comprobar cómo numerosos autores, antropólogos la mayoría de ellos, defienden que la R.M.H. no ha de vincularse a la política partidista para evitar tener que rendir cuentas ante los organismos o instituciones con las que se han vinculado por determinados intereses, y en otros casos para afirmar que la Antropología “entiende la memoria de los vencidos de la guerra civil como patrimonio colectivo y no partidista y como recurso esencial para la identidad y dignidad de la sociedad” (Del Río y Gordillo Giraldo, en VIENTO SUR: 2010: 48). Con todo, muchos de estos autores se posicionan desde una ideología y una retórica conocida coloquialmente como de *izquierdas o progresistas*, y publican algunos de sus textos en revistas, páginas webs,

⁴⁴ Beatriz Sarlo, argentina, es profesora de Literatura Argentina en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Dictó cursos en las universidades de Columbia, Berkeley, Maryland y Minnesota, fue *fellow* del Wilson Center en Washington y "Simón Bolívar Professor of Latin American Studies" en la Universidad de Cambridge.

Ha trabajado sobre literatura popular sentimental, historia del periodismo y de los medios de comunicación, cine y cultura de masas en relación con la producción artística, y el papel de los intelectuales. Datos extraídos de la Web: www.literatura.org (01/05/11).

etc. que se anexionan a determinados partidos políticos que abanderan dichas ideologías. Todo ello, por supuesto, sin mantener una actitud de reflexividad crítica con respecto a su propia posición, estableciendo discursos como investigadores dentro del panorama actual de la R.M.H.

En su conjunto, todo esto lleva a que en estos textos me haya encontrado con un discurso adoctrinador que muestra la bondad de la R.M.H. como la única acción posible para la existencia de una democracia real (entendida como la panacea de todos los problemas sociales), sin considerar este fenómeno social como algo complejo, y sin cuestionarlo en todas sus dimensiones posibles. Además de ello, y quizás como consecuencia de justificar esta causa como justa (lo cual, me reitero, no entro a valorar en este trabajo porque no es objeto del mismo), he encontrado textos que se definen como antropológicos, que en lugar de producir conocimiento de estas características, lo que pretenden, y muestran de hecho, es justificar dicha R.M.H., para lo cual, ponen al servicio de ésta la propia disciplina.

En concordancia con los objetivos de trabajo marcados considero que, habiendo leído los textos a los que he tenido acceso, conocido y visualizado los testimonios, tanto de los informantes que han querido colaborar en este proceso de conocimiento, como de otros documentos, y asistido a los actos descritos anteriormente, puedo afirmar que existe una ruptura de significados en cuanto a que cuando se habla del bando republicano (el cual no puedo dejar de señalar que aglutinaba una gran diversidad de posiciones políticas, económicas, religiosas, etc. de aquel momento histórico), se le identifica como personas que apoyaban la laicidad, ajenos a cualquier tipo de religión y/o Iglesia, de ideologías de izquierda, y como consecuencia *personas buenas que luchaban por los mejores ideales*. Esto está en consonancia con el discurso establecido por la mayoría de los que forman parte del movimiento por la R.M.H., discurso revestido de laicismo extremo por provenir, entre otros aspectos, de personas con ideología política de izquierdas. Sin embargo, entiendo que la ruptura del sentido común se produce cuando estas mismas personas consideran necesaria la ritualización católica de la muerte para gestionar el duelo tal y como es posible observar en los casos comentados en párrafos anteriores. Ejemplo de ello son las esquelas, o como en el caso de Aroche, el rótulo de azulejos donde rezan los nombres de los fusilados en este municipio. Fernández de Mata (2009: 101) afirma que esto “representa la culminación

de la identidad social del sujeto, su última aparición en los espacios sociales antes de emprender su transformación y reubicación definitiva como difunto en el cementerio”.

Afirmaba uno de los informantes que “el franquismo era un régimen eclesiástico total, cuando empezaron a ir los curas a officiar funerales por los fusilados, aunque la familia fuera atea no podía decirlo, sino también se fusilaba”, y hoy en día se exige que tanto el alcalde como el cura estén presentes en la misa en honor a estas víctimas como forma de reconocimiento institucional de lo que sucedió en aquellos años. Si me planteo ¿qué papel juega la religión entonces en todo este proceso?, no tengo más remedio que responder que la religión ocupa una posición aparentemente ambigua dentro de los procesos de R.M.H. en tanto que las pautas que marcan la religión católica y su Iglesia están profundamente imbricadas con las pautas culturales que hemos creado para solventar el hecho social de la muerte, es más, entiendo que no es posible distinguir una de otra, por ello es necesario tenerla en cuenta en los estudios realizados sobre los procesos de R.M.H., cosa que no he podido observar a lo largo del amplio trabajo de campo realizado para esta investigación.

Es posible afirmar que son los rituales de despedida y/o conmemoración de los seres queridos los que, de algún modo, están permitiendo gestionar el duelo postergado en el tiempo; y los que, por otra parte, en numerosas ocasiones están dando forma a los procesos de R.M.H. en tanto que constituyen punto de encuentro de los implicados en este movimiento social, sean o no familiares directos de los desaparecidos. Además, considero necesario hacer hincapié en el hecho de que no son sólo un ritual para dignificar a los *muertos*, sino que son ceremonias para los *vivos*, con lo que se crean en función de las necesidades de éstos y no sólo de aquellos. Por ejemplo, uno de los informantes, C.F., afirmaba durante su entrevista que la R.M.H. es una lucha por la dignidad pero no por la de los fusilados, asesinados o desaparecidos, porque no son ellos los que la perdieron, sino que “ellos murieron siendo dignos, no la perdieron, pero nos toca luchar por la dignidad de nosotros mismos”. Teniendo esto en cuenta, es posible comprender que no es irreconciliable la lucha anticlerical llevada a cabo por parte de muchas de las víctimas de la Guerra Civil y la represión franquista con la ritualidad cristiana y el papel de los camposantos en los procesos de gestión de este duelo postergado en el tiempo.

El movimiento por la R.M.H. aglutina, dentro de si mismo, una amplia diversidad de posicionamientos en torno a la gestión del duelo: apoyo o no a las exhumaciones, a la apelación o no de los Derechos Humanos, a la construcción o no de monolitos, etc., y esta diversidad también se ve reflejada en las filiaciones religiosas de las personas que perdieron a sus seres queridos durante aquella etapa de nuestra historia más reciente. Pese a ello, de esto no se ha dado constancia en ningún estudio o documento a los que he podido tener acceso. De hecho, como ya comenté anteriormente, hay casos como al que hacen referencia Antonio y Nieves del campo de trabajo realizado en Aroche, donde ni siquiera se habían planteado que tuviese cabida el factor religioso dentro de dicho proceso de R.M.H. Pese a ello, a raíz de hablarlo, consideraban que quizás hubiera sido necesario trabajar también ese aspecto. No obstante, tenerlo en cuenta considero que me proporciona las pistas necesarias para comprender que el anticlericalismo generalizado que se les atañe a los *republicanos, rojos, o en definitiva contrarios al régimen* y la consideración del movimiento por la R.M.H. como algo totalmente desvinculado de la religión y la Iglesia, y la ritualidad cristiana como la escenografía más previsible de la gestión del duelo no son polos opuestos; y es posible alcanzar a vislumbrar que no son comportamientos contrarios en tanto que entiendo la religión como una relación de intercambio simbólico que tiene importantes consecuencias prácticas, en este caso para la gestión del duelo: dicha ritualización cristiana es la que sirve a los parientes que perdieron a sus familiares en situaciones de violencia extrema para gestionar su pérdida, ya sea, como advertí anteriormente, por filiación religiosa o porque esa es la pauta cultural que ponemos en marcha para dar respuesta a esta necesidad.

Por último, me gustaría terminar con una cita de Voltaire que dice así: “sé muy bien que a este cuadro le faltan muchos trazos, pero una primera edición no es nunca más que un ensayo”. Con ello quiero decir que espero con este trabajo abrir nuevas puertas de investigación sobre esta cuestión, abrir nuevos caminos de reflexión antropológica sobre este tema que parafraseando a uno de los informantes aún hoy está demasiado vivo en nuestra sociedad.

