

Exorcizando la mala suerte. Esquelas y duelos inconclusos de 1936

Ignacio Fernández de Mata
Universidad de Burgos

Páginas 179-206

Publicado en:

FERNÁNDEZ DE MATA, I. (Coord.). 2009. *La cultura tradicional en la sociedad del siglo XXI. IV Jornadas Nacionales Folclore y Sociedad*. Burgos: Instituto Municipal de Cultura.

© De esta edición: Instituto Municipal de Cultura y Turismo. Ayuntamiento de Burgos

© De los textos: Los autores

© De la cubierta: Caja Duero. *Polichinelas*, de Ángel Lizcano Monedero.

Maquetación: Rico Adrados, S.L.

Imprime: Amábar, S.L.

ISBN: 978-84-87876-68-4

Depósito Legal: BU-14. - 2009

LA MUERTE EN LA CULTURA Y LA CULTURA DE LA MUERTE

Es un hecho: al morir, no abandonamos el mundo. No porque el amor de nuestros deudos nos mantiene *vivos*, o porque vagamos invisibles, sino porque nuestra sociedad nos retiene como a sus muertos. Vivos y muertos configuramos el espacio socio-simbólico de todo grupo cultural. Ambos estados del ser –como vivo y como muerto– representan la totalidad de la identidad de cada sujeto social, y ambos momentos –difuntos y vivientes– configuran el imaginario almanaque global de la cultura.

En nuestra cultura 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 mero contenedor físico de la *realidad* espiritual, el alma. Ésta, como principio incorpóreo, carece de forma. Aquel, como parte corruptible, se le entiende menos verdadero. El cuerpo es mortal, perecedero, envejece, se enferma, desaparece. El alma es inmanente, sin defectos, inmutable, inmortal.

Esta construcción cultural de la muerte basada en la dualidad cuerpo-alma sirve tanto a propósitos individuales como colectivos, pues responde simultáneamente a la desazón íntima ante la muerte propia y la allegada; y a la pretensión de permanencia que la sociedad quiere para sí a través del tiempo. Pero además, la muerte eclosiona las contradicciones de la construcción cultural más básica de nuestra sociedad –la persona– y desdibuja los límites de principios tan aparentemente contradictorios: el cuerpo y el alma, la vida y la muerte mismas. La comprensión del alma la hacemos desde la traslación de la forma corporal, única representación morfológica a nuestro alcance. Y al cuerpo, a los restos corporales, asignamos cuidados y atenciones que deberían ser privativos de la parte *autentificadora* de nuestro ser: el alma. Así, en la tradición castellana encontramos, por ejemplo, la costumbre de abrir la ventana de la habitación en la que

murió alguien “para que salga el alma del expirante”¹, como si ésta tuviera alguna dificultad material para atravesar los muros de la casa. O, la inclusión de la bula de cruzada en el féretro al momento de ser cerrado, en una suerte de ajuar funerario que facilite el encuentro con la divinidad a la manera del óbolo griego, en un viaje que, sin embargo, no se supone que lo realice el cuerpo, sino el alma. Vemos cómo ante la muerte se dan atribuciones y cuidados de uno y otro principio que, finalmente, funcionan más sobre la base de mutuas transferencias simbólicas que como contradicción. Estas transferencias construyen potentemente la sacralización del cuerpo y la materialización del alma.

Quizás precisamente porque expone las fisuras de la construcción dualista de la persona, y por ende, sugiere la posibilidad de que nuestras vidas individuales y colectivas tengan fin, no es suficiente decir, ‘el alma es eterna’, para dejar de temerle a la muerte. Se hace necesario su ritualización –lo que equivale a su *domesticación* cultural–, para generar una convivencia menos traumática con esta obsesión unamuniana de finitud y corruptibilidad que es sin embargo ineludible. 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 períodos 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’ –descansan, 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. Como se ve, estos rituales resuelven la continuidad generacional, la permanencia de nuestra sociedad, haciendo de su presente-ausencia –en los espacios y rituales conmemoratorios a ellos reservados– continuidad simbólica de nuestra identidad cultural. Item más, los rituales que se practican con los difuntos potencian el sentido de pertenencia a la familia, al grupo, a la comunidad, puesto que además, a los muertos se les confiere muchas veces el papel de guardianes o veladores de nuestros grupos identitarios: antepasados de la familia, cofrades, fundadores de asociaciones, hasta padres y madres de la nación...²

¹ Fernández de Mata, I. 2001. “En aquellos tiempos... prácticas y ritos en la vida cotidiana de principios de siglo XX”. En Gutiérrez Alonso, A. (coord.) *Lerma y el valle del Arlanza. Historia, cultura y arte*. Salamanca: Excma. Diputación Provincial de Burgos. Aquí pág. 193.

² No siendo espacio éste para desarrollar completamente las implicaciones de los rituales funerarios, debe destacarse, no obstante, cómo éstos constituyen una fuente de constantes representaciones comunitarias que con la participación de todos los vecinos, refuerzan sentidos de identidad colectiva. Tales costumbres aparecían reforzadas en las ordenanzas de las cofradías con el establecimiento de multas para quienes no participaran en el acompañamiento y rezos por un cofrade difunto. Véase en tal sentido, Fernández de Mata, I. 1997. *De la vida, del amor y la muerte. Burgos en la encuesta del Ateneo de Madrid de 1901-1902*. Burgos: Berceo. Págs. 130-165

LA MALA MUERTE

La expresión *mala muerte* se aplica, a grandes rasgos, en dos sentidos: a un costoso proceso de morir, con, por ejemplo largas y dolorosas agonías; otro, de mayor peso cultural e histórico, al incumplimiento religioso y ritual funerario fijado desde la cultura.

La imposibilidad de recibir los últimos sacramentos, las honras sociales y, sobre todo, ser convenientemente enterrado, son demandas que han quedado recogidas en la literatura de todos los tiempos, desde los grandes dramas de Antígona o Hamlet, hasta las comedias capa y espada, repletas de ejemplos con relación a este mal morir. El sentido culminativo humano es tan fuerte que la inconclusión ritual aleja, si no expulsa, al fallecido del conjunto social. Entonces, el muerto no adquiere su status de difunto, se desubica –no alcanza su *no-estado* por indeterminación de sus restos– recubriéndose de ambigüedad hasta adquirir el equívoco carácter de un ánima en pena o fantasma. Pero sobre todo, 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 trasforman 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.

A los muertos se les quiere sólo relativamente presentes, es decir, su presencia debe estar circunscrita a un espacio dado. Una buena muerte, una correcta práctica ritual, permite al deudo ir superando la ausencia del difunto y trazar distancias con él desde la tranquilidad de saberlo en paz, como rezan las lápidas³. Culturalmente se articulan celebraciones anuales que evitan su total olvido, pero a la vez se trata de pasar página, de seguir viviendo. Gran parte del complejo ritual está concebido como apoyo a los deudos, atendiendo su conflicto psicológico, su dolor y sus sentimientos de desubicación vital, aunque no siempre se desarrollan todas estas formas de consuelo. Basándose en las diferencias en el luto vivido en sociedades de fuerte tradición campesina y el plasmado en sociedades industriales, Alfonso M. di Nola apunta que cuando el grupo “conforta al individuo y participa intensamente en el proceso gracias a diversas intervenciones culturales” la angustia vivida por los deudos es mitigada y se facilita su superación. Por el contrario, cuando el sujeto es aislado respecto al grupo se complica la liberación y “solución del conflicto y puede desembocar en una neurosis y en el llamado «luto no resuelto». En estos casos, el duelo asume el carácter de un estado permanente que atormenta la memoria desasosegada”⁴. Para di

³ D.E.P. o su correlativo latino R.I.P.

⁴ Di Nola, A. M. 2007. *La muerte derrotada. Antropología de la muerte y el duelo*. Barcelona: Belacqva. Aquí pág. 8.

Nola, las sociedades campesinas suelen reflejar el primero de los dos lutos y las industriales el segundo. Pero lo relevante para nosotros no es en qué tipo de sociedad se vive cuál tipo de luto, sino las consecuencias del aislamiento del deudo. Si éstos pueden llegar a ser psicológicamente graves incluso bajo circunstancias "normales" –para los afectados por la *modernización* que conlleva, la urbanización y desarme de los apoyos comunitarios tradicionales– ¿no lo serán aún mayores para aquellos cuyos difuntos han sido degradados de acuerdo a los cánones establecidos, arrojados en fosas comunes tras muertes violentas, o marcados como personas indignas que no merecen duelo? Al dolor íntimo de la pérdida suman la incapacidad de cumplir las honras fúnebres y los rituales anuales, como la festividad de Todos los Santos y Difuntos, conmemoraciones de aniversarios, etc., que se convierten entonces para ellos en renovación de su dolor y sentido(s) de culpa o de impotencia.

En definitiva, un duelo inconcluso impide *la partida* del difunto. En lugar de ubicarlo en el espacio que le corresponde, desde donde forme parte del conjunto socio-simbólico del grupo, su ausencia se extiende en el tiempo y en el espacio: los deudos no tienen dónde, ni cuándo, visitarlo, honrarlo, recordarlo, por lo que se ven obligados a cargar siempre con él. Nuevamente, 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 autorrecriminación lo hace 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.

Este preludeo es importante para entender el conflicto vivido por los familiares de hombres y mujeres que sufrieron *malas muertes* durante la guerra civil de 1936 y la represión franquista. Muchos de ellos vivían en las sociedades de tradición campesina descritas por di Nola, donde la comunidad se hacía partícipe del duelo de los deudos, brindando consuelo y apoyo, y donde se ceñía mucho más cercanamente que hoy a los ritos funerarios y a la integración de la comunidad en los mismos. Los que nos ocupan fueron aislados, no por la distancia de los tanatorios urbanos o el manejo aséptico de la muerte post-industrial, sino por el rechazo activo de comunidades que expulsaron del cuerpo social y de la nacionalidad misma a los difuntos *rojos*, condenando a sus parientes a penar indefinidamente. Antes que un debate ideológico nos enfrentamos a un conflicto de honda raíz cultural, con profundos sufrimientos psicosociales. El folklore que rodea la muerte y la sitúa en nuestra cultura cumple funciones sociales, psicológicas, emotivas, históricas, e identitarias. Los excluidos de los cementerios lo han sido de sus comunidades, de su identidad nacional, de la historia colectiva.

LA GUERRA DE LAS ESQUELAS O LA IRRESOLUCIÓN DE UN CONFLICTO ÍNTIMO

En julio de 2006, coincidiendo con el 70 aniversario del inicio de la Guerra Civil Española –cuestión nada menor ésta de la percepción temporal como un hito– se produjo en la prensa nacional y local un curioso fenómeno que acabó siendo referido en la prensa como *la guerra de las esquelas*⁵. El 17 de aquel mes, en el diario *El País*, se publicó una esquela referida a sucesos de 1936 que provocó un aluvión de notificaciones de asesinatos ocurridos por el ejercicio represivo de las tropas sublevadas durante la guerra civil y primeros años de la posguerra. Al poco tiempo, en periódicos de orientación más conservadora, comenzó la *contrapublicación* de esquelas de víctimas de la represión republicana.

Comprender este fenómeno y la importancia que encierra precisa de la atención a un amplio y complejo contexto socio-personal, de notable profundidad temporal, en el que subyacen un sinnúmero de implicaciones culturales que van mucho más que la simple *ideologización* de los muertos. De hecho, el fenómeno de las esquelas de la guerra civil porta algunas de las experiencias culturales más íntimas y sujetas a anhelos de trascendencia de todo sujeto: 1) se fundamenta en el drama de una experiencia traumática; 2) involucra afectos y obligaciones familiares; 3) implica conceptos y sentidos como el de persona cultural –sujeto, honra, etc.– y persona social –identidades colectivas y pertenencia–; y 4) participa de todo el complejo cultural⁶ construido en torno a la experiencia de la muerte, principalmente lo relativo a la gestión y cuidado de los restos mortales, así como la construcción y comprensión del duelo y el luto –o, en este caso, de la frustración de los mismos–. ‘La guerra de las esquelas’ tiene mucho de intento por culminar –en demasiados casos infructuosamente– un proceso de duelo inconcluso y con ello alcanzar la reintegración social de aquellos excluidos no sólo en sus comunidades sino también en el propio sentido de humanidad.

Desde luego, este proceso estuvo enmarcado en, y precedido por, el movimiento de Recuperación de la Memoria Histórica –RMH–, que visibilizó el dolor de unas víctimas/perdedores seis décadas después de la propia Guerra Civil, generando espacios públicos de discusión, y liberando a las víctimas de las actitudes y discursos del oprobio, silenciamiento y vergüenza en que habían sido encapsulados⁷. El proceso de emergencia pública de estos dramas personales

⁵ Por ejemplo: Xabier Pericay, “La guerra de las esquelas”, *ABC*, 19 agosto 2006; J.C. de la Cal, “La guerra civil de esquelas se dispara” *El Mundo*, Domingo, 3 de Septiembre de 2006, etc.

⁶ Léase folklórico, pues son manifestaciones populares.

⁷ A la visibilización social de este drama ya he dedicado algunas páginas tratando de entender el porqué de tal irrupción del pasado en el presente y de conocer el contenido experiencial que lo motivó: Fernández de Mata, I. 2006. “La memoria y la escucha, la ruptura de *El Mundo* y el conflicto”

ha sido prolongado y complicado, fruto de la profundidad de sus raíces en un largo pasado de silencio social e indiferencia, cuando no rechazo, a las víctimas. Y, además, cargado de polémica. Las razones de tantas porfías y querellas proceden, otra vez, de la simplificación de ciertos análisis, que abusiva e interesadamente describen los profundos conflictos personales y culturales como *meros* enfrentamientos ideológicos entre “fantasmas del pasado”.

A partir del análisis de los textos y morfologías mortuorias que son las esquelas, se puede vislumbrar el conjunto de elementos y vivencias complejas que constituye la enrevesada trama de significados en torno a la muerte y la persona que hemos venido desarrollando. Sus contenidos y disposiciones conforman sólo una parte del proceso de visibilización de los traumas vinculados a la experiencia represiva sobre una población civil bajo condiciones de violencia extrema y terror, durante y después de la guerra civil española. Son narrativas del drama silenciado e ignorado durante décadas que plasman por escrito el dolor por la pérdida en una sociedad que siente veneración por la letra impresa, y que a su vez cumplen al menos una parte de las honras fúnebres otrora incumplidas.

LAS ESQUELAS: OBJETIVOS, MORFOLOGÍA Y CONFLICTO

Las esquelas fúnebres forman parte de la cultura popular de la muerte en España y son hoy la forma más común de transmitir la noticia del fallecimiento de alguien. Esta comunicación de la muerte permite que el colectivo social tome conciencia de la desaparición de uno de sus miembros, prepare el complejo tránsito ritual del finado y se disponga a apoyar a sus deudos, quienes en muchos casos sufren una transformación sociocultural con un cambio de estatus: viuda/o, huérfanos, etc.

Como recoge Eulalio Ferrer⁸ el uso de avisos escritos como notificación funeraria hunde sus raíces en los *mortuarium* medievales que circulaban la noticia del deceso de clérigos. Obviamente, este tipo de anuncios ha ido vinculado al desarrollo de una cultura escrita, lo que durante mucho tiempo restringió su uso a las clases letradas; para el resto, el medio habitual de conocimiento de la muerte de un vecino era el del pregonero municipal o el avisador de cofradía. Había que ser *alguien* para salir en una esquila. El creciente

to de las memorias. Hispania Nova” n^o 6. Págs. 689-710. Puede consultarse en:
<http://hispanianova.rediris.es/6/dossier/6d021.pdf>

También, Fernández de Mata, I. 2008. “From Invisibility to Power: Spanish Victims and the Manipulation of their Symbolic Capital”. *Totalitarian Movements and Political Religions*, 9:2. Págs.253-264.

⁸ Ferrer, E. 2003. *El lenguaje de la inmortalidad. Pompas fúnebres*. México: FCE.

uso contemporáneo de la esquila viene con las propias circunstancias de la modernidad: auge de la burguesía con sus afanes públicos; desarrollo de una prensa escrita de gran alcance; la democratización del conocimiento lectoescriptor; etc. Aunque aún se colocan avisos en la casa del difunto y las de los allegados y en espacios públicos –iglesia, plaza, mercado– esta práctica se ha ido perdiendo, y los periódicos son hoy el medio natural de estos comunicados, fungiendo casi como medios institucionalizadores de la muerte de un sujeto, con unos usos y fórmulas verbales ritualizadas y que hoy reconocemos todos.

Además de cumplir una función práctica –información sobre la muerte del finado, nombre de sus allegados, lugar del velatorio, misa funeral, entierro, y novenas, etc.–, la importancia simbólica conferida a estas noticias escritas radica en su asunción como certificado social de la muerte de un individuo, lo que en algunos casos hace que sea guardada como recordatorio del mismo. La comunidad del ahora difunto asume la desaparición del sujeto mediante este aviso-edicto. El certificado de defunción que emite el registro civil es un asunto privado de la familia; la esquila es el certificado social⁹.

Así pues, la esquila 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.

Como no podía ser de otra forma, las esquelas que analizamos no responden a la tipología descrita anteriormente: primeramente, los avisos se refieren a muertes sucedidas 70 años atrás. Además, el conjunto se muestra híbrido, pleno de novedades formales que rompen con el lenguaje ritual de las esquelas *normales*. Así, salvo la formalidad de ir en la página necrológica, con el nombre del difunto sobresaltado e inserto en un recuadro, estos textos se caracterizan por el uso de otros formatos periodísticos –el elogio fúnebre, el artículo necrológico, hasta la columna de opinión– y/o comentarios y afirmaciones que problematizan su recepción, como pueden ser acusaciones que funcionan como auténticos ajustes de cuentas, ironías poco sutiles, etc. Es

⁹ Se da la circunstancia de que para muchos de los casos de represaliados ni siquiera existió un certificado de defunción; o éste ha sido doblemente problemático para la memoria familiar porque no recoge las circunstancias de la muerte de su deudo. Cuando a finales de los años 40 se trató de *organizar* administrativamente este problema de viudas y huérfanos no reconocidos por falta de certificación, con sus difuntos en fosas comunes, se presionó a muchas familias para que aceptaran certificados –lo que les permitía aclarar su situación o recibir exiguas ayudas– que contenían expresiones como “muerto por causas de la Guerra”. Este enmascaramiento de los hechos también ha creado problemas en la memoria, sensaciones de traición o explotación que viven al interior de la familia y en las “comunidades de dolor” que conforman, pues hace que quienes se negaron a aceptar aquellos documentos, encaren a los que los usaron como que se vendieron por un plato de lentejas. Fernández de Mata, I. 2006. “The ‘Logics’ of Violence and Franco’s Mass Graves. An Ethnohistorical Approach”. *International Journal of the Humanities*, Volume 2, Number 3. Pags. 2527-2535. Aquí, pág. 2533.

cierto que no todas las esquelas implicadas adoptaron esta morfología híbrida, pero sí la gran mayoría, incluyendo ciertos precedentes que quizás presagiaban esta irrupción necrológica de profundas experiencias traumáticas que precisaban emerger públicamente.

ANTECEDENTES: LO ESCRITO EN PRENSA Y LO ESCRITO A MANO

A la hora de considerar antecedentes de esquelas vinculadas a hechos de la GCE pero publicadas con posterioridad desde luego han de mencionarse las que año tras año se publicaban por José Antonio Primo de Rivera desde el momento del conocimiento de su muerte hasta la actualidad –2008–. Lo mismo ocurriría con la de Franco. En puridad éstas no son antecedentes de las que ahora analizamos, pero representan un ejercicio memorativo más allá de lo habitual –las esquelas conmemorativas suelen publicarse a lo sumo por cinco años, y más tarde en aniversarios especiales– en aras de perpetuar la memoria de un régimen que identificaba su victoria en la guerra nada menos que con la salvación nacional. En este sentido sientan el precedente del uso de esquelas como textos políticos impregnados de significados relativos a la GCE, aunque en su caso, refuerzan nociones compartidas a viva voz durante décadas.

Los precedentes más directos, sin embargo, buscaban dar voz a bocas que habían permanecido bajo tierra, la voz de los muertos vencidos, muchos fusilados, enterrados en fosas comunes conocidas o desconocidas. La primera de ellas lo fue la de Emilio Silva Faba, abuelo de Emilio Silva Barrera, el fundador de la Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica e iniciador del movimiento social que ésta dispara. Tras la exhumación de los restos del Sr. Silva Faba en Priaranza del Bierzo, su nieto publicó, el 18 de octubre de 2003 una esquela anunciando el reentierro de los restos de su abuelo en el cementerio de El Pereje (León). El que fuera precisamente el catalizador del movimiento de recuperación de la memoria histórica le imprime un carácter especialmente simbólico a esta esquela, pero también se lo da la propia contención que se vislumbra en el texto¹⁰. Tras el nombre, la aclaración del tipo de muerte: “Fusilado”; sigue el lugar y el carácter colectivo de su muerte: “en Priaranza del Bierzo, junto a otros trece hombres”. En párrafo aparte, se lee: “Por aquellos que fueron más valientes y aciagos / por guardar su memoria, por labrar su camino, / por hacer que sus lagos sean mares de historia, / por sembrarle al destino las veredas que abrieron”, estrofa de un poema escrito

¹⁰ El hecho de que Emilio Silva sea periodista y haya publicado numerosos artículos, un libro en colaboración con Santiago Macías y constantemente presente en medios de comunicación también influye en esa “contención” que señalo: no precisaba usar este espacio público para dar su versión de los hechos, lo que lo separa de la gran mayoría de los oferentes de las esquelas que estudiamos.

por el propio Silva¹¹. Y finalmente, el cumplimiento ritual: “Su funeral se celebrará hoy, sábado 18 de octubre, en el cementerio de Pereje (León), a las 12 horas. Sus restos reposarán junto a los de su mujer, Modesta Santín, que pasó más de 60 años llorando su ausencia”. Desde luego, éste es un modelo en su configuración que, sin embargo, no produjo el aluvión posterior que sí conllevó la esquila de Virgilio Leret en 2006. Cabe recordar que en 2003, el movimiento RMH estaba ganando terreno por toda España, recibiendo cientos y cientos de solicitudes para que se atendieran sus casos y se exhumaran los restos de las fosas comunes, es decir, aún estaba en fase de constitución como nuevo movimiento social. Tres años después, en 2006, tras muchas exhumaciones de fosas comunes, diversas iniciativas dignificadoras de los vencidos, todo un boom literario sobre la Guerra Civil y la represión y con un proyecto de Ley de Memoria Histórica en marcha¹², el ambiente era muy otro y la actitud pública de las familias afectadas por la represión franquista también.

Otro tipo de antecedentes de las esquelas de 2006 fueron las manifestaciones espontáneas que aparecieron en todas las provincias españolas en relación al referido proceso de visibilización de esta memoria desasosegada. A medio camino entre la esquila, la denuncia y el homenaje, se expresaban por vías más populares que la prensa escrita: carteles y notas adheridos a postes, paredes y árboles. Dos de estas *esquelas informales* o notas fúnebres proceden de la provincia de Burgos. En el valle de Mena, al norte, coincidiendo con la festividad de Los Santos de 2004, apareció en un árbol un folio blanco que con marco negro en tres de sus lados, se encabezaba con dos interrogaciones bajo las cuales se formulaba en letras mayúsculas “¿dónde le ponemos las flores a nuestros muertos?”. Abajo del folio, con la letra en un cuerpo menor, se firmaba: “Familiares de desaparecidos en 1936. Por la memoria histórica en Mena”. Y en el monte de Estépar, en el 2005, los familiares de Balbino López Puente colocaron un pequeño cartel durante el homenaje que se comenzó a celebrar anualmente desde la transición en aquellos parajes llenos de enterramientos de *paseados* procedentes del penal de Burgos. El cartel está escrito a mano y lleva



¹¹ <http://www.soypoeta.com/poetas/silva-emilio.htm#2>

¹² Ley 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 como Ley de Memoria Histórica, aprobada por el Congreso de los Diputados el 31 de octubre de 2007 partiendo del texto del proyecto de ley previamente aprobado por el Consejo de Ministros el día 28 de julio de 2006.

por título, en mayúsculas “Memoria Histórica”, subrayado, añadiendo debajo, también en letra destacada –aunque un poco menor– y subrayada: “No para odiar, sí para recordar”. Después, ya en minúsculas pero con gran limpieza encontramos: “Tozudas lágrimas ahondan los viejos surcos. Vuestra savia enriquece los inocentes trigales. Pero no fuisteis en vano. A través de densas y pertinaces nieblas se vislumbran las gozosas avenidas que otro martir (sic.) –Salvador– anunció al despedirse.”¹³ Tras esto se incluye una foto grande del muerto, enmarcada en negro, identificada como Don Balbino LOPEZ PUENTE. Y debajo: “Era Maestro Nacional de Quintanilla Somuñó en 1936, cuando fue detenido por los sediciosos y llevado al penal de Burgos. Tenía 50 años y 7 hijos”. Y debajo de este párrafo, en letra más pequeña: “El 12 de octubre, fiesta del Pilar, fue puesto en “libertad” junto a otros 24; en la puerta les esperaba la camioneta que les trajo aquí [Estépar] para una muerte ignominiosa. Cuatro días antes, había tenido lugar la misma escena con otros 25, entre ellos el gran compositor y director del Orfeón Burgalés Antonio José. ¿Cuántos más yacen con ellos en este siniestro paraje? ¿cuántos siniestros parajes hielan todavía los corazones? ¿se recuperarán sus restos para rendirles tributo?” Finalizando con: “Nunca es tarde. In Memoriam”. Este antecedente lo es doblemente, porque más tarde –12 de octubre de 2006– encontraremos publicada la esquila de Balbino López Puente en *El País*¹⁴.



¹³ Todo esto es una invocación cultista al discurso radiofónico final de Salvador Allende mientras era bombardeado el Palacio de la Moneda el 11 de septiembre de 1973. En realidad no eran avenidas sino alamedas: “Superarán otros hombres este momento gris y amargo en el que la traición pretende imponerse. Sigán ustedes sabiendo que, mucho más temprano que tarde, de nuevo se abrirán las grandes alamedas por donde pase el hombre libre, para construir una sociedad mejor.” <http://www.civdadseva.com/textos/otros/ultimodi.htm>

Lo practicado para América Latina subyace fuertemente en el movimiento RMH, desde la propia expresión de “memoria histórica” al tratamiento dado a las familias, a sus reivindicaciones y a los modelos de sus exhumaciones. Sobre este asunto, puede verse Fernández de Mata, I. 2007. “El surgimiento de la memoria histórica. Sentidos, malentendidos y disputas”. En Díaz G. Viana, L. - Tomé Martín, P. (coords.) *La tradición como reclamo: antropología en Castilla y León*. Salamanca: Junta de Castilla y León. Pags. 195-208.

¹⁴ La posterior esquila publicada en *El País* reza: (1) “IN MEMÓRIAM”, (2) “70 ANIVERSARIO”, (3) “BALBINO LÓPEZ PUENTE”, (4) “MAESTRO NACIONAL”, (5) “Hoy tu cuatro afligidas hijas te recuerdan con cariño, y tus nietos y biznietos se unen a nuestro dolor”, (7) “Cuando en la mañana del 12 de octubre de 1936 –Fiesta de la Raza le decían– una de nosotras fue a la cárcel a llevarle algo de comida, se encontró en el tablón de avisos con una nota –cuyo original se conserva– firmada por el entonces director del penal de Burgos y por los funcionarios de turno, que decía:

LOS CASOS

Del grupo de los represaliados se han analizado un total de 51 esquelas –varias de ellas múltiples, contabilizándose un total de 75 nombres de fallecidos– publicadas entre el 17 de julio de 2006 y el 3 de junio de 2007, en el diario *El País*¹⁵. Las circunstancias de la muerte son tan variadas como las fechas, que comprenden los años de la guerra civil, desde la primera acción golpista, hasta los primeros años de la posguerra.



“Con fecha de hoy son puestos en libertad los reclusos que a continuación se citan”, y seguía una relación con nombres y apellidos de 25 burgaleses, entre ellos varios maestros nacionales, uno de ellos nuestro padre, pero fuera del recinto esperaba la camioneta en la que fueron hacinados y conducidos a los cerros de Estépar, asesinados y someramente enterrados en fosa común –algún moribundo llegó a sacar una mano–. Cuatro días antes, en la saca anterior, otros 25 mártires –no canonizados, claro– les habían precedido, con igual puesta en escena y destino, en aquel vía crucis. De este grupo formaba parte el gran músico, compositor y director del Orfeón Burgalés Antonio José Martínez Palacín, hermano de Julio, también maestro nacional, que encabezaba la lista posterior, la de nuestro padre. Otras muchas sacas precedieron a éstas, de las cuales subsiste documentación fidedigna”.

¹⁵ Sumamos a estas alguna aparecida más tarde, como la de Juan José Berto Fernández y Dolores Morales Roma, del 18 de mayo de 2008, muestra del goteo continuo de estas manifestaciones. El corpus total manejado de estos anuncios roza el centenar, con muestras tomadas de diarios nacionales (*El País*, *El Mundo*, *ABC*) y regionales (*Diario de Ávila*, *Diario de Levante*, *El Heraldo de Aragón*, *Nueva Alcarria*, etc.).

La primera esquila apareció el 17 de julio de 2006 en *El País*, inaugurando una tipología que seguirían otras muchas después. El aspecto formal no difiere mucho de las esquelas que denominaremos *civiles*, menos habituales pero nada extrañas ya en la prensa actual: no incluyen, en principio, referencias o símbolos religiosos directos como cruces, fórmulas como el R.I.P o el Q.E.P.D., ni avisan de misa funeral ni ruegan oración alguna. En los casos que comentamos, todo el aparato formal está al servicio de lo que quienes han pagado la esquila consideran la información esencial: la explicitación pública de los motivos y forma de la muerte del finado, incluyendo una descripción, más o menos extensa, de los hechos acaecidos; en ocasiones señalando culpables –mayoritariamente enunciados como colectivos anónimos, v.gr. falangistas, franquistas, etc.–, cerrando con el nombre de los deudos.

Esta primera esquila, cuyo titular es Virgilio Leret Ruiz, se abre con la invocación: 'In Memoriam de'. Carece de cualquier simbolismo religioso, cruces o de fórmulas religiosas. El titular aparece en letras mayúsculas muy grandes y resaltadas en negrita. Bajo su nombre, en letras mucho más pequeñas y sin negrita, se incluye su rango militar: comandante de la base de hidroaviones del Atalayón de Melilla. A continuación se mencionan dos personas más, precedidos por su rango, alféreces –en minúscula y en una letra pequeña de texto–: Armando González Corral y Luis Calvo Calavia, en mayúsculas, negrita, y cada uno en distinta línea. Tras esto aparece la cartela explicativa de texto, que comienza recogiendo a otros que no nombra: "suboficiales, clases y tropas a su mando" –y continúa con la explicación– "que el 17 de julio de 1936 libraron la primera batalla de la Guerra Civil, en defensa de la Constitución y del Gobierno legítimo de la República, contra las fuerzas regulares indígenas al mando del comandante Mohamed Ben Mizziam. Estas víctimas del terrorismo franquista fueron asesinadas, después de su rendición, al amanecer del 18 de julio de 1936, sin que, hasta la fecha, se conozca el paradero de sus restos. Como producto de un *pacto de silencio* inaceptable en cualquier sociedad democrática, España sigue estando en deuda con la justicia, la verdad, y la memoria de las víctimas de esos grupos sediciosos". Lo firman "Sus hijas, y sus nietos", fechándose, finalmente, en Caracas, 17 de julio de 2006.

El texto sigue una estela del idealizado "honor militar". El relativo anonimato de la esquila –sus hijas y..., envueltas en una consideración de sujeto colectivo– contribuyen a diluir la autoría del texto para transvasar la fuerza de su contenido al propio fallecido, consiguiendo que su persona, personaje y personalidad se erijan ante la mirada del lector y creen ese sentido dramático de "gran pérdida" que toda necrológica busca¹⁶. El lenguaje respetuoso, la invoca-

¹⁶ HARGUINDEY, A. S.: 'El estilo y la muerte', en *El País*, suplemento *Babelia*, Madrid, 26 de abril de 1997, p. 14.

ción a la lealtad, la inclusión de oficialidad y tropa como un todo equilibrado... crean el efecto del oficial-caballero, contribuyendo de forma eficaz a la exaltación del finado como un verdadero prohombre, consciente y responsable de sus hombres, leal al gobierno y a la sociedad a la que servía.

Los hechos son fechados específicamente en el "amanecer del 18 de julio", enfatizando los secretos y ocultaciones propias a tales horas, pero también el suponerse los primerísimos crímenes de la entonces naciente guerra civil española. Esta fecha tiene doble valor simbólico en cuanto a que se publicó el mismo día de aniversario de la muerte, algo muy propio de un *memento mori*; pero además resaltaba la condición de "primera batalla" de la guerra civil.

La construcción de la honorabilidad que busca la esquela se acentúa con una tónica que aparecerá en muchas otras: el situar el sentido de su muerte en la defensa de la "Constitución y del Gobierno legítimo de la República". Y es que esta lucha por el gobierno legítimo de España resalta la "españolidad" de los muertos, cuestión importantísima para las víctimas de la represión, sempiternamente negados como miembros de la nación por parte de los vencedores de la guerra. En este caso, tal reclamo reincide en la idea de su adhesión al gobierno español —lo que tiene plena coherencia tratándose de un militar profesional que ha jurado lealtad a las leyes y al gobierno— subrayado por el hecho de haber luchado contra no-españoles, "tropas regulares indígenas al mando del comandante Mohamed Ben Mizziam". Esto además nos enlaza con la tradicional concepción hispana del "otro": los moros. Calificada de terrorista la acción de aquellas tropas, con ello se glorifica al conjunto de las víctimas recogidas en la esquela, pues sus captores, en claro incumplimiento de las leyes militares —honor, etc.—, fusilaron a quienes previamente se habían rendido, con el agravante del ocultamiento de sus cuerpos hasta el día de hoy.

La esquela concluye con varios elementos de juicio que además explican el porqué de sí misma. Recalca la necesidad de las acciones sociales emprendidas bajo el epígrafe de la recuperación de la memoria histórica ante "un pacto de silencio inaceptable en cualquier sociedad democrática," que la propia esquela, con su publicación, busca quebrar. Tras esta clara referencia al manido pacto de silencio de la transición, los deudos sentencian que "España sigue estando endeuda con la justicia, la verdad, y la memoria de las víctimas de esos grupos sediciosos".

Hemos analizado detenidamente esta esquela no sólo por ser la que inicia la extraoficial guerra de las esquelas, sino porque supone un relativo modelo en el que están muy presentes la importancia de la dignidad e identidad social del fallecido. Es una buena muestra del peso que los oferentes le asignan a los valores de legalidad, respeto al orden constitucional, amor a la patria, sentido del honor..., del difunto, y que son en definitiva, respuestas a las largas descalifica-

ciones deshumanizadoras del franquismo¹⁷. No sólo eso: conforman también narrativas que dan sentido trascendente a la muerte que conmemoran: el difunto murió por una causa justa, por sus ideales, por sus principios nacionales. En el grupo estudiado estas narrativas y respuestas aparecen bajo fórmulas que, por los datos con que contamos, parecen corresponder con sectores medios. Así un militar: "(...) por defender la legalidad republicana y la Constitución"¹⁸; un maestro: "por defender a la República"¹⁹; dos policías y un alcalde: "(...) defendiendo la libertad y la República"²⁰; un abogado-gobernador civil, una bibliotecaria universitaria y un diputado: "(...) represaliados por defender la legalidad republicana"²¹; un peluquero miembro de la comisión ejecutiva local de Izquierda Republicana: "(...) lucha por la libertad"²²; un diputado: "(...) por defender los ideales del socialismo, la democracia y la república"²³; abogado y alcalde: "(...) por sus convicciones democráticas y su lealtad a las legítimas instituciones de la República"²⁴; o del alcalde de Sevilla, "por permanecer leal al Gobierno legítimo de la II República Española"²⁵, entre otros.

Como se ha señalado, las esquelas analizadas pertenecen a una tipología básicamente *civil* en su formulación, pues a pesar de que dos de ellas están encabezadas por una pequeña cruz²⁶, ninguna contiene mención alguna a la religión o a ritos fúnebres religiosos. Solamente la de Emilio Silva (2003) anunciaba la hora y el lugar del funeral que seguiría el reenterramiento de los restos extraídos de la fosa común. La expresión acuñada *In Memoriam / en memoria* ofrece un doble juego invocatorio y ritual, pues alude directamente al conflicto de la memoria que estamos tratando, señalando con nombre y apellido a un difunto olvidado por la sociedad y el estado, a través de una forma

¹⁷ Un acercamiento a las experiencias de deshumanización en Fernández de Mata, I. 2006. "The 'Logics' of Violence and Franco's Mass Graves. An Ethnohistorical Approach". *International Journal of the Humanities*, Volume 2, Number 3. Pags. 2527-2535. Aquí pág. 2532.

¹⁸ Esquela de Antonio Yáñez-Barnuevo Milla. *El País*, 6 de agosto de 2006.

¹⁹ Esquela de Alberto Martín Pardo. *El País*, 8 de agosto de 2006.

²⁰ Esquela de José Álvarez Moreno, Manuel Rubio Durán, Francisco Grillo González. *El País*, 10 de agosto de 2006.

²¹ Esquela de Francisco Pérez Carballo, Juana Capdevielle San Martín, Victorino Veiga González. *El País*, 18 agosto 2006.

²² Esquela de Julián Hernández Ruiz. *El País* 18 de agosto de 2006.

²³ Esquela de Manuel Aguilherme Valdés. *El País*, 10 de septiembre de 2006.

²⁴ Esquela de Amado Viera y Amores. *El País*, 25 de septiembre de 2006.

²⁵ Esquela de Horacio Hermoso Araújo. *El País*, 29 de septiembre de 2006.

²⁶ Las de Antonio Méndez León (25 de agosto de 2006) y la de Juan Miguel Castaño Terraza (27 de agosto de 2006).

normalizada del lenguaje necrológico. Del conjunto de 51 esquelas analizado, 22 se encabezan con esta fórmula y alguna otra incluye la palabra 'memoria' o 'historia' en expresiones más elaboradas: "El paso del tiempo mitiga el dolor, pero no obnubila la memoria. Vives en nuestro recuerdo"²⁷; "Con profundo amor y respeto a la memoria de mi padre"²⁸; "Reivindicar tu memoria es creer en nuestro propio futuro, que será mejor, más justo y más libre"²⁹; "Que sus nombres no se borren en la historia"³⁰.

Hay otro doble juego, entre el recuerdo, la conmemoración y el homenaje, presente en las que, a partir de octubre, llevan referencias al 70 aniversario de la muerte. Subrayan elementos sitos en la esencia del conflicto: la memoria del muerto, la evidencia pública de su no olvido, la necesidad de cumplir con la inconclusión ritual o dignificatoria que les afecta. Varias de estas esquelas se convierten así en fines en sí mismas, particularmente aquellas que se auto-identifican como homenaje y recuerdo, y no como notificaciones de muerte. Algunos de los ejemplos más claros de estas 'esquelas de homenaje' son, v.gr.: "Sus hijos (...) le tributan públicamente este recuerdo en el 70 aniversario de su muerte"³¹; "Vuestra hija y hermana Piedad, nietos, sobrinos y bisnietos queremos dedicaros esta nota de recuerdo: siempre estaréis vivos en nuestra memoria"³²; "Sirva esta nota como público reconocimiento de su sacrificio"³³; "sus hijos (...) le dedican este homenaje con admiración y cariño en el 70º aniversario de su muerte"³⁴; "os quieren recordar con este acto simbólico de puesta de flores periodísticas en esa lápida que todavía no tenéis y ruega a todos sus familiares, amigos, conocidos y personas de buena voluntad les recuerden y rindan homenaje a los 70 años"³⁵.

En muchos casos, las esquelas incluyen juicios históricos, y explicitación ideológica, es decir, son claramente *políticas*, pero éste es un elemento más de las mismas, de manera que no es válido ni objetivo analizarlas solamente co-

²⁷ Esquela de Juan Toribio Bravo. *El País*, 19 de agosto 2006.

²⁸ Esquela de Fernando Leal Crespo. Publicada en *El País*, 27 de agosto de 2006.

²⁹ Esquela de Mateo Gómez Díez. Publicada en *El País*, 6 de septiembre de 2006.

³⁰ Esquela de Sofía Polo Jiménez y Arturo Sanmartín Súañer. Publicada en *El País*, 10 septiembre 2006.

³¹ Esquela de Tomás Miñambres Romero. *El País*, 6 de agosto de 2006.

³² Esquela de Lino Llave Llave, Eugenio Llave Gamonal, Pedro Llave Gamonal. *El País*, 30 agosto 2006.

³³ Esquela de Diego Velázquez Sánchez. *El País*, 13 septiembre 2006.

³⁴ Esquela de Fortunato Carreras Trigo. *El País*, 11 de noviembre de 2006.

³⁵ Esquela de Juan José Berto Fernández y Dolores Morales Roma. Publicada en *El País*, 18 mayo de 2008.

mo documentos políticos. Fue una consideración de este tipo lo que *motivó* la guerra de esquelas con la *respuesta* ulterior de familiares afectados por la represión del bando republicano. Sin embargo no hay que olvidar que estos textos son primeramente lo que son: esquelas, notas impresas en prensa que avisan o conmemoran la muerte de seres queridos. Las invocaciones a las ideologías de los muertos responden menos a discursos ideológicos similares por parte de los deudos, o a elementos de provocación a los vencedores, y más a muestras de la superación de la percepción negativa heredada del franquismo que hacía al detentatario de ideologías izquierdistas naturalmente sospechoso o culpable de lo que le cayese. No obstante, este espacio pagado ofrece una ocasión única para poder exponer públicamente los crímenes vergonzantes e injustificables que se quisieron ocultar y silenciar durante casi 7 décadas. ¿Cómo aceptar sin remordimientos o efectos tales expresiones? ¿Cómo permanecer en silencio ante estas manifestaciones? Se entiende a la perfección que levantan heridas y que despiertan incomodidad, pues remueven hechos conocidos en las comunidades, dolorosos porque están llenos de oprobio y vergüenza –o llamémosle mala conciencia– para sus responsables. Negar, ocultar, fingirlo superado, es lo que más desean los victimarios. Pero no porque lo deseen los deben de complacer las víctimas.

En la memoria familiar, la gestión de estos recuerdos es muy diferente según las generaciones. Resulta más conflictivo, lógicamente, para los que fueron afectados directamente, los coetáneos de los hechos. Así, en el lenguaje de las esquelas cuando el oferente es de la generación de la GCE, la actitud ante la opinión pública es más beligerante. Félix Hernández Raboso, autor de dos esquelas de familiares represaliados –hermanos y tíos– llega a incluirse a sí mismo, con los mismos caracteres impresos que el resto de fallecidos, para afirmar: “Yo, Félix Hernández Raboso, único superviviente varón, torturado y condenado en 1947 por intentar difundir las Juventudes Socialistas, ACUSO a todos los que se oponen a rehabilitar el buen nombre de mi familia”³⁶. Semejante *acusación* es una declaración simultánea del valor asignado al sólo hecho de hacer públicos los hechos que describe, y de la impotencia ante la impunidad de los autores de los hechos, a quienes sólo se puede acusar a través de una esquela, décadas posteriores a sus crímenes. La de Hernández Raboso es posiblemente la que mejor muestra la flexibilización del significado de la tradicional esquela, transformada en exposición del sufrimiento, la rabia impotente, y el duelo de los vencidos.

Las generaciones intermedias exhiben la penetración del franquismo en las conciencias en su aparente miedo a evidenciar alguna tendencia ideológica, a hacer declaraciones públicas que los retraten como “políticos”. En las esquelas –como en otros testimonios³⁷– restan importancia a la militancia polí-

³⁶ Esquelas publicadas en *El País*, el 18 de agosto de 2006.

³⁷ Así lo he podido comprobar en mi propio trabajo de campo en la Ribera del Duero.

tica de sus difuntos, como si éstos no la hubieran tenido, enfatizando su sufrimiento, la *normalidad* de la persona, buscando despertar la conciencia y la emotividad en los lectores-testigos: "El único crimen cometido por Román fue ser joven, nunca tuvo actividad pública alguna. Su pecado ser hijo de una familia republicana"³⁸. La paradoja mayor de los efectos de ese miedo somatizado está en otra esquela, la que muestra cómo a pesar de la evidencia reclamatoria de dignidad y visibilidad que transmiten estas esquelas, las identidades están claramente veladas bajo las expresiones más mínimas e íntimas: "EN MEMORIA DE LA DIGNIDAD INQUEBRANTABLE DE / GERMAN! (sic) / Que murió hace 52 años tuberculoso, después de pasar por las cárceles franquistas. Tu mujer e hija y también tu yerno, nietos y biznieta"³⁹.

Las invocaciones y expresiones que muestran cómo los oferentes asumen con naturalidad el mostrar preferencias políticas claras, y enfatizan lo injustificable que resulta que en razón de un ideario alguien pueda ser asesinado corresponden a miembros de la generación de los nietos. Para ellos el asunto ideológico es más bien un elemento que contribuye a valorar la pérdida, a reconstruir la personalidad del difunto como alguien comprometido con un ideal, y a generar un rotundo sentido de injusticia por la suerte corrida⁴⁰. Un ejemplo lo provee la esquela de Hermógenes Cenamor Val. Justo después de su nombre, casi como parte del mismo, aparece su militancia: "Republicano." Y en el cuerpo del texto: "Falleció el 29 de agosto de 1939, a los 46 años, en la prisión provincial de Almería, víctima de las represalias franquistas, por sus convicciones políticas y lealtad al gobierno legítimamente constituido de la República Española. La familia no le olvidará jamás".

Sin embargo, no son ni las acusaciones directas o las muestras de militancia política lo que confiere mayor dramatismo a las esquelas, sino la invocación de la ocupación y edad del difunto, y la mención del parentesco de quienes le sobrevivieron entre otros detalles personales. El que el difunto o la difunta fuera agricultor, diputado, maestro/a, barbero, peluquero, militar, policía, abogado, bibliotecaria, inspector de enseñanza, cantero, periodista, jornalero, dentista, zapatero, electricista, panadero, diputado, alcalde le permite al lector imaginarse en vida a ese desconocido vencido. La edad del difunto y los detalles acerca de quienes le sobreviven hacen aún más tangible la pérdida de esa persona, que era miembro de una familia y de la sociedad, y además permite que el lector se identifique con ella, o piense en su propio abuelo, o tío, o hijo, o padre. La conjunción de estos detalles personales, que nos ayudan a ver y sentir a una persona –sea, un agricultor de 40 años, padre de tres

³⁸ Esquela publicada en *El País*, el 10 de noviembre de 2006.

³⁹ *El País*, 4 de octubre de 2006.

⁴⁰ Esquela publicada en *El País*, 29 de agosto de 2006.

hijos que quedaron huérfanos, o un joven de 15 años, quien aún vivía con sus padres, uno de los cuales murió con él— con las expresiones rotundas sobre su muerte, como “asesinado” —27 ocasiones— y/o “fusilado” —10 ocasiones— muestran el suceso como un crimen carente de toda legitimidad.

SE DECLARA LA GUERRA

Pero esta retahíla de reivindicaciones, de muestras públicas del dolor por sus pérdidas durante la guerra civil no fue comprendida como lo que era: la primera vez que los familiares de “los rojos” pudieron hacer público el duelo por personas que hasta entonces eran cifras anónimas. Pronto se produjo la *respuesta*, con la publicación en periódicos conservadores de “esquelas del otro bando”, las de aquellos que habían sido asesinados en actos represivos tenidos lugar en la zona republicana durante la GCE. En éstas resurgía la fraseología franquista⁴¹ y los viejos lugares de la versión hegemónica de la dictadura: “PABLO RUIZ. Madrid. Vilmente asesinado junto a otros españoles por las hordas rojas en diciembre de 1936. A los 33 años, con cinco hijos y el último póstumo. Su familia ruega una oración por su alma y por España”; “70 aniversario. Don Manuel Benavente Gutiérrez (agricultor). Asesinado por las hordas rojas en Getafe, el 23 de agosto de 1936, a los 29 años de edad. Su familia RUEGA una oración por su alma y por la de todos los mártires que dieron su vida por Dios y por España”⁴². Idéntica resulta la de “70 aniversario de Leandro Puente Campo. Asesinado por la hordas rojas en la carretera de Los Molinos a Cercedilla el 31 de agosto de 1936, a los 36 años de edad. D.E.P. Sus restos mortales descansan en la iglesia parroquial de Los Molinos, Madrid. Sus familias ruegan una oración por su alma y por la de todos los mártires que dieron su vida por Dios y por España”⁴³. Algunas incluso reclamaban para sí el uso de la expresión *recuperación de la memoria histórica*, como es el caso de dos que empiezan justamente con esas palabras: “Memoria Histórica”, para pasar después a señalar el 70 aniversario de la muerte de dos personas por “tribunales populares” de Murcia, con acusaciones personales incluidas⁴⁴.

Los protagonistas de esta contraofensiva entendían su derecho a invocar la expresión RMH en función de haber pasado también por experiencias de sufrimiento ante el asesinato de sus familiares, pero pretendían acallar las reivindicaciones contrarias —*del otro bando*— en lo que que concebían como

⁴¹ Esquela publicada en *El Mundo*, 3 de septiembre de 2006.

⁴² Esquela publicada en *El Mundo*, 23 agosto de 2006.

⁴³ Esquela publicada en *El Mundo*, 31 de agosto de 2006.

⁴⁴ Esquelas publicadas en *El Mundo*, 15 de diciembre de 2006.

una lucha sobre la gestión del pasado. Curiosamente encontramos en varias de estas esquelas, las de aquellos que no sólo tuvieron todo el franquismo para enaltecer a sus muertos, sino que vieron cómo se castigó a los culpables con prisión, tortura, y/o muerte, acusaciones detalladas que identifican a los “verdugos” de las víctimas. El ejemplo más claro es el que sigue: “70 ANIVERSARIO. JESUS MARIA ARROYO. Sacerdote. 19-20



70 ANIVERSARIO
JESÚS MARÍA Y ARROYO
SACERDOTE
19-20 DE SEPTIEMBRE DE 1936

Delatado por Gregoria G.G., que condujo a los milicianos hasta su detención, fue llevado a la terrorífica «checa de fomento» el 19-9-1936. El día 20-9-1936 informaron que «lo habían puesto en libertad». Fue imposible entonces encontrar su cadáver. Terminada la guerra, Gregoria G.G., y su madre Leonor G.E., fueron juzgadas por proceso sumarísimo de urgencia nº 5.237, el 19-2-1940 hay sentencia condenando a Gregoria, convicta y confesa, a 30 años de reclusión mayor y accesorias y a su madre Leonor fue absuelta. Indultada el día 28-6-1949, se casó y enviudó sin hijos, en su pueblo la llamaban «La kiosquera» por tener un quiosco de periódicos. Murió en Burgos el 22-8-1998, a los 92 años, 7 meses y 28 días de edad. Es imposible encontrar el cadáver de Jesús, ahora perdido en las relaciones interminables que hacían las autoridades de las demarcaciones donde aparecían los cadáveres, torturados y tiroteados, antes de darles sepultura. A la inmensa mayoría les enterraban sin identificar. Todo esto se puede comprobar en el archivo histórico nacional, causa general, legajos 1.502 al 1.563. Elevo oraciones por la víctima, mi querido tío Jesús, por las víctimas todas, sean del bando que sean, y por sus verdugos, deseando que este dolor sin sentido, que ahora está siendo removido sin piedad, no sea padecido por nadie nunca más. Tu sobrina CARMEN, de 85 años, que recuerdo horriporada los tres años de terror que se vivieron en Madrid.

de septiembre de 1936. Delatado por Gregoria G.G., que condujo a los milicianos hasta su detención, fue llevado a la terrorífica «checa de fomento» el 19-9-1936. El día 20-9-1936 informaron que «lo habían puesto en libertad». Fue imposible entonces encontrar su cadáver. Terminada la guerra, Gregoria G.G., y su madre Leonor G.E., fueron juzgadas por proceso sumarísimo de urgencia nº 5.237, el 19-2-1940 hay sentencia condenando a Gregoria, convicta y confesa, a 30 años de reclusión mayor y accesorias y su madre Leonor fue absuelta. Indultada el día 28-6-1949, se casó y enviudó sin hijos, en su pueblo la llamaban «La kiosquera» por tener un quiosco de periódicos. Murió en Burgos el 22-8-1998, a los 92 años, 7 meses y 28 días de edad. Es imposible encontrar el cadáver de Jesús, ahora perdido en las relaciones interminables que hacían las autoridades de las demarcaciones donde aparecían los cadáveres, torturados y tiroteados, antes de darles sepultura. A la inmensa mayoría les enterraban sin identificar. Todo esto se puede comprobar en el archivo histórico nacional, causa general, legajos 1.502 al 1.563. Elevo oraciones por la víctima, mi querido tío Jesús, por las víctimas todas, sean del bando que sean, y por sus verdugos, deseando que este dolor sin sentido, que ahora está siendo removido sin piedad, no sea padecido por nadie nunca más. Tu sobrina Carmen, de 85 años, que recuerdo horriporada los tres años de terror que se vivieron en Madrid.⁴⁵ Cabe subrayar cómo la oferente suaviza la vesania mostrada al identificar tan detalladamente a la culpable de la muerte de su tío, invocando un ruego por todas las víctimas. Pero la esquela intenta contrarrestar la imagen de persecución y represión injustificada que describen las esquelas de los vencidos revelando cómo ellos también persiguieron y reprimieron a personas inocentes. Por último, su generosidad hacia todas las víctimas suena demasiado a la resignación pedida a los vencidos ante crímenes que quedaron impunes, zanjando sus reclamos con el consabido ‘todos sufrieron, hubo abusos de ambos lados, así que mejor lo dejamos así’. En lugar de escuchar las voces de do-

⁴⁵ Esquela publicada en *El Mundo*, 29 de agosto de 2006.

lor de los vencidos, se impone la costumbre de comparar dolores para cancelar posibles deudas.

Las esquelas publicadas en *El País* recogen, antes que nada, experiencias de sufrimiento. Las expresiones duras, las descripciones crudas, las acusaciones... todo ello apunta a largos periodos de estigmatización, de aislamiento social, de indignidad e inconclusión ritual. Las esquelas publicadas en periódicos conservadores muestran también dolor y trauma, pero desde unas coordenadas muy distintas: la pérdida de la preeminencia simbólica conferida por el franquismo. Sin embargo, sus heridas tampoco están cerradas.

La *respuesta* de los *vencedores* a las esquelas de los *vencidos* demuestra también un duelo inconcluso. El caso es distinto, claro, al de quienes no pudieron culminar los ritos. En el caso de los *vencedores* nos encontramos ante una inconclusión por reiteración, por construirse en torno a los ritos funerarios de sus difuntos, una suerte de *perpetuum mobile* del franquismo que mantenía viva la memoria de estos fallecidos como fichas políticas. La Iglesia católica definió a muchos de estos fallecidos como mártires, en consonancia con la argumentación que crea la categoría *caídos por Dios y por España*, dado que el ilegal régimen trató de construir su legitimidad sobre la base de la sangre de estos *mártires* supuestamente perseguidos por su fe católica y su moral cristiana. Su sangre —el dolor de sus familiares— pasó a desempeñar el gran argumento legitimador de una guerra y un régimen totalitario. El sentido de la muerte de los *ganadores* —tanto en los frentes de batalla como por represión del bando republicano— se circunscribió a su victoria sobre los “rojos”- ateos, masones y comunistas que buscaban hundir a España. Los homenajes públicos, lugares de honor eclesiásticos, exaltaciones rituales y hasta las prebendas y beneficios que llevaban aparejados reforzaba esta idea.

En ambos casos, en ambos bandos, encontramos un *núcleo experiencial*, particular para cada caso, intransferible en su dolor, depositario de una experiencia traumática de sufrimiento. Por ello resulta simplista decir que las víctimas recogidas en la expresión franquista de *Caídos por Dios y por España*, tuvieron ya su espacio temporal de resarcimiento y duelo público. De haber sido así, no se habría producido la *guerra de las esquelas*. Pero la pública manipulación de su dolor no permitió que sus deudos superaran su experiencia traumática personal asumiendo a sus muertos como propios, y no como figuras públicas cuyo valor era político, y no simplemente humano. Y para su desgracia, no ha habido una sensibilización social ante ese sufrimiento perpetuado y manipulado, y se ha tachado de rencor la oposición e incomodidad con que han respondido a la resignificación de los vencidos, el franquismo, y la guerra civil. Ellos tampoco han tomado conciencia de la manipulación de que fueron objeto por el franquismo, y con sus respuestas parecían motivados únicamente por mantener su posición de “víctimas privilegiadas” por la historia. Pero si los rojos eran ahora reivindicados, definidos como víctimas, y si las acciones de los franquistas eran

definidas como crímenes, entonces los fallecidos por Dios y por España habrían muerto por nada, o peor aún, por una causa que ahora era repudiada.

ECUACIONES DE MEMORIA

Entonces, la gestión de esta experiencia traumática ¿es común a ambos bandos? Partiendo de un evento similar en sus efectos dramáticos iniciales, la experiencia traumática de cada familia es fruto de la interacción de su experiencia privada, íntima y familiar, con una memoria de contenidos colectivos diferentes: una, durante el franquismo, asignada para los vencedores de la Guerra Civil; otra, en democracia, para los vencidos. Podemos definir dos tipos combinatorios de memorias basados en las distintas vertientes producidas: una, EPST + MRG, y la otra, EPST + MH.

EPST + MRG

El acrónimo EPST, Experiencia Personal de Sufrimiento Traumática, recoge el sufrimiento padecido por las familias como fruto de los asesinatos y otras manifestaciones de la represión por ambos bandos enfrentados en la guerra civil. Con ello me refiero a la vivencia de la violencia extrema sucedida fuera de los frentes de batalla contra poblaciones civiles so capa de las justificaciones bélicas. Esta EPST es sólo una parte del *núcleo experiencial*, pues ésta no se vive aisladamente, en privado, sino en interacción constante con un segundo elemento, los significados sociales asignados al proceso generador de las experiencias. Esto, que no es otra cosa que la gestión de lo que será la memoria histórica del proceso, marca de manera muy distinta los efectos de la experiencia traumática.

Para la gestión interesada del pasado, el franquismo articuló lo que daremos en llamar –siguiendo a Kant– una *memoria rerum gestarum*. Kant señaló la distinción entre las *res gestae* “que son los hechos vividos por los hombres [y en los que el filósofo alemán confía y] por otro la *memoria rerum gestarum*, que es la organización de esos hechos conforme a un plan o una idea”⁴⁶.

En mi concepción del término, la *memoria rerum gestarum* –MRG– se compone de elementos supuestamente tomados del *pasado*⁴⁷ configurando

⁴⁶ MATE, R. “Introducción” (ed.) 1993. *Filosofía de la historia*. Vol. 5 Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Madrid: Trotta-Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Aquí, pág. 12.

⁴⁷ Decimos *supuestamente* porque bien podrían tales elementos ser inventados en el presente aunque remitidos al pasado. No pocos de los conocidos *falsarios* de toda época han demostrado la efectividad de esa invocación –un magnífico ejemplo de esto puede verse en la obra de CARO BAROJA, Julio, 1991, *Las falsificaciones de la Historia*. (En relación con la de España). Barcelona: Círculo de Lectores–.

un conjunto actuante en/sobre el presente. Renovada por cada generación –las más de las veces de manera inconsciente y acrítica– como resultado de sus experiencias diversas de socialización, esta *memoria rerum gestarum* está integrada por conocimientos, imágenes, símbolos, tópicos y decires, muchos de los cuales responden a intereses creados, que condicionan la realidad, ya los seres humanos tendemos a interpretar *El Mundo* circundante que a través de tales apoyaturas simbólicas y simplificadoras ⁴⁸. Los responsables de la eficacia y cultivo de esta *memoria rerum gestarum* no son simples evocaciones populares, sino las instancias públicas y privadas donde reside la posibilidad de crear estados de opinión a través de las escuelas, de los centros de irradiación de información, de la Iglesia, de los servicios de prensa y propaganda, de la censura, etc. ⁴⁹. Es decir, lo que coloquialmente denotamos como *nacional*, no es otra cosa, en la mayoría de los casos, que la proyección hacia abajo de los valores que protegen los intereses sectoriales de las oligarquías políticas, culturales y económicas, valores que son asimilados como universales gracias a su divulgación como referentes de identidad para toda la sociedad. Tales pautas de comportamiento en el diseño de referencias culturales de proyección interclasista se pueden observar con particular claridad en los círculos intelectuales y propagandísticos de los regímenes autocráticos, de los cuales el franquismo es un fiel ejemplo con su férreo control ideológico sobre el conjunto de la población sometida al poder omnímodo del Caudillo.

Así pues, siguiendo con el planteamiento, entendemos esta *memoria rerum gestarum* como resultado interiorizado de una suma de materiales procedentes de lecturas escolares; de doctrina eclesiástica; del ejercicio del poder político dominante en su más amplio sentido –cristalizado en su mayor parte en imágenes y estereotipos– y de la somatización personal de todo esto. Así,

⁴⁸ Algo de esto subyace en la reflexión que a partir de lo legendario, propone Peña Pérez para entender la distorsión de la historia: "Leyenda y el mito, efectivamente, suelen ir de la mano de la configuración de arquetipos humanos ideados para explicar el origen de los anhelos y frustraciones individuales y colectivas o para polarizar la supuesta personalidad colectiva de los pueblos. El proceso puede arrancar de algún jirón de la historia. Primero se busca un individuo con una trayectoria personal singular; después, su biografía se rellena con actuaciones espectaculares, capaces de concitar la atención y la simpatía de cualquiera que tenga acceso a su conocimiento, y, finalmente, se funden la persona y el personaje para ofrecerse a la historia como un agente único, instancia reveladora de los conflictos humanos o depositaria de todas las virtudes que configuran en los primeros puestos del escalafón de valores del momento en que tal simbiosis se produce. En estos procesos, la mixtificación entre historia y leyenda no es inexpressiva o inocente; siempre delata algún cambio cultural o encubre algún proyecto aglutinador de la mentalidad colectiva". PEÑA PÉREZ, Francisco Javier, 2000, *El Cid. Historia, leyenda y mito*. Burgos: Dosssoles. Aquí, pág. 219.

⁴⁹ Véase en este sentido el interesante capítulo de Saurabh Dube "Historia e historia", sobre la manipulación que ha hecho la derecha hindú de la imagen del dios Ram. En DUBE, S. 2001. *Sujetos subalternos*. México: El Colegio de México. Págs. 91-112.

las biografías de los ciudadanos se impregnan de elementos de la *memoria oficial* que pasan a formar parte de su configuración vital. Después de todo, viven insertos en una geografía particularizada a través de las denominaciones impuestas a las calles y paseos; de los monumentos y recordatorios que diariamente contempla⁵⁰; de los hitos calendáricos marcados por el régimen para su celebración anual; de las obligadas catequesis, de la literatura y películas permitidas; de la información accesible en los medios de comunicación... Obviamente, para los ciudadanos medios, las clases más pasivas o acríticas, los efectos socializadores de la MRG perpetúan sus consecuencias más allá del tiempo/régimen para la que fue concebida. Pero en el caso de aquellos que tienen esta *memoria rerum gestarum* como el marco referencial para su experiencia personal traumática –EPST– y que además que dota de legitimidad a la MRG, los efectos entran en una suerte de sinfín, de *perpetuum mobile*, que, como explica Alfonso di Nola, puede desembocar en un duelo en “estado permanente que atormenta la memoria desasosegada”⁵¹.

Vista esta combinación EPST + MRG puede entonces entenderse la negativa de las familias de las *víctimas vencedoras* de “pasar página” y mantener vivo, socialmente activo, el dolor, la imagen de sus muertos, en torno a los cuales han construido su identidad social. Pero no deja de resultar paradójico que sea en su nombre, y muchas veces en sus propios labios, que se repita incansablemente que hay que pasar página, olvidar el pasado, y no abrir viejas heridas, cuando ni siquiera en su caso las heridas se han cerrado.

EPST + MH

Sabiendo ya a qué se refiere la EPST, es necesario analizar qué hay detrás de la llamada Memoria Histórica –MH–, que ahora ubica la experiencia personal de sufrimiento traumático de los vencidos⁵². Para los propulsores del

⁵⁰ Elementos constitutivos, en gran medida, del concepto «lugares de memoria», de Pierre Nora, definidos como «aquellos donde la memoria está selectivamente encarnada y que por la voluntad de los hombres y el transcurrir del tiempo han perdurado como símbolos más destacados». Más recientemente el mismo autor ha añadido: «lugar de memoria es toda unidad significativa, momento, lugar, vestigio, emblema, documento, rito, forma, institución y otros objetos naturales o artificiales, donde la voluntad de los hombres y el trabajo del historiador han hecho una cuestión simbólica viviente y patrimonial de la nación o de una colectividad», en CUESTA Josefina, 1993. *Historia del presente*. Madrid: Eudema. Aquí pág. 61.

⁵¹ Di Nola, *ibid.* Aquí pág. 8.

⁵² Para una reflexión y conocimiento del proceso RMH véase: Fernández de Mata, 2007. “El surgimiento de la memoria histórica. Sentidos, malentendidos y disputas”. En Díaz G. Viana, L. - Tomé Martín, P. (coords.). *La tradición como reclamo: antropología en Castilla y León*. Salamanca: Junta de Castilla y León. Pags. 195-208.

uso de la expresión *recuperación de la memoria histórica*⁵³, el sentido viene de la traslación directa a España del uso conferido en América Latina, vinculado a la lucha por los derechos humanos durante los años 80 y 90 en el contexto de las dictaduras militares allí padecidas. 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 DD.HH. ante la brutalidad ejercida desde los aparatos del Estado, tratando con ello de otorgar valor y *agencia* a la parte inerte de la ecuación, esto es, buscando el *empoderamiento* del desposeído de dignidad y valor, la víctima⁵⁴.

Por tanto, el uso que vienen haciendo de la MH las familias de víctimas de la represión franquista durante y después de la Guerra Civil guarda relación con esa capacidad de *empoderar* –*empower*– a las víctimas para salir del círculo de silencio impuesto-olvido social. Y en esto, el recambio generacional que ha hecho descansar la mayor parte de estas demandas en los nietos, ha tenido una importancia suma. Estos nietos no sólo han sido formados públicamente bajo principios democráticos: también han crecido con los cambios habidos en estas últimas décadas en la orientación de la Historia, volcada en los sujetos anónimos, en los olvidados, y en las minorías. Entre estas víctimas-agentes, al objetivo primero de la recuperación de los cuerpos de las fosas comunes se une toda una exigencia de orden de los recuerdos traumáticos personales en relación a la historia colectiva a partir de su integración en la misma. La integración rompería el viejo círculo de silencio y opresión al incorporar el sufrimiento silenciado –"memoria"– en las versiones socialmente consumidas de lo sucedido –historia–. Por ello puede resultar más claro referirse a esta actitud como *memoria vindicadora*⁵⁵, dado su fuerte componente benjaminiano de demanda, de cepillado a contrapelo de la historia, que no es una simple guerra de versiones sino el reclamo de un sentido colectivo plural: no más versiones hegemónicas totalitarias y sí una verdadera democratización de la historia desde la integración de las voces.

⁵³ Particularmente Emilio Silva y Santiago Macías a partir de la creación de la ARMH.

⁵⁴ Jelin, E. 2003. *State Repression and the Labors of Memory*. Minneapolis: Minnesota University Press. Gaborit, M. 2002. "Memoria histórica: relato desde las víctimas" *Estudios Centroamericanos*, 57, pp. 1021-1032. Schwarzstein, D. 2002. "Memoria e historia," *Desarrollo Económico* (Argentina), 42:167, pp. 471-482. Sonderéreguer, M. 2000. "El debate sobre el pasado reciente en Argentina: entre la voluntad de recordad y la voluntad de olvidar," *Hispanamérica*, 29:87, pp. 3-15; Binford, L. 1996. *The Massacre at El Mozote: Anthropology and Human Rights*. Tucson: University of Arizona Press.

⁵⁵ Vindicador/ra. (Del lat. vindicātor, -yris). adj.: Que vindica.

Invoco el uso de Vindicar desde su segunda y tercera acepción del diccionario de la RAE: 2. tr. Defender, especialmente por escrito, a quien se halla injuriado, calumniado o injustamente notado. U. t. c. prnl. 3. tr. Der. Dicho de una persona: Recuperar lo que le pertenece.

Por esto, las esquelas *en conjunto* trascienden las muertes individuales que conmemoran y/o comunican, y se convierten en la notificación colectiva, popular, de la muerte del silencio que encubrió los crímenes del bando franquista. Este silencio había brindado a la impunidad legal de que gozaron –y gozan– los asesinos y golpistas, de una aprobación social que la publicación de estas cientos de esquelas acabó por destruir. “Notifican” el fin de una era, cuando los vencidos debían permanecer callados y los vencedores podían sentir orgullo de sus actos y pena por sus muertos; pero también de otra, cuando el estado y “las mayorías” esperaban que el sufrimiento de los vencidos, que no había sido reconocido socialmente, aceptaran que el pasado era el pasado y que no se podía mirar atrás.

La llamada *guerra de las esquelas* revela una fuerte incompreensión hacia la experiencia de las víctimas, en primer lugar de las *víctimas perdedoras*, los sempiternamente olvidados y silenciados, tratados con una injustificada insensibilidad, alejados de cualquier política reconciliatoria verdadera y honesta. Necesitados de concluir sus duelos y lutos en cumplimiento de las demandas afectivo-culturales de nuestra sociedad. Ni siquiera la posibilidad de pagar sus propios espacios en prensa ha sido para ellos un mecanismo sencillo, como revela la confesión del nieto de Tomás Mijá Expósito, quien junto a su padre vio cómo *La Voz de Galicia*, edición de El Ferrol, se negaba a publicar la esquila –ya pagada– de este músico militar retirado, asesinado por los sublevados el 16 de septiembre de 1936. El periódico adujo “ética periodística”⁵⁶.

En el caso de las *víctimas vencedoras*, encontramos otro tipo de insensibilidad: manipuladas por la dictadura para amparar su carencia de legitimidad como usurpador del poder, en un maniobra ritualizada *ad infinitum* que les hizo vivir con las heridas abiertas; han sido también manipuladas en cierta medida por los grupos más reaccionarios como arietes de oposición a las demandas de las víctimas perdedoras de la GCE. Lamentablemente –es difícil que pudiera haber sido de otra forma–, los grupos demandantes de la RMH no han entendido tampoco el nada envidiable papel que les tocó a éstos jugar durante toda la dictadura.

Las esquelas permiten desvelar cruentos procesos de sufrimiento, explotación y subalternización para miles de personas. Desde un punto de vista general, los datos que incluyen eran sobradamente conocidos, su importancia radica en la dimensión personal que introducen, en la posibilidad de poner nombre y medida a estos padeceres, en hacer entender el drama cultural que subyace a las tragedias íntimas. La inconclusión ritual, la indignidad y deshumanización proyectada sobre los vencidos, el ocultamiento de los cuerpos y

⁵⁶ El relato completo y el texto de la esquila que no llegó a publicarse pueden consultarse en: <http://www.amigus.org/web/archives/006115.php>

los nombres, la construcción de *lógicas* sobre su suerte y culpabilidad⁵⁷, la angustia familiar por el destino de sus muertos... todos estos sensibles asuntos aparecen en sus narrativas evidenciando la necesidad de una contextualización dentro de los procesos culturales de la muerte y sus lutos no resueltos. La emergencia pública de lo que se dio en llamar *guerra de las esquelas* hizo una lectura empobrecedora de estas manifestaciones, y llama la atención cómo sobre todo quienes no están afectados por estos dramas hacen constantes llamados a superar y pasar página, sin entender que con estas publicaciones se está justamente haciendo eso: culminar las prácticas y demandas culturales para poder pasar página.

⁵⁷ Fernández de Mata, I. 2006. "The 'Logics' of Violence and Franco's Mass Graves. An Ethnohistorical Approach". *International Journal of the Humanities*, Volume 2, Number 3. Pags. 2527-2535.

La cultura tradicional en la sociedad del siglo XXI

IV Jornadas Nacionales Folclore y Sociedad

Ignacio Fernández de Mata (Coord.)

PONENTES

José María Merino

Honorio M. Velasco Maillo

Inés Praga Terente

Miguel Manzano Alonso

Gonzalo Pérez Trascasa

Raúl Urbina Fonturbel

Antonio Álvarez Tejedor

Luis Díaz Viana

Ignacio Fernández de Mata

Pedro Tomé Martín

José Luis García Grinda

Jaime Iglesias Díez

M.^a Pilar Alonso Abad

© De esta edición: Instituto Municipal de Cultura y Turismo. Ayuntamiento de Burgos

© De los textos: Los autores

© De la cubierta: Caja Duero. *Polichinelas*, de Ángel Lizcano Monedero.

Maquetación: Rico Agradados, S.L.

Imprime: Amábar, S.L.

ISBN: 978-84-87876-68-4

Depósito Legal: BU-14. - 2009

ÍNDICE

Presentación: folklore, etnografía y sus sobreentendidos	7
Ignacio Fernández de Mata	
Cuento popular y leyenda	21
José María Merino	
La cultura como patrimonio. Lo material y lo inmaterial en la cultura	31
Honorio M. Velasco Maillo	
Ecos de la balada irlandesa	47
Inés Praga Terente	
El Cancionero Popular de Burgos: Etnomusicología en acción	63
Miguel Manzano Alonso	
Tradición oral y transmisión oral: La Radio	107
Gonzalo Pérez Trascasa	
De la palabra a las nuevas formas de comunicación digital. Tradición e innovación en la comunicación	121
Raúl Urbina Fonturbel	
Palabras, melodías e iconografía en el camino de Santiago. Lo que se quedó aquí	141
Antonio Álvarez Tejedor	
Homero o el Folklore: del origen, transformación y fijación de las leyendas	169
Luis Díaz Viana	
Exorcizando la mala suerte. Esquelas y duelos inconclusos de 1936	179
Ignacio Fernández de Mata	
La recreación del paisaje castellano y la producción festiva de identidades locales	207
Pedro Tomé Martín	
La Arquitectura Tradicional Mediterránea: Influencias y Relaciones Españolas y Africanas. Túnez como paradigma	229
José Luis García Grinda	
La Gestión del centro histórico de Burgos: Recuperación de edificios residenciales	267
Jaime Iglesias Díez	
¿Patrimonio cultural sin turismo?	283
M.ª Pilar Alonso Abad	

IV Jornadas Nacionales FOLCLORE y SOCIEDAD

LA CULTURA TRADICIONAL EN LA SOCIEDAD
DEL SIGLO XXI

