
TEMAS EMERGENTES

**EL REGRESO DE LA HISPANIDAD:
MIRADAS CRÍTICAS DESDE LA ANTROPOLOGÍA**
THE RETURN OF HISPANITY: CRITICAL VIEWS FROM ANTHROPOLOGY

Liliana Suárez-Navaz (coord.)

Departamento de Antropología, UAM, Madrid
liliana.suarez@uam.es
<https://orcid.org/0000-0002-0862-3881>

Francisco Ferrándiz

Departamento de Antropología, ILLA, CCHS, CSIC
f.ferrandiz@csic.es
<https://orcid.org/0000-0002-4095-6344>

Luis Pérez Armiño

Museo Nacional de Antropología
luis.perez@cultura.gob.es
<https://orcid.org/0009-0003-2055-5177>

Alba Valenciano-Mañé

Departamento de Antropología, UAB, Barcelona
Alba.Valenciano@uab.cat
<https://orcid.org/0000-0002-0378-4803>

Juan Carlos Gimeno

Departamento de Antropología, UAM, Madrid
juan.gimeno@uam.es
<https://orcid.org/0000-0001-6568-5002>

Recibido: 03/04/2024; Aprobado: 17/06/2024; Publicado: 11/10/2024

Cómo citar este artículo / Citation: Suárez-Navaz, Liliana, Francisco Ferrándiz, Luis Pérez Armiño, Alba Valenciano-Mañé y Juan Carlos Gimeno. 2024. «El regreso de la hispanidad: miradas críticas desde la antropología». *Disparidades. Revista de Antropología* 79(1): e1050. doi: <<https://doi.org/10.3989/dra.2024.1050>>.

RESUMEN: Este artículo de autoría múltiple aborda desde trayectorias de investigación etnográfica diversas el impacto de lo que denominamos el «retorno de la hispanidad», una categoría ideológica de raíces fascistas, que se institucionalizó e impuso durante la dictadura franquista, y que está adquiriendo un nuevo protagonismo político-cultural en el contexto de crecimiento de las nuevas derechas radicales. La propuesta es explorar el empuje y el efecto de estas ideologías neoimperiales, patriarcales, y neoconservadoras en batallas culturales concretas, como lo viene siendo la Ley de la Memoria Histórica, las propuestas descolonizadoras de los museos, y las complejas relaciones con territorios africanos

que fueron y aun son gestionados bajo la influencia de esta categoría ideológica. La antropología nos permite aclarar las genealogías que a menudo se invisibilizan, explorando actores e instituciones involucradas, y la especificidad de las luchas político-culturales por establecer un sentido común antiliberal, ultranacionalista, patriarcal, colonial, religioso y tradicionalista.

PALABRAS CLAVE: Hispanidad; Derecha radical; Colonialidad; Memoria Histórica; España; Guinea Ecuatorial; Sáhara.

ABSTRACT: This multiple author article addresses from diverse ethnographic research trajectories the impact of what we call the «return of *hispanidad*», an ideological category with fascist roots, which was institutionalized and imposed during the Franco dictatorship, and which is acquiring a newfound political-cultural prominence in the context of the growth of the new radical right. The proposal is to explore the thrust and effect of these neo-imperial, patriarchal, and neo-conservative ideologies in specific cultural battles, such as the Law of Historical Memory, the decolonizing proposals of museums such as the Anthropological Museum of Madrid, and the complex relationships with African territories that were and still are managed under the influence of this ideological category. Anthropology enables us to clarify the genealogies that are often made invisible, explore the actors and institutions involved, and trace the specificity of political-cultural struggles that aim to establish an illiberal, ultranationalist, patriarchal, colonial, religious and traditionalist common sense.

KEYWORDS: *Hispanidad*; Radical Right; Coloniality; Historical Memory; Spain; Equatorial Guinea; Sahara.

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

1. INTRODUCCIÓN (Liliana Suárez-Navaz, coord.)

La sección de *temas emergentes* pretende explorar temáticas emergentes, en su doble sentido: por una parte, buscamos atender a fenómenos sociales novedosos que *emergen* con fuerza y requieren nuestra reflexión desde la antropología. Por otra, damos visibilidad a *emergencias* que requieren de acción y reflexión inmediata. Nuestra respuesta es necesariamente coral, con cuatro secciones que exploran el «retorno de la *hispanidad*¹» en diversos contextos etnográficos, precedidas por esta introducción cuyo objetivo es clarificar la genealogía de esta categoría, así como las particularidades de su retorno en el contexto europeo y latinoamericano en nuestros días.

La categoría de hispanidad supone evocar la existencia «real» de una «cultura hispana», con proyección global y raíces neocoloniales, que se amalgama alrededor de la religión (cristiana), la «raza» (espiritual) y la lengua (castellana). Es una construcción simbólico-política, que quiere convertir en esencia cultural lo que en realidad es una categoría ideológica creada en el contexto de la pérdida de las colonias latino/hispano/ibero americanas y que toma fuerza en el contexto del fascismo español². Como otras «comunidades imaginadas» (Ander-

son 1983), la hispanidad es un ejercicio de imaginación colectiva que deviene hegemónico al vehicularse desde estructuras de poder estatal, como lo fue en este caso la dictadura franquista.

Aunque pueda parecer cosa pasada y superada, la hispanidad reaparece como un zombi en los discursos y prácticas de la derecha actual (en particular de las derechas radicales). Aparentan conformidad con los principios democráticos, y apelan a la rebeldía contra una hegemonía *woke*³ que les «cancela». Se trata de una inteligente inversión de los métodos de censura característicos de políticas totalitarias, con las que entroncan genealógicamente. Ideologías totalitarias de vocación imperial y superioridad racial y moral, profundamente conservadoras, cristianas y patriarcales.

Este artículo a varias voces reflexiona no sólo sobre la novedosa reaparición de estos discursos totalitarios en torno a la hispanidad, sino que además denuncia prácticas de censura, desacreditación o silenciamiento de visiones críticas desde la etnografía y la academia en general. Una serie de estudiosos de las universidades madrileñas denunciamos la falta de diálogo e imposición de una nueva *Cátedra del Español y la Hispanidad* promocionada por la Comunidad de Madrid⁴. El nombre

1 Aunque utilizaremos la categoría «hispanidad» sin comillas para aligerar el texto, hacerlo en esta primera aparición permite problematizar *ab initio* la pretensión de que ésta tenga algo más que una realidad ideológica, como mostramos en esta introducción.

2 Aunque este trabajo se centra en la categoría hispanidad y su genealogía específica, las élites liberales españolas impulsaron e impulsan una ideología hispanista en la que la «nación» española cobra vida a través de su vínculo cultural/racial/

espiritual y mercantil con las repúblicas hispanoamericanas (Arbaiza 2020)

3 *Woke* remite a la idea de ser consciente, y estar alerta contra la injusticia social, sexual o racial. La derecha invirtió este significado para convertirlo en un insulto a aquellos liberales que imponen una corrección política contra discursos o prácticas misóginas, homófobas, racistas.

4 En la imagen de la inauguración de la Cátedra el centro lo ocupa la presidenta de la CAM, Díaz Ayuso al lado del escritor hispano-peruano Vargas Llosa, nombrado presidente honorí-

de esta Cátedra y los discursos en torno a ella nos produjeron gran preocupación, pero no hubo tiempo para debatir, impugnar o apoyar explícitamente la iniciativa. Las autoridades de las universidades públicas aceptaron la propuesta de la Comunidad de Madrid. Se convirtió en un «objetivo de interés público» en la que todos los académicos debíamos participar patrióticamente:

«En el pasado existe una verdad histórica por recuperar, mediante la no ficción. El mundo americano es importantísimo. La hispanidad es el primer escalón de la historia global y el imperio español fue el origen de más de 20 naciones actuales, incluida España. Sabemos además que hubo conquistadores indios, mestizos, africanos, que existieron blancos de orilla, que la historia del mestizaje es única y compleja. Hace de la hispanidad algo único. Nuestra misión es la prospectiva del español y la hispanidad en la globalización de hoy» (director de la Cátedra, Manuel Lucena).

El pasado septiembre de 2023, en el Congreso de Antropología que tuvo lugar en Santiago de Compostela organizamos una mesa redonda que tuvo una máxima audiencia y participación, evidenciando que existían inquietudes similares a las nuestras en otras comunidades autónomas y municipios. La alianza de las derechas en las elecciones municipales y autonómicas de mayo de 2023 hizo que muchas concejalías de cultura pasaran a manos de Vox. Según esta derecha radical, había que retomar valores que la «derechita cobarde» había abandonado, valores «auténticos» de la tradición española. Muy pronto actuaron bajo este mandato: censuras de teatro y cine, prohibición o reprogramación *sine die* de espectáculos, así como cambios en la política de subvenciones a movimientos asociativos, proyectos de investigación o de intervención social, exposiciones, seminarios, talleres de debate. El debate dejó claro que la disciplina científica de antropología social se podría convertir, junto con otras ciencias sociales y humanas, en «campo de batalla» de esta nueva «hispanidad» defendida por las derechas radicales que tomaba impulso en un contexto internacional de auge de la extrema derecha.

Es ingente la literatura científica sobre el fenómeno de las derechas radicales (ultraderechas o extrema derecha, entre otras denominaciones) a nivel global. Este es el contexto en el que el retorno del discurso de la hispanidad debe situarse, con redes políticas y culturales en Francia, Reino Unido, Hungría, Polonia o Rusia, así como en América Latina. Tienen en común discursos populistas y agresivos, que distinguen entre amigos («afines al régimen»,

se decía en el franquismo), y enemigos. Enormemente diversos, tienen en común una retórica etnonacional agresiva y en general abiertamente racista y xenófoba, que predica su supervivencia en base a la eliminación o subordinación de «enemigos de la patria», la imposición de valores religiosos y tradicionales, la criminalización de prácticas sexuales no orientadas a la reproducción dentro de la familia, y el control de la mujer como pilar de la familia y la nación. Después del renovado éxito de las derechas radicales en las elecciones europeas del pasado 9 de junio de 2024, este «retorno de la hispanidad» viene a consolidarse con fuerza en la política española.

1.1. EL DOBLE EXCEPCIONALISMO ESPAÑOL: LO HISPANO COMO ESTIGMA Y ORGULLO

Cuando la identidad nacional depende del pasado imperial la claridad es la primera víctima. El campo semántico creado *ad hoc* para la creación de un discurso *nacional* español comienza en el tímido (e insuficiente) acercamiento de la Constitución liberal de Cádiz de 1812 a una ciudadanía española transatlántica: «la nación española es la reunión de los españoles de ambos hemisferios». En realidad, esa idea de nación transatlántica fue una quimera neoimperial que se encontró con la independencia de las repúblicas americanas y la invasión de la península por Napoleón. No puede ser más frágil el contexto desde donde surgen estas primeras versiones de la identidad hispana, como afirma un periódico de la época: «España tiene tanta mayor necesidad de los esplendores del pasado cuanto más triste y angustioso es su presente y tanta más necesidad de recordar a las jóvenes naciones americanas los vínculos de parentesco cuanto más grande es su aislamiento de Europa» (Editorial de *El imparcial*, 7 de mayo de 1892, en Albaiza 2010: 30). Esta historiadora muestra, a través del análisis del *IV Centenario del Descubrimiento de América* en 1892 cómo detrás de estos artefactos culturales que articulan una hispanidad de pretendido de alcance global hay una estrategia para reactivar el comercio transatlántico en respuesta al proteccionismo europeo. La nueva narrativa «hispana» responde a intereses de las burguesías peninsulares no sólo para preservar sus beneficiosas empresas en América (entre las que está el tráfico de esclavos, entre otras), sino la necesidad de que España expandiera su «espíritu» imperial y sus empresas extractivas en los territorios africanos, como el protectorado marroquí (Dieste 2007; Madariaga 1992, 2018).

Todos estos discursos político-culturales y sus artefactos fueron favorables al expansionismo neoimperial, tanto en África como en América Latina, abarcando desde las posturas liberales regeneracionismo hasta las más tra-

fico, y a los lados los/las rectores/as de las universidades públicas madrileñas y el director de la Cátedra Manuel Lucena.

dicionalistas del ejército o la iglesia. Pero la construcción de una identidad nacional (hispana e imperial) durante el XIX y parte del XX se enfrentó, de manera tortuosa, al *doble excepcionalismo* español. Sus dos dimensiones articulan de forma compleja, por una parte, el discurso de grandeza y superioridad moral del legado español por su capacidad de incorporación y convivencia con colectivos «diferentes» y, por otra, el estigma que esta mácula de la *mezcla* imprimía en lo «español» (latino, hispano, etc.). Este doble excepcionalismo está en la base de la vivencia tormentosa de la identidad hispana, que tenía que combinar la huella de la mezcla fundacional nacional (con musulmanes, judíos, etc.), con su proyecto de superioridad espiritual y material a través del proyecto colonial.

Además de frustrante, el excepcionalismo español/hispano es poderoso y dúctil precisamente por sus aparentes contradicciones internas. La retórica de excepcionalidad se construye, por una parte, en base a tropos «desracializantes» —lo hispano, como una membrana espiritual que se imagina como inclusor de una diversidad étnica, religiosa, y racial que atravesaba la historia de España desde la «convivencia» medieval al «mestizaje» colonial. Pero a la vez, encontramos un discurso *racial* que combinaba, con tensiones, la concepción de «raza espiritual» de tipo genealógico (pureza de sangre y linajes) con una concepción de superioridad racial (fenotipos y pigmentocracia). Es más, en el contexto de pugna con Estados Unidos y su creciente influencia en todas las excolonias españolas, la raza «latina» se construyó como más avanzada que la anglosajona en la que la mezcla no se permitía (por la «*one drop rule*», que convertía el «mulato» en negro). Las élites latinoamericanas usaron estos elementos «desracializantes» en sus proyectos nacionales republicanos, apelando a una identidad «mestiza» latinoamericana que se codificó bajo categorías tan pomposas como la «raza cósmica» en el México de Vasconcelos o la «raza latina», que sólo inicialmente contenía elementos anti-imperiales (Gabilondo 2009). A la vez, las prácticas y discursos de las élites criollas generaron un imaginario blanqueado que condenaba a las minorías indígenas y afroamericanas al ostracismo o a la desaparición.

La retórica del doble excepcionalismo hispano tiene múltiples usos y ha demostrado adaptarse bien a diferentes contextos, de hecho, sigue bien vigente en los discursos de «convivencia» tan comunes en España como hemos mostrado para el caso de Melilla (Suárez-Navaz y Suárez 2022). Coincidimos con Gabilondo en que es precisamente su flexibilidad (racializante y desracializante a la vez), donde radica la eficacia del excepcionalismo español o hispano (2009). La ideología hispanista neoimperial es un fantástico nudo gordiano cuyos lazos no pueden aflojarse con el mero recurso de la racionalidad ilustrada

y su, desde entonces dominante, imaginario racial y fenotípico. Más bien nos exige, como bien apuntó Marisol de la Cadena (2005), incorporar sedimentos de significación del orden clasificatorio hispano (religioso y moral) con el que coexiste en tensión. Se trata de un poliedro ideológico complejo, que combina de forma tensionada categorías raciales y preraciales (según convenga), y opera con un vaciado sociológico que oculta convenientemente la jerarquización y segmentación fundacional del orden colonial hispano (Suárez-Navaz y Suárez 2024).

1.2. ARQUEOLOGÍA DE LA CATEGORÍA DE HISPANIDAD: DEL FASCISMO DE ENTREGUERRAS AL DESARROLLISMO TARDOFRANQUISMO

Frente al poco éxito de las políticas hispanistas defendidas por los liberales (como el poco efectivo IV Centenario del Descubrimiento de América celebrado en 1892) y la pérdida de espacios transatlánticos de negocio y comercio, las potentes burguesías vasca y catalana comienzan a alimentar sus propios nacionalismos anti-hispanos (Marcilhacy 2014). Este es el contexto desde donde se gesta la ideología de la hispanidad y su ultranacionalismo autoritario decidido a eliminar el peligro de fragmentación de la unidad de España (alrededor del cual aún gira el discurso político de la derecha española), pero también la progresiva secularización, el inicio del sufragismo femenino, y las movilizaciones campesinas, obreras y mineras. La vocación imperial española y su labor evangelizadora (y civilizadora) cristaliza en una propuesta del sacerdote vasco Zacarías de Vizcarra, quien desde Argentina propone sustituir el «Día de la Raza» por «el día de la Hispanidad». Su propuesta culturalista incorpora proxis desracializantes del tipo que hemos analizado arriba:

«Nos suena como cosa absurda hablar de “nuestra raza” a un conglomerado de pueblos integrados por individuos de muy diversas razas, desde las blancas de los europeos y criollos hasta las negras puras, pasando por los amarillos de Filipinas y los mestizos de todas las naciones hispánicas. En realidad, ni siquiera los habitantes de la Península Ibérica pertenecen a una sola raza... [pues resultó] de la mezcla de fenicios, cartagineses, griegos, romanos, godos, suevos, árabes, etc... Son, pues, inevitables las sonrisas cuando se habla de “nuestra raza” ante un auditorio de blancos, negros y amarillos y aceitunados, sobre todo si no es blanco el orador» (Vizcarra 1944).

Esta categoría tuvo enorme éxito, siendo retomada por diversos intelectuales en España, como Ramiro de Maeztu («En defensa de la hispanidad» de 1934), Manuel García Morente («La Idea de la Hispanidad», 1938) e institucionalizándose al calor de las ideologías fascistas

españolas desde 1933 con la Falange y más tarde en la dictadura de Francisco Franco.

A pesar de la culturalización que sugería la categoría de «hispanidad», la idea de la «raza espiritual» sigue estando muy presente en las retóricas franquistas: «Iban a ver a Franco, a escuchar su palabra española, soberbiamente racial [...] la juventud que vibra por los latidos más altos y más calurosos era genuinamente racial; no en balde en ella estamos viviendo días de guerra»⁵. Esta «raza» (latina, hispana, cristiana o espiritual) es imaginada como el remedio para la decadencia de las democracias liberales de entreguerras. La latente germanofilia española se acaba definiendo en la segunda guerra mundial en una alianza con el régimen nazi, con quien comparte delirios de superioridad ética y racial⁶. Estos vínculos fascistas imprimen una acción *represiva* contra todo lo que se considera «anti-español»: las herejías religiosas, separatistas, y comunistas, además del incipiente movimiento sufragista femenino.

La dimensión racista y el totalitarismo sobre el que se construye el destino de la hispanidad se alimenta de mitos y leyendas soldadescas, viriles y patrióticas, una ideología profundamente patriarcal y sexista, que exige a la mujer decente limitarse a la esfera doméstica a la vez que estigmatiza aquellas concebidas como objetos sexuales. El contexto colonial muestra con claridad cómo esta división sexista adquiere dimensiones etnoraciales y religiosas (Segato 2016; Suárez-Navaz 2024). Las prácticas de violación, abuso y agresión sexual son comunes en el imaginario colonial hispano, como lo son en otros contextos de virilidad imperial (McClintock 1999; Zantop 1997). Como sucede hoy en día con la crítica a la «ideología de género», la violencia sexual se invisibiliza y banaliza, justificándose en base a un discurso racista y clasista que coopta (y somete) a las mujeres propias decentes frente a las «otras» racializadas y sexualizadas como objetos de placer.

5 «Fiesta de la Raza en Burgos», *El Alcázar*, (14-X-1937), citado en Baisotti 2016: 54.

6 El estudio de la antropóloga belga Stallaert, *Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara* (2006), ha mostrado los similares criterios genealógicos en la construcción «etno-nacional» española y alemana que legitimaron la construcción de un estado centralizado y una «nación» monocultural y racista. No nos sorprende que esta investigación haya sido atacada como un «panfleto ideológico contra España», lo cual ella refutaba: «La motivación detrás de mi libro fue la persistente negación por parte de los historiadores representativos de la España oficial de reconocer cualquier posibilidad de paralelismo con el ideal *völkisch* del nazismo. Me pareció un error no querer aprender del pasado para comprender mejor el presente» (entrevista en *El Salto*, 22 enero de 2024).

La pureza debe prevalecer en este contexto autoritario, y frente a ella, cualquier disidente será considerado *enemigos* de la hispanidad, reprimidos y eliminados para que surja la «nueva España» con un liderazgo ético-religioso y económico mundial. El caso paradigmático es el *Valle de Cuelgamuros* (*Valle de los Caídos* hasta la aprobación de la Ley de Memoria Democrática 20/2022), «construido a mayor gloria de los vencedores en la guerra». Vemos en el análisis de Ferrándiz a continuación como la nueva derecha propone sustituir la Ley de la Memoria Histórica, que busca reconocer la represión de la dictadura franquista, por una nueva Ley de «Concordia» que resigne el totalitarismo nacional-catolicista. Igualmente se muestra cómo se dificulta estudiar los efectos violentos del colonialismo español, como documentan Giménez para el caso de El Sáhara o Valenciano en Guinea Ecuatorial en este mismo artículo.

Paralela a estas retóricas de la virilidad, la cristiandad, y la superioridad cultural y militar, el régimen franquista desarrolla políticas públicas en el ámbito científico y educativo con el objetivo de legitimar la ideología de la hispanidad. Desde el *Consejo de la Hispanidad* creado en 1940, a otras instituciones académicas donde la ideología de la hispanidad se reproduce y difunde: Centros de Investigación como el CSIC, donde nace la antropología folklorista española (Brandes 2011), departamentos universitarios que desarrollan un «americanismo académico» (Marcilhacy 2014) y museos varios, como el Museo de Antropología que analiza Luis Pérez en este artículo. Son puntas de lanza de esta ideología que exige la patriótica defensa e investigación sobre lo hispano y sus huellas diversas y que está volviendo a ocupar sin complejos espacios de gobierno.

Esta estructura académica continúa, con algunos cambios, pero quizás no todos los esperados, en la etapa democrática. Ya en época socialista se reanuda la ideología neocolonial española a través de la organización del *V Centenario del descubrimiento de América*, llamado también *Encuentro de Dos Mundos* en Sevilla. No por casualidad los noventa son también el inicio del desembarco de grandes corporaciones españolas en América Latina (Banco Santander y BBVA, Iberia, Repsol, Telefónica, Iberdrola, Endesa y Unión Fenosa, entre otros), lo que algunos analistas han denominado la «segunda colonización». Hay pues una relación dialéctica entre ideologías hispanistas desarrolladas en la época poscolonial (IV y V Centenarios del descubrimiento 1892, 1992) y actividades de acumulación de capital y extractivismo neoliberal que ha consolidado su posición en sectores estratégicos como la banca, la telefonía, o la energía (Uharte 2014).

1.3. LA RECONQUISTA AUTORITARIA GLOBAL COMO CONTEXTO DEL RETORNO DE LA HISPANIDAD

El retorno de la hispanidad como ideología política puede o no ser exitoso, pero ha conseguido en España desorientar a la derecha liberal y ganar muchos votos gracias a discursos y políticas de corte neoimperial, patriarcal, y soldadesco. Abascal, como líder de Vox, expresa esa esencia chulesca y brabucona cuando dice «*Para mí la política no es una profesión. Es una guerra*». Una «guerra» que quiere impedir el cambio de la metanarrativa histórica, que ridiculiza los exilios forzados, la imposición del castellano como único vehículo de comunicación, la represión de los enemigos de la patria en la península, y el sexismo del régimen. El debate sobre la memoria histórica en España, que según algunos hispanistas como Faber ha sido «bastante excepcional y ha tenido logros importantes» (Barros 2022), se ha convertido sin embargo en una de las trincheras de la retornada hispanidad, como muestran las sucesivas secciones etnográficas.

La última metamorfosis de la hispanidad es la que la fundación Disenso de Vox lanza la *Carta de Madrid* en 2020: la «*iberosfera*». Esta se define como «una comunidad de naciones libres y soberanas con una arraigada herencia cultural y un gran potencial económico y geopolítico para abordar el futuro». Según el especialista en las derechas radicales de América Latina, Ariel Golstein, la estrategia de Vox en América Latina se basa en tres categorías: *hispanidad*, *reconquista* y *narcocomunismo*. La *hispanidad* remite a ese imaginario de la herencia de la cristiandad y la colonización, raíces culturales-espirituales compartidas; la *reconquista* refiere a la batalla cultural contra el dominio de la izquierda y por recobrar la hegemonía cultural en torno a los valores «Dios, Patria, familia» en la esfera pública; y el *narcocomunismo*, conjura el enemigo progresista como vinculado al crimen organizado contra el que hay que luchar, para exterminarlos (2023). La criminalización del enemigo emerge de la importante influencia de Carl Schmitt en el franquismo: frente al mal radical la dictadura es el único remedio, instrumento a través del cual los enemigos interiores deben ser excluidos y eliminados. En España la nueva «reconquista» exige el desprestigio y/o eliminación de nacionalistas-separatistas y terroristas (porque España es una e indivisible), anti-racistas (porque el español no es racista), feministas (porque el español es un caballero), rojos a la par que capitalistas neoliberales (porque el español no se pliega a ideologías de élites extranjeras) además de otros vectores de la anti-España (ver Cabezas 2023 para una investigación de la ira contra el feminismo).

Una de las herramientas de la confluencia de discursos de las derechas radicales es la Conferencia de Acción

Política Conservadora (CPAC), con gran protagonismo de Trump, que este año ha invitado a Abascal, Bukele y Milei como oradores. El español escogió centrarse en las universidades: «Salamanca, Bolonia o Harvard se han convertido en máquinas de censura, coacción, adoctrinamiento y antisemitismo». El desprestigio de la Universidad de Salamanca en aquel foro global de derecha radical recuerda a aquel mítico enfrentamiento entre el fundador de la Legión, el general José Millán Astray y el Rector de la Universidad de Salamanca, Miguel de Unamuno el día 12 de octubre de 1936, día de la Raza/ Hispanidad, en el Paraninfo de dicha universidad⁷. El enfrentamiento entre ambos comenzó con el canto a la hispanidad del general Millán Astray, que caracterizó a Cataluña y País vasco como «cánceres» de España que serían sanados por el fascismo. Ante ello, Unamuno reacciona respondiendo «Si usted tuviera razón, en la afirmación de la exclusiva para Castilla de las glorias pasadas y de las posibles bien andanzas futuras, España sería como usted. Le faltaría un brazo, un pie y un ojo. Sería un cuerpo horriblemente mutilado» (*La Libertad*, Madrid, 5 de enero de 1937). Y dolido por la ofensa irónica del rector, Millán Astray gritó: «Que mueran los intelectuales, que muera la inteligencia» (*L'Humanité*, 7 de enero de 1937), a lo que Unamuno respondió con contundencia: «Este es el templo de la inteligencia. Y yo soy su sumo sacerdote. Vosotros estáis profanando su sagrado recinto. Venceréis, pero no convenceréis. Venceréis porque tenéis sobrada fuerza bruta. Pero no convenceréis, porque convencer significa persuadir. Y para persuadir, necesitáis algo que os falta: razón y derecho en la lucha».

2. ETNOGRAFÍA DE LAS PROFUNDIDADES DEL VALLE DE CUELGAMUROS (Francisco Ferrándiz)

¿Qué conexión tiene el *Valle de Cuelgamuros* (*Valle de los Caídos* hasta la aprobación de la Ley de Memoria Democrática 20/2022) con la hispanidad como marco ideológico para encuadrar e interpretar la historia de España? ¿Cómo se reflejan las polémicas contemporáneas en torno a este monumento en las nuevas mutaciones de la hispanidad? ¿Qué claves nos puede dar la antropología social sobre cómo determinados marcos ideológicos se transforman y adaptan con el tiempo, incluso si no son formulados como tales?

En el siglo XXI, el Valle ha ido absorbiendo paulatinamente muchas de las tensiones relativas al relato y la

7 Delgado Cruz ha publicado recientemente un conjunto de fuentes diversas sobre aquel enfrentamiento, que llevó a la destitución inmediata de Unamuno como rector vitalicio de la Universidad de Salamanca (2018). Las variaciones no son tan importantes.

memoria de la guerra desencadenada tras un golpe de Estado militar fallido contra la II República (1936-1939). Las polémicas en torno al monumento pueden resultar sorprendentes para muchos, porque en el tardofranquismo y durante la transición se elaboró y sostuvo un relato de reconciliación nacional en torno al monumento. Esta interpretación argumenta que las misas diarias que celebra allí la comunidad benedictina encargada del culto invocan la memoria de todas las víctimas de la guerra, y que la enorme cruz que lo corona es un símbolo universal de paz, expresión máxima de la piedad católica, que abraza a las «dos Españas». Aunque esta versión del Valle sigue estando muy extendida, y es alimentada con tenacidad por sus defensores, el significado del memorial es inequívoco: se mire por donde se mire, es un monumento totalitario construido a mayor gloria de los vencedores en la guerra.

Revisemos de manera resumida algunos hechos de la historia ideológica, política y constructiva del monumento que contradicen este camuflaje reconciliador tardío al tiempo que lo anclan en el universo ideológico de la hispanidad. Porque, aunque los monumentos son procesos complejos, la significación originaria siempre condicionará cualquier mutación o resignificación que pueda producirse. El Decreto fundacional del 1 de abril de 1940⁸, fechado el día del primer aniversario de la victoria franquista, declara en su título que se construye para «perpetuar la memoria de los caídos en nuestra Gloriosa Cruzada». En su desarrollo, se refiere a los «heroicos sacrificios que la victoria encierra y la trascendencia que ha tenido para la historia de España esta epopeya». Para ello se elevará «el templo grandioso de nuestros muertos en que por los siglos por los que cayeron en el camino de Dios y la Patria». En su concepción originaria, el Valle es un eslabón más en la consolidación memorial de la España eterna y gloriosa, faro del catolicismo, tan querida por los ideólogos de la hispanidad del franquismo (Maeztu 1934; Marcilhacy 2014).

De igual relevancia en la construcción del sentido del monumento es el discurso inaugural del Valle que pronunció Franco el 1 de abril de 1959, en el vigésimo aniversario de su victoria militar. De nuevo, encontramos elementos claramente alienados con el mito de la hispanidad. Ante los miles de personas presentes en la explanada de entrada al monumento, el dictador declaró la vigencia de los grandilocuentes principios ya formulados en 1940: «nuestra guerra no fue, evidentemente, una contienda civil más, sino una verdadera cruzada; (...)

Jamás se dieron en nuestra Patria en menos tiempo más y mayores ejemplos de heroísmo y se santidad, sin una debilidad, sin una apostasía, sin un renunciamento». El tono fue especialmente duro con los derrotados en la guerra. El Valle de los Caídos es un memorial imprescindible porque «la lucha del bien con el mal no termina por grande que sea su victoria. Sería pueril creer que el diablo se someta; inventará nuevas tretas y disfraces, ya que su espíritu seguirá maquinando y tomará formas nuevas, de acuerdo con los tiempos. La anti-España fue vencida y derrotada, pero no está muerta».

Un tercer elemento de interés es el cordón umbilical que une al Valle con el Monasterio del Escorial, epítome de la España imperial evangelizadora: por su proximidad geográfica, por su aspiración de grandiosidad y eternidad, por la centralidad de una basílica en su diseño, por algunos elementos estilísticos en su arquitectura, por ciertas afinidades funerarias. La visualización simbólica y política más clara de esta conexión entre ambas arquitecturas del poder político y religioso fue el traslado de los restos del líder fascista José Antonio Primo de Rivera y, en consecuencia, de todo su capital simbólico, político y conmemorativo, a finales de marzo de 1959 desde el pie del altar mayor de la basílica del Monasterio de El Escorial (donde había sido enterrado en 1939) a un lugar equivalente en la basílica del Valle.

No fue el único re-enterramiento en el monumento. Siguiendo instrucciones del dictador, en un operativo necropolítico sin precedentes en el país, entre 1959 y 1983 se trasladaron a Cuelgamuros 33.833 restos cadavéricos, 21.423 de ellos con identidad conocida y 12.410 «desconocidos»: franquistas convencidos, víctimas de persecución religiosa, combatientes enterrados en cementerios militares y, como veremos, un número indeterminado de republicanos. El Valle añade a su función conmemorativa de la victoria en la cruzada contra la anti-España y de la restauración de la España eterna, la de gran panteón de la guerra.

En suma, el Valle de Cuelgamuros es la principal expresión monumental del nacionalcatolicismo. Como tal, sus elementos arquitectónicos, iconográficos y rituales están directamente emparentados con los modelos de hispanidad que circulaban durante el franquismo (Marcilhacy 2014). Tras la muerte y entierro de Franco en noviembre de 1975 en la parte posterior del altar mayor, trazando un poderoso eje memorial con José Antonio Primo de Rivera (ambos fallecidos el 20 de noviembre, con 39 años de diferencia), el monumento entró en un progresivo letargo, aunque siguió siendo un memorial de referencia clave para los nostálgicos del franquismo. Algunas rutas turísticas que salen de Madrid incluyen al Valle en

8 Puede consultarse en: <<https://www.boe.es/datos/pdfs/BOE//1940/093/A02240-02240.pdf>>. Fecha de Acceso: 7 jun. 2024.

paquetes conjuntos con El Escorial o Segovia, entre otras combinaciones. Pero los debates del siglo XXI respecto al legado de la guerra civil iban a activar las luchas de significación en torno a su posible encaje o disonancia radical en un sistema democrático. Entre las airadas quejas por el supuesto abandono patrimonial de sus defensores hasta las peticiones de demolición de sus críticos más acérrimos, se abrió un espacio para propuestas más o menos radicales de *resignificación*, u homologación memorial en un contexto de *memoria democrática*.

Las reflexiones etnográficas que presento en este texto sobre la significación del monumento en relación con un ideario concreto de España como nación se basan en un trabajo de campo de más de una década sobre Cuelgamuros, Mi aproximación al Valle tuvo lugar en el contexto de un proyecto de investigación más amplio «de respuesta rápida» sobre las políticas de la memoria de la Guerra Civil en la España del siglo XXI (Ferrándiz 2013, 2014 y 2022). Este proceso de memoria está claramente influenciado por culturas y prácticas transnacionales de los derechos humanos, sobre todo desde el conocido y fracasado auto de Baltasar Garzón de 2008, que tradujo elementos centrales del derecho internacional de los derechos humanos al caso de la represión durante la guerra civil, tipificándola en el marco de los crímenes de lesa humanidad. Fue especialmente relevante el aterrizaje del concepto de *desapariciones forzadas* en el vocabulario y repertorio jurídico y expresivo del movimiento social de memoria histórica (Ferrándiz 2010; Gatti 2022).

La irrupción el Valle en el radar del movimiento memorialista y en el debate público tuvo lugar a partir de 2003 cuando, durante la búsqueda de una fosa común con siete personas de la Casa del pueblo del Pajares de Adaja (Ávila) asesinadas por falangistas en pleno *terror caliente* el 20 de agosto de 1936 en el también abulense municipio de Aldeaseca. Tras encontrar la fosa vaciada en su mayor parte en una excavación previa, la investigación de los familiares de las víctimas desembocó en el hallazgo en los archivos de documentación que acreditaba su traslado al Valle en 1959, poco antes de su inauguración.

Fausto Canales, hijo de una de las personas fusiladas en Aldeaseca, protagonizó durante dos décadas una de las trayectorias de activismo más espectaculares del movimiento memorialista, denunciando los hechos públicamente —expuesto a la prensa nacional e internacional—, y activando todos los mecanismos administrativos y judiciales disponibles para recuperar estos cuerpos. La *caja 198*, que contenía a los vecinos de Pajares de Aldeaseca y a cinco segadores de Navalmoral de la Sierra, ejecutadas unos días antes en circunstancias semejantes, se convirtió en un emblema de lo que los familiares con-

sideraban un doble delito: asesinato durante la represión franquista, y secuestro posterior de la fosa con destino al gran memorial franquista (Ferrándiz 2011; Olmeda 2009; Solé y Marimón 2019)⁹.

La presión del movimiento social se tradujo de manera tímida en un artículo específico (16) sobre el monumento en la ley de memoria histórica de 2007 (Ley 52/2007)¹⁰. En la ley se declaraba al Valle cementerio público, y se prohibieron «actos de naturaleza política ni exaltadores de la Guerra Civil, de sus protagonistas, o del franquismo». Siguiendo la estela del caso de Pajares de Adaja, otros familiares de republicanos enterrados en las criptas del Valle fueron solicitando a Patrimonio Nacional, que tiene la titularidad del monumento, la devolución de sus cuerpos.

La afectación al monumento de la ley 52/2007 fue escasa, aunque los homenajes con parafernalia franquista en el recinto se hicieron ilegales. La lucha de banderas entre falangistas y algunas asociaciones memorialistas como el Foro por la Memoria se producían, en torno al 20 de noviembre, en la entrada del monumento. Otros actores en el movimiento memorialista pedían medidas drásticas respecto al monumento. Se fue consolidando la idea de que, como mínimo, el Valle debería ser *resignificado* (lo que, en su grado más básico, significaba *explicar* a los visitantes y a la sociedad española su origen y finalidad memorial franquista). Por su parte, la Asociación de Defensa del Valle de los Caídos continuó su estrategia de defensa del relato reconciliador del Valle, enfatizando su incalculable valor religioso, patrimonial e histórico para la nación. La comunidad benedictina no vio afectada su actividad litúrgica, y continuó gestionando el monasterio, la escolanía, y la hospedería.

El movimiento político de mayor interés respecto al Valle tuvo lugar al final de la segunda legislatura de Zapatero, cuando las encuestas ya señalaban una clara victoria de la derecha. El entonces ministro de la Presidencia, Ramón Jáuregui, nombró en 2011 una Comisión de Expertos para el Futuro del Valle de los Caídos, en la que

9 La existencia de fosas comunes con civiles republicanos ejecutados por fuerzas franquistas trasladadas al monumento entre 1959 y 1983 sin el permiso ni conocimiento de sus familiares era conocida en ciertos ambientes locales. El ejemplo más claro tuvo lugar en 1980, durante el último gobierno de Adolfo Suárez, cuando se autorizó la solicitud de exhumación y devolución de 133 republicanos navarros a sus localidades de origen, solicitada por los alcaldes. Pero hasta la exhumación de Aldeaseca en 2003, la presencia de civiles republicanos en las criptas del monumento no tuvo apenas repercusión mediática.

10 Ver la versión consolidada de la Ley 52/2007 en <<https://www.boe.es/buscar/pdf/2007/BOE-A-2007-22296-consolidado.pdf>>. Fecha de Acceso: 7 jun. 2024.

fui nombrado vocal¹¹. Durante los cinco meses de vigencia de la Comisión, la temperatura del Valle en el debate público aumentó. El informe de la Comisión se entregó con el gobierno socialista ya en funciones¹². El texto contiene una serie de recomendaciones para resignificar el memorial. Pero la noticia estrella que protagonizó los titulares fue la conveniencia de exhumar a Franco como paso indispensable para desterrar «cualquier connotación ideológica o política». El mero planteamiento de la idea en un informe del gobierno tuvo un indudable impacto simbólico y político. La petición de que la tumba de José Antonio abandonara su lugar de privilegio en el altar mayor, así como el resto de recomendaciones para su transformación memorial, pasaron casi desapercibidas. El triunfo por mayoría absoluta de Mariano Rajoy en 2011 enterró el documento durante dos legislaturas. En estos años, los familiares de las víctimas republicanas enterradas en las criptas siguieron con su activismo a contracorriente, para tratar de recuperar sus cuerpos. Consiguieron un gran éxito en 2016 cuando un juzgado autorizó la exhumación de los hermanos Lapeña, ejecutados en Calatayud en 1936.

El socialista Pedro Sánchez cambió el juego de forma inesperada y drástica. Uno de los compromisos estrella que adquirió nada más llegar al poder en junio de 2018 fue la salida de Franco del monumento, para gran escándalo de la derecha política. Es importante destacar que la sensibilidad política que representa VOX empezó su consolidar su progresión a partir de 2017, y con ella se impulsó el retorno de algunas de las nociones centrales de la hispanidad con «menos complejos» que la derecha más moderada. En paralelo, proliferaban en las librerías ensayos que actualizan el relato franquista de la guerra de 1936 y también la nostalgia imperial¹³, tan central en el ideario de la hispanidad. En este contexto, la propuesta de Sánchez evidenciaba el carácter netamente franquista del monumento. Trataba al tiempo de marcar distancias con el golpe de estado y la dictadura, reconocer a las víctimas del franquismo y generar tensión a la derecha política. También amenazaba con romper la integridad del memorial y alteraba definitivamente su tránsito relativamente plácido por más de cuarenta años de democracia disfrazado como memorial a la reconciliación nacional y paraje neutro de interés turístico (González-Ruibal 2023).

El anuncio de Sánchez desencadenó una serie de operaciones de blindaje del monumento, en la que se activaron acciones políticas, mediáticas y judiciales para impedir la salida de Franco y, por extensión, bloquear cualquier medida que buscara la transformación de Cuelgamuros. A partir de 2018, «El Valle no se toca» se convirtió en el lema que cristalizó la indignación de los defensores del *statu quo* del monumento ante lo que consideraban una injerencia inaceptable de políticos y activistas de izquierdas en un memorial que consideraban suyo y que, en su lógica, demuestra la generosidad que tuvo Franco con los derrotados en la guerra, a los que les abrió las criptas y los rezos por sus almas en las misas de la basílica. La salida de Franco era una línea roja. Acusaciones de guerracivilismo, necrofilia, profanación, y alegaciones de intentos fallidos de ganar una guerra que en su día perdieron circularon en el espacio público. Una segunda preocupación de los defensores del Valle era que, tras la salida Franco, no tardaría en plantearse la demolición de la gran Cruz de más de 150 metros que corona el monumento¹⁴.

Franco salió del monumento en *prime time* el 24 de octubre de 2019, tras cientos de horas de cobertura mediática, multitud de tertulias, tensiones políticas, un ajuste en la Ley 52/2007 establecía que solo podía haber muertos de la guerra en el memorial, y pugnas judiciales entre el gobierno y su familia y asociaciones afines (entre ellas la Fundación Nacional Francisco Franco, FNFF) que llegaron hasta el Tribunal Supremo y el Tribunal Europeo de Derechos Humanos de Estrasburgo (Faber 2022; Ferrándiz 2022). En mi calidad de exmiembro de la Comisión de 2011, participé activamente en los debates previos en los medios, e incluso estuve en varias radios de alcance nacional (cadena SER, RNE) comentando en directo la exhumación.

Poco después, en febrero de 2020, fui nombrado asesor en la Secretaría de Estado de Memoria Democrática, adscrita al Ministerio de la Presidencia. Una de mis tareas era articular un proyecto global de resignificación actualizando las recomendaciones del informe de 2011 a la luz de otras experiencias de resignificación internacionales. Como etnógrafo en un espacio institucional de esa relevancia, fui testigo de multitud de estrategias de denuncia y bloqueo de cualquier modificación en el *statu quo* del Valle. Parte del proyecto de resignificación consistía en

11 Ver <<https://www.boe.es/boe/dias/2011/05/28/pdfs/BOE-A-2011-9320.pdf>>. Fecha de Acceso: 7 jun. 2024.

12 Ver <<https://digital.csic.es/bitstream/10261/85710/1/INFORME%20COMISION%20EXPERTOS%20VALLE%20CAIDOS%20PDF.pdf>>. Fecha de Acceso: 7 jun. 2024.

13 Uno de los ensayos contra la presunta *imperfobia* más vendidos y de mayor repercusión fue el de Elvira Roca Barea (2016).

14 Como parte de la consolidación y proyección del monumento, la Asociación de Defensa del Valle de los Caídos consiguió que fuera declarada *the largest free-standing cross* de los *Guinness World Records*, con una altura de 152,40m. En su descripción, GWR se refiere al Valle como «un memorial para todos aquellos que fallecieron en la Guerra Civil española». Ver: <<https://www.guinnessworldrecords.es/world-records/118845-largest-free-standing-cross>>. Fecha de Acceso: 7 jun. 2024.

la puesta en marcha de varios proyectos de investigación sobre el monumento, entre ellos un estudio histórico sobre los traslados de cuerpos el monumento, una prospección arqueológica sobre las condiciones de vida de los presos políticos que participaron en su construcción y sus familias (González-Ruibal 2021), un balance de sus antecedentes y vicisitudes arquitectónicas y un análisis del programa iconográfico. El resultado se plasmó en una página Web institucional bilingüe (con secciones introductorias en catalán, gallego y euskera) con numerosos recursos destinados a promover una lectura crítica y abierta del monumento¹⁵.

Las visitas de diferentes expertos, las excavaciones arqueológicas en los destacamentos penales, o las grabaciones de vídeo con drones despertaron malestar y sospechas entre los defensores de las esencias nacional-católicas del Valle. Particularmente llamativa —por extremista sin dejar de ser significativa del espectro ideológico más apegado al monumento— fue una tribuna escrita en *La Razón* en junio de 2022 por Juan Chicharro, presidente de la FNFF, titulada «Visitas extrañas al Valle de los Caídos», donde se acusaba al «gobierno socialista/comunista/secesionista» de querer «emular a los talibanes» (dando por supuesta la inminente demolición de la basílica y la voladura de la cruz). Chicharro recuerda a sus lectores la «cruenta persecución» que sufrieron los «cristianos» durante el gobierno del Frente Popular en la Segunda República y el peligro que significaba la presencia en el Valle de «oscuros personajes imbuidos de un odio ancestral hacia todo lo que significa la Basílica y la cruz», sin que la «jerarquía de la Iglesia Católica» reaccionara¹⁶.

No es preciso ser presidente de la principal fundación franquista para participar en esta llamada a rebato en teórica defensa de la cruz, cuya demolición no ha sido nunca contemplada en el diseño de políticas de memoria institucionales respecto al monumento. La presidenta de la Comunidad de Madrid, Isabel Díaz Ayuso, ha incorporado la defensa del Valle y de su cruz en su programa político. En su Ley de Patrimonio Cultural de 2023, apoyada por

Vox, hay un artículo específico (art. 74c) que protege el patrimonio religioso, incluyendo «los calvarios tradicionales y las cruces»¹⁷. Durante la tramitación de la ley se planteó como una alternativa de defensa de la cruz ante las dificultades para que el Estado, titular del monumento a través de Patrimonio Nacional, declarara el monumento como Bien de Interés Cultural. Finalmente la Comunidad de Madrid desestimó plantear la declaración de Bien de Interés Cultural, por falta de competencias, ante las protestas airadas de la Asociación para la Defensa del Valle, que en junio de 2024 interpuso un recurso contencioso-administrativo contra la propia Comunidad¹⁸.

Si la resignificación global despierta recelos en ocasiones subidos de tono, sin duda las polémicas más agudas han tenido relación con los enterramientos del Valle. Tras la peleada exhumación de Franco, hubo dos acontecimientos funerarios importantes. La Ley de Memoria Democrática 20/2022 especificaba que nadie podía estar enterrado en un lugar preferente, como se había definido en el Informe de 2011. Tras la experiencia de la salida de los restos del dictador, la familia de Primo de Rivera decidió no litigar con el Estado y se llevó su cuerpo en una ceremonia privada al cementerio de San Isidro en Madrid. Algunos cientos de falangistas cortejaron la llegada del líder fascista al cementerio y se enfrentaron con la policía, pero las repercusiones políticas y mediáticas fueron mucho menores que en la exhumación anterior.

Las exhumaciones de los republicanos enterrados en las criptas se convirtieron un nuevo escenario de lucha entre los garantes de las esencias del monumento, por un lado, y los familiares de las víctimas y el gobierno por otro —no sin tensiones entre los familiares y el gobierno. Si con la salida de Franco y José Antonio se descapitalizaba el Valle desde el punto de vista funerario, la instalación de un laboratorio forense en la capilla del Santo Sepulcro y la constitución de un equipo técnico interdisciplinar para entrar en las criptas incidía —de manera sacrílega para los defensores del monumento— en otro lugar clave de las políticas de memoria del franquismo: los caídos por Dios y por España. Los mártires de la cruzada anticomunista de 1936, engarzados genealógicamente con los diversos mártires y héroes de la hispanidad.

La herramienta más eficaz de demora del procedimiento forense han sido los litigios contencioso-administrativos, puestos en marcha por asociaciones que ya

15 Ver <<https://elvalledecuelgamuros.gob.es/es>>. Fecha de Acceso: 7 jun. 2024. Incluye numerosos recursos digitales, como un vídeo de 25 minutos realizado por el LAB de RTVE sobre la historia política e ideológica del monumento (<<https://www.rtve.es/play/videos/lab-rtve/cuelgamuros-documental/6728796/>>), el informe de excavación arqueológica del destacamento penal de Banús. Fecha de Acceso: 7 jun. 2024. (<<https://www.mpr.gob.es/servicios/publicaciones/Documents/ArqueologiaValleCaidos.pdf>>) o una reconstrucción 2D 230 grados del destacamento penal de Banús en el que vivieron presos políticos asignados a las obras a través del sistema de redención de penas por el trabajo <<https://www.destacamentopenalbanus.com/>>. Fecha de Acceso: 7 jun. 2024.

16 Ver <<https://www.larazon.es/espana/20220625/d37cicgiwva-2ni6xdblkiov2e4.html>>. Fecha de Acceso: 7 jun. 2024.

17 Ver <<https://www.boe.es/buscar/pdf/2023/BOE-A-2023-18316-consolidado.pdf>>. Fecha de Acceso: 7 jun. 2024.

18 Ver <https://www.larazon.es/madrid/valle-caidos-recurso-tsjm-negativa-comunidad-asumir-bic-cuelgamuros_20240614666b2387fc83ee0001336929.html>. Fecha de Acceso: 18 jun. 2024.

participaron en la defensa previa del enterramiento de Franco. Algunos sectores de la prensa han contribuido a tensionar el proceso. A pesar de los obstáculos, las exhumaciones comenzaron en junio de 2023. Aunque la pugna judicial continúa al cierre de estas páginas, el equipo ha conseguido hacer algunos hallazgos importantes, entre ellos la localización de la caja 198 con los restos de las personas fusiladas en Aldeaseca y Fuente el Saúz en 1936, así como una parte de las cajas provenientes de los cementerios de Calatayud y otros municipios de la provincia de Zaragoza. El 20 de agosto de 2023 el gobierno devolvió a sus familiares los restos genéticamente identificados de 11 de las 12 personas rescatadas en la caja 198, en una ceremonia que se celebró en Pajares de Adaja (Ávila).

El Valle, en su disonancia, es actualmente una frontera de la nueva hispanidad. Como principal memorial franquista expresa los ideales nacionalcatólicos, aunque el relato que lo encapsula y protege se viste de reconciliación nacional. En el mejor de los casos, una reconciliación formulada en una retórica *franquista 2.0*. Pero las pugnas sobre su presente y su futuro en el contexto de un estado democrático le han convertido en un monumento polisémico, en el que entran en colisión interpretaciones muy dispares. Entre sus apologetas están aflorando muchos de los elementos de un paradigma neo-imperial afín al nacionalismo español conservador, que tiene ramificaciones en muchos otros espacios de la esfera pública, como se muestra en otras secciones de este texto. Sus conexiones evidentes con el Monasterio del Escorial permiten activar formas de nostalgia imperial. Las polémicas en torno a la cruz permiten movilizar el mito de la España evangelizadora como reserva espiritual de occidente. La defensa de su configuración funeraria, ahora parcialmente desarticulada, resuena con el culto a los caídos y los mártires de la España eterna. Es por lo tanto un memorial en conflicto cuyo análisis continuado en los próximos años puede servir como un termómetro del despliegue, evolución y potenciales límites de la hispanidad del siglo XXI.

3. PERO, ¿HUBO ALGUNA VEZ MUSEOS COLONIALES? (Luis Pérez Armiño)

»Un Museo español ha de insistir forzosamente sobre aquellos pueblos de nuestro antiguo Imperio ‘en que no se ponía el sol’, y subrayar la labor misional y colonizadora de España, cuya gloria ha tratado de empañar la leyenda negra en todas las épocas».
(Pérez de Barradas 1947: 24).

Un 8 de noviembre de 2022 se realizó una pregunta en la Comisión de Cultura y Deporte del Congreso de los

Diputados¹⁹, «¿qué es esto de la descolonización de los museos?». En el propio argumento que incluía la cuestión ya se había previsto una respuesta tajante: «No puede descolonizarse un museo de un país que nunca ha tenido colonias...». En medio de la polémica mediática sobre la cuestión, se confundió «descolonización» con la mera «restitución». Se llegó a profetizar un futuro distópico de museos de vitrinas vacías, saqueados y despojados de sus colecciones.

Este debate se alza sobre el que estamos tratando de manera conjunta en este artículo: un supuesto revisionismo que pondría en tela de juicio los pilares sobre los que se asienta la historia de España y el concepto de hispanidad. No en vano, la idea de un pasado imperial, en el que colonialismo hispano era en esencia civilizador y evangelizador, ha generado en determinados sectores la idea de una hispanidad global e integradora, resultado de un proceso de hermanamiento entre pueblos. Hasta hace relativamente poco tiempo, los museos que han abordado las relaciones de España con otros contextos culturales, han asumido y privilegiado este relato, obviando la voz de los colonizados. Hoy, desde muy diferentes ámbitos, se reivindican los nuevos relatos que permitan los procesos de descolonización que integren los testimonios tradicionalmente ajenos a estas instituciones.

Calmados los ánimos y con un nuevo equipo ministerial, el debate se reabre el 22 de enero de 2024. Ante la Comisión de Cultura del Congreso de los Diputados²⁰, el nuevo ministro del ramo, Ernest Urtasun, expone la hoja de ruta de su departamento, y en concreto las líneas de acción que afectan a los 16 museos de titularidad estatal y gestión directa del Ministerio de Cultura. Al respecto, afirma que uno de los retos «...en línea con las recomendaciones internacionales de organismos como el Consejo Internacional de los Museos (ICOM), es establecer espacios de diálogo e intercambio que nos permitan superar un marco colonial o anclado en inercias de género o etnocéntricas...». La respuesta mediática no se hizo esperar con especial virulencia, recurriendo a tópicos ya manidos como el deseo del ministro de declarar una «guerra cultural» o reescribir una nueva «leyenda negra», por supuesto insistiendo en la «no existencia de colonias» españolas.

19 Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados, Comisiones, núm. 804, de 08/11/2022, Pág. 11. Disponible en: <https://www.congreso.es/public_oficiales/L14/CONG/DS/CO/DSCD-14-CO-804.PDF>. Fecha de acceso: 4 ene. 2024.

20 Disponible en: <<https://www.cultura.gob.es/prensa/discursos-intervenciones/2024/240122-comparecencia-comision-cultura.html>>. Fecha de acceso: 26 mar. 2024.

Sin profundizar en el alcance del hecho colonial en nuestra historia, creo que hay una pregunta de mayor interés: ¿ha habido alguna vez museos coloniales en España? Para responder esta cuestión me gustaría destacar dos momentos históricos claves sobre el Museo Nacional de Antropología, y sus casi 150 años.

El primero se sitúa en su creación en el año 1875 gracias al empeño personal del Dr. Velasco. Su Museo Anatómico partía de una concepción de la antropología marcada por el peso del análisis biológico y físico de la especie humana. Esta aproximación al estudio del ser humano desde una perspectiva naturalista prácticamente se mantendría hasta justo después de la guerra civil (1936–1939), aunque ya antes se perciba un progresivo giro cultural iniciado por Manuel Antón, director de la institución entre 1910 y 1929. Fallecido el Dr. Velasco en 1882, el museo pasa a ser integrado en 1890 en el Museo Nacional de Ciencias Naturales como sección de Antropología, para en 1910 constituirse en Museo de Antropología, Etnografía y Prehistoria. Me parece necesario insistir en esa orientación naturalista en el estudio de la cultura humana, por supuesto extraeuropea. Los considerados ‘primitivos actuales’ ocupan un mismo espacio, al menos en la teoría, que aquellos de los que solo podíamos obtener datos a través de la arqueología y en relación con aquellos testimonios que los inscriben dentro de un escenario natural pero no cultural. Por supuesto, las culturas europeas protagonizaban otros museos, los de bellas artes o de historia, los templos de los grandes logros de la civilización.

El segundo momento, cuando el museo adquiere una orientación que privilegia una antropología / etnología social y/o cultural, aunque con cierta desorientación teórica, nos lleva a 1940. En un contexto de reordenación del panorama museístico nacional, el régimen franquista decide la creación de un Museo Nacional de Etnología a partir de los fondos y edificio del antiguo Museo Antropológico. La Orden de 20 de mayo de 1940 por la que se cambia la denominación del «Museo Antropológico» por la de «Museo Etnológico» (publicada en el BOE nº. 146 de 25 de mayo de 1940²¹) es parca en noticias. Más allá del cambio mencionado y una brevísima nota sobre la dotación presupuestaria, no obtenemos información de utilidad sobre los fines de este relativamente nuevo museo. Por su artículo primero, el museo pasaba a depender del Instituto Sebastián Elcano (de Geografía) que forma parte

del Patronato Menéndez Pelayo del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Al día siguiente, una orden de 21 de mayo publicada en el mismo Boletín hacía público el nombramiento como director del Museo Etnológico a don José Pérez de Barradas.

José Pérez de Barradas (1941–1952) dicta la reorientación del nuevo museo, fijada en la guía que se publica en 1947, y que parte de una reflexión primera: «El que esto escribe dolíase, una tarde de 1936, sentado ante un rancho de Tierra Adentro en el corazón de Colombia viendo pasar ante él los indios páeces de regreso del mercado semanal, que en España no hubiera un Museo Etnológico que reflejara los pueblos que los españoles habían descubierto, evangelizado y colonizado», para continuar un poco más adelante, esperanzado: «Cerca de nueve años después de nuestro lamento en tierra americana, esto desde el 11 de julio de 1945, el Museo Etnológico es una realidad, surgida de las ruinas del Museo Antropológico, y constituye una promesa, de lo que si se sigue con atención y cariño, ha de ser el día de mañana, junto con el Museo de América, el testimonio de nuestra acción exploradora, colonizadora y misional en todo el orbe». Como curiosidad, finaliza esta introducción con un ruego, alentando a la donación de «...unas telas marroquíes, o unos marfiles chinos, unas armas o un ídolo de madera que trajo el abuelo como recuerdo de sus campañas de Filipinas o de Marruecos, o que ha traído un familiar para rememorar su permanencia en Guinea» (Pérez de Barradas 1947: 5-7).

La dependencia del Instituto Sebastián Elcano (de Geografía) fue temporal, brevedad condicionada por la creación del Instituto de Antropología y Etnología «Bernardino de Sahagún» por Decreto de 26 de septiembre de 1941 del Ministerio de Educación Nacional (publicado en el BOE nº. 279 del 6 de octubre de 1941²²). El preámbulo del citado decreto decide nacionalizar la Etnología como disciplina exclusivamente española. Así afirma que «en la coyuntura más decisiva de su historia concentró la Hispanidad sus energías espirituales para crear una cultura universal». Fueron las «quillas españolas... [las que ofrecieron] el espectáculo de nuevos pueblos y nuevas culturas que ampliaban, en el espacio y en el tiempo, nuestro conocimiento del hombre». Frente a la sorpresa y admiración de esos primeros contactos, siguió «la observación desapasionada, la reflexión y, con ello, la creación de una ciencia nuclear, que es obra hispánica: la

21 Orden de 20 de mayo de 1940 por la que se cambia la denominación del Museo Antropológico por la de Museo Etnológico (publicada en el BOE nº. 146 de 25 de mayo de 1940). Disponible en: <<https://www.boe.es/gazeta/dias/1940/05/25/pdfs/BOE-1940-146.pdf>>. Fecha de acceso: 22 ago. 2023.

22 Decreto de 26 de septiembre de 1941 de creación del Instituto de Antropología y Etnología «Bernardino de Sahagún» (publicado en el BOE nº. 279 de 6 de octubre de 1941). Disponible en: <<https://www.boe.es/gazeta/dias/1941/10/06/pdfs/BOE-1941-279.pdf>>. Fecha de acceso: 22 ago. 2023.

Etnología, fundacionalmente española y exclusivamente católica durante dos siglos» hasta que «su florecimiento y equilibrio se rompen en el siglo XVIII al acabar la clásica y cristiana unidad de las ciencias». Pues bien, esa «clásica y cristiana unidad» es supuestamente reestablecida a partir de 1939, por razones obvias y por el empeño del nuevo establishment científico avalado por las autoridades franquistas, y debe acompañarse por una nueva unión de las «ciencias del hombre... recogiendo los hilos que a través de nuestros misioneros y militares unen a España al mundo vivo de la Etnografía».

Tomando en consideración el enunciado de este preámbulo, siguiendo con el interés que suscita esta norma para nuestro museo, tenemos que remitirnos al apartado b) del artículo segundo que dice, cito textualmente, que serán funciones esenciales del recién creado Instituto «Bernardino de Sahagún» de Antropología y Etnología «el estudio de las costumbres, arte y creencias populares de España, Marruecos y colonias». No es necesario insistir en el papel que jugaba Marruecos dentro del entramado ideológico, casi sentimental, del nuevo imperialismo del primer franquismo, como vemos en otras aportaciones de este artículo. Además, el apartado a) del artículo tercero integra en el nuevo Instituto el Museo Etnológico, con sus colecciones, biblioteca y toda clase de material.

A partir de estas disposiciones y posteriores es relativamente sencillo establecer una clara ligazón entre este Museo Nacional de Etnología y la corriente neoimperial (y colonial) que reinaba en el panorama científico e ideológico español de postguerra.

Durante cierto tiempo se obvió la existencia de una política museística en el seno de la dictadura franquista. Sin embargo, los hechos desmienten esta afirmación y prueban una deliberada reordenación de fondos e instituciones destinada a la ratificación de las ideas imperiales asociadas al nuevo Estado. Buena prueba de ello es la creación del Museo de América con el objetivo de «exponer, con rigurosa fidelidad científica, la Historia del descubrimiento, conquista y colonización de América» según dicta el artículo primero del Decreto de 19 de abril de 1941 por el que se crea el Museo de América (publicado en el BOE nº. 121 del 1 de mayo de 1941²³).

23 Decreto de 19 de abril de 1941 por el que se crea el Museo de América (publicado en el BOE nº. 121 del 1 de mayo de 1941). Disponible en: <<https://www.boe.es/datos/pdfs/BOE//1941/121/A03035-03036.pdf>>. Fecha de acceso: 22 ago. 2023.

En la misma línea, un Decreto de 28 de junio de 1945 (publicado en el BOE nº. 198 del 17 de julio²⁴) creaba el Instituto de Estudios Africanos que, aunque adscrito al Consejo Superior de Investigaciones Científicas, dependía de la Dirección General de Marruecos y Colonias como lo demuestra la norma que implicaba que su dirección debía recaer en la persona que ocupase esta Dirección General. Al amparo de este Instituto, un Museo de África divulgaría entre el público su labor. El Museo de África constituiría la cabeza de una red de museos que, con carácter colonial, se había previsto crear en los diferentes territorios españoles en África. En 1954, una Orden firmada el día 16 de marzo (publicada en el BOE número 92, de 2 de abril²⁵) creaba el Museo Colonial de Santa Isabel en la isla de Fernando Poo. Años más tarde, otra Orden de Presidencia del Gobierno, firmada el 28 de diciembre de 1965 (publicada en el BOE nº. 4, de 5 de enero de 1966²⁶) disponía la creación de dos museos provinciales, uno en Ifni y el otro en el Aaiún. Tenían como misión dar testimonio de las formas de vida de sus respectivos territorios ante la previsible desaparición de sus culturas como resultado del proceso de modernización que suponía la colonización española. Entre los fondos que recogiesen para incrementar sus colecciones debían remitir parte al Museo de África en Madrid.

Toda esta referencia documental no es más que un breve bosquejo del panorama histórico que ha configurado la reciente historia de nuestro actual Museo Nacional de Antropología. Por una parte, ese Museo Nacional de Etnología creado poco después de finalizada la guerra civil, al que luego se sumarían, años más adelante y cuando el proceso descolonizador era imparable (independencia de Guinea Ecuatorial en 1968 y próximo el desenlace aún no resuelto de la presencia española en el Sahara Occidental), los fondos que integraban el Museo de África. Esta reseña no trata de juzgar, pero sí de asentar las bases precisas sobre las que descansa la institución. Al fin y al cabo, un museo no puede vivir sin su

24 Decreto de 28 de junio de 1945 por el que se crea el Instituto de Estudios Africanos (publicado en el BOE nº. 198 del 17 de julio de 1945). Disponible en: <<https://boe.es/datos/pdfs/BOE//1945/198/A00342-00343.pdf>>. Fecha de acceso: 22 ago. 2023.

25 Orden de Presidencia del Gobierno disponiendo la creación del Museo Colonial en Santa Isabel, capital de los Territorios Españoles del Golfo de Guinea (publicada en el BOE nº. 92, de 2 de abril). Disponible en: <<https://www.boe.es/datos/pdfs/BOE//1954/092/A02056-02056.pdf>>. Fecha de acceso: 22 ago. 2023.

26 Orden de Presidencia del Gobierno de 28 de diciembre de 1965 relativa a la creación de los Museos de Ifni y Sahara (publicada en el BOE nº. 4, de 5 de enero de 1966). Disponible en <<https://www.boe.es/boe/dias/1966/01/05/pdfs/A00102-00102.pdf>>. Fecha de acceso: 22 ago. de 2023.

pasado en el que ha configurado su carácter, por muchas y loables que hayan sido las propuestas posteriores para actualizar sus fines, sus misiones y visiones o sus propios discursos expositivos.

Es fácil, cuando hablamos de la descolonización o la decolonización de los museos (en medio del conflicto parece importar poco el significado de ambos términos), posicionarse en las posturas más extremas como las únicas viables. Sin embargo y desde una perspectiva institucional hay opciones que parten de posicionamientos que tratan de acercarse a la realidad de los hechos, pasados y presentes. Incluso futuros. Estamos ante un proceso imparable. Esto es cierto. No creo necesario enumerar todas las iniciativas desarrolladas en muchos museos europeos, especialmente afectados por demandas y reclamaciones. Solo me centraré en la decisión reciente del ICOM, el Consejo Internacional de Museos, al amparo de una nueva definición de museo más acorde con el papel que debe asumir la institución en la modernidad del siglo XXI primando su función social, crear un grupo de trabajo en torno a la descolonización de los museos.

Por eso y más allá de estridencias, bajo la autoridad que en la materia imprime una organización como ICOM, la descolonización debe entenderse como un fenómeno de largo recorrido que exige una metodología meditada y consensuada, donde los procedimientos se dejen guiar por el carácter técnico de los responsables de los museos, en su papel de garantes de la participación pública de todos los interesados en la cuestión, como generadores de diálogo y de puntos de encuentro. Estas estrategias pueden desembocar en dos vías de trabajo, una de ellas interna y la otra externa o de visibilización de los resultados.

La interna se basa en el trabajo de documentación que nos permita trazar la historia de los objetos custodiados en los museos. Es una labor minuciosa que exige dedicación y concentración, alejada de cualquier disputa no académica que finalmente no contribuye a lograr el buen fin de los trabajos. De la misma manera que hemos procedido al examinar la historia de la institución, cada uno de los objetos encierra una historia que debe ser explorada científicamente y descrita. Para ello se hace necesario contar con información de apoyo, casi siempre de carácter documental, que nos ayude a generar esa trazabilidad del objeto. Por supuesto, frente a su historia se suceden las múltiples lecturas en torno a un mismo objeto, que pueden variar y pueden ser aportadas tanto desde la perspectiva antropológica como por el diálogo establecido con las comunidades directamente relacionadas con el bien en cuestión, capaces de contextualizar en sus diferentes facetas cada uno de los bienes que consideran propios.

La labor externa puede tomar forma, por ejemplo, en el escenario expositivo como el más clásico y propio de la institución museo (hoy, sin embargo, las opciones son muchas). En este caso, de nuevo me remito a las recomendaciones de ICOM (2023) que se concretan en los siguientes aspectos: a) la exploración de nuevas narrativas, especialmente aquellas que han sido silenciadas a lo largo de la historia; b) las posibilidades museológicas para generar los espacios adecuados que desmonten las tesis colonialistas y den cabida a nuevas perspectivas; o c) la concepción del museo como un espacio de diálogo abierto y crítico, capaz de fomentar el encuentro a partir de las diferencias y generar propuestas de crecimiento y entendimiento. Como señalaba recientemente Andrés Gutiérrez Usillos en una entrevista concedida a *eldiario.es* y publicada el 3 de diciembre de 2022:

«En mi opinión, el proceso de descolonización de los museos implica revisar la manera de pensar esos objetos. Se trata de incentivar un cambio en el modo de entender las colecciones y sus contextos, de afrontar su estudio, su exhibición, de revalorizar el papel de los colectivos invisibilizados, de entender la función en su contexto original de producción y esto implica aprender de los otros, trabajar de forma más empática».

En este sentido y como conclusión, por supuesto abierta, me parece más que conveniente recordar las reflexiones de Hasan G. López Sanz y Tania Safura Adam (2021: 2-3), con los que muestro mi más absoluto acuerdo: «Porque cuando hablamos de decolonización del patrimonio y restitución, estamos apelando a esa inmaterialidad: al legado colonial, a conversaciones y reflexiones difíciles, a la culpa y las frustraciones colectivas. Entendemos la decolonización como un diálogo abierto y verdadero con todos los agentes y miembros de las comunidades». En este mismo texto, sus autores continúan afirmando que «En definitiva, hablar de restitución y reparación debe servir para abrir un espacio de cambio en los modos de concebir el mundo». Efectivamente, un mundo diverso gobernado por principios de efectiva igualdad, regido por ese tan necesario «diálogo abierto y verdadero» y en el que desde los museos seamos capaces de ejercer una escucha activa (López y Adam 2021).

4. (DES)UBICAR LA HISPANIDAD CON Y DESDE GUINEA ECUATORIAL (Alba Valenciano-Mañé)

Acababa de incorporarme a la Universidad Autónoma de Madrid cuando recibí un correo electrónico de la sección de investigación de la Facultad en el que se nos pedía a las investigadoras del departamento de antropología social «reportar todas aquellas actividades realizadas

en el marco de la Cátedra del Español y la Hispanidad» promovida por el gobierno de la Comunidad de Madrid y que nuestra rectora había apoyado recientemente. La solicitud, inevitablemente generó gran incomodidad a la vez invitó reflexionar sobre cómo el concepto y la práctica de «la hispanidad» había atravesado nuestras experiencias académicas. Mi respuesta al e-mail fue que parte fundamental de nuestro trabajo como antropólogas venía a cuestionar, desmentir y desactivar conceptos ideologizados y abiertamente funestos como el de hispanidad, tal y como estaba invocado en el marco de la Cátedra. El proyecto de esta se fundamentaba en dos puntos primordiales, por un lado, el estudio y defensa del español como lengua de comunicación global y, por otro, la promoción de la hispanidad como compendio de valores culturales e históricos.

Ambos objetivos me parecieron ideologizados. La lengua española se presentaba como algo a «defender» y, por lo tanto, como algo «amenazado». Un punto de partida que, sin ser yo lingüista, pero perteneciendo a una de las comunidades lingüísticas del estado en la que se comparte lengua con el castellano, me parecía tendencioso y, además, amenazante hacia las otras lenguas minoritarias que comparten espacio lingüístico con el español, según el mismo texto de presentación de la cátedra «segunda lengua global». El rescate del concepto de la hispanidad ligado al estudio de la historia de España todavía me pareció más problemático. Uno de los objetivos fundamentales de la iniciativa es «estudiar e investigar sobre la historia de España y desmentir la leyenda negra, con el fin de ser considerada [la Cátedra] el centro internacional de conocimiento y difusión de la historia de España»²⁷. La Cátedra, por tanto, se reivindica como el «centro» desde donde entender las relaciones que «España» ha tenido con el mundo.

Reclamar un centro de generación de conocimiento sobre la historia de España y su imperio, precisamente desde el mismo centro imperial, ha demostrado ser infructuoso para romper con discursos hegemónicos cargados de estereotipos, etnocentrismos y, en última instancia, una visión miope desde la metrópolis. De hecho, la antropología, como disciplina cuyo surgimiento está intrínsecamente ligado al imperialismo contemporáneo y a la colonialidad, defiende precisamente un enfoque radicalmente opuesto al que promueve la Cátedra. En las últimas décadas, influenciada en parte por las teorías postcoloniales y decoloniales, la antropología se ha reivindicado como una herramienta útil para desarrollar lo

que algunos han llamado «teoría desde el Sur» (Comaroff y Comaroff 2012). Esta perspectiva busca «provincializar» conceptos que suelen darse por sentados (Chackrabarty 2008), es decir, producir conocimiento desde lugares que están fuera de los centros de poder históricos, con el fin de avanzar verdaderamente en el análisis y la teorización de realidades tanto históricas como contemporáneas.

Ante la incapacidad de descolonizar la antropología, dada su inexistencia previa a la colonización, Yarimar Bonilla señala la urgencia de *desestabilizarla, desubicarla o desplazarla* de sus centros. Esta propuesta es aplicable también a otras disciplinas de ciencias humanas y sociales. Al emplear el término en inglés «unsettling», Bonilla se refiere tanto al colonialismo (*settler colonialism*) como al efecto perturbador (*unsettling effect*) que puede surgir al cuestionar conceptos que se dan por sentados. Lo desplazado o desestabilizado no necesariamente es eliminado o devuelto a un estado anterior, sino que principalmente se pone en entredicho (Bonilla 2014: 335).

Reflexionando sobre cómo la noción de hispanidad ha impactado mi labor académica, me di cuenta de cómo este concepto me ha situado y desubicado constantemente durante mi trabajo de campo en Guinea Ecuatorial. No puedo concebir una manera más efectiva de proponer un enfoque antropológico hacia la hispanidad que desplazarla o desubicarla activamente (*unsettling*). Es decir, examinar la hispanidad desde una posición periférica para explorar su carga ideológica y entender qué proyectos ha promovido y en oposición a cuáles se ha erigido.

4.1. LA HISPANIDAD QUE (DES)UBICA O DE CUANDO SE SUPONE QUE ERES ESPAÑOLA Y NO SABES CASTIZAR

La hispanidad, en distintas acepciones, ha atravesado mi carrera académica desde que aterricé hace casi dos décadas a Guinea Ecuatorial. El país fue colonia española entre 1843 y 1968, y evidentemente, el impacto del colonialismo español se hace palpable en el uso del castellano como lengua de escolarización y de la administración. En segundo lugar, el vínculo con la antigua metrópolis también se hace evidente cuando un amplio porcentaje de la población tiene algún familiar viviendo en España.

Mi primer contacto con Guinea fue en 2007, participando en cursos de antropología y oralidad organizados por la Universidad de Barcelona y el CSIC. Estos cursos se llevaron a cabo en el Centro Cultural Español de Bata, parte de la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECID). Mis primeras interacciones fueron con profesores y profesoras locales de historia, quienes, al notar mi acento, expresaban sorpresa por mi origen español.

27 Disponible en: <<https://www.madrimasd.org/impulso-smuci/catedra-espanol-hispanidad-las-universidades-comunidad-madrid>>. Fecha de acceso: 24 mar. 2024.

En más de una ocasión me comentaron: «¿cómo puede ser que vengas de España, que seas española y que no castices?». Lo de *castizar* venía por mi acento catalán bien marcado que, si bien se difuminó en los años posteriores que pasé viviendo y visitado Guinea, era todavía muy fuerte. El español *castizo* estaba asociado con el *buen español*. Lo que yo hablo e incluso lo que hablaban las compañeras guineanas no era considerado «español puro». Me ubicaban en el marco de su idea sobre lo que es o debe ser lo español e inevitablemente tenían como referente una noción de hispanidad que tiene mucho que ver con la que se describe en los textos de la Cátedra: una hispanidad que tiene como centro y canon la (ex) metrópolis y que excluye a las periferias, adaptaciones, resignificaciones de los márgenes de lo que un día fueron sus confines imperiales.

La consideración del español hablado en Guinea como un «español mal hablado», tiene su origen en la lingüística colonial que, al discurrir que el español de Guinea siempre había convivido con las lenguas locales y su introducción había sido relativamente rápida, no se consideró una variedad dialectal sino simplemente una adulteración o una anomalía (ver González Echegaray 1959). Ha sido sólo en las últimas décadas cuando se han producido estudios que analizan el español hablado en Guinea como una variedad dialectal análoga a otras variedades y, precisamente, estos estudios no se han producido desde la academia española sino desde fuera del estado (Lipsky 2007; Schlumpf 2016; Castillo-Rodriguez 2024).

El discurso del *español castizo*, sin embargo, parece haber calado entre intelectuales y académicos de la lengua en Guinea también. En 2013 se fundó la Academia Ecuatoguineana de la lengua Española (AEGLE), resultado de más de una década de conversaciones para conseguir que se considerara academia correspondiente a la Real Academia de la Lengua Española. Los principios fundacionales de la academia se basan en la «necesidad de despertar el interés, aprecio y gusto por la depuración, fijeza, brillo y unidad del español»²⁸. «Depuración, fijeza y brillo» que los académicos guineanos consideran fundamental no sólo para ejercer de academia correspondiente de la RAE sino para trazar «solidaridades con el mundo hispánico». Y es que la adopción de la retórica de la hispanidad ha sido uno de los dispositivos ideológicos y geoestratégicos que ha desplegado el régimen de Teodoro Obiang Nguema en los últimos años. Es justamente a este uso e interpretación de la hispanidad a lo que dedico los siguientes párrafos.

4.2. LA HISPANIDAD IDEOLÓGICA DEL RÉGIMEN OBIANG

Durante los últimos años del colonialismo (1959-1968), coincidiendo con un cambio de estatus administrativo de los territorios coloniales que pasaron a ser considerados provincias españolas, supuestamente equivalentes a las del territorio metropolitano, el régimen franquista desarrolló y matizó su teoría colonial, el *hispanotropicalismo*, juntamente con una nueva versión de la *hispanidad* por la que se abandonaban los antiguos discursos de la «pureza de raza» y se defendía el mestizaje como principio fundamental de hermanamiento de los pueblos hispánicos (Nerin 1998). El nuevo concepto de *raza hispana* estrechamente asociado a los valores de la hispanidad fundía componentes tanto culturales como biológicos y codificaba científicamente tanto el discurso de la degeneración como el de la regeneración de la raza (Purcet 2017). La experiencia colonial fue fundamental para estas teorías racistas en las que el franquismo basaba su identidad nacional: la expansión colonial permitía y evidenciaba las posibilidades regeneración de la raza hispánica, lo que demostraba la capacidad de la «nación española» para superar los «problemas» metropolitanos como la lucha de clases, las identidades nacionales periféricas o las ideologías republicanas (Medina-Domenech 2009: 100). El colonialismo se naturalizaba como parte fundamental de lo que significaba «ser Español» y se construía así una «leyenda blanca» por la que España nunca habría sido racista o colonialista, sino «civilizadora y creadora pueblos» (Franco en Álvarez-Chillida 2014).

El hispanotropicalismo justificaba la permanencia de la ocupación española de los territorios guineanos bajo el precepto que la *mezcla* derivada de las décadas de convivencia entre los españoles y los pueblos colonizados hacía ya imposible una separación (Nerin 2010). Una *mezcla* que el mismo aparato colonial se había encargado de impedir e invisibilizar, basándose la economía y la administración de los territorios en un régimen de apartheid racial en el que personas blancas y negras tenían estatus jurídicos diferenciados y, en el que la inmensa mayoría de población autóctona no había disfrutado de derechos de ciudadanía (Muñoz 2020).

El hispanotropicalismo y la hispanidad fueron adoptados por algunos sectores privilegiados contrarios a la ruptura de las relaciones con la metrópolis en el momento de la independencia. Discursos que, al mismo tiempo, podían parecer útiles para evadir tensiones étnicas y de clase que eran evidentes y que, a pesar de ello, no formaron parte fundamental de las discusiones en el momento de la independencia o, por lo menos, nunca se resolvieron (ver Campos-Serrano 2002). El discurso de la hispanidad fue rotundamente rechazado por el primer presidente

28 Disponible en: <<https://www.asale.org/academias/academia-ecuatoguineana-de-la-lengua-espanola/historia>>. Fecha de acceso: 25 mar. 2024.

electo del país Francisco Masié Nguema Biyogo (Macias Nguema 1968-1979). El presidente Macias adoptó una retórica anti-española que se radicalizó a lo largo de su mandato, tratando de eliminar cualquier traza relacionada con la presencia española en el país: desde la sustitución la lengua española por el fang como lengua vehicular, hasta la expulsión de los misioneros católicos o la prohibición del pan considerado alimento «colonialista» (Sundiata 1984; Cusack 1999; Ndongo 2020).

Un giro discursivo de ciento-ochenta grados es el que hizo Teodoro Obiang tras el golpe de estado que le proporcionó el poder. Obiang se encontró en 1979 con un país económicamente devastado y lo primero que hizo fue apelar a la hispanidad para recurrir a la ayuda oficial al desarrollo que le ofreció España (Abaga 1999). Tras el golpe de estado, Obiang afirmaba sin pudor que «el pueblo de Guinea Ecuatorial espera[ba] recibir de su Madre Patria la solución a sus problemas económicos» (Nguema 1982 en Nerín 2010). Discurso que matizó más tarde, ante el incumplimiento de las expectativas de desarrollo que se había marcado y, sobremodo, después del hallazgo de los pozos petrolíferos que le garantizarían ingresos suficientes sin tener que recurrir a la cooperación española. Obiang hablaba, entonces, de «dualidad de sentimientos de afecto y recelo, de atracción y rechazo» con respecto a la misma «madre Patria» (Nguema 2012: 25).

En una negociación llena de tensiones, la hispanidad y sus herramientas han sido y siguen siendo instrumentales para el régimen de Obiang, que muy a menudo la invoca para diferenciarse de sus países vecinos que fueron colonizados por Francia. La lengua española y el vínculo con una historia afín a una particular idea de *España* permite al régimen defender una singularidad que no siempre ha jugado a su favor. La reivindicación del vínculo con el estado español no ha beneficiado geoestratégicamente al estado guineano precisamente, pero sí ha permitido fomentar un cierto aislamiento de su población, controlando la posibilidad de establecer lazos y comunidades transfronterizas, a la vez que marcando una idiosincrasia cultural que fomenta la diferencia con comunidades históricas que han vivido en el país durante más de un siglo y que no se las considera «autóctonas» por no ser «hispanas»²⁹.

El estado guineano también ha incorporado de forma exitosa para la reproducción del mismo régimen, el

nacionalcatolicismo, y sus ideas y prácticas patriarcales. Incluso el régimen ha adoptado iconografía y folklore muy vinculado a la hispanidad. Un ejemplo gráfico y monumental de la adopción del folklore vinculado a la hispanidad es la inmensa basílica dedicada a la virgen de Guadalupe que el mismo presidente encargó construir en su ciudad natal de Mongomo y que fue inaugurada en 2011³⁰. La financiación de toda la obra fue a cargo del estado y la ejecución se encargó a una empresa italiana, con el encargo expreso de construirla con mármoles importados de Almería. Las imágenes y los retablos interiores se encargaron a reputados artesanos granadinos. La virgen de Guadalupe, que desde 1928 es también «patrona de la Hispanidad», se celebra cada 12 de octubre con una misa solemne que, además, forma parte de los actos oficiales de la celebración de la independencia de Guinea Ecuatorial que fue otorgada también en 12 de octubre.

El poder adquisitivo del régimen, sobre todo desde finales de los años 90 hasta aproximadamente el 2015, cuando se consolidó severa crisis económica del país, ha permitido al gobierno financiar copiosamente la iglesia católica, que se ha convertido en un estamento fundamental dentro del mismo estado, con el presidente Obiang capaz de ordenar, destituir y, en definitiva, controlar su jerarquía.

Los discursos de la hispanidad, como todos los discursos coloniales son discursos generizados en que al colonizador y al colonizado se le atribuyen roles de género específicos (ver McClintock 1999 y Stoler 2002). Así es como «la madre patria» se apela para dar protección, nutrir y sustentar a su hija, Guinea Ecuatorial. Al mismo tiempo los valores de la hispanidad que impregnan el nacionalcatolicismo guineano reproducen roles de género que empapan la misma estructura de las instituciones estatales, dominadas por hombres cercanos presidente Obiang. Una estructura masculina que se ramifica a todas las escalas a través de los «órganos menores de base», un sistema complejo de «autoridades locales» fieles al régimen que ejercen un control prácticamente total sobre la población (Okenve 2009).

En cada rincón del pequeño país una se encuentra con el párroco, el representante del partido, el jefe de poblado o de la comunidad de vecinos, además de la presencia de «fuerzas del orden» como militares y cuerpos policiales. La presencia de mujeres en este tipo de

29 Me refiero aquí especialmente a las comunidades Krio-Fernandinas y a los descendientes de trabajadores kru y nigerianos (principalmente igbo de Calabar) que durante buena parte del s.XX constituyeron la mayoría de la población de la Isla de Bioko (entonces Fernando Poo) (ver Sundiata 1990; Martino 2020; Aixelà 2022).

30 Ver <https://www.guineaequatorialpress.com/noticias/la_ciudad_de_mongomo_lista_para_la_inauguracion_de_la_basilica_de_la_inmaculada_concepcion>. Fecha de acceso: 24 mar. 2024.

cargos es prácticamente inexistente³¹, a pesar de que en las últimas décadas el régimen ha adoptado el discurso de la equidad de género de las Naciones Unidas, que ha llevado a cambiar el nombre del antiguo «Ministerio de Asuntos Sociales y Promoción de la Mujer» (MINAS-PROM³²) a «Ministerio de Asuntos Sociales e Igualdad de Género».

El MINASPROM también ha generado sus propios «órganos menores de base» con el establecimiento de una red de representantes locales del ministerio. Sin embargo, las competencias de las delegadas se restringen a los considerados «asuntos concernientes a las mujeres», refiriéndose éstos a cuestiones asistenciales, asuntos relacionados con las actividades comerciales de las mujeres y con la prevención y gestión de embarazos precoces. Todas estas funciones establecen una continuidad con las (pre) ocupaciones, pero también con el discurso y el modelo de feminidad promovido por la sección Femenina de la Falange, muy activa durante el último tramo del período colonial, que tuvo continuidad durante el régimen de Macías Nguema a través de la Sección Femenina del PUNT (Partido Unificado Nacional de Trabajadores) y que actualmente encuentra su espacio en la estructura del Minasprom (ver Stheremberger 2009 y Allan 2020).

El uso del marco ideológico de la hispanidad, el hispanotropicalismo y el nacionalcatolicismo no es el único legado franquista que mantiene el régimen actual de Teodoro Obiang Nguema. Y específicamente en relación con el mantenimiento de la hegemonía patriarcal del régimen y a la reproducción de unos valores específicos asociados a la feminidad y a la masculinidad, colectivos pro-derechos LGBTIQ+ han denunciado la vigencia de la ley española de «Vagos y Maleantes» de 1954, y su aplicación para reprimir severamente el colectivo (Somos Parte del Mundo 2020).

31 El régimen ha celebrado recientemente la elección de mujeres como primera ministra y como presidenta del senado. Ver <<https://realequatorialguinea.com/sociedad/guinea-ecuatorial-se-une-al-tren-de-los-paises-con-mujeres-liderando-grandes-entidades-privadas-y-publicas/>>. Fecha de acceso: 28 mar. 2024.

32 El acrónimo de MINASPROM continúa siendo popularmente utilizado para referirse al ministerio. *Mina* significa mujer en fang, la lengua local mayoritaria y también la lengua de la presidencia y de la mayoría de cargos del régimen. Durante mi trabajo de campo con mujeres comerciantes del mercado de SEMU (Malabo) documenté el uso popular del acrónimo Minasprom con el añadido: «el ministerio de promoción de sus mujeres». Las comerciantes de SEMU criticaban la estructura organizativa del ministerio argumentando que solamente era una institución útil para la promoción política y económica de las esposas de los altos cargos del régimen (ver Valencia-Mañé 2023).

A pesar de todo esto, que son sólo algunos de los muchos que se podrían citar aquí, la invocación de la hispanidad y el legado franquista no es permanente o coherente y convive con momentos en los que se construye un fuerte discurso anti-colonial, la reivindicación de la Africanidad, la *Bantuidad* o bien con reivindicaciones de la francofonía y de la lusofonía. Guinea es parte de la CPLP y el francés y el portugués, a pesar de que se hablan poco son lenguas cooficiales que se reivindican de manera puntual cuando conviene política y estratégicamente (Cusack 1999; Aranzadi 2020; Martino 2023).

4.3. LA HISPANIDAD EPISTEMOLÓGICA Y ACADÉMICA DE LOS ESTUDIOS SOBRE GUINEA ECUATORIAL

Al margen del uso que hace el régimen, el marco ideológico de la hispanidad es un aspecto fundacional de la etnología de los pueblos de Guinea Ecuatorial, que se desarrolló en paralelo a la evolución del discurso colonial y la ciencia franquista de mediados del siglo veinte. La mayoría de los estudios en territorios coloniales se produjeron en el marco del Instituto de Estudios Africanos (IDEA), institución anexa al Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) pero que durante el franquismo dependía fundamentalmente de la Dirección General de Marruecos y Colonias dirigida por el militar José Díaz de Villegas (Tomàs y Ferrer 2009). La ciencia colonial, por tanto, formó parte fundamental de las tecnologías de gobierno de la colonia, como han demostrado varios estudios sobre medicina colonial en las últimas décadas (Martínez 2009; Sampedro 2016; Brydan 2017).

El IDEA organizó varias expediciones científicas a Guinea Ecuatorial que incluían estudios enmarcados en las disciplinas de la biología, zoología, la psicología, la antropometría y, también, la etnología y la antropología. Estas expediciones tenían una duración de unas pocas semanas, se organizaban desde la metrópolis con las preguntas y guías de observación de campo previamente establecidas y con una agenda organizada en función de estereotipos y teorías preestablecidas (López y Lérida 2023). Las expediciones sólo eran posibles con el conocimiento sobre el terreno de colonos que fueron realmente los mayores responsables de la producción científica colonial. La primera etnología de los pueblos de Guinea realmente la produjeron o bien misioneros como Antonio Aymemí (1942) y Amador Martín del Molino (1956), para el caso de los bubi de la isla de Bioko (antigua Fernando Poo) o colonos como Íñigo de Aranzadi (1981) o Jordi Sabater Pi (1977) en el caso de los fang de Río Muni (actual Región Continental) (ver Eteo 2017 y Mbana 2004, respectivamente).

El sesgo ideológico presente en esta producción etnológica ha dejado un legado colonial en la historiografía

y la etnología de Guinea Ecuatorial, e incluso ha contribuido a procesos fundamentales de etnogénesis. Los etnólogos coloniales se centraron en caracterizar los rasgos físicos, psicológicos y las costumbres de los diferentes grupos culturales, jerarquizándolos según su grado de «civilización o primitivismo» y, por ende, su nivel de asimilación con la metrópolis (véase Sánchez-Molina 2011). Algunos de los debates fundamentales en la etnología de los pueblos de Guinea Ecuatorial continúan siendo relevantes y se han politizado. Por ejemplo, las discusiones sobre la matrilinealidad bubi frente a la patrilinealidad fang siguen siendo temas fundamentales tanto en la producción académica guineana como en los debates político-sociales que tienen lugar en foros académicos y plataformas digitales (Aixelà 2008; Aranzadi 2011).

La ideología de la hispanidad también ha dejado su huella en las geografías de la etnología y la antropología, así como en la historiografía de Guinea Ecuatorial, al ignorar conexiones transfronterizas (Sampedro 2008). Este sesgo hispanocéntrico ha contribuido a la omisión del estudio de comunidades extremadamente numerosas en los territorios guineanos que, al no ser consideradas ciudadanas o parte del territorio colonial, han sido excluidas de los relatos históricos y etnológicos del país. Por ejemplo, apenas se ha investigado sobre los trabajadores igbo y kru, que llegaron a ser miles, triplicando la población bubi en la isla de Bioko (Martino 2020), o la comunidad Fernandina, una clase adinerada y racializada que se había establecido en la isla de Bioko mucho antes que los colonos españoles (Aixelà 2022).

Todos estos sesgos persisten en la producción etnológica sobre y desde Guinea Ecuatorial, aunque es evidente que estamos avanzando hacia una perspectiva más crítica de estos legados, los cuales a menudo se presentan de manera sutil. Incluso los relatos que pretenden ser críticos con la etnología colonial, como los análisis recientes de expertos fang, terminan reproduciendo ciertos discursos que podríamos denominar «re-traditionalistas» (Okenve 2006) y «negacionistas del patriarcado» (véase Caballero 2022, y Obono 2023).

El discurso re-traditionalista que está cobrando fuerza entre políticos e intelectuales guineanos tiende a atribuir todos los males sociales a la colonización española, lo que a menudo obstaculiza análisis más profundos. Un ejemplo claro es la discusión sobre el parentesco fang, el papel del *nsoá*, la dote y las relaciones y jerarquías de género entre las personas fang. En este debate, se observa un enfrentamiento marcado entre etnólogos fang y antropólogos varones, y académicas mujeres³³.

33 Véanse los debates generados en los seminarios del Centro de Estudios Afro-Hipánicos celebradas en Madrid en varias oca-

Aunque el discurso dominante sigue siendo masculino, otras perspectivas están ganando terreno de manera significativa. Este fenómeno ha llevado al resurgimiento de discursos negacionistas del patriarcado y de la diversidad que son comparables a los dispositivos ideológicos de la Hispanidad. Es común que, en conferencias públicas en Guinea Ecuatorial o en grupos de discusión en aplicaciones como Whatsapp, que hoy en día son muy populares y constituyen un espacio fundamental para debates políticos y sociales, se acuse a activistas feministas o etnólogas guineanas de «antipatriotas» por cuestionar el androcentrismo de la etnología guineana. Parece ser que, en este caso, la «leyenda negra» está siendo difundida por mujeres que optan por desafiar el re-traditionalismo del régimen.

4.4. DE LA HISPANIDAD QUE (DES)UBICA A DESUBICAR O DESASENTAR LA HISPANIDAD

En este breve texto, he señalado algunos de los momentos cruciales en los que la hispanidad ha sido objeto de estudio y debate en Guinea Ecuatorial. Aunque existen investigaciones sobre su papel en la construcción de la identidad nacional franquista y sus manifestaciones pseudocientíficas, urge una exploración más profunda de la producción etnológica sobre Guinea Ecuatorial para comprender mejor sus legados y su influencia en los discursos político-ideológicos contemporáneos en el país.

Como he mencionado en la introducción, examinar la hispanidad desde los márgenes, específicamente desde la perspectiva guineana, revela su verdadera naturaleza como dispositivo ideológico y cuestiona su validez como concepto analítico o merecedor de promoción desde una posición académica. Ante el resurgimiento de discursos que niegan el colonialismo español y promueven la «leyenda blanca», es nuestra responsabilidad como antropólogas ofrecer una visión crítica y analítica que desestabilice estas narrativas ideológicas, las cuales se generan en el centro metropolitano pero también se despliegan y se activan en otros contextos autoritarios y de reproducción del racismo y el patriarcado.

5. LA HISPANIDAD DESDE EL SÁHARA OCCIDENTAL (Juan Carlos Gimeno)

Como hemos visto, la categoría de *hispanidad* imaginaba una idea de comunidad basada en la lengua y

siones entre 2012 y 2015, por ejemplo: <<https://www.youtube.com/watch?v=6-b8qsvzWpc>>; con su debate: <<https://www.youtube.com/watch?v=elxrno8kaFw&t=1615s>>. Fecha de acceso: 28 mar. 2024.

la cultura hispana que expresaba el peculiar espíritu y entendimiento de la vida de lo español, su común tradición histórica y superior destino universal, al desplegarse por el mundo como un actor civilizatorio desde 1492. América tenía una sola lengua (el castellano), una sola religión (la católica) y, por supuesto, una sola cultura: la cultura hispánica. Las alteridades de los territorios colonizados quedaban subsumidas en la hispanidad. Mi contribución a la mesa redonda que celebramos en Santiago de Compostela giró alrededor del Sahara Occidental, colonia española desde 1884, con cuyas gentes he compartido los últimos años de investigación antropológica y de activismo.

Vivimos bajo la idea convencional de que el colonialismo propiamente dicho, el colonialismo histórico, acabó durante el siglo XX, con la excepción de algunos pocos casos. El Sáhara Occidental y Palestina, son quizás los casos más dramáticos. El Sahara Occidental está en gran parte de su territorio ocupado por Marruecos y Palestina por Israel. A las pocas semanas de nuestra mesa redonda en el Congreso de Antropología nuestro encuentro, tras la bárbara incursión de la organización Hamás en Israel el 7 de octubre de 2023, comenzó el huracán de horror que ha desencadenado la respuesta israelí sobre Gaza y los palestinos. Más cronificada, la situación de ocupación del Sahara Occidental por más de 50 años³⁴, me permitía reflexionar sobre la complicidad de la indiferencia que como ciudadanos y como académicos mantenemos en tales situaciones. Dado el importante papel (por acción e inacción) de los sucesivos gobiernos españoles contribuyendo al status quo me siento preocupado por este caso al hacerme consciente de la continuada violación del derecho de autodeterminación de un pueblo y la responsabilidad directa de los gobiernos de mi país en ello.

A pesar de las diferencias, Palestina y el Sahara Occidental comparten un sustrato común: una larga historia de decisiones que se han tomado y se toman sobre estos dos pueblos basadas en argumentos que son ajenos a su historia, provocados por el colonialismo europeo y el imperialismo americano. El proyecto sionista de ocupación de Palestina y el proyecto irredentista del reino de Marruecos ocupando parte del territorio del Sahara Occidental, tienen un origen colonial en las metrópolis europeas, que sin embargo no aceptan responsabilidad alguna sobre ello y dificultan una justa y digna resolución. Me preocupa esta actitud.

En una crónica personal reciente sobre Europa, el historiador y periodista británico Timothy Garton Ash escribe: «Los europeos tienen una marcada tendencia a la autocomplacencia, necesitan verse a través de los ojos de los no europeos, sobre todo en la enorme porción del mundo que ha experimentado el colonialismo europeo» (2023: 21) La identidad europea se habría forjado a partir de la mezcla de cómo los europeos nos vemos a nosotros mismos y cómo nos ven los demás. Una parte de esta identidad se relaciona con el recuerdo del espanto de masacres, violaciones masivas y criminales, de la insostenible hegemonía de la industria de la muerte sufrida durante la Segunda Guerra Mundial, especialmente el Holocausto, el exterminio sistemático de judíos y de otros grupos humanos llevado a cabo por el régimen de la Alemania nazi. La memoria es frágil pero no solo entre los jóvenes, parece más bien una constante en la construcción de la identidad europea. La conciencia sobre el sufrimiento infligido y los traumas provocados no ha conducido a un replanteamiento suficiente sobre la responsabilidad de las metrópolis europeas ante ellos.

Frantz Fanon (1961) produjo una teoría social partiendo de las luchas revolucionarias contra el colonialismo que estallaron durante la posguerra. Según él, estas luchas fueron desencadenadas por la dominación cultural, emocional, física y por los procesos de estigmatización racial. Escribiendo tras el trauma del Holocausto, Fanon declaró al colonialismo como el peor de los «crímenes de Europa», como antes lo hizo Aimé Césaire (1950): aquella «escala inmensa» de la herida, creó «los odios raciales, la esclavitud, la explotación y, sobre todo, el genocidio exangüe que representa la exclusión de mil quinientos millones de hombres» (1961: 238). Con su influencia y la de otros pensadores anti-coloniales, la era post-holocausto genera entre ciertas audiencias occidentales una comprensión del imperialismo de acuerdo con la lógica del trauma del Holocausto. Al considerar a los gobiernos coloniales perpetradores de genocidio y a los colonizados como víctimas, la sociedad civil europea brindó conmiseración y apoyo material a los movimientos antiimperialistas – violentos, o no-, tratando de frenar las guerras coloniales. La movilización frente al imperialismo y la guerra de Vietnam fueron una de sus expresiones. La elaboración de la narración del trauma dio un vuelco radical al panorama mundial de la posguerra, instituyendo nuevas legalidades y soberanías. Una historia similar se dio, desde los años 1960, con las luchas de los pueblos indígenas en el hemisferio occidental, abriéndose la posibilidad de nuevas narrativas sobre la colonización de América. Lévi-Strauss (1962) había afirmado que el genocidio más dramático, y el más completo, se dio allí.

34 Colonia española desde 1884 hasta que España la abandonó en 1976, mientras Marruecos y por Mauritania, invadían militarmente el territorio. El Frente Polisario repelió la invasión manteniéndose en guerra hasta el Plan de Arreglo de 1991. Mauritania abandonó la guerra en 1979.

En el mundo post-Holocausto las poblaciones que enfrentaron la expansión europea, y más tarde, estadounidense y australiana, han sido categorizadas como víctimas, sus oponentes como perpetradores, y el crimen como genocidio. Se abrió una vía para la humanización de las víctimas de esta destrucción masiva desde una cierta identificación cultural y empatía. Las luchas de estos grupos por recibir alguna compensación tuvieron algún apoyo político y, en ocasiones, provocaron significativas transformaciones institucionales.

Sin embargo, a día de hoy, sabemos que tales transformaciones han sido insuficientes, y que la expansión del neoliberalismo en las últimas décadas ha conllevado nuevas limitaciones y retrocesos. El final del colonialismo europeo, con la especificidad histórica en cada país, si llevó a la revisión de la relación metrópoli-colonia, aunque en general de una manera más autocomplaciente que crítica. La descolonización se presenta más como el resultado del ofrecimiento de la independencia a los países colonizados como culminación del proceso colonizador que como su negación, minusvalorando las luchas anticoloniales por la liberación de los territorios. La descolonización habría sido concedida más que conquistada. Los nuevos vínculos entre metrópolis y antiguas colonias adoptaron formas neocoloniales para dar continuidad al intercambio desigual y dependencia. El colonialismo siempre se legitimó bajo la «idea» de la misión de llevar la civilización a los salvajes. Las crueldades de la expansión colonial, que no eran desconocidas para los europeos, se presentaban como «abusos» puntuales que en nada ensombrecían la noble misión que ponía sobre los colonizadores la pesada carga de salvar de sí mismos, a pueblos conquistados, mitad demonios y mitad niños. Los crímenes cometidos eran presentados como daños colaterales, responsabilidad de personas concretas, no como resultado del sistema colonial.

Un rápido repaso sobre esta situación en distintos países europeos nos confirma las ambigüedades con la que enfrentan. Francia ha sido renuente a reconocer los problemas derivados del colonialismo. En 2001, en el contexto de la celebración de la Conferencia Mundial contra el Racismo de Durban se proclamó la ley de memoria histórica Taubira que reconocía la esclavitud y el tráfico de esclavos como crimen contra la humanidad. Pero, en 2005 se aprobó otra ley de memoria que establecía que los programas escolares debían reconocer el rol positivo de la presencia francesa en Ultramar. Cuando llegó Macron al gobierno reconoció el uso de la tortura en la feroz represión en Argelia y pidió disculpas. Más tarde se comprometió a retornar obras de arte expoliadas en las colonias iniciando un proceso de retorno dentro de un procedimiento de «reconciliación de memorias». Sin

embargo, Macron se ha pronunciado en contra de transferir capitales como compensaciones contra los crímenes del colonialismo. La política francesa trataría el colonialismo sin glorificación ni arrepentimiento.

El intelectual africano Mbembe sostiene que: «Francia ha mantenido casi intactos los dispositivos mentales que legitimaban esta dominación y la permitían brutalizar a los “salvajes» de forma totalmente consciente». Según él, estas racistas del pensamiento vuelven a salir a la superficie en el contexto de nuevas controversias sobre el islam, el uso del velo, la situación de la «banlieue», la inmigración o la identidad francesa, y «(p)ara autodescolonizarse, hubiera sido necesario incitar un inmenso trabajo, como lo hicieron los alemanes en el momento de la desnazificación» (ambas referencias en Mbembe 2021: 198). Esto es un proceso de desracialización, que no ha ocurrido.

Alemania ha realizado un gran trabajo de desnazificación para dejar atrás el pasado de extrema violencia que condujo al Holocausto. Este genocidio y su reconocimiento vino a ocupar una posición central en las identidades colectivas de Alemania, pero llevó tres generaciones conseguir que el pueblo alemán se hiciera cargo de su responsabilidad. Con el paso del tiempo Alemania se ha llegado a convertir en un aliado de Israel como muestra su apoyo en la guerra en Gaza. Sin embargo, no ha hecho el mismo esfuerzo para reconocer su responsabilidad en la generación de otros traumas. Tras largas negociaciones con el gobierno namibio, en 2021, reconoció el genocidio nama y herero de 1904 y ofreció dinero en ayuda al desarrollo al país durante 30 años. También devolvió a Namibia los restos humanos depositados en sus museos. Sin embargo, ha rechazado reconocer la violencia del colonialismo como crímenes de guerra evitando las reivindicaciones de los descendientes de las víctimas.

Reino Unido pidió disculpas a los kenianos en 2013 por la represión del movimiento Mau Mau en 1950, ofreció reparación a las víctimas y financió un monumento conmemorativo dedicado a ellas en Nairobi. Sin embargo, ha sido reticente a pedir perdón por brutales actuaciones coloniales en otras partes del mundo, como la India. Desde 2015 varios países caribeños le reclaman compensaciones por el tráfico de esclavos y el colonialismo.

Bélgica ha sido renuente a reconocer las responsabilidades derivadas del colonialismo y mantiene también una actitud ambigua. En junio de 2020 el rey Felipe reconoció en una carta enviada al primer ministro de la República Democrática del Congo, Félix Tshisekedi, la «violencia y crueldad» ejercidas bajo el reinado de su antecesor Leopoldo II (1865-1909). Si bien el rey expresó su «profundo pesar», no se disculpó por estos hechos. En

2021, Burundi reclamó indemnizaciones a Bélgica por las consecuencias del colonialismo, sin encontrar respuesta.

Portugal por su parte, se disculpó por la masacre colonial en Mozambique. De este país resulta muy destacable como incluyó en su Constitución un compromiso para con la autodeterminación e independencia de Timor Oriental, conflicto con muchos paralelismos con el del Sáhara Occidental, por el que declaraba que seguía estando obligado por sus responsabilidades, de conformidad con el derecho internacional, de promover y garantizar el derecho de Timor Oriental a la libre determinación y la independencia, lo que finalmente sucedió en mayo de 2002.

Alexander (2016) sostiene que los grupos sociales a menudo se niegan a reconocer el sufrimiento de otros y, aun cuando lo hacen, frecuentemente ubican la responsabilidad de infligir ese sufrimiento en eventos y actores ajenos a ellos. Esta negación es una falta de identificación y empatía. Excluirse del proceso de creación del trauma evita la posibilidad de adquirir una postura moral, restringe la solidaridad y extiende la indiferencia. Las leyes no son modificadas ni las instituciones reparadas. Los estragos que desencadenaron traumas anteriores quedan en su sitio, situación que puede permitir que los eventos traumáticos originales se repitan. Además, amplios sectores de la población europea comparten ideas que justifican la colonización a partir de la pretendida superioridad de los colonizadores. Lejos de menguar, esta justificación ha encontrado alimento en la reacción de la extrema derecha europea que tiene una de sus bases ideológicas en el supremacismo blanco. Las disculpas sobre los efectos del colonialismo generan un amplio rechazo entre los defensores de la colonización que ven discutida no solo la expansión colonial sino las propias bases de sus identidades que ven amenazadas.

5.1. EL CASO ESPAÑOL: ALGUNAS REFLEXIONES DESDE EL SÁHARA OCCIDENTAL

Las instituciones culturales, científicas y museísticas españolas relacionadas con el legado colonial están atravesadas por la reestructuración del poder y de las instituciones culturales que llevaron a cabo los militares tras la llamada Guerra Civil. Para Javier García Fernández (2024), en España, descolonizar las instituciones culturales y científicas y los museos implicaría revisar y poner en cuestión el legado del colonialismo español que la dictadura impuso en las instituciones del Estado. La transición democrática y los gobiernos que se ha sucedido desde entonces no han enfrentado decididamente esta tradición colonial e imperial (Abad 2022). Como los demás países europeos, España asume una posición ambivalente respecto a su protagonismo colonial, en la

que existe un déficit de memoria sobre su responsabilidad como metrópoli imperial, tanto en América, como en África y el resto del mundo. Sólo muy recientemente ha empezado a plantearse esta cuestión con las leyes impulsadas por el PSOE, la Ley de Memoria Histórica (2007) bajo el gobierno del presidente Rodríguez Zapatero y la ley de la Memoria Democrática (2022) del gobierno de Pedro Sánchez³⁵. Ambas leyes constituyen un indudable avance para la reelaboración de la historia española, y no sólo del siglo XX, en cuanto está se fundamenta en la selección de ciertos acontecimientos y no de otros, como tradición, con lo que se convierte en objeto de disputa la hispanidad. La importancia de las leyes de Memoria es evidente en esta disputa si consideramos su recepción por parte de las fuerzas políticas y mediáticas conservadoras en España. Sus críticas insisten en afirmar que lo que pretenden es desvirtuar la historia de España para imponer ahora de manera revanchista una versión «única» (la roja, la izquierdista, la de los derrotados en una santa guerra civil, la de los resentidos).

Sin embargo, estas leyes ignoran por completo el caso de la colonización y descolonización del Sahara Occidental. Aunque la Ley de la Memoria Democrática tiene una pretensión de integralidad y de cerrar una deuda de la democracia española con su pasado y fomentar un discurso común basado en la defensa de la paz, el pluralismo y la condena de toda forma de totalitarismo político que ponga en riesgo el efectivo disfrute de los derechos y libertades inherentes a la dignidad humana, la misma no lo consigue al olvidar por completo al pueblo saharaui y el Sáhara Occidental.

En el lapso temporal al que se aplica la norma (desde el golpe de Estado de 1936, hasta la entrada en vigor de la Constitución española de 1978) el Sáhara Occidental era parte del Estado español e incluso fue calificada, en 1958, como la provincia número 53. La Ley no sólo omite al pueblo saharaui y al territorio del Sáhara Occidental, sino que lo excluye al no incluir las palabras Sáhara Occidental o saharaui. Durante la tramitación parlamentaria se plantearon iniciativas que abordaban la cuestión del Sáhara Occidental que finalmente no fueron recogidas³⁶.

35 Ley estatal 20/2022, de 19 de octubre, de Memoria Democrática.

36 Entre las enmiendas presentadas, pero que finalmente desaparecieron durante la tramitación parlamentaria, aparecen dos relativas a la constitución de una comisión de trabajo sobre la Responsabilidad Histórica del Estado español con el pueblo saharaui y elaborar un informe sobre las medidas para aplicar los principios de verdad, justicia, reparación y no repetición en lo relacionado con la situación actual del pueblo saharaui y la responsabilidad histórica del Estado español.

Que la actual Ley de Memoria Democrática no contemple en su literalidad el caso específico saharauí no impide, sin embargo, que juristas, defensores de derechos humanos, entidades memorialistas y amigos del pueblo saharauí pueda acudir a la misma para exigir verdad, justicia y reparación. Es previsible que organizaciones de derechos humanos, tanto saharauíes como españolas, asociaciones y entidades memorialistas españolas acometan iniciativas para una colaboración con la que víctimas de violaciones de derechos humanos y desapariciones en el Sahara Occidental tengan acceso a la verdad, justicia y reparación.

En todo caso, es claro que esta iniciativa ha constituido una oportunidad perdida para intentar reparar parcialmente desde la metrópoli al pueblo saharauí. Una posible explicación a esta ausencia de voluntad de los gobiernos españoles para abordar la cuestión tiene que ver las relaciones con Marruecos, algo que han esgrimido tanto los gobiernos del Partido Popular como los del PSOE. En marzo 2023 se ha producido un giro en el planteamiento por parte del presidente del gobierno, Pedro Sánchez, que ha sido considerada por los saharauíes como una segunda traición de España, al apoyar el plan de autonomía propuesto por Marruecos en 2007 como el más serio, creíble y realista, lo que constituye la denegación expresa del ejercicio del derecho a la libre determinación del pueblo saharauí y, en consecuencia, una grave violación del Derecho Internacional. Esta decisión, que ha sido contestada por parte del gobierno de Sánchez y de todo el arco parlamentario español, salvo el PSOE, fue precedida por la decisión del presidente de Estados Unidos, que, tras haber perdido las elecciones en su país, reconoció la soberanía de Marruecos sobre el Sáhara Occidental a cambio de que Rabat estableciera relaciones diplomáticas con Israel.

Para muchas analistas y personas del común, incluido yo mismo, no hay coherencia en la activa defensa del derecho de autodeterminación de Ucrania y de Palestina que realiza el gobierno de Pedro Sánchez y la puesta en cuestión de este mismo derecho al pueblo saharauí.

5.2. EL PUEBLO SAHARAUI Y LA DISPUTA POR LA MEMORIA COLONIAL: UN DESAFÍO PARA LA COLABORACIÓN ANTROPOLÓGICA

En mi condición de académico antropólogo español la crítica a la biblioteca colonial (Meneses 2012) ha constituido un desafío. Junto a otras colegas, profesoras y estudiantes de nuestra universidad, hemos abordado investigaciones colaborativas con investigadoras de las instituciones de la República Árabe Saharaui desde un enfoque de antropología por demanda (Segato 2015). Se

trata de colocar en el centro del trabajo de investigación los intereses mismos de la sociedad saharauí, un pueblo en lucha por que se reconozca su derecho de autodeterminación, y trabajar en función de estos intereses y no de nuestras inquietudes y prioridades (académicas). Dos de estas líneas de investigación están relacionadas con la memoria. La primera, aborda el registro de la memoria mediante la contrahistoria. Foucault (1976), en su crítica de la historia como discurso del poder y la fascinación que ejerce, propone la contrahistoria como el «discurso de los que no poseen la gloria, o de los que habiéndola perdido se encuentran en la oscuridad y el silencio». Nosotros nos hemos preguntado ¿cómo contribuir a hacer salir a estos saharauíes de las sombras, tomar sus palabras y comenzar a relatar su propia historia? (Gimeno y Robles 2015). Alimentando una conversación con intelectuales e historiadores saharauíes que está dando sus frutos (Emboirik Ahmed 2023; Mahmud Ahmed, Awah 2016).

La segunda línea de investigación se centra en contribuir a la recuperación de la memoria histórica del pueblo saharauí. La ocupación de su territorio por Marruecos no solo ha forzado a las mujeres y hombres saharauíes a exiliarse, también ha sacado el territorio de sus vidas, impidiendo la reproducción de su manera de habitar beduina. Para enfrentar este olvido, el Ministerio de Cultura saharauí ha puesto en marcha un programa de recuperación de la memoria, el proyecto *Cuéntame abuel@*. Nuestro trabajo consiste en acompañar este proceso desde el año 2007, proporcionando metodologías apropiadas para estos fines, participando en la formación de investigadores saharauíes, y proporcionando recursos para contribuir a la realización de las investigaciones y publicar sus resultados, tanto en árabe-hasaní como en castellano.

Nuestro trabajo ha querido ser un ejercicio de responsabilidad política en el uso de una antropología consciente de su complicidad con la biblioteca colonial. Hemos concebido nuestro trabajo como un conocer con el pueblo saharauí y no un conocer sobre el pueblo saharauí. Un conocimiento solidario con la lucha política de un pueblo saharauí por su autodeterminación, por su liberación política, social y cultural.

5.3. REFLEXIÓN FINAL: DESBORDAR NUESTRA MEMORIA AUTOCOMPLACIENTE

Creo que precisamos sobrepasar la memoria autocumplaciente de Europa, memoria que constituye el sistema de significados dominante en el que la violencia colonial ha sido silenciada, empujada hacia el olvido, una autorrepresentación benevolente que extirpa la inmanencia política, económica y cultural del colonialismo

de la memoria de la modernidad occidental. Como consecuencia ignora el sufrimiento producido por la senda colonial a la vez que desconoce la permanencia actual de sus lógicas (Martins 2016: 115).

El nacionalismo español ha demostrado una escasa capacidad de autocritica en el tema colonial. En España convive una visión negativa del colonialismo en general con una exaltación del colonialismo español, porque los mensajes del franquismo que representaban la acción colonial hispana como una labor benefactora, mantiene raíces hondas en la mentalidad popular y en la clase política. España y los españoles, nos consideramos superiores a pueblos de otros continentes, a los que decimos haber ayudado llevando nuestra cultura y forma de vida.

El pensamiento conservador, desde un criterio de moralidad superior, ha impulsado un fuerte retorno a la valoración positiva de la historia colonial española y la necesidad de luchar contra la llamada leyenda negra. Se construye ésta como derivada del relato de la inferioridad cultural y racial que la Europa de norte tiene sobre las sociedades del sur de Europa y la descalificación de aquello que estas consideran sus logros y alcances. Estas consideraciones están detrás del replanteamiento hoy de la hispanidad.

Descolonizar Europa precisa abordar la complejidad de esta posición ambivalente, saber que en España tenemos algo de colonizador y de colonizado, víctimas y victimarios. El sur de Europa ha sido estructuralmente producto y productor de colonialidad, racismo e imperialismo (García Fernández 2023: 30-31). Según Martins, es necesario apostar por una memoria alternativa cuya mirada hacia el pasado colonial inscribiría la violencia colonial en el centro mismo de la narrativa histórica de la modernidad haciéndose responsable de sus consecuencias como una vía para restaurar las heridas de las víctimas y dar sentido a relaciones basadas en el reconocimiento, respeto y reciprocidad (2023: 116).

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

Los autores de este artículo declaran no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

FUENTES DE FINANCIACIÓN

La sección sobre el Valle de Cuelgamuros forma parte del proyecto *Más allá del subterráneo: del giro forense a la necropolítica en las exhumaciones de fosas comunes*

de la guerra civil (NECROPOL, 2020–2024, PID2019-104418RB-I00) del Ministerio de Ciencia e Innovación.

La sección sobre Guinea Ecuatorial ha tenido financiación de diversos proyectos. En los últimos tiempos, la reflexión sobre el archivo colonial ha sido financiada a través de ACC184/22/000025, «(Tr)African(t)s. Museos y colecciones de Cataluña ante la colonialidad» (PI: Alberto López Bargados).

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Liliana Suárez-Navaz es la coordinadora del artículo, autora de la sección introductoria, con los siguientes roles CrediT: conceptualización, análisis formal, investigación, metodología, supervisión, visualización, redacción – borrador original, y redacción – borrador final.

Francisco Ferrándiz es el autor de la sección sobre el Valle de Cuelgamuros, con los siguientes roles CrediT: conceptualización, análisis formal, obtención de fondos, investigación, metodología, administración del proyecto, visualización, redacción – borrador original, y redacción – borrador final.

Luis Pérez Armíño es el autor de la sección «Pero, ¿hubo alguna vez museos coloniales?», con los siguientes roles CrediT: conceptualización, análisis formal, investigación, metodología, visualización, redacción – borrador original, y redacción – borrador final.

Alba Valenciano-Mañé es la autora de la sección sobre la hispanidad en Guinea Ecuatorial con los siguientes roles CrediT: conceptualización, análisis formal, investigación, metodología, visualización, redacción – borrador original, y redacción – borrador final.

Juan Carlos Gimeno Martín es el autor de la sección sobre la hispanidad desde el Sáhara Occidental, con los siguientes roles CrediT: conceptualización, análisis formal, investigación, metodología, visualización, redacción – borrador original, y redacción – borrador final.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

1. INTRODUCCIÓN

- Anderson, Benedict. 1991 [1983]. *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.
- Arbaiza, Diana. 2020. *The Spirit of Hispanism. Commerce, Culture, and Identity across the Atlantic, 1875–1936*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Baisotti, Pablo. 2016. «Arma «nacional», arma patria. La Hispanidad franquista (1936-1943)». *Bulletin for Spanish and Portuguese Historical Studies* 41(1): art. 3.

- Barros, Diego. 2022. «Entrevista a Sebastiaan Faber: La idea de que España está siendo desdeñada injustamente es infantil y ombliguista». CTXT, 2 dic. Disponible en: <<https://ctxt.es/es/20221201/Politica/41488/sebastiaan-faber-leyenda-negra-memoria-espana-estados-unidos.htm>>. Fecha de acceso: 5 ago. 2024.
- Brandes, Stanley. 2011. «El nacimiento de la antropología social en España», en Luis Díaz, Óscar Fernández y Pedro Tomé (eds.), *XII Congreso de Antropología. Lugares, tiempos, memorias. La antropología ibérica en el siglo XXI*: 27-50. León: Asociación de Antropología de Castilla y León «Michael Kenny» (FAAEE).
- Cabezas, Marta. 2023. «Silenciar al feminismo. La emergencia electoral de Vox», en Marta Cabezas Fernández y Cristina Vega Solís (eds.), *La reacción patriarcal. Neoliberalismo autoritario, politización religiosa y nuevas derechas*: 189-218. Barcelona: Bellaterra.
- De la Cadena, Marisol. 2005. «Are Mestizos Hybrids? The Conceptual Politics of Andean Identities». *Journal of Latin American Studies* 37: 259-284.
- De Madariaga, Maria Rosa. 1992. «Melilla y la fiebre minera en el primer cuarto del siglo XX». *Aldaba* 19: 183-202.
- De Madariaga, Maria Rosa. 2018. «El lucrativo “negocio” del protectorado español». *Hispania Nova* 16: 590-619.
- De Maeztu, Ramiro. 1934. *Defensa de la Hispanidad*. Madrid: Cultura Española.
- Delgado Cruz, Severiano. 2018. *Arqueología de un mito: el acto del 12 de octubre de 1936 en el Paraninfo de la Universidad de Salamanca*. Madrid: Silex Eds.
- Gabilondo, Joseba. 2009. «Genealogía de la “Raza Latina”: para una teoría Atlántica de las estructuras raciales hispanas». *Revista Iberoamericana* 75(228): 795-818.
- García Morente, Manuel. 1938. *La Idea de hispanidad*. Madrid: Espasa Calpe.
- Goldstein, Ariel Alejandro. 2023. *La reconquista autoritaria. Cómo la derecha global amenaza la democracia en América Latina*. Buenos Aires: Marea.
- Marcilhacy, David. 2014. «La Hispanidad bajo el franquismo. El americanismo al servicio del proyecto nacionalista», en Stéphane Micchoneau y Xosé M. Núñez-Seixas (eds.), *Imaginarios y representaciones de España durante el franquismo*: 73-102. Madrid: Casa de Velázquez.
- Mateo Dieste, Josep Lluís. 2017. *Moros Vienen. Historia y política de un estereotipo*. Melilla: Instituto de las Culturas.
- McClintock, Anne. 1995. *Imperial Leather. Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*. Nueva York y Londres: Routledge Inc.
- Segato, Rita. 2016. *La Guerra contra las Mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Stallaert, Christiane. 2006. *Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Suárez Navaz, Liliana e Iker Suárez. 2022. «Silencing mestizaje at the Euro-African Border. Anti-Racist Feminist Perspectives on Cross-Border Lives». *Journal of Borderlands Studies* 39(1): 37-57. doi: <<https://doi.org/10.1080/08865655.2022.2031254>>.
- Suárez Navaz, Liliana e Iker Suárez. 2024. *Sexo, sangre y frontera sur. Encuentro y desencuentros mestizos en Melilla*. Vol. 1. Mapas. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Uhart Pozas, Luis Miguel. 2014. «Las multinacionales españolas en América Latina: impactos múltiples». *Revista Internacional de Pensamiento Político* 9: 441-460.
- Vizcarraga, Zacarías de. 1944. «Origen del nombre, concepto y fiesta de la Hispanidad». *El Español. Semanario de la política y del espíritu* 3(102): 1-13.
- Zantop, Susanne. 1997. *Colonial Fantasies. Conquest, Family, and Nation in Precolonial Germany, 1770-1870*. Durham y Londres: Duke University Press.

2. ETNOGRAFÍA DE LAS PROFUNDIDADES DEL VALLE DE CUELGAMUROS

- Faber, Sebastián. 2022. *Franco desenterrado. La segunda transición*. Barcelona: Ediciones de Pasado y Presente.
- Ferrándiz, Francisco. 2022. «Francisco Franco is Back: The Contested Reemergence of a Fascist Moral Exemplar». *Comparative Studies in Society and History* 64(1): 208-237. doi: <<https://doi.org/10.1017/S001041752100044X>>.
- Ferrándiz, Francisco. 2014. *El pasado bajo tierra. Exhumaciones contemporáneas de la Guerra Civil*. Barcelona: Anthropos/Siglo XXI.
- Ferrándiz, Francisco. 2013. «Rapid Response Ethnographies in Turbulent Times. Researching Mass Grave Exhumations in Contemporary Spain». *Anthropology Today* 29(6): 18-22.
- Ferrándiz, Francisco. 2011. «Guerras sin fin. Guía para descifrar el Valle de los Caídos en la España contemporánea». *Política y Sociedad* 48(1): 481-500. doi: <https://doi.org/10.5209/rev_POSO.2011.v48.n3.36425>.
- Ferrándiz, Francisco. 2010. «De las fosas comunes a los derechos humanos: El descubrimiento de las desapariciones forzadas en la España contemporánea». *Revista de Antropología Social* 19: 161-189.
- Gatti, Gabriel. 2022. «Cartografía de las nuevas formas de desaparición (o de cómo se puede contar el abandono)». *Disparidades. Revista de Antropología* 77(2): e021. doi: <<https://doi.org/10.3989/dra.2022.021>>.
- González Ruibal, Alfredo. 2023. «Walking through the Darkest Valley. Heritage and Hatred in the Era of Reactionary Populism», en Elisabeth Niklasson (ed.), *Polarized Past. Heritage and Belonging in Times of Political Polarization*: 134-155. Nueva York: Berghahn.
- González-Ruibal, Alfredo. 2021. «Excavating Europe's Last Fascist Monument: The Valley of the Fallen (Spain)». *Journal of Social Archaeology* 21(4): 1-22.
- Marcilhacy, David. 2014. «La Hispanidad bajo el franquismo. El americanismo al servicio del proyecto nacionalista», en Stéphane Micchoneau y Xosé M. Núñez-Seixas (dirs.), *Imaginarios y representaciones de España durante el franquismo*: 73-102. Madrid: Casa de Velázquez. doi: <https://di.org/10.4000/books_cvz.1161>.

Olmeda, Fernando. 2009. *El Valle de los Caídos. Una memoria de España*. Barcelona: Península.

Roca Barea, Elvira. 2016. *Imperiofobia y leyenda negra: Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español*. Madrid: Siruela.

Solé, Queralt y Silvia Marimón. 2019. *La dictadura de pedra. El Valle de los Caídos, entre un passat negre i un futur incert*. Barcelona: Ara.

3. PERO, ¿HUBO ALGUNA VEZ MUSEOS COLONIALES?

ICOM. 2023. «El papel de los museos en la descolonización». *Museums and Chills*. Ep. 5. Disponible en: <<https://icom.museum/es/news/museums-and-chill-el-papel-de-los-museos-en-la-descolonizacion/>>. Fecha de acceso: 24 ago. 2023.

López Sanz, Hasan y Adam Tania Safura. 2022. «El diálogo como restitución. Más allá de los objetos». *Concreta. Sobre Creación y Teoría de la Imagen* 18: 2-3.

Pérez de Barradas, José. 1947. *Guía del Museo Etnológico*. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Bernardino de Sahagún.

Riaño, Peio H. 2022. «Repatriar y remediar: la descolonización de los museos españoles que evita el Ministerio de Cultura». *elDiario.es*, 3 de diciembre. Disponible en: <https://www.eldiario.es/cultura/repatriar-remediar-descolonizacion-museos-espanoles-evita-ministerio-cultura_1_9766657.html>. Fecha de acceso: 17 ene. 2024.

4. (DES)UBICAR LA HISPANIDAD CON Y DESDE GUINEA ECUATORIAL

Abaga, Fernando. 1997. *La ayuda externa en el desarrollo de Guinea Ecuatorial*. Madrid: La Catarata.

Aixelà Cabré, Yolanda. 2008. «Androcentrismos en África. Los casos matrilineales y el ejemplo bubi de Guinea Ecuatorial», en Josep Martí y Yolanda Aixelà (eds.), *Estudios Africanos: Historia, Oralidad, Cultura*: 155-169. Vic, Barcelona: Centros Culturales Españoles de Guinea Ecuatorial.

Aixelà Cabré, Yolanda. 2022. *Africanas en África y Europa (1850-1996)*. Barcelona: Bellaterra.

Allan, Joanna. 2020. *Silenced Resistance. Women, Dictatorships, and Genderwashing in Western Sahara and Equatorial Guinea*. Madison: University of Wisconsin Press.

Álvarez- Chillida, Gonzalo. 2014. «Epígono de la Hispanidad: La españolización de la colonia de Guinea durante el primer franquismo», en *Imaginarios y representaciones de España durante el franquismo* [en línea]. Madrid: Casa de Velázquez. doi: <<https://doi.org/10.4000/books.cvz.1163>>.

Aranzadi, Juan. 2011. «Transformaciones del matrimonio bubi», en Juan Aranzadi Juan (coord.), *II Jornadas de Antropología de Guinea Ecuatorial*: 11-75. Madrid: UNED.

Aranzadi, Juan. 2020. «Estudio introductorio: hacia un replanteamiento radical de los estudios sobre Guinea Ecuatorial», en Juan Aranzadi y Gonzalo Álvarez Chillida (coords.), *Guinea Ecuatorial (des)conocida*: 41-245. Madrid: UNED.

Aymemí, Antonio. 1942. *Los bubis de Fernando Poo. Colección de artículos publicados en la revista colonial La Guinea Española*. Madrid: IDEA.

Bonilla, Yarimar. 2017. «Unsettling Sovereignty». *Cultural Anthropology* 32(3): 330-339. doi: <<https://doi.org/10.14506/ca32.3.02>>.

Brydan, David. 2018. «Mikomeseng: Leprosy, Legitimacy and Francoist Repression in Spanish Guinea». *Social History of Medicine* 31(3): 627-647. doi: <<https://doi.org/10.1093/shm/hkx094>>.

Caballero, Adelaida. 2023. *Shortchanged: Elderly Women Street Vendors in Malabo, Equatorial Guinea*. Tesis de doctorado. Uppsala Universitet.

Campos Serrano, Alicia. 2002. *De colonia a Estado: Guinea Ecuatorial, 1955-1968*. Madrid: CEPYC.

Chakrabarty, Dipesh. 2008. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Castillo-Rodríguez, Susana. 2024. «The Origins and Development of Equatorial Guinean Spanish», en Balam, Osmer et al. (eds.), *Contact Varieties of Spanish and Spanish-lexified Contact Varieties*. Berlin: Mouton de Gruyter.

Comaroff, John y Jean Comaroff. 2012. *Theory from the South: Or, How Euro-America is Evolving Toward Africa* (1st ed.). Londres: Routledge. doi: <<https://doi.org/10.4324/9781315631639>>.

Cusack, Igor. 1999. «Some contributions to a sense of National Identity in Equatorial Guinea», *Nations and Nationalism* 2(2): 207-236. doi: <<https://doi.org/10.1111/j.1354-5078.1999.00207.x>>.

Eteo Sorizo, José Francisco. 2017. *Los ritos de paso entre los bubi*. Madrid: SIAL.

González Echegaray, Carlos. 1959. *Estudios Guineos. Vol I*. Madrid: IDEA.

López Sánchez, José María y Alba Lérida Jiménez. 2023. «CSIC scientists and scholars in Africa: visual, colonial, and scientific action». *Culture & History Digital Journal* 12(1): e003. doi: <<https://doi.org/10.3989/chdj.2023.003>>.

MaClintock, Anne. 1999. *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context*. Nueva York y Londres: Routledge.

Martínez Antonio, Francisco Javier. 2009. «Imperio enfermizo. La singular mirada mórbida del primer franquismo en los documentales médicos sobre Marruecos y Guinea». *Medicina & Historia* 4:1-15.

Martín del Molino, Amador. 1989. *Los bubis. Ritos y leyendas*. Malabo: Ediciones del Centro Cultural Hispano-Guineano.

Martino, Enrique. 2016. *Touts and Despots: Recruiting Assemblages of Contract Labour in Fernando Pó and the Gulf of Guinea, 1858-1979*. Tesis de doctorado. Berlín: Humboldt Universität zu Berlin.

Martino, Enrique. 2023. El caso Teodorín (Parte I): Sucesión presidencial en Guinea Ecuatorial. *Comillas Journal of International Relations* 27: 1-24. doi: <<https://doi.org/10.14422/cir.i27.y2023.001>>.

- Mbana Nchama, Joaquín. 2004. *Brujería fang en Guinea Ecuatorial. El Mbwo*. Madrid: SIAL.
- Medina-Domenech, Maria Rosa. 2009. «Scientific Technologies of National Identity as Colonial Legacies: Extracting the Spanish Nation from Equatorial Guinea». *Social Studies of Science* 39(1): 81-112.
- Obono, Treifonia Melibea. 2023. «Terapias de conversión y otras violencias aplicadas a mujeres lesbianas y hombres transgénero en la etnia Fang de Guinea Ecuatorial». Tesis de Doctorado inédita defendida en la Universidad de Salamanca.
- Muñoz Martínez, Celeste. 2020. *La ley contra la costumbre. Segregación, asimilación jurídica y castigo en la Guinea española bajo el franquismo (1936-1959)*. Tesis de Doctorado defendida en la Universidad de Barcelona. Disponible en: <<http://hdl.handle.net/2445/173815>>.
- Ndongo Bydiogo, Donato. 2020. *Historia y tragedia de Guinea Ecuatorial*. Barcelona: Bellaterra.
- Nguema Mabaso y Teodoro Obiang. 2012. *Guinea Ecuatorial. País Joven (II)*. Malabo: Edición Especial.
- Nerin, Gustau. 1998. *Guinea Ecuatorial: Historia en blanco y negro*. Madrid: Península.
- Nerin, Gustau. 2010. *Fronteras múltiples, exclusiones múltiples: los contradictorios usos de la identidad por parte del Partido Democrático de Guinea Ecuatorial (2004-2010)*. Disponible en: <https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/2351/1/CIEA7_41_NERIN_Fronteras%20múltiples%20exclusiones%20múltiples.pdf>. Fecha de acceso: 31 mar. 2024.
- Okenve Martínez, Enrique. 2006. *Equatorial Guinea 1927-1979: a new African tradition*, Tesis de Doctorado. Londres: SOAS.
- Okenve Martínez, Enrique. 2009. «Wa Kobo Abe, Wa Kobo Politik: Three Decades of Social Paralysis and Political Immobility in Equatorial Guinea». *Afro-Hispanic Review* 28(2):143-162.
- Purcet Gregori, Aleix. 2020. «Racismo Científico y modelo colonial en el primer franquismo: Guinea Ecuatorial». *Ayer* 118(2): 255-282.
- Sampedro Vizcaya, Benita. 2008. «Rethinking the colonial archive and the colonial library: Equatorial Guinea». *Journal of Spanish Cultural Studies* 9(3): 341-363. doi: <<https://doi.org/10.1080/14636200802563600>>.
- Sampedro Vizcaya, Benita. 2016. «La economía política de la sanidad colonial en Guinea Ecuatorial». *Endoxa: Series Filosóficas* 37: 279-98.
- Sánchez Molina, Eusebio Raúl. 2011. *El pamue imaginado*. Madrid: UNED.
- Schlumpf, Sarah. 2016. «Hacia el reconocimiento del español de Guinea Ecuatorial». *Estudios de Lingüística del Español (ELiEs)* 37: 217-233.
- Somos Parte del Mundo. 2020. *Homofobia de Estado. Estado de los derechos humanos de las personas lesbianas, gais, bisexuales, transexuales, tersexuales y demás orientaciones sexuales e identidades de género en Guinea Ecuatorial*. Disponible en: <https://uploads-ssl.webflow.com/5c5b3d21055de3235de4f742/5fd3f510db239117c9a1d289_Homofobia%20de%20Estado%20en%20Guinea%20Ecuatorial%20.pdf>. Fecha de acceso: 31 mar. 2024.
- Stheremberger, Cécile. 2009. «Folklore, Nation, and Gender in a Colonial Encounter: Coros y Danzas of the Sección Femenina of the Falange in Equatorial Guinea». *Afro-Hispanic Review* 28(2): 231-244.
- Stoler, Anne Laura. 2002. *Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and the Intimate in Colonial Rule*. Oakland: University of California Press.
- Sundiata, Ibrahim. 1990. *Equatorial Guinea. Colonialism, State Terror, and the Search for Stability*. Nueva York: Routledge.
- Valenciano-Mañé, Alba. 2023. «Redistributive matronage. The moral economy of female traders and the ruling elite in Equatorial Guinea». *Journal of Contemporary African Studies*, December: 1-18. doi: <<https://doi.org/10.1080/02589001.2023.2282936>>.

5. LA HISPANIDAD DESDE EL SÁHARA OCCIDENTAL

- Alexander, Jeffrey C. 2016. «Trauma cultural, moralidad y solidaridad. La construcción social del Holocausto y otros asesinatos en masa». *Revista Mexicana de Ciencias políticas y Sociales* 61(228): 191-210.
- Cesaire, Aimé. 2006 [1950]. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- García Fernández, Javier. 2023. *Pensar jondo. Crítica del eurocentrismo, descolonización y cultura*. Córdoba: Almuzara.
- García Fernández, Javier. 2024. «La batalla cultural del colonialismo». *CTX, Contexto y Acción*, 23 de febrero. Disponible en: <<https://ctxt.es/es/20240201/Firmas/45591/Javier-Garcia-Fernandez-colonias-franquismo-cultura-memoria.htm>>. Fecha de Acceso: 18 jun. 2024.
- Garton Ash, Timothy. 2023. *Europa. Una historia personal*. Madrid: Taurus.
- Gimeno Martín, Juan Carlos y Juan Ignacio Robles. 2015. «Hacia una contrahistoria del Sahara Occidental». *Les Cahiers d'EMAM*: 24-25. Disponible en: <<http://emam.revues.org/872>>. Fecha de Acceso: 18 jun. 2024.
- Gimeno Martín, Juan Carlos. 2023. «La desaparición forzosa de Mohamed Sidi Basiri. Reto para la autodeterminación del Sahara y para la justicia transicional en España», en Diego Buffa y María José Becerra (eds.), *África diversa. Cuestionando los estereotipos*: 32-384. Las Palmas de Gran Canaria: Casa África Editores.
- Fanon, Franz. 2004 [1961]. *The Wretched of the Earth*. Nueva York: Grove Press.
- Foucault, Michael. 1996. *Genealogía del racismo*. La Plata (Argentina): Editorial Altamira / Caronte Ensayos.
- Levi-Strauss, Claude. 1962. *El pensamiento salvaje*. México: FCE.
- Mahmud Awah, Bahía. 2016. *Tiris, Rutas literarias*. Málaga: Última Línea.
- Martín Beristain, Carlos y Francisco Etxeberria Gabilondo. 2013. *Meheris. La esperanza posible. Fosas comunes y primeros desaparecidos saharauis identificados*. Bibao: Hegoa.
- Meneses, María Paula. 2012. «Mozambique, África y el mundo: el tránsito entre las gentes», en Antonio Ortega Santos, Nayra

- García-González (eds.), *Tentativas, contagios, desbordes. Territorios del pensamiento*: 23-54. Granada: Universidad de Granada.
- Mariño, Enrique. 2023. «Juan Mayorga, dramaturgo: “Debemos preguntarnos qué hay de fascista en uno mismo”», Público, 17 de noviembre: Disponible en: <<https://www.publico.es/culturas/juan-mayorga-dramaturgo-debemos-preguntarnos-hay-fascista-mismo.html>>. Fecha de Acceso: 20 mar. 2024.
- Mbembe, Achille. 2021. *Salir de la larga noche*. Barcelona: Bellaterra.
- Nerín i Abad, Gustau. 2022. *Colonialismo e imperialismo: La grandeza perdida y el derribo de sus monumentos*. Shackleton Books.
- Nerín i Abad, Gustau. 2020. «La cómoda memoria colonial española. El Imperio de ayer y la España de hoy». *RiMe Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea* 7(2): 37-51. doi: <<https://doi.org/10.7410/1436>>.
- Martins, Bruno Senna. 2016. «Antropología y poscolonialismo. La memoria postabismal». *Revista Andaluza de Antropología* 10(115): 102-118.
- Omar, Emboirik Ahmed. 2023. *Breve historia del Frente Polisario. Cincuenta años de resistencia*. Madrid: Libros de la Catarata.
- Ramos Tolosa, Jorge. 2022. *Palestina desde las Epistemologías del Sur*. Buenos Aires: CLACSO; Coimbra: Centro de Estudos Sociais – CES.
- Segato, Rita Laura. 2015. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos: y una antropología de la demanda*. Buenos Aires: Prometeo libros.