ANEXOS

Lectura del libro del Apocalipsis 7,2-4. 9-14

“Yo, Juan, vi a otro ángel que subía del oriente llevando el sello del Dios vivo. Gritó con voz potente a los cuatro ángeles encargados de dañar a la tierra y al mar, diciéndoles:

-«No dañéis a la tierra ni al mar ni a los árboles hasta que marquemos en la frente a los siervos de nuestro Dios.»

Oí también el número de los marcados, ciento cuarenta y cuatro mil, de todas las tribus de Israel.

Después de esto apareció en la visión una muchedumbre inmensa, que nadie podría contar, de toda nación, raza, pueblo y lengua, de pie delante del trono y del Cordero, vestidos con vestiduras blancas y con palmas en sus manos. Y gritaban con voz potente:

-«¡La victoria es de nuestro Dios, que está sentado en el trono, y del Cordero!»

Y todos los ángeles que estaban alrededor del trono y de los ancianos y de los cuatro vivientes cayeron rostro a tierra ante el trono, y rindieron homenaje a Dios, diciendo:

-«Amén. La alabanza y la gloria y la sabiduría y la acción de gracias y el honor y el poder y la fuerza son de nuestro Dios, por los siglos de los siglos. Amén.»

Y uno de los ancianos me dijo:

-«Ésos que están vestidos con vestiduras blancas ¿quiénes son y de dónde han venido?»

Yo le respondí:

-«Señor mío, tú lo sabrás.»

Él me respondió.

-«Éstos son los que vienen de la gran tribulación: han lavado y blanqueado sus vestiduras en la sangre del Cordero.»

R. Este es el grupo que viene a tu presencia, Señor.

Del Señor es la tierra y cuanto la llena,

el orbe y todos sus habitantes:

él la fundó sobre los mares,

él la afianzó sobre los ríos. R.

¿Quién puede subir al monte del Señor?

¿Quién puede estar en el recinto sacro?

El hombre de manos inocentes
y puro corazón,
que no confía en los ídolos. R.
Ése recibirá la bendición del Señor,
le hará justicia el Dios de salvación.
Éste es el grupo que busca al Señor,
que viene a tu presencia, Dios de Jacob. R.

Lectura de la primera carta del apóstol san Juan 3, 1-3

Queridos hermanos:

Mirad qué amor nos ha tenido el Padre para llamarnos hijos de Dios, pues ¡lo somos!

El mundo no nos conoce porque no le conoció a él.

Queridos, ahora somos hijos de Dios y aún no se ha manifestado lo que seremos.

Sabemos que, cuando él se manifieste, seremos semejantes a él, porque lo veremos tal cual es.

Todo el que tiene esperanza en él se purifica a si mismo, como él es puro.

Lectura del santo evangelio según san Mateo 5, 1-12a

En aquel tiempo, al ver Jesús el gentío, subió a la montaña, se sentó, y se acercaron sus discípulos; y él se puso a hablar, enseñándoles:

- «Dichosos los pobres en el espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos.

Dichosos los que lloran, porque ellos serán consolados.

Dichosos los sufridos, porque ellos heredarán la tierra.

Dichosos los que tienen hambre y sed de la justicia, porque ellos quedarán saciados.

Dichosos los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia.

Dichosos los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios.

Dichosos los que trabajan por la paz, porque ellos se llamarán los Hijos de Dios.

Dichosos los perseguidos por causa de la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos.

Dichosos vosotros cuando os insulten y os persigan y os calumnien de cualquier modo por mi causa. Estad alegres y contentos, porque vuestra recompensa será grande en el cielo.»

BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES UTILIZADAS.

