

La peregrinación invertida. El viaje de las reliquias por la España nacionalcatólica, 1947-1963

César Rina Simón¹

Universidad Nacional de Educación a Distancia

<https://orcid.org/0000-0002-8082-9171>

Resumen: Entre 1947 y 1963, siguiendo el exitoso modelo devocional transnacional de la Virgen de Fátima peregrina, se produjo en España una masiva movilización de reliquias que, en lugar de recibir culto en sus santuarios, aprovecharon los avances en los transportes para salir «ellas mismas» de peregrinación buscando reconquistar los espacios de sociedades cada vez más secularizadas. Estos rituales compaginaban la modernidad del avión y la popularización del automóvil con la reivindicación de santos que retrotraían al imperio y reforzaban las narrativas historicistas franquistas. Así mismo, se convirtieron en *performances* del nacionalcatolicismo y en herramientas simbólicas de posicionamiento diplomático en el horizonte de la guerra fría.

Palabras clave: reliquia, peregrinación, nacionalcatolicismo, guerra fría, modernidad católica.

Abstract: Between 1947 and 1963, following the successful transnational devotional model of the pilgrim Virgin of Fatima, there was a massive mobilisation of relics in Spain which, instead of being worshipped in their shrines, took advantage of advances in transport to go on pilgrimage ‘by themselves’ in an attempt to reconquer the spaces of increasingly secularised societies. These rituals combined the modernity of the aeroplane and the popularisation of the car with the vindication of saints who harked back to the empire and reinforced Franco’s historicist narratives. They also became performances of National Catholicism and symbolic tools for diplomatic positioning on the horizon of the Cold War.

Key words: Relics, Pilgrimage, National Catholicism, Cold War, Catholic Modernity

¹ Investigación realizada en el marco del proyecto: «El factor católico y la libertad de pensamiento en las guerras culturales de la Europa occidental contemporánea (1789-1989): perspectiva comparada, transnacional y de género» (PID2022-136299NB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

Concluida la II Guerra Mundial, y en un contexto diplomático de aislamiento, la dictadura cifró su reconocimiento internacional en la autorrepresentación como modelo de Estado alternativo a los totalitarismos, una tercera vía católica y «humanista» de ideología anticomunista y nacionalcatólica. Estos pilares no eran novedosos y habían actuado como elementos movilizadores del bando sublevado desde julio de 1936, pero en la segunda mitad de los años cuarenta se hicieron hegemónicos por el fracaso a nivel internacional de las propuestas fascistas². La fascistización del régimen se había manifestado significativamente en el ámbito de los rituales y los símbolos, y por esto mismo fueron profundamente desfascistizados en este período y revestidos de formas nacionalcatólicas y castrenses, consideradas consustanciales al *ethos* y a la tradición española. Los rituales religioso-político-populares se configuraron en torno a imaginarios nostálgicos neobarrocos de exhibición colectiva del poder y de sus fuentes de legitimidad, así como en la representación del orden de jerarquías «natural» de la nación en un espacio y bajo unas formas caracterizadas por la movilización colectiva, la emotividad y el recurso sistemático a los nuevos medios de transporte y de comunicación³. En la década de los cuarenta, cincuenta y sesenta, la Iglesia española —con la promoción del papado— participó y organizó estos rituales que compaginaban elementos de la religiosidad popular y el culto nacional a través de la tradición con la utilización de medios de difusión modernos: ferrocarriles, aviones, helicópteros, automóviles, radio o televisión, dentro del paradigma ya aceptado hoy por la historiografía de una modernidad católica⁴.

² Para la importancia de las reliquias en la movilización del bando sublevado durante la guerra civil, en la construcción de la cultura de la victoria y en la legitimidad sagrada de la dictadura franquista, remitimos a Rina Simón, César, «La movilización de las reliquias durante la guerra civil. Historicismo y sacralización en la España franquista», *Historia Social*, 110 (2024), pp. 133-158. Para el fascismo italiano, véase Forno, Mauro, «Chiesa e rituali di traslazione delle reliquie durante il Ventennio fascista», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 88 (2022), pp. 121-134. Una panorámica de largo recorrido histórico y espacial en Cavicchioli, Silvia y Provero, Luigi (eds.), *Public Uses of Human Remains and Relics in History*, Nueva York, Routledge, 2020; Hurel, Daniel-Odon y Massoni, Anne (eds.), *Des reliques et des hommes. Ostensions limousines et fait religieux (XVI-XX siècle)*, Limoges, Pulim, 2018; Boutry, Philippe, Fabre, Pierre Antoine y Julia, Dominique (dirs.), *Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions*, 2 vols., París, EHESS, 2009.

³ Elementos compartidos con otras celebraciones como el Congreso Eucarístico de Barcelona de 1952. Véase Núñez Bargueño, Natalia, *Fe, modernidad y política. Los Congresos Eucarísticos Internacionales. Madrid, 1911-Barcelona, 1952*, Granada, Comares, 2024, pp. 181-376. En esta obra se enmarcan estos rituales en un novedoso fenómeno devocional llamado «el catolicismo en movimiento.»

⁴ Véase conceptualización en Tank-Storper, Sébastien, «Modernité religieuse», en Régina Azria y Danièle Hervieu Léger (eds.), *Dictionnaire des faits religieux*, París, Presses Universitaires de France, 2010, pp. 742-749. Tomamos como referencia las críticas vertidas en las últimas décadas a las tesis de la secularización: Casanova, José, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, Chicago University Press, 1994; Estruch, Joan, «El mito de la secularización», en Rafael Díaz-Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco (eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 266-280. Para relación entre catolicismo y tecnología, remitimos a Lagrée, Michel, *Religion et modernité. France, XIX-XX siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2001.

A partir de 1947, y siguiendo el modelo exitoso de la Virgen peregrina de Fátima, se popularizó la peregrinación de reliquias aprovechando la mejora de las carreteras y la mayor accesibilidad en la compra de vehículos. El recurso a la movilidad de reliquias tenía una amplia trayectoria en el mundo católico, pero en este contexto adquirieron una nueva dimensión por la facilidad de transportes y los avances tecnológicos. Diversas reliquias hicieron una peregrinación invertida por toda la geografía española en el interior de los coches, subidas a las bacas o trasladadas en helicópteros. La peregrinación invertida fue de uno de los mecanismos de recristianización del continente proyectado por la Iglesia Católica en el horizonte cultural de la segunda postguerra y la guerra fría⁵. En ella, el objeto sagrado viajaba en búsqueda del devoto para movilizar a las masas católicas y expresar ritualmente el catolicismo esencial de la nación. Las peregrinaciones atribuían al objeto sagrado la capacidad para continuar con las funciones o poderes del santo: evangelización, ejemplificación y mortificación⁶.

En las ciudades y pueblos por los que iban pasando, fueron recibidas por bandas de música, caravanas de coches y motocicletas, misas multitudinarias, manifestaciones públicas de fe: rosarios, comuniones y confesiones colectivas, eventos culturales, paradas militares y una representación de la legitimidad sacro-popular de la dictadura y de la esencia nacionalcatólica de la comunidad. Las significaciones y usos de las reliquias eran múltiples, como también lo eran sus movilizaciones y viajes: recristianizar a la población española mostrando la materialidad de lo sagrado, destacar la esencia católica del país frente a la «barbarie atea» o «estatista» que había conducido al mundo a su autodestrucción y manifestar la comunión del Estado con lo sagrado, lo milagroso y las devociones historicistas de las identidades locales, supralocales y nacionales. Del mismo modo, estas peregrinaciones formaban parte de una tensión competitiva entre órdenes religiosas, que pretendían reforzar su posición social dentro y fuera de la Iglesia, recaudar fondos —como fue el caso del gran peregrinaje del brazo de Santa Teresa para la conclusión del templo nacional a la santa en Alba de Tormes—, posicionar y visibilizar a los católicos en el espacio público y divulgar determinadas devociones

⁵ Véase la movilización católica y la dimensión religiosa que adquirió la guerra fría en Kirby, Dianne (ed.), *Religion and the Cold War*, Hampshire, Palgrave MacMillan, 2003; Christian, William A., «Religious apparitions and the Cold War in Southern Europe», *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 18 (1999), pp. 65-86; Kselman, Thomas A. y Avella, Steven, «Marian Piety and the Cold War in the United States», *The Catholic Historical Review*, 72-3 (1986), pp. 403-424. La influencia en la ritualización y los imaginarios culturales franquistas en Afínoguénova, Eugenia, «State of Crucifixion: Tourism, Holy Week, and the Sacred Politics of the Cold War», en Antonio Córdoba y Daniel García-Donoso (eds.), *Rite, Flesh, and Stone. The Matter of Death in Contemporary Spanish Culture*, Nashville, Vanderbilt University, 2021, pp. 56-76.

⁶ Relevancia de las reliquias en la movilización católica y en las guerras culturales de la contemporaneidad en Serrano García, Rafael y Rina Simón, César, «Reliquias: Las dimensiones políticas e identitarias de lo sagrado en la edad contemporánea», *Historia Social*, 110 (2024), pp. 77-85.

que trascendían del culto local y se erigieron en símbolos nacionales y transnacionales de la movilización católica. La divulgación de objetos e imágenes sagradas, en la época de la irrupción de la televisión como medio de comunicación de masas, tenía funciones político-ideológicas evidentes, pero también diplomáticas —*softpower*—⁷, identitarias y pecuniarias, tanto para las órdenes propietarias de las imágenes o reliquias, como para las ciudades y pueblos por los que pasaban.

La movilización de reliquias contribuía también con el programa de recristianización y de resacralización del espacio público español. Sólo en Zaragoza, y a modo de ejemplo, en poco más de una década se produjeron las siguientes peregrinaciones de reliquias: San José de Calasanz en 1949, con motivo del tercer centenario de su muerte; el corazón de Santa Gema Galgani, en julio de 1953; el cráneo de San Ignacio de Loyola, por el cuarto centenario de su muerte en 1956⁸; el de San Lorenzo, por el diecisiete centenario de su martirio en 1959; el Santo Cáliz de Valencia aquel mismo año⁹; las de San Pascual Bailón, con motivo del Congreso Eucarístico en 1961¹⁰; el brazo izquierdo de Santa Teresa en las conmemoraciones del IV Centenario de la reforma carmelita, en julio de 1963¹¹; y el brazo de San Pablo para conmemorar el XIX centenario de su venida a España, en diciembre de 1964¹².

La Virgen de Fátima peregrina: modelo de movilización transnacional

El peregrinaje invertido de reliquias en España tomó como modelo el de la Virgen de Fátima «peregrina», iniciado en Portugal en mayo de 1947 con motivo del treinta aniversario de las apariciones. Una réplica de la imagen de la Virgen, tras su coronación canónica celebrada el 13 de mayo de aquel mismo año, fue subida a barcas, autobuses, trenes, coches y aviones para recorrer decenas de países en un viaje orientado por la propaganda salazarista para movilizar a los católicos tras la II Guerra Mundial y convertir a Portugal y a Fátima en lugar de peregrinaje transnacional, con todo lo que ello podía significar en términos económicos y de

⁷ Véase Martínez Magdalena, Santiago, «Proyección extraterritorial de la religiosidad navarra durante la postguerra española: las reliquias de San Francisco y la Guerra Fría», *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 28 (2006), pp. 485-507; Id.: «Consumaciones religiosas en la Guerra Fría: los itinerarios mundiales de las reliquias xaverianas en 1949», *Príncipe de Viana*, LXXXIV, 286 (mayo-agosto 2023), pp. 493-523.

⁸ Boletín Episcopal Oficial del Arzobispado de Zaragoza, (BEOAZ), abril 1956, pp. 261-264. También, revista *El Pilar*, 1956, p. 243.

⁹ BEOAZ, julio, 1959, p. 269.

¹⁰ *El Pilar*, julio-agosto, 1961, p. 17 y número de septiembre, 1961, pp. 16-17.

¹¹ BEOAZ, julio, 1963, pp. 98-101. Sobre esta peregrinación invertida, véase Di Febo, Giuliana, *Ritos de guerra y de victoria*, Valencia, PUV, 2012, pp. 129 y ss.

¹² *El Pilar*, diciembre, 1964, pp. 35-36.



Imagen 1: La Virgen de Fátima peregrina llega en helicóptero al Congreso Eucarístico de Catania, en el Flaminium Stadium, Roma, 14/09/1959. eCommons – University of Dayton.

reconocimiento diplomático¹³. A lo largo de 1947, la Virgen peregrina de Fátima fue llevada por todos los pueblos de Portugal, siendo recibida en cada uno de ellos por actos de júbilo y expiación católica. Su primera parada internacional fue España, afirmando el bloque ibérico y la alianza peninsular en torno a los principios ideológicos tradicionalistas, nacionalcatólicos y anticomunistas. Si la Virgen se había aparecido en 1917 para alertar de los peligros de la revolución rusa y de los errores del socialismo y la república laicista portuguesa, treinta años después lo hacía en el contexto de la guerra fría y de la extensión del comunismo por el mundo¹⁴.

¹³ La peregrinación de la Virgen de Fátima se prolongó durante medio siglo, visitando 64 países. La propuesta estuvo ligada desde sus orígenes al combate ideológico anticomunista y a la movilización de los católicos europeos. En 1945, concluida la II Guerra Mundial, un párroco berlinés propuso que una imagen de la Virgen de Fátima recorriera Europa y llegara a las fronteras de la URSS, idea que retomó el Consejo Internacional de la Juventud Católica Femenina en 1946 en Luxemburgo y que materializó el obispo de Leiria y el arzobispo de Évora, coronando la imagen el 13 de mayo de 1947 antes de iniciar su viaje.

¹⁴ Para la dimensión política de las apariciones de Fátima, véase Menozzi, Daniele, «Sconfiggere il comunismo: Fatima e Il Cuore immacolato di Maria», en Id., *Il potere delle devozioni. Pietà popolare e uso politico dei culti in età contemporanea*, Roma, Carocci, 2022, pp. 189-226; Zimdars-Swartz, Sandra L., «Fátima and the Politics of Devotion», en Roberto di Stefano y Francisco Javier Ramón Solans (eds.), *Marian Devotions, Political Mobilization, and Nationalism in Europe and America*, Londres, Palgrave MacMillan, 2016, pp. 169-199; Bennett, Jeffrey S., *When the Sun Danced: Myth, Miracles, and*

La Virgen de Fátima era símbolo de la resistencia católica a la revolución —buena parte de los mensajes que recibieron los tres niños pastores de la aparición fