

Un religioso en las prisiones de la primera represión franquista. Las memorias del capuchino Gumersindo de Estella (1936-1939)

*Mònica Balltandre Pla**

Facultad de Psicología
Universitat Autònoma de Barcelona (UAB)

Resumen

Este artículo analiza el papel desempeñado por un capuchino en la prisión de Zaragoza durante la guerra civil (1936-1939). Sus memorias me permiten analizar su labor pastoral con los represaliados políticos que iban a ser ejecutados por el bando franquista. Se considera su ejercicio ministerial, con su retórica y sus prácticas. Pese a que el personaje no estuvo de acuerdo con las posiciones oficiales de la Iglesia católica española ni del Estado franquista, sus prácticas tuvieron unos efectos en el marco de la primera represión política franquista.

Palabras clave: Gumersindo de Estella. Guerra Civil Española. Iglesia Católica. Represión política.

Abstract

The aim of this paper is to discuss the role of a capuchin father in his spiritual assistance to those who were going to be executed by the Franco's regime. During the Spanish civil war, those territories occupied by Franco were militarized and politicized under a new politics known as «national-Catholicism». The policy that the dictatorship was testing affected the prison system and the tasks of the clergy inside prisons. My paper analyses the role of one of them in relation to the discourses that the Spanish Catholic Church was constructing in complicity with the Franco's dictatorship. I also consider the views of the own priest against the Church and the government and the effects that, despite the priest's discourses, his role had for the Franco's regime purposes.

Keywords: Gumersindo de Estella. Spanish Civil War. Catholic Church. Political Repression.

INTRODUCCIÓN

Este artículo analiza el papel del religioso capuchino Gumersindo de Estella en una prisión del bando franquista durante la guerra civil española (1936-1939), mediante el diario que dejó escrito. En especial, se analiza su interacción con los presos

* Correspondencia: <monica.balltandre@uab.cat>.

que iban a ser ejecutados por motivos políticos. Aunque el diario del capuchino ha sido reeditado varias veces, hay todavía pocos estudios centrados en el análisis de su labor y en las consecuencias que roles como el suyo tenían dentro del régimen¹.

Ningún historiador actual puede negar la participación de la Iglesia católica española durante la contienda y su implicación posterior junto a los vencedores. Su apoyo al golpe y después a la dictadura fue institucional y los obispos que discreparon fueron apartados o exiliados. Excelentes trabajos desde miradas tanto clericales como anticlericales reflejan y analizan las afirmaciones públicas y los intercambios privados en apoyo a la configuración de un nuevo régimen, definido como nacional-católico, que devino una dictadura (véase, por ejemplo, Casanova, 2001; Chao, 2007; González Gullón, 2011; Ragner, 2001). Lo que apenas ha sido estudiado es el papel directo del clero en la cotidianidad de la represión y el control social, así como también son escasas las investigaciones que han analizado la participación «cotidiana» de la sociedad civil en esta represión que configuró y mantuvo a la dictadura franquista (véase Cenarro, 2012)². Se trataría de introducir, en las investigaciones sobre la dictadura española, enfoques de análisis del poder «desde abajo», como los foucaultianos.

Historiar el papel de personas concretas en determinados roles o posiciones dentro de estos contextos puede dar cuenta de dinámicas microsociales de poder que explican cómo se mantiene este régimen y qué conflictos les suponen a los implicados. El diario que analizamos cumple este fin. A través de él, podremos ver que, aunque Gumersindo de Estella no va a seguir todas las directrices oficiales de la Iglesia católica española de su tiempo ni tampoco va a estar a favor de las construcciones políticas del régimen franquista, sus creencias y su rol lo harán partícipe de una cosa y de la otra.

Al hilo de este monográfico nos enfocaremos en los discursos y las prácticas que se desprenden del diario y que nos permiten reflexionar sobre la participación de un sujeto en el entramado de significados que se estaban poniendo en juego en las prisiones de Franco durante la primera represión franquista.

No se trata de analizar su papel *durante* la dictadura de Franco, sino su labor *en* la dictadura³, pues la está configurando o manteniendo y viceversa: ésta le configura a él. De este modo, esta investigación trata de mostrar que no solo *asumió*, esto es, interiorizó o resistió el discurso oficial de su Iglesia y el del Estado, sino que lo *ejerció*, con consecuencias.

Aunque durante la república había sacerdotes en las prisiones y la asistencia espiritual en las cárceles también se ofrecía, la dictadura lo convirtió en motivo de

1. A excepción del de Julián Casanova (2001), que le dedica todo un estudio cuando todavía las memorias permanecían inéditas.
2. Una excelente excepción es la investigación de Conxita Mir (Mir, 2000; 2004).
3. Tomo esta distinción de Herrán y Roqué, 2013.

propaganda católica, llegando a vanagloriarse de las supuestas conversiones de los rojos ante la muerte.

Así, por ejemplo, la presencia del sacerdote cumplía la función de conferir un aspecto moralmente justo a estas ejecuciones (Cifuentes y Maluenda, 1995). El nuevo Estado se vanagloriaba de que en el bando nacional no había «paseos» –lo que era falso–, de que se juzgaba a los presos –en muchos casos no había tal juicio y, en los que sí, poca o ninguna posibilidad de defensa– y de que los fusilamientos, necesarios para la «nueva España» que había de venir, se hacían con caridad cristiana, con asistencia espiritual.

Gumersindo de Estella formó parte de esta política, aunque no lo supiera y con la que no hubiera estado de acuerdo. Su labor fue dar «auxilio espiritual» a aquellos que iban a ser condenados en la cárcel provincial de Zaragoza, conocida como cárcel de Torrero. Mi propósito es situar su rol dentro del proceso de aniquilación política que el régimen perpetró contra quienes consideraba sus enemigos políticos.

ALGUNOS DATOS BIOGRÁFICOS

No contamos con ninguna biografía completa de Gumersindo de Estella. El personaje no ha sido estudiado fuera del esbozo biográfico que José Ángel Echeverría y Tarsicio de Azcona (2003) trazan en el prólogo a la edición de sus memorias. Consignamos aquí solo algunos datos que sitúan su labor y su carácter.

Gumersindo de Estella (Estella, 1880-Pamplona, 1974) en realidad se llamaba Martín Zubeldía Inda. Efectuó su preparación en el Seminario capuchino de Pamplona, estudió humanidades en Olot e Igualada e hizo el noviciado en Arenys de Mar. Estudió después filosofía y teología en Pamplona, fue superior de dos conventos y procurador de misioneros en China.

El padre Gumersindo de Estella parece muy activo dentro de la orden antes y después de la guerra. En setiembre de 1921 formó parte de la organización de un congreso regional de Terciarios (agrupando Navarra-Cantabria y Aragón) en Pamplona, celebrado para conmemorar los 700 años de la orden. Fue el secretario y se encargó posteriormente de publicar las actas (Estella, 1923). Antes de la guerra civil, figura como fundador de varias hermandades de la orden en distintas iglesias (siendo las suyas de las más numerosas) y siguió durante la dictadura dirigiendo grupos de chicas de Acción Católica y dando ejercicios espirituales a las juventudes femeninas de falange.

Conocido es el nacionalismo del clero vasco y este era el sentir de muchos de los capuchinos de Navarra antes y después de la guerra civil. Pero no fue la posición de la jerarquía capuchina en Pamplona que apoyó al alzamiento militar y contribuyó alimentando a los requetés carlistas. Estando allí, Gumersindo de Estella no manifestó ningún entusiasmo por el golpe y se había mostrado indignado ante los primeros

asesinatos. Por ello se le acusó de nacionalista y lo mandaron a Zaragoza, aludiendo que el jefe de la Junta Carlista de Guerra de Pamplona había sugerido que no convenía que estuviera allí. Según Gumersindo de Estella, los motivos reales de su traslado fueron enemistades y conspiraciones de un sector del monasterio, porque él estaba en contra de la reelección del que entonces era padre provincial. Según Echevarría (*cf.* Estella, 2003) no se ha podido probar su filonacionalismo, pero parece que, junto a su hermano, canónigo de Pamplona, compartían la causa nacionalista íntimamente sin hacer de ello defensa religiosa. Sea como fuere, en septiembre del 36, cuando ya la insurrección había estallado, lo mandaron al convento de San Antonio de Torrero en Zaragoza. De la narración de su experiencia en la prisión de esta ciudad sale el diario que le ha dado cierta fama.

Ya de nuevo en Pamplona, en el 43, retomará otras labores pastorales ligadas a la iglesia del convento (confesiones, homilías, participará en muchas misiones, etc.). También fue autor de varios libros, colaboró en distintas revistas religiosas y será el promotor de la causa para la beatificación del padre capuchino Esteban de Adoáin (Estella, 1926).

Un último dato biográfico de interés en lo que nos concierne es que confesó y asistió al cardenal Isidro Gomá en los últimos días de su vida. Ambos tenían visiones contrapuestas respecto al sentido de la guerra civil. En el diario, a propósito de la publicación del libro de un canónigo de Salamanca, Castro Albarrán (*La Guerra Santa*, 1938), con prólogo de Gomá, Gumersindo de Estella escribe que el cardenal no lo hubiera escrito durante su última enfermedad, dando a entender que éste había cambiado su opinión o que se arrepintió de su posición durante la guerra. Gomá, católico integrista (Raguer, 2001), había suscrito la tesis de la guerra civil como «santa cruzada» y fue el redactor de la conocida como «carta colectiva» que el episcopado español publicó tras un año de guerra. Dirigida a los obispos de todo el mundo, y con ello a toda la opinión católica, la carta legitimaba el «alzamiento» y condenaba a la República –asimilándola, además, al comunismo (véase: Chao, 2007, pp. 30-34; Raguer, 2001, pp.151-174)⁴–. En esta pastoral se afirmaba: «En descargo de tantas víctimas, alucinadas por «doctrinas demonios», digamos que al morir, sancionados por la ley, nuestros comunistas se han reconciliado en su inmensa mayoría con el Dios de sus padres.» (Carta colectiva, p. 9). Ello eludía a que los fusilados del bando republicano supuestamente morían cristianamente, como la propaganda del régimen franquista fue repitiendo posteriormente. De Estella no aprobó, en cambio, que a la guerra civil se la disfrazara de «santa cruzada».

4. Además, Gomá organizó una colecta durante la guerra para la reconstrucción de las iglesias, buena parte de la cual fue a parar, en realidad, al ejército insurrecto (Raguer, 2001).

EL SENTIDO DEL TEXTO

Este análisis se basa en la edición de los capuchinos Echeverría y de Azcona sobre el texto que Gumersindo de Estella quería que fuera publicado. Gumersindo de Estella pulió sus propias memorias de los años en los que había estado en la prisión de Torrero para que el escrito pudiera ser publicado en Argentina a finales de los años 50. La llevó allí un compañero suyo del convento, pero no logró su publicación por presiones de la embajada española (Echeverría en Estella, 2003). ¿Con qué intenciones reescribió las memorias de su experiencia con los presos?

En un primer momento parecería que fue claramente como forma de denuncia política. En el diario se esmera por recoger los nombres y procedencia de los ejecutados junto con sus relatos de las circunstancias de sus detenciones. Creía en la versión de los presos, muchos de ellos ni siquiera fusilados por motivos políticos, sino por errores judiciales (o falta de juicio) y delaciones de otros por venganza, odio, poder, pero también por miedo, coacción o simplemente para salvar la propia vida. Las memorias hacen acopio de estos relatos diarios, junto al nombre, apellidos, lugar de origen y edad de todos los que recuerda o puede posteriormente documentar. Parece el esfuerzo testimonial del que quiere preservar esos nombres para una futura justicia y compensación política. Es una especie de memorial que podría ser visto con sentido político, pero que para Gumersindo lo tendrá —pienso—, sobre todo, o digamos también, eclesial. Los nombres merecen ser recordados, en la cabeza de Gumersindo, como mártires religiosos además de como víctimas políticas. Voy a intentar justificarlo.

Él mismo dice que sus memorias pueden ser aleccionadoras del inmenso poder de la gracia divina y de la fuerza de un sacerdote cuando ejerce su ministerio con «depurado propósito sin predilección a instituciones políticas» (Estella, 2003, p. 49⁵). Tienen el propósito también, como manifiesta a continuación, de que se vea que nadie es tan malvado como sus adversarios lo quieren presentar para legitimar la violencia que ejercen contra él. Hay, pues, intenciones teológicas; una más humana en la idea de que en todo ser humano hay algo de bueno; otra más apologética, en la que el diario tiene que servir para ver la manifestación de la grandeza divina que, mediante el sacerdocio, «realiza verdaderos milagros espirituales» (p. 49), esto es, puede convertir y consolar a personas no creyentes ante su inminente muerte.

Asimismo, sorprende que dé detalles macabros del momento del fusilamiento. Es pródigo en describir el horror del momento con una crudeza que hace pensar al lector que se encuentra ante un cínico. Como Gumersindo de Estella prueba no serlo, una explicación plausible es que quiera enfatizar su condición de mártires. Sus

5. De aquí en adelante, cuando se cite su diario, se pondrá solo el número de página.

descripciones del fusilamiento, que no reproduciré, adolecen de cierta sensibilidad barroca al estilo de la literatura católica de los martirologios. En todo caso, parece que un propósito claro de las memorias es hacer resaltar que son víctimas de injusticias atroces de otros seres humanos.

Se verá a lo largo de esta investigación que los acontecimientos tuvieron para él sobre todo sentido teológico. Si fue pródigo transcribiendo los diálogos y los sufrimientos de los presos, cabe sospechar que su propósito es subrayar esos relatos de injusticia como lección teológica. Las implicaciones políticas quedan en un segundo plano.

SU PARTICIPACIÓN EN CONTEXTO

La orden a la que pertenecía se caracteriza por su militancia y apostolados activos: «A ejemplo de san Francisco y según la constante tradición de la Orden, los hermanos tomen gustosos a su cargo la asistencia espiritual, y aun corporal, de los achacosos y enfermos» (*Constituciones*, cap. IX, art. 150.1). Y ello incluía la atención a los presos (*Constituciones*, cap. XII, art. 1; Estella, 1923). Así que, aunque la prisión de Torrero ya tenía su capellán asignado, Gumersindo de Estella, que ya había visitado varias veces la cárcel ofreciendo consuelo a los presos, se prestó a ayudar al capellán de prisiones en la que era su tarea más dura: asistir a los presos en el momento de su ejecución. Su primera «asistencia» fue el 22 de junio de 1937 y se dedicó a ello hasta el 11 de marzo de 1942 (Casanova, 2001), con algunos intervalos de descanso en los que se ausentó de la ciudad.

Ejerció también de capellán del hospital en Zaragoza, y dentro de la prisión confesaba cada sábado por la tarde a los que querían comulgar en la misa del día siguiente. Además se vio envuelto en la burocracia de las peticiones de revisión de las penas, que dieron escaso fruto. Llevaba cartas, escribió muchas otras a favor de los presos para pedir la revisión de sus causas, penas e indultos y redactaba instancias que él mismo llevaba a petición de las familias.

En este primer período en el que Gumersindo ejerce este ministerio, las prisiones están saturadas de personas que provenían de los campos de concentración y por la intensificación de la tarea de los Consejos de Guerra (Gómez Bravo, 2008c). Las prisiones estaban militarizadas y su función durante esos años de guerra civil fue de clara represión (Gómez Bravo, 2008a). En el caso de Zaragoza, la represión —encarcelamiento y matanzas— fue especialmente dura. Zaragoza ocupaba el segundo lugar después de Barcelona en filiações a la CNT y además fue de los primeros sitios industriales que quedaron en manos de los golpistas. Éstos necesitaban su producción fabril y por eso la represión fue más brutal que en otras partes (Cifuentes y Maluenda, 1995). Teniendo el frente a 20 kilómetros y preocupados porque no apareciera nin-

gún foco que pudiera enlazar con las milicias anarquistas procedentes de Barcelona, la represión fue especialmente violenta y adquirió, según Cifuentes y Maluenda (1995), características de ejemplaridad. La población reclusa de Torrero aumentó de 884 presos en agosto de 1936 a 3.977 en marzo de 1939 (Heredia Urzáiz, 2006)⁶. Entre 1936 y abril de 1939 se cometieron 3.317 asesinatos en Zaragoza. Se pretendía que el pronunciamiento fuera definitivo. De hecho, ni a los propios presos de Torrero ni a Gumersindo de Estella les costó conectar el aumento de ejecuciones con los reveses que el ejército nacional sufría.

Gumersindo de Estella empieza sus memorias manifestando su asombro ante el entusiasmo mal disimulado de algunos compatriotas por el alzamiento militar en contra de la República. Le dolió que la Iglesia tomara partido por la insurrección militar.

En su diario, llama la contienda por su nombre: «guerra civil comenzada por Franco» (p. 233), en lugar de negar el estatus de guerra entre bandos políticos, como algún jurista del régimen pretendió (véase Espinosa, 2004). La propaganda que hablaba de lucha contra el mal o de la España contra la anti-España, negaba la igualdad moral y jurídica del otro –de hecho su aceptación misma en tanto que «otro»– en la disputa (Espinosa, 2004).

Condenará que el discurso teológico sea puesto al servicio de intereses económicos y de poder. Lamentaba que algunos sacerdotes «se hayan empeñado en acreditar con un sello divino una empresa pasional de odio y violencia» (p. 257), teniendo claro que el papel de la Iglesia era el de la paz y que lo que estaba haciendo era aliarse con determinados poderes. Se sentía avergonzado de su propia institución. Uno de los efectos que va a encontrar más nefastos con ese error fue que «envenena almas» (Estella, p.129), pues algunos encarcelados le manifestaban que venían de familias católicas y que ellos mismos eran practicantes hasta que habían visto que las derechas mataban en nombre de la religión.

Si bien no denunció ni protestó ante su propia Iglesia, escribió lo que vio, condenándolo. La escritura de un diario le permite de alguna forma descargar su conciencia, pues es poco probable que pudiera hablar con sus compañeros de profesión sobre ello. Tenemos otros testimonios de sacerdotes que ante protestas o intercesiones eran amonestados por sus superiores y represaliados si persistían en su conducta. Gumersindo de Estella también tuvo mucho cuidado en sus misas públicas, tanto en la prisión como fuera de ella. No contradujo a la Iglesia, pero tampoco cargó contra el supuesto enemigo. Sus mensajes intentaron ser de concordia, tratando a todos como hermanos (por ejemplo, Estella, p.193).

6. El padre Gumersindo habla del enorme hacinamiento y la falta de agua frecuente, a lo que se le sumaba la deficiente alimentación y epidemias (parásitos, sarna, viruela) (Estella, 2003; Heredia Urzáiz, 2011).

Dejó constancia escrita de las palizas que los presos recibían de manos de los cabos –que eran presos comunes con condenas largas– y de los «paseos» de la cárcel, eufemismo este último que se usaba para las ejecuciones sin juicio. Milicianos de la falange armados venían con listas firmadas por el delegado de orden público y se llevaban a los allí anotados para fusilarlos en campos o caminos. De este modo fusilaron al médico y catedrático de la Universidad de Zaragoza, Francisco Aranda y Millán, al alcalde de Zaragoza y al presidente de la diputación, entre otros.

Presenció fusilamientos en masa –de hasta dieciocho personas–, otros en los que para una sola persona había unos cincuenta soldados y muertes por garrote vil. Fue testigo también del robo de niños, práctica que no ha sido denunciada en España hasta hace muy poco. Él solo pudo condenar el acto «horrible» de la separación entre madres e hijos, los «gritos desgarradores» de las mujeres, que las fusilaron, y cómo los niños fueron entregados a dos monjas que los llevaron a la Casa de Maternidad⁷. No alcanzó a ver que aquello formaba parte de una estrategia gubernamental de saneamiento represivo. Esta infancia se institucionalizaba para adoctrinar o se daba en adopción a familias «afectas» de forma engañada y no consentida por los padres; son quienes Ricard Vinyes ha calificado como «los niños perdidos del franquismo» (Vinyes, 2002; Vinyes, Armengou y Belis, 2002; Núñez Díaz-Balart, 2001).

Gumersindo de Estella no podía ver la connivencia de la Iglesia en todo el aparato represivo en general. Tampoco el cuadro entero de la represión en las prisiones. Pero sí alcanzó a ver muy claras algunas humillaciones ideológicas a las que los presos eran sometidos. Por ejemplo, era consciente de que en las misas celebradas en prisión sobraban las banderas y que los himnos de la falange y el de los requetés, que los presos tenían que corear a mano alzada bien abierta, eran una provocación. Insistió para que quitaran el retrato de Franco que presidía la improvisada capilla de la prisión. Para él era fundamental pues entorpecía su labor espiritual. Primero se lo pidió confidencialmente a un oficial de la cárcel que le dijo que no se atrevía ni tan siquiera a proponérselo al director. Finalmente consiguió que un juez de ejecuciones lo hiciera.

Así que veía la humillación a la cual se sometía a los presos por sus ideas políticas, pero no tomó en cuenta que su misma presencia, como símbolo aliado del poder que los iba a ejecutar, podía suponer una vejación y humillación de la misma naturaleza. Su insistencia en la misa y en la administración del último sacramento antes de las ejecuciones, contribuía a someter a los vencidos, que ya no podían separar Iglesia y Estado, a unas creencias de una opción política. Gumersindo de Estella no pensaba que comulgar con el catolicismo tuviera que suponer asentar con los principios del

7. Una de estas mujeres era esposa del hermano del anarquista Durruti. Su hija fue dada en adopción. El hijo de esta hija adoptada, supo hace poco la procedencia de su madre, ya muerta, por el diario del capuchino (Junquera, 2014, 5 de abril, s.n.).

«Movimiento», pero muchos presos se lo señalaban y todo el aparato ideológico en torno a las prisiones iba encaminado a ello (Núñez Díaz-Balart, 1999).

LA PASTORAL NEGRA

Dice Hilari Raguer, monje benedictino e historiador, y con razón, que «la pastoral de los condenados a muerte es uno de los aspectos más negros de la actitud de la Iglesia española ante la represión de la guerra y la primera posguerra» (Raguer, 2010, p.117). Veámoslo.

Cuando había ejecuciones, a Gumersindo de Estella se le avisaba el día antes para que se presentase al siguiente en la prisión. El médico lo pasaba a recoger y del convento se dirigían a la prisión. A los presos se les comunicaba entonces la sentencia y Gumersindo de Estella los esperaba en una salita por si querían confesarse. Allí también, con una mesa que hacía de altar, él, generalmente con un compañero⁸, celebraban una misa y los presos podían comulgar. Después, se los llevaban con un camión a las tapias del cementerio de Torrero, donde eran fusilados. Gumersindo de Estella iba en el camión con ellos y le quedaba la tarea final de darles la extremaunción, tras el fusilamiento y antes del tiro de gracia. Finalmente, algunos hombres de la Hermandad de la Sangre de Cristo recogían los cadáveres.

Gumersindo de Estella había pedido varias veces que al preso se le concedieran más horas entre que conocía su sentencia y se le ejecutaba. Así, los de su profesión podían tener más tiempo para preparar sus espíritus. Una hora era cuanto tenían. No lo consiguió. La normativa de la prisión era clara en ese sentido porque no interesaba que los que conocían su inminente ejecución estuvieran en la prisión por mucho tiempo. Su enfado y/o su dolor eran peligrosos, podían causar rebelión. Conocida su sentencia, se evitaba que hablaran con los otros presos, y su misma presencia debía ser, cuando menos, incómoda para todos. Por los mismos motivos, la comunicación de la sentencia se hacía hacia las cinco y las ejecuciones tenían lugar a las seis de la mañana.

En realidad, nadie de los que rodeaban al sentenciado en ese momento se hacía responsable de su muerte ni se sentía verdugo. Probablemente el grado de responsabilidad aumenta a medida que nos alejamos de quienes cumplen efectivamente de verdugos con sus manos, como sostiene Hannah Arendt (2004), pero no deja de ser inquietante. Todos sentían que cumplían órdenes y que eran sólo intermediarios: el director de la prisión; el juez de ejecuciones con su secretario judicial; los guardias que les enmanillaban; el comandante que daba la orden de ¡fuego!; los soldados que los

8. Normalmente le acompañaba otro padre capuchino que al parecer no tenía tanto éxito con los presos. En una ocasión, otro capuchino, italiano, quiso acompañarlo, pero le dijo que nunca más volvería a hacerlo, había sido demasiado horrible para él.

fusilaban; el teniente que les daba el tiro final; el médico que certificaba las muertes. En estas circunstancias, el capellán intentaba ser su último amigo consolador.

«Salvar» sus «almas», que era la expresión de entonces, era su máximo cometido. Intentó que todos los condenados ofrecieran su muerte a Dios para expiar sus pecados, como era doctrina (Regatillo, 1939). Para morir cristianamente, debía absolverlos y, para ello, necesitaba que sintieran arrepentimiento de sus pecados y encomendasen su muerte a Dios. Tenía muy poco tiempo para preparar sus almas y a menudo se queja también de que tiene gente merodeando y no puede hacer su labor con intimidad. Parte de su labor era ganárselos y una estrategia que ponía en práctica era no contradecirles en «todo lo que es opinión humana» (p. 73); pero si no conseguía estar a solas con el preso, temía que eso pudiera ser mal interpretado políticamente.

Los había que llegaban predispuestos, se confesaban y oían la misa con devoción. Quienes rehusaban consuelo religioso eran respetados y podían ausentarse de la sala-capilla y esperar en otro lugar. A menudo, sin embargo, estaban confusos, abatidos y Gumersindo de Estella era hábil convenciendo para la contrición. Otros tenían poca idea de religión, y si se dejaban, de Estella les daba alguna instrucción básica, los confesaba rápida y superficialmente, siguiendo el orden de los diez mandamientos, y los absolvía⁹. Para él era un triunfo, una conversión *in extremis*.

Para la absolución de los pecados, necesaria, bastaba que él viera que aceptaban besar el crucifijo o que lloraban con cierto sentimiento religioso. No tenía mucho tiempo para cultivar su conciencia interior ni la mayoría estaba en condiciones de hacerlo: «A los reos no les exigía yo acusación íntegra, porque su estado de ánimo era comparable al de un enfermo grave» (p. 106).

El código de derecho canónico señala como única condición de absolución que el penitente esté «bien dispuesto». A veces tuvo dudas, pero casi siempre que veía una mínima disposición a la fe, los absolvía. Esto le llevó a discrepancias con algún compañero que pensaba que tenía que ser más estricto en la administración de este sacramento. Para justificar su conducta se comparaba a Jesús, que había sido pródigo

9. Veamos un ejemplo ilustrativo de su proceder con un preso que él juzga «sin noción de nada»: «después de muchísimos diálogos inútiles y desprovistos de unción evangélica y bastante mezclados de ideas o expresiones de sabor político, durante las cuales yo me inhibía con disgusto visible [...], ocupé entonces mi puesto de intimidad con aquel desgraciado. Hube de derrochar condescendencias, amabilidad, trato de amigo entrañable [...]. Le interrogué, siguiendo el orden de los mandamientos, y contestaba él con frialdad sin poner empeño en su pasada conducta. Le exhorté a pedir perdón a Dios. No rehusó el crucifijo cuando se lo apliqué a los labios. Me pareció que había alguna sombra de buena disposición. Y le di la absolución imponiéndole en penitencia la muerte que iba a sufrir. No me creí con derecho a negarle la absolución. No se la negó Jesucristo al ladrón del Calvario. Considerada su total ignorancia y lo poco que se le podía instruir en ocho minutos, creo que tenía la máxima disposición» (pp. 74-75).

en absoluciones. Incluso absolvió *sub conditione* a una persona de la que no conocía sus creencias y que estaba sin sentido, pues se había intentado matar al saber su sentencia. La absolución *sub conditione* se administraba cuando el capellán tenía dudas ante la «disposición» de la persona. En este caso, era una extralimitación que resalta el empeño de Gumersindo de Estella y su fe en que este sacramento abría las puertas a la felicidad extraterrenal. Por un lado, su actitud «pródiga» ante la administración de este sacramento está más acorde con las reformas teológicas de Juan XXIII que con la espiritualidad de su tiempo. Pero por otro, la importancia que de Estella le otorga para la salvación no deja lugar a dudas de que le rige la teología del pre-concilio del Vaticano Segundo, en las directrices de Trento todavía, donde el rito tenía un peso preponderante para la salvación.

Asimismo, tenía el deber sacramental de dar la extremaunción final a los arrepentidos, después de los tiros del pelotón de fusilamiento y antes del tiro de «gracia», aplicado por un teniente. Debía ser un momento sumamente desagradable, pero Gumersindo no se entretiene demasiado en sus sentimientos. Sí en el horror que circunscribe la escena, como ya se ha dicho. Las personas quedaban mal heridas tras los disparos, agonizando, y pidió muchas veces a los soldados que «se apiadaran» de ellos y apuntaran bien. Una forma de piedad lúgubre cuando menos.

La extremaunción, pensada para fortalecer las almas ante la inminencia de la muerte, ha cambiado hoy en día su sentido, como un gesto más pensado para confortar a los enfermos que no a los moribundos. Ya no es una preparación final para la hora de la muerte sino un aliciente para la vida. Pero para él, entonces, toda su labor formaba parte de esta preparación para que murieran en paz con Dios. Su consuelo era grande cuando conseguía la «reconciliación» con Dios de algún condenado y eso alentaba su penosa tarea y paliaba su dolor de ver morir a inocentes. Ante el horror de ese tiempo previo a las ejecuciones, se consolaba pensando que «dentro de un cuarto de hora serían libres para subir a los brazos de su Padre» (p.69). Su creencia en la vida sobrenatural le permite sobreponerse a la situación terrenal y mantener que está prestando un servicio de incalculable valor al que va a morir.

Por eso, para sí mismo, la mayor tortura venía cuando consideraba que no había conseguido atender como era debido a alguna alma. Ante la mujer y la cuñada de Durruti, a quienes tuvieron que separar de sus bebés para ejecutarlas, y por ello se había procedido con la mayor celeridad, su remordimiento era que no se les había ofrecido consuelo, misa ni confesión.

Cuando conseguía que alguien se serenase y ofreciera el «sacrificio de su vida» a Dios (p. 60), intentaba que se mantuviera en ese «nivel de lo sobrenatural» hasta el final. Eso significaba evitar que se inmiscuyera en conversaciones terrenales —que hiciera caso omiso a las provocaciones de la autoridad, por ejemplo—, exhortarlo a que besara un crucifijo que llevaba, que rezara, que repitiera palabras de amor a Cristo,

etc., todo ello durante el trayecto a las tapias del cementerio, en el camión y aun ante el pelotón de fusilamiento. Muchas veces no se retiraba del lado de la persona hasta que él no creía «que el alma del reo estaba nuevamente en disposición de comparecer ante el juez eterno» (p.62). Lo que le costó algún que otro susto y mancharse literalmente de sangre.

SU ARGUMENTARIO

El sacrificio de esas muertes tenía sentido teológico para él e intentó que lo tuviera para los represaliados. En este apartado analizo la retórica que usó para que éstos dieran sentido espiritual a sus muertes. La palabra fue su medio principal, aunque también tuvo otros: les ofrecía café, cigarrillos, guardaba el postre que le daba su convento para ellos.

Lo primero que tenía que hacer cuando éstos llegaban a la sala era serenarlos. Para ello les preguntaba de dónde eran, de qué se les acusaba. Después iba al grano, encauzando la conversación hacia temas espirituales y mostraba disgusto visible si se torcían hacia conversaciones políticas.

Lógicamente, ponía su mayor empeño oratorio con aquellos que no creían en Dios o que lo rehusaban a él como intermediario. Con ellos, supo adoptar estrategias discursivas diferentes en función de su interlocutor. Usó argumentos racionales con aquellos presos inteligentes, conectando ideas de libertad y fraternidad socialistas con Jesucristo y el evangelio, por ejemplo. En cambio, tuvo una actitud mucho más paternalista con quienes juzgaba ignorantes, presentándose y presentando a Jesús como un amigo:

Mira, hijo mío, me has sido muy simpático durante el rato que te he tratado [...]. Yo quiero ser amigo tuyo siempre, siempre. Vamos, no te cuesta nada. Dile al Señor una palabra de cariño, que Dios nada tiene que ver con los curas malos (p. 123).

Varias veces les hizo chantaje sentimental y familiar. De Estella apelaba a los sentimientos de la niñez del individuo, esperando que afloraran en él supuestos sentimientos naturales hacia Dios. O empujaba a los que iban a ser fusilados a que se acordasen de sus madres, por ejemplo, puesto que en muchísimos casos éstas eran católicas. Dado que en muchos casos la educación recibida había sido católica, su estrategia era conectarlos con una supuesta niñez católica —que era «la verdad»— y luego les hacía ver que era la sociedad quien los había corrompido e inducido a error.

Se encontraba muchos presos que, aun manifestarse cristianos e incluso católicos practicantes antes de la guerra, no querían confesión ni su servicio porque, obvia-

mente, los estaban matando en nombre de ésta. Dolido, su contraargumento era que la religión no se hacía solidaria con los actos incorrectos de los hombres. Les decía que la religión era siempre «buena y santa» independientemente del abuso que los hombres hicieran en su nombre. Tuvo que insistir muchas veces en que él no era fascista. Vestir el hábito de pobreza de la orden le ayudaba.

Separar la justicia divina de la terrenal le permitió, al dejar los juicios para Dios, no juzgar a nadie y, por tanto, querer salvar a todo el mundo por igual. Su trato es completamente igualitario en este sentido. Creía en la dignidad de todos los presos y los trataba en consecuencia. Cuando los esposaban para llevarlos al camión, por ejemplo, les decía que eso no los deshonraba, que tuvieran presente que Jesucristo también había sido atado. De este modo, intentó reponer una cierta dignidad al vencido, claro que bajo el peso de sus creencias, recordándoles su filiación divina: todos eran hijos de Dios.

También para consolarlos y dignificarlos los comparaba a santos concretos, y a las mujeres a santas. Equiparaba la muerte que iban a tener a la de los mártires que fueron muertos inocentes y con grandes tormentos. Y por supuesto, intentó también identificarlos con Jesucristo, que fue inocente al patíbulo.

LA «CUESTIÓN SOCIAL» EN LA IGLESIA

Buena parte de las concepciones que explican la actitud paternalista que Gumersindo de Estella mantiene con los presos y su consideración sobre el comunismo como una doctrina errónea, no tienen que ver con el franquismo, sino con la consideración que la Iglesia de los años 20 y 30 tiene respecto al orden social. La Iglesia tenía una posición oficial clara respecto a la llamada «cuestión social», que era la lucha de clases que había conllevado la industrialización. Su postura mantenía que los hombres eran iguales en creación y formas de redención, pero que no nacían iguales en cuanto a condición social. En terminología eclesíastica, tenían diferentes «derechos adquiridos», justificando así las jerarquías sociales (Pío XI, 1931).

Gumersindo de Estella era partidario de la famosa encíclica del Papa León XXII, *Rerum Novarum*, en la que éste defendía que ricos y pobres, que lo eran por naturaleza, debían unirse y adaptarse mutuamente de modo que se equilibraran, pues se necesitaban (León XXII, 1891). Según esta encíclica la «solución» social debía esperarse de la caridad (León XXII, 1891). Otra encíclica, la de Pío XI, de 1931, ratificaba esta posición. En ella se encomiaba a los estados a proteger a los obreros, pidiendo una mejor redistribución del bien común (Pío XI, 1931), pero ello entendido como una suerte de patronaje o tutela paternalista. Al mismo tiempo, se seguía condenando en términos explícitos al socialismo y al comunismo (Pío XI, 1931; 1937).

El propio Gumersindo de Estella, aplicando tales principios a su orden, defendía en 1921, en un congreso de terciarios: «todo Terciario patrono debe ser protector del Terciario obrero o pobre. Y todo Terciario obrero debe ser un defensor de los derechos del patrono Terciario cuando los vea conculcados o amenazados» (Estella, s.f., p. 14). En la conferencia que dio en el congreso mencionado, también dice: «la Justicia no es un arma que solo pueden esgrimir los obreros pobres contra los potentados, como creen ciertas masas populares inconscientes» (Estella, s.f., p. 10), sino que es una virtud que inclina a dar a cada uno lo que le corresponde. En esta misma comunicación dejaba claro también que la justicia estaba en un segundo plano respecto a la caridad, con el ejemplo de que San Pablo, ante un esclavo que bautizó, no había pedido su libertad a su amo sino que lo tratara bien. Pensaba que la Iglesia había hecho bien en no pedir la abolición de la esclavitud en aquellos tiempos, «por la necesidad de mantener el orden social y la vida de los pueblos» (Estella, s.f., p.11). Entendemos así su opción de silencio frente a las enormes injusticias que está presenciando en la cárcel. Ante ellas, él piensa que su obligación moral es practicar la caridad. Pues escribe: «renunciar a los derechos propios a favor del prójimo es más noble y delicado que reivindicarlos» (Estella, s.f., p.11). Y recelaba de las organizaciones obreras que reivindicaban sus derechos. Queda clara su opción:

San Francisco de Asís demuestra más amor a la humanidad, más delicadeza de sentimientos y más grado de civilización cuando se arrodilla ante los leprosos, que el que se levanta ante un grupo de sindicalistas gritando: ¡esta es nuestra hora, reclamemos nuestros derechos! (Estella, s.f., p.11).

Entre las labores de la orden terciaria estaba la de «encauzar la acción social, persuadiendo la resignación en la pobreza» (Estella, 1923, p. 205). Congruentemente, les exhortó a la resignación ante la sentencia y a sacar provecho religioso de ello.

EL DISCURSO CARCELARIO SE HACE CATÓLICO

Para entender hasta qué punto el proceder de Gumersindo de Estella se contrapone a las directrices católico-morales que se estaban estableciendo en la prisión, hay que esbozar la filosofía que estaba configurando la ideología carcelaria de entonces.

Si en los primeros tiempos de guerra la cárcel fue concebida como un lugar de aniquilación, después la prisión franquista se fue configurando como un lugar de castigo y de regeneración moral (Gómez Bravo, 2008b). La iglesia ofreció discursos para justificarlo de este modo hablando de «expiación» y de «redención». Conceptos que ahondarían en la necesidad de un castigo para «limpiar», «purificarse» de una supuesta culpa (es lo que connota la «expiación») a través del sufrimiento y las penalidades

(que es a lo que remite la «redención»). Según Bunk (2007) y Gomez Bravo (2011) se llegaría hasta el punto de evocar la necesidad de recrear el purgatorio en las prisiones.

Se adoptó una filosofía carcelaria que justificaba el castigo y hasta la pena de muerte en lugar de un modelo correccional. El preso político tenía que expiar su culpa y reparar el daño social que su comportamiento había generado. El director general de prisiones y presidente del Patronato Central para la Redención de las Penas, Máximo Cuervo, en una conferencia dada en la Universidad de Madrid, en 1940, dejaba bien claro que el carácter expiatorio de las condenas no podía ser desplazado por la corrección ni la suavización de las mismas (Cuervo, 1940). Amparándose en Balmes sostenía que era necesario el castigo como consecuencia de la «culpa» para «reparar» el «orden moral» (Cuervo, 1940). Perseguir la «corrección» del preso no era, ni tenía que ser, la única finalidad. Lo que le permitía, así, justificar la pena muerte.

En 1938 se instauró un sistema de grados donde la buena conducta y el trabajo contaban para la reducción de la pena y la posible libertad condicional. Fue el llamado «sistema de redención de penas por el trabajo». Para entender la humillación a la que con ello los presos se vieron sometidos, basten unas palabras transcritas literalmente de un NO-DO de 1939:

[S]i volaron un puente, ahora lo reconstruyen [...]. Sus días de prisioneros están consagrados al aprendizaje de unas labores que les convierten en seres útiles redimiéndoles de su existencia de parias, y los despojos humanos deberán a España su regeneración (véase en: <<http://www.filosofia.org/his/1940musa.htm>>, acceso el 21/01/2015)

El sistema de redención de penas por trabajo tuvo la función de descongestionar las cárceles y proveer al Estado, y a algunas empresas privadas, de mano de obra barata (Gómez Bravo, 2006). Al mismo tiempo, fue una forma de disciplinar al preso y sus familias, dado que fue acompañado de todo un sistema de tutelaje que permitía el control social del preso y sus familias fuera de la institución (Vinyes, 2002)¹⁰. Su *ethos* ideológico era redentor. La Iglesia, la Compañía de Jesús y su brazo secular, la ACNP [Asociación Católica Nacional de Propagandistas], colaboraron activamente en la definición de este modelo penal (Gómez Bravo, 2011). En él, solo se podían redimir aquellos que amasen a la patria y a Dios, según el panfleto apologético que el jesuita José Antonio Pérez del Pulgar escribió para defender este sistema (Pérez del Pulgar, 1939). De este modo, funcionó una clasificación informal de los presos entre los redimibles, considerados «adaptables a la vida social del patriotismo» y los «sin posible redención dentro del orden humano» (Pérez del Pulgar, 1939, p. 8; Gómez Bravo, 2008a).

10. Lo que Ricard Vinyes llama «la trama benéfica» (Vinyes, 2002, en especial, véanse pp. 201-222).

La propaganda los constituía así como «pobres» presos que eran «pecadores» a quienes el Estado, magnánimamente, les daba la oportunidad de poderse «regenerar» «expiando» mediante un sufrimiento merecido su comportamiento anterior.

Con este sistema, los presos no sólo construyeron obras civiles y militares, sino también religiosas, como el monasterio y la cripta del Valle de los Caídos y la reconstrucción de la catedral de Vic (Cataluña) (Comisión Confederal de Memoria Libertaria de CGT, 2013). El plan de redención de penas por trabajo fue creciendo en los años cuarenta con talleres en la propia cárcel y lo que sería llamado «redención por esfuerzo intelectual», implantado en 1940 (acortamiento de la pena por alfabetización y/o instrucción religiosa).

De la prisión de Torrero, 320 presos fueron trasladados a la vieja cárcel de Predicadores, en julio de 1938, para emplearlos en obra pública y rehabilitación de la prisión (Benedí, 2011; Heredia Urzáiz, 2006). Ese mismo año otros salían de día para trabajar en la empresa «Maquinistas y Fundiciones del Ebro» (Benedí, 2011). No sabemos qué pensaba exactamente de Estella sobre la doctrina de la redención de pena por trabajo. Pero en alguna ocasión se refirió en su diario a ellos como a los que hacen trabajos forzados. Entendió de lo que se trataba; no compartió la idea de que el preso debía redimirse.

CONSIDERACIONES FINALES

Gumersindo de Estella se dio perfectamente cuenta de la depuración política que se estaba llevando a cabo¹¹. No creyó en la propaganda con la que el nuevo régimen significaba lo social entre el bien y el mal, entre «buenos» que pretendían la civilización y «malos» que buscaban el desorden, la anarquía y el caos. Claro que tuvo fuertes reticencias con respecto al marxismo y al comunismo, considerándolas filosofías erróneas y a sus seguidores como «inteligencias extraviadas» (Estella, 1936 en 2003, p 280). Estaba convencido de que si las clases conservadoras se hubieran comportado según el evangelio dictaba y con caridad, el marxismo se hubiera extinguido por sí solo. Su pensamiento está dentro de la consideración que la Iglesia mantenía sobre las desigualdades sociales y la llamada «cuestión social».

El diario nos muestra la asimilación que se estaba intentando crear entre ser buen cristiano, ser buena persona y ser nacionalista-franquista. Gumersindo de Estella no se dejó confundir y rechazó la confusión entre estas categorías identitarias que estaban operando fuertemente en las interrelaciones carcelarias. Él pudo distinguir

11. Escribió, por ejemplo: «estoy cansado de oír 'los tribunales de la tierra pueden equivocarse...'. Y con tan peregrino aforismo se quiere cohonestar la matanza arbitraria» (p. 215).

entre la afiliación política, los sentimientos religiosos y la bondad de alguien, aunque otros religiosos no podrán. Hubo sacerdotes que consideraron que los muertos del bando rojo lo merecían por impíos (Casanova, 2001). Otra identificación nefasta también operaba: «cuanto más insensible y más cruel se mostraba uno, era considerado como más adicto a Franco» (p. 230). Así, Gumersindo de Estella reprendió a más de uno que «pretendía acreditarse derechista. Y quería conseguirlo a costa de los pobres reos» (p. 79).

El diario también muestra hasta qué punto estaba arraigada en la sociedad, especialmente la rural, el catolicismo como cultura, aunque implicase ignorancia teológica, como bien la señala y de la que se lamenta el propio Gumersindo de Estella. La creencia en Dios permanece o el religioso consigue despertarla en muchos presos, incluso si éstos aborrecen a sus representantes y aunque tengan sentimientos anticlericales. Ante esta realidad de la España de los treinta, el discurso de Gumersindo de Estella se convierte en un discurso poco contestable, pues su cuestionamiento supone poner en duda a ese ser en el que se cree (Marco, 2009). Bajo esta óptica, los efectos del uso que la dictadura hizo de símbolos, mitos y discursos católicos para la sacralización de sus instituciones es todavía más hondo. Cabría un análisis, para las dictaduras en general, que tuviera en cuenta lo que Judit Butler ha teorizado como los «mecanismos psíquicos del poder» (Butler, 1990; 1993).

A de Estella no le preocupó la política y solo le preocuparon las políticas, fueran las de la iglesia o fueran las del poder civil, en tanto que afectaban al individuo en sus relaciones con Dios. Fue hombre de paz y sus discursos pastorales no fueron nunca bélicos o demoledores con el supuesto enemigo. Lo cual no puede decirse de la postura oficial de la Iglesia Española que no lanzó ningún mensaje de reconciliación.

Asimismo, en los años aquí consignados se autoimpuso un deber, que es un deber fundamental de su condición de sacerdote: salvar almas. Su concepción de la importancia de lo sobrenatural por encima de la vida humana es lo que le permite soportar su labor y creer en ella. Ello no le impidió interceder con informes y colaborar en las apelaciones para intentar salvarles la vida, cuanto pudo. Pero ciertamente, dentro de sus creencias. Para él, la vida terrena tenía un valor relativo en comparación con la supuesta venidera.

Su posicionamiento relativamente crítico le permitió no sucumbir ante el discurso que los líderes de la Iglesia estaban manteniendo durante la contienda. Su separación entre la justicia humana y la divina, por ejemplo, le permite afianzar su fe en el catolicismo pese al posicionamiento erróneo e injusto de su propia Iglesia que para él también es evidente. Permaneció fiel a la institución, aunque se sentía indignado. Mantuvo la fe e incluso la fortaleció porque la mala actuación de los hombres, incluida la de los religiosos, le hacía sostener la de Dios.

Tampoco perdió la fe en la Humanidad pues sostuvo que en todo hombre hay un principio de bien, para él consecuencia pragmática de que toda la Humanidad es hija de Dios –del bien, por tanto–. Este último postulado lo acercaría a la filosofía del segundo Concilio del Vaticano. Su falta de coacción o amenazas de condenación eterna ante aquellos que no compartían su credo, junto a su laxa interpretación del código de derecho canónico, dibujan el perfil de un hombre bastante abierto para la época.

En su caso, su interés por ayudar a esas personas era genuino y no un mero cumplimiento del deber o un acto interesado de propaganda, pero ello no impidió que su labor fuera usada como tal (véase estos usos en Núñez Díaz-Balart, 1999 y Richards, 1998). Su papel servía para que el régimen maquillara los fusilamientos. En el cumplimiento de lo que él consideraba su deber, estaba ejerciendo colaboración con una dictadura. Fuera su discurso a favor o no del régimen franquista, su práctica ejemplifica una de las complicidades de la Iglesia católica con el régimen. Fue parte agente de la maquinaria franquista exterminadora.

Su discurso (teológico) que justificó sus procedimientos (intentar una conversión, confesar, etc.) tuvo unos efectos de poder específicos que favorecieron al régimen (porque éste los incorporó a su visión del mundo) y que fueron en contra de los sujetos sobre los que se aplicaron. Además, aunque algunos de sus discursos no afianzaran la unión Iglesia-dictadura, la práctica de su rol tuvo también unos efectos de poder. Su labor contribuyó a que el proceso de matar a alguien fuera visto como más caritativo y justo, por ejemplo. Lo hizo, asimismo, más llevadero para los presentes y justificado a ojos de algunas personas.

Su presencia podía ser molesta para muchas de las personas que iban a morir. Es cierto que Gumersindo de Estella respetó a quienes firmemente no querían escucharle. No estaban obligados a oír la misa y podían estar en otra sala mientras esto sucedía, pero en el momento final, el capuchino estaba presente. Alguno hubo que creyó que estaba allí para gozar del «espectáculo» (p. 160).

Su convicción religiosa no le permite ver que está, junto al régimen, contribuyendo a la anulación de la identidad social de aquellos individuos vencidos por sus ideas políticas y sociales. Ni siquiera piensa que con su presencia, y a veces con su insistencia, no está respetando el ateísmo como opción de vida y de muerte. Además, con su discurso, el capuchino despolitiza las muertes de esas personas y convierte a los presos políticos en mártires.

Otro efecto fue el del control. El control que su discurso tuvo sobre los presos, a quienes su «contacto» con su doctrina mediante las entrevistas o confesiones les obligó a contrastar sus propias visiones y análisis de la situación. Su discurso actuó de dispositivo que canalizaba las experiencias de los condenados y, aunque éstos se podían rebelar –en términos foucaultianos: desplegar sus propias estrategias de

resistencia— la influencia de las palabras pastorales estaba allí. Su discurso normativizó unos sentimientos, como hemos visto, que no siempre se ajustaron a los del propio sujeto.

Probablemente también su sola presencia física, como la de los guardias, contribuyó al control externo de esos cuerpos que acababan de saber que iban a ser asesinados. La prueba es que apenas es usada la violencia física con ningún preso. Nadie desobedece.

REFERENCIAS

- Arendt, H. (2004). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Trad. de Carlos Ribalta. Barcelona: Debolsillo.
- Benedí, L. (2011). Trabajo y redención en las cárceles aragonesas (1939-1958). En: Frías, Carmen; Ledesma, José Luis y Rodrigo, Javier (eds). *Reevaluaciones. Historias locales y miradas globales. Actas del VII Congreso de Historia Local de Aragón* (pp. 417-431). Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Bunk, B.D. (2007). *Ghosts of passion. Martyrdom, gender and the origins of the Spanish Civil War*. Durham, N.C: Duke University Press.
- Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of Identity*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Butler, J. (1993). *Bodies That Matter. On the discursive limits of «sex»*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Carta colectiva del episcopado español al mundo entero con motivo de la guerra de España (1937). En: <<http://www.unizar.es/ice/uez/wp-content/uploads/2008/11/iglesia-carta-colectiva-obispos-1937.pdf>> (acceso el 21/01/2015).
- Casanova, J. (1992). La sombra del franquismo: ignorar la historia e huir del pasado. En: J. Casanova, A. Cenarro, J. Cifuentes, P. Maluenda y P. Salomón, *El pasado oculto. Fascismo y violencia en Aragón (1936-1939)* (pp. 1-28). Madrid: Siglo XXI.
- Casanova, J. (2001). *La iglesia de Franco*. Madrid: Temas de Hoy.
- Casanova, J. (2004). Una dictadura de cuarenta años. En: J. Casanova, F. Espinosa, C. Mir y F. Moreno, *Morir, matar, sobrevivir. La violencia en la dictadura de Franco* (pp. 11-64). Barcelona: Crítica.
- Cenarro, A. (2002). Matar, vigilar y delatar: la quiebra de la sociedad civil durante la guerra y las posguerra en España (1936-1948). *Historia Social*, 44, 65-85
- Chao, X. (2007). *Iglesia y franquismo. 40 años de nacional-catolicismo (1936-1976)*. A Coruña: tresCtres Editores.
- Cifuentes, J. y Maluenda, P. (1995). *El asalto a la república. Los orígenes del franquismo en Zaragoza (1936-39)*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.

- Comisión Federal de Memoria libertaria de CGT (2013). España creció con la sangre de los presos del franquismo. *Viento sur*, 126, 20-26.
- Cuervo, M. (1940). *Fundamentos del nuevo sistema penitenciario español*. Conferencia pronunciada en la abertura de la escuela de estudios penitenciarios en la Universidad de Madrid el día 28 de octubre de 1940.
- Espinosa, F. (2004). Julio de 1936. Golpe militar y plan de exterminio. En: J. Casanova, F. Espinosa, C. Mir y F. Moreno, *Morir, matar, sobrevivir. La violencia en la dictadura de Franco* (pp. 66-144). Barcelona: Crítica.
- Estella, G. de (1923). *Crónica del Congreso Regional de Terciarios Franciscanos. Celebrado en Pamplona, los días 22, 23, 24 y 25 de Septiembre de 1921*. Pamplona: Imp. de N^a Sra. de los Dolores.
- Estella, G. de (1926). *El padre Esteban de Adoñin. Sucesos extraordinarios de su vida*. Pamplona: Imp. Viuda de Ricardo García E.
- Estella, G. de (1934). Los capuchinos y los reos. *Verdad y Caridad*, 11, 375-377. En: G. de Estella, *Fusilados en Zaragoza, 1936-1939: tres años de asistencia espiritual a los reos* (pp. 273-277). Ed. a cargo de Tarsicio de Azcona y José Ángel Echeverría. Zaragoza: Mira Editores, 2003.
- Estella, G. de (2003). *Fusilados en Zaragoza, 1936-1939: tres años de asistencia espiritual a los reos*. Ed. a cargo de Tarsicio de Azcona y José Ángel Echeverría. Zaragoza: Mira Editores.
- Estella, G. de [s.f.]. *El valor social de la Orden Tercera de San Francisco. Memoria presentada en el Congreso Terciario Regional de Pamplona*. Pamplona: Imp. de N^a Sra. de los Dolores.
- Gómez Bravo, G. (2006). El desarrollo penitenciario en el primer franquismo (1939-1945). *Hispania Nova. Revista de Historia Contemporánea*, 6, 491-511. En: <<http://hispanianova.rediris.es/6/dossier/6d017.pdf>> (acceso el 21/01/2015).
- Gómez Bravo, G. (2008a). *La redención de penas: la formación del sistema penitenciario franquista, 1936-1950*. Madrid: La Catarata.
- Gómez Bravo, G. (2008b). La criminalización de los presos en la España de Postguerra: una propuesta de análisis. En: E. Nicolás y C. González, *Ayeres en discusión. Temas claves de Historia Contemporánea hoy. IX Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*. Murcia: Servicio de publicaciones. En: <<http://www.ahistcon.org/PDF/congresos/publicaciones/Murcia.pdf>> (acceso el 21/01/2015).
- Gómez Bravo, G. (2011). Claves del modelo penitenciario franquista (1936-1948). *Revista de Estudios Extremeños*, 67(2), 815-836.
- González Gullón, J.L. (2011). *El clero en la segunda República. Madrid 1931-1936*. Burgos: Monte Carmelo.

- Heredia Urzáiz, I. (2006). Génesis del modelo penitenciario franquista: Terror, miseria y «regeneración» en la cárcel de Torrero (1936-1939). *Rolde: Revista de cultura aragonesa*, 116, 22-29.
- Heredia Urzáiz, I. (2011). Terror, miseria y violencia. Mujeres en la cárcel de Torrero (Zaragoza, 1936-1939). *Studia historica. Historia contemporánea*, 29, 139-169.
- Herran, N. y Roqué, X. (2013). An Autarkic Science: Physics, Culture and Power in Franco's Spain. *Historical Studies in the Natural Sciences*, 43(2), 202-235.
- Junquera, N. (2014, 5 de abril). Un bebé en la tapia de fusilamientos. *El País*, s.n. Extraído el 28 de mayo de 2014 desde <http://politica.elpais.com/politica/2014/04/05/actualidad/1396729314_130447.html>.
- León XIII (1891, 15 de mayo). *Carta encíclica. Rerum novarum. Sobre la situación de los obreros*. En: <http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_sp.html> (acceso el 21/01/2015)
- Marco Cola, L. (2009). *Sangre de cruzada. El catolicismo oscense frente a la Guerra Civil (1936-1939)*. Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses.
- Mir, C. (2000). *Vivir es sobrevivir. Justicia, orden y marginación en la Cataluña rural de posguerra*. Lleida: Milenio.
- Mir, C. (2004). El sino de los vencidos: la represión franquista en la Cataluña rural de la posguerra. En: J. Casanova, F. Espinosa, C. Mir y F. Moreno, *Morir, matar, sobrevivir. La violencia en la dictadura de Franco* (pp. 146-227). Barcelona: Crítica.
- Núñez Díaz-Balart, M. (1999). Propaganda oficial para adornar el mundo carcelario en la posguerra. *Historia y Comunicación Social*, 4, 135-144.
- Núñez Díaz-Balart, M. (2001). La infancia «redimida»: el último eslabón del sistema penitenciario franquista. *Historia y comunicación social*, 6, 137-148.
- Pérez del Pulgar, J.A., S.J. (1939). *La solución que España da al problema de sus presos políticos*. Valladolid: Librería Santarén.
- Pío XI (1931, 15 de mayo). *Carta Encíclica. Cuadragésimo año sobre la restauración del orden social en perfecta conformidad con la ley evangélica, al celebrarse el 40.º aniversario de la encíclica «Rerum novarum» de León XIII*. En: <http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno_sp.html> (acceso el 21/01/2015)
- Pío XI (1937, 19 de marzo). *Carta encíclica. Divini Redemptoris. Sobre el comunismo ateo*. En: <http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris_sp.html> (acceso el 21/01/2015)
- Raguer, H. (2001). *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la Guerra Civil española*. Barcelona: Ediciones Península.
- Raguer, H. (2010). Nadando contra corriente: cristianos por la República. *Iglesia Viva*, 241, 115-126.

- Regatillo, E.F., S.J. (1939). Consultas. *Sal Terrae. Revista mensual de cultura eclesiástica*, 27(12), 869-871.
- Richards, M. (1998). *A time of silence. Civil war and the culture of repression in Franco's Spain, 1936-1945*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Uriel, P. (2005). *No se fusila en domingo*. Ed. a cargo de Elena Uriel. Valencia: Pre-textos.
- Vinyes, R. (2002). *Irredentas. Las presas políticas y sus hijos en las cárceles de Franco*. Madrid: Temas de Hoy.
- Vinyes, R., Armengou, M. y Belis, R. (2002). *Els nens perduts del franquisme*. Barcelona: Proa.

Artículo recibido: mayo 2014
Artículo aceptado: octubre 2014