- 3PLURAL: “Su memoria, su dignidad, su lucha: la nuestra”, en VIENTO SUR, número 113/Diciembre 2010. Madrid. Ed. Miguel Romero. Pp. 29 – 83.
- ACOSTA BONO, G., DEL RÍO SÁNCHEZ, A., y VALCUENDE DEL RÍO, J.M. (coordinadores) (2007): *La recuperación de la memoria histórica. Una perspectiva transversal desde las Ciencias Sociales*. Sevilla. Edita Centro de Estudios Andaluces, Consejería de la Presidencia, Junta de Andalucía.
 - ACOSTA BONO, G., DEL RÍO SÁNCHEZ, A., y VALCUENDE DEL RÍO, J.M.: “Memoria y ciencias sociales”, pp. 11-18.
 - VALCUENDE DEL RÍO, J. M.: “Memoria e historia: individuos y sociedad”, pp. 19-32.
 - ESPOINOSA MAESTRE, F.: “Cómo acabar de una vez por todas con la memoria histórica”, pp. 45-52.
 - SÁNCHEZ MEDINA, J. y MARCO MACARRO, M.: “Memoria e identidad. Una aproximación desde la psicología cultural”, pp. 53-66.
 - PALACIOS ESTEBAN, J. E.: “Dimensión ética de la Memoria: la Memoria de la Ética”, pp. 67-84.
 - DEL RÍO SÁNCHEZ, A.: “La Memoria Histórica en escena. Demandas y movimientos sociales”, pp. 103-116.
- ALONSO ALBARRACÍN, M (2004): *Ocaso Rojo: Reminiscencia del olvido*. Editado en España. Imprenta Real, S.L.
- BAER MIESES, A (2010): “La memoria social: breve guía para perplejos”, SUCASAS, A. y ZAMORA J. A. (eds.): *Memoria-Política-Justicia*, en *Diálogo con Reyes Mate*. Pp. 131 – 148. Versión digital publicada en: www.politicasdelamemoria.org.

- BOURDIEU, P. (1988): “Sociólogos de la creencia y creencia de los sociólogos”, en *Cosas Dichas*. Gedisa. Buenos Aires. Pp. 93 – 97.
- BOURDIEU, P. (1993): *Cosas dichas*. Gedisa. Barcelona.
- BOURDIEU, P (2003): *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Ed. Anagrama, Barcelona.
- BOURDIEU, P., CHAMBOREDON, J.C., y PASSERON, J.C. (1991): *El oficio de sociólogo*. Págs.: 51-61. México. Siglo XXI.
- BUXÓ, M. J.: “La inexactitud y la incerteza de la muerte: apuntes en torno a la definición de religión en antropología”, en ALVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ, M. J., y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.) (1989): *La religiosidad popular. II.Vida y muerte: la imaginación religiosa*. Barcelona. Anthropos y Fundación Machado.
- BUXÓ, M. J.: “En busca de Antropologías de la Muerte y del Morir”, en RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coord.) (1999): *Religión y cultura (Vól.2)*. Sevilla. Consejería de Cultura y Fundación Machado.
- CAMPS, V.: “La religión civil”, en IGLESIA VIVA (2005): *Laicidad y cristianismo en España, hoy*. Nº 221, pp. 102-104. www.iglesiaviva.org (04/05/2012).
- CANTÓN DELGADO, M. (1998): *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989 – 1993)*.Ed. CIRMA. Guatemala.
- CANTÓN DELGADO, M. (2001): *La razón hechizada*. Ariel Antropología. Barcelona.
- CANTÓN DELGADO, M. (2004): “Religiones globales, estrategias locales. Usos políticos de las conversiones en Guatemala”, en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. Época II. Vól. X. Núm 19, Colima. Junio 2004, pp. 87 – 108.
- CANTÓN DELGADO, M. (2004), *Gitanos Pentecostales: una mirada antropológica la a Iglesia Filadelfia en Andalucía*, Signatura, Sevilla.

- CANTÓN DELGADO, M.: “Los confines de la impostura. Reflexiones sobre el trabajo etnográfico entre minorías religiosas”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 2008, enero-junio, vol. LXIII, nº 1, págs. 147-172.
- CARR, E.H. (1961): *¿Qué es la Historia?* Editorial SEIX BARRAL, Barcelona (segunda edición, 1969).
- COLLIER, G. A (1997): *Socialistas de la Andalucía rural. Los revolucionarios ignorados de la Segunda República*. Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona).
- Comisión de Derechos Humanos: Informe del Grupo de Trabajo sobre las Desapariciones Forzadas o Involuntarias. 13ª sesión de 2009.
- CONTRERAS MAZARÍO, J.M. (2011): *Marco Jurídico del Factor Religioso en España*. Observatorio del Pluralismo Religioso en España. Madrid.
- CORNEJO VALLE, M., CANTÓN DELGADO, M. y LLERA BLANES, R.: “Introducción: la religión en movimiento”, en CORNEJO VALLE, M., CANTÓN DELGADO, M. y LLERA BLANES, R. (coords.) (2008): *Teorías y prácticas emergentes en Antropología de la Religión*. ANKULEGUI antropologia elkarte. Pp. 9 – 20.
- DEL RÍO SANCHEZ, A. “Políticas de la memoria, movimientos sociales y exhumaciones, la memoria como catarsis para enfrentarse al pasado de la represión franquista”, en MEDINA DOMENECH, R, MOLINA RUEDA, B, Y GARCÍA MIGUEL, M (eds.) (2008): *Memoria y reconstrucción de la paz. Enfoques multidisciplinares en contextos mundiales*. Catarata. Madrid.

-. 2010: *Memorias en conflicto. Análisis Antropológico de las políticas de la memoria en Andalucía*. En la dirección Web: www.politicadela memoria.org
- DI NOLA, A. (2007): *La muerte derrotada: antropología de la muerte y el duelo*. Barcelona, Belacqua de ediciones y publicaciones.
- DÍAZ DE RADA, A. (2008): “¿Dónde está la frontera? Prejuicios de campo y problemas de escala en la estructuración étnica en Sápmi”, en *Revista de*

Dialectología y Tradiciones Populares, 2008, enero-junio, vol. LXIII, nº 1, págs. 187-235, ISSN: 0034-7981 (versión digital).

- DÍAZ VIANA, L. (2008): *Narración y memoria. Anotaciones para una antropología de la catástrofe*. Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid.
- ESPINOSA, F (1996): *La Guerra Civil en Huelva*. Huelva. Diputación Provincial de Huelva.
 - . “La memoria de la represión y la lucha por su reconocimiento (en torno a la creación de la Comisión Interministerial”, en HISPANIA NOVA. Revista de Historia Contemporánea. Dossier: *Generaciones y memoria de la represión franquista: un balance de los movimientos por la memoria*. Número 6 (2006) <http://hispanianova.rediris.es> (8/12/2010).
 - . 2010: *Cuando el presente excluye el pasado*. Publicación digital en la Web oficial: www.politicadela memoria.org
- ESTRUCH, J.: “El mito de la secularización”, en DÍAZ-SALAZAR, R. y VELASCO, F. (eds.) (1994): *Formas modernas de religión*. Madrid. Ed. Alianza Universal. Pp. 266 – 279.
- FERNANDEZ DE MATA, I. “La memoria y la escucha, la ruptura del mundo y el conflicto de memorias”, en HISPANIA NOVA. Revista de Historia Contemporánea. Dossier: *Generaciones y memoria de la represión franquista: un balance de los movimientos por la memoria*. Número 6 (2006) <http://hispanianova.rediris.es> (8/12/2010)
 - . “In memoriam... esquelas, contra-esquelas y duelos inconclusos de la Guerra Civil Española” en *Historia, Antropología y Fuentes Orales (HAFO)*, 42, Año 2009 (3ª Época).
- FERRANDIZ, F. y BAER, A.: “Violencia política y memoria digital: las exhumaciones de fosas comunes de la Guerra Civil (1936-1939) en la España contemporánea, en SEGOVIA, Y. y NATES CRUZ, B. (2011): *Territorios*,

identidades y violencias. Colombia. Universidad de los Andes, Consejo de publicaciones. Pp.185 – 210.

- FERRANDIZ, F. y FEIXA, C: “Una mirada antropológica sobre las violencias”, en ALTERIDADES, 2004. 14 (27): págs. 149 - 163.
- FERRANDIZ, F. “La etnografía como campo de minas: de las violencias cotidianas a los paisajes posbélicos”, en BULLEN, M., y DÍEZ MINTEGUI, C. (coords) (2008), *Retos teóricos y nuevas prácticas*, en <http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/antropologia/11/14/14089115.pdf> (25/10/2010).
- . “De las fosas comunes a los derechos humanos: El descubrimiento de las desapariciones forzadas en la España contemporánea”, en DEVILLARD, M. J., y BAER, A. (coords.) (2010): *Revista de Antropología Social, número monográfico sobre la Antropología de los Derechos Humanos*, nº 19 (161 – 189).
- . “Autopsia de un *subtierra*”, en ISEGORÍA, *Revista de Filosofía Moral y Política*, Nº 45, julio-diciembre, 2011 (525 – 544).
- FORO POR LA MEMORIA DE HUELVA (2008): *La voz encendida. Recuperando la memoria histórica en Huelva*. Artes Gráf. ANDALUZAS – Huelva. Foro por la Memoria de Huelva y Junta de Andalucía, Consejería de Justicia y Administración Pública.
- FOUCE FERNÁNDEZ, J. G. (2010): “España y sus derechos humanos: una deuda”, en *Revista Digital Universitaria (Coordinación de Publicaciones Digitales. DGSCA-UNAM)*, Vol. 7, número 11, 1 julio de 2010. ISSN: 1067-6079. En la dirección: www.revista.unam.mx/vol11/num7/art65/index.html
- GARCÍA GARCÍA, J. L.: “Entre la antropología y la historia: una reflexión sobre los convencionalismos académicos”, pág. 58-59, en DIAZ VIANA, L. (coord.) (1997): *Cultura, tradición y cambio. Una mirada sobre las miradas*. Universidad de Valladolid.

- GARCÍA MIRANDA, J. T.: “El trabajo de campo y la investigación antropológica”, en HIGUERA BONFIL, A. (coord.) (2006): *Trabajo de campo. La antropología en acción*. Plaza y Valdés, México.
- GONZÁLEZ DURO, E. (2006): “Represión, miedo y silencio: la Desmemoria Histórica”, en <http://www.foroporlamemoria.info/> (02/11/2012)
- GEERTZ, C. (1992): “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”, en *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona.
- HALBWACHS, M. (1950): *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza. 2004.
- HEIDEGGER, M. (1997): *Ser y Tiempo*. Ed. Universitaria, Chile.
- LEIZALOA, A., “La antropología a pie de fosa. Diálogo con Francisco Etxeberría y Francisco Ferrándiz sobre la memoria de la Guerra Civil”, *Ankulegi*, 10, 2006, 33-46, en <http://digital.csic.es/handle/10261/26299> (25/10/2010).
- MALINOWSKI, B. (1975): *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Península, Barcelona (pp. 37 – 78).
- MESA MESA, J. (2005): “El duelo interrumpido: el sufrimiento presente”, en *Documentación II Jornadas Memoria y Justicia: la represión en Huelva y en la cuenca minera*. Huelva, 1, 2 y 3 de abril de 2003. Asociación Memoria Histórica y Justicia de Andalucía. Sevilla (inédito).
- MORENO, J.A.: “La memoria defraudada: notas sobre el denominado proyecto de ley de memoria” en HISPANIA NOVA. Revista de Historia Contemporánea. Dossier: *Generaciones y memoria de la represión franquista: un balance de los movimientos por la memoria*. Número 6 (2006) <http://hispanianova.rediris.es> (6/11/2010).
- MUÑIZ, A., BERROCAL, J., y MEDINA, N (2007): *La Historia silenciada. Víctimas de la represión franquista en Aroche (Huelva)*. Graficas Aroche, Ayuntamiento Aroche y Junta de Andalucía, Consejería de Gobernación.

- PEREIRO, X.: “Apuntes de Antropología y Memoria”, en *Revisa O Fiadeiro – El Filandar*. Nº 15. www.bajoduero.org (30/10/2012).
- PRAT, J. (2007): *El estigma del extraño*. Barcelona, Ariel Antropología.
- ROMÁN, M. T. (2008): *El gran enigma de la muerte*. Lisboa, Esquilo.
- RODRÍGUES BRANDÃO, C. (1995): “El rastro de la mirada. Sobre la antropología de las religiones populares en Brasil”, en *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, 10. pp. 7 – 39.
- RUIZ BALLESTEROS, E (1998): *Minería y poder. Antropología política en Riotinto*. Huelva. Edita: Excma. Diputación Provincial de Huelva.
- RUIZ TORRES, P.: “Los discursos de la Memoria Histórica en España”, en *HISPANIA NOVA*, Revista de Historia Contemporánea. Dossier: *Generaciones y memoria de la represión franquista: un balance de los movimientos por la memoria*. Número 7, 2007 <http://hispanianova.rediris.es/> (02/11/2012).
- SÁNCHEZ PÉREZ, F. (2001): “Antropología Social: ¿hacia una disciplina sin sujeto de conocimiento?”, en CÁTEDRA, M. (ed.): *La mirada cruzada en la Península Ibérica*. Madrid. Ed. Catarata.
- SANTOS, J (coord.), CASANOVA, J., SOLÉ I SABATÉ, J.M., VILLARROYA, J., MORENO, F. (1999): *Víctimas de la Guerra Civil*. Barcelona. Ed. Planeta de Agostini.
- SILVA, E (2005): *Las fosas de Franco. Crónica de un desagravio*. Madrid. Ediciones Temas de Hoy-Historia selección.
- SOUTO PAZ, J.A. (2005): “La transición política en España y la cuestión religiosa”, publicado en *Osservatorio delle libertà ed istituzioni religiose*. www.olir.it (30/10/2012).
- TORRES, R (2005): *Desaparecidos de la Guerra de España*. Barcelona. RBA Coleccionables, S.A.

- VALCUENDE DEL RÍO, J. M^a. y NAROTZKY MOLLEDA, S. (coords.) (2005): *Las políticas de la memoria en los sistemas democráticos: Poder, cultura y mercado*. Ed. Fundación El Monte, Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español y Asociación Andaluza de Antropología. Sevilla:
 - VALCUENDE, J. M^a. y NAROTZKI, S.: “Políticas de la memoria en los sistemas democráticos”, pp. 9-34.
 - FERRANDIZ, F. “La memoria de los vencidos de la guerra civil. El impacto de las exhumaciones de fosas comunes en la España contemporánea”, pp. 109-132.
 - DEL RÍO SÁNCHEZ, A.: “Los alcances del movimiento social de recuperación de la memoria histórica: apuntes de la experiencia andaluza”, pp.133-154.
- VELASCO, H. y DÍAZ DE RADA, A. (2009): *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de escuela*”. Ed. Trotta, Madrid.
- Legislativa:
 - LEY 52/2007, de 26 de diciembre, por la que se reconocen y amplían derechos y se establecen medidas a favor de quienes padecieron persecución o violencia durante la guerra civil y la dictadura, en el BOE núm. 310 (jueves 27 diciembre de 2007).
- Recursos Web:
 - <http://www.foroporlamemoria.info/> (12/11/2010).
 - <http://www.todoslosnombres.org/> (12/11/2010).

- <http://www.memoriahistorica.org.es/joomla/> (14/11/2010).
- <http://www.politicasdela memoria.org/> (8/12/2010).
- <http://www.juntadeandalucia.es/institutodeestadistica/piesa/Huelva/Huelva.htm>
(15/12/2010).
- <http://www.rae.es/rae.html> (18/12/2010).
- http://www.canalsur.es/portal_rtva/web/multimediaInfo?id=148498&tipo=video
(21/04/2011).
- <http://www.es.amnesty.org> (01/05/2011).
- <http://www.literatura.org> (01/05/2011).
- <http://www.jordipujol.cat/es/persones/391> (12/05/2012).
- <http://lacomunidad.elpais.com/memoria-historica/category/religiones>
(16/09/2012).
- http://www.observatorioreligion.es/publicaciones/documentos_del_observatorio/
(19/09/2012).
- <http://www.fhuce.edu.uy/antrop/social/investigacion/religionymemoria.pdf>
(19/09/2012).
- <http://www.libertaddigital.com/sociedad/2011-11-05/la-otra-memoria-historica-los-martires-de-la-persecucion-religiosa-espanola-1276440427/> (20/09/2012)
- <http://www.memoriaabierta.org.ar/redlatinoamericana/redlatinoamericana/miembros.php?id=16> (30/09/2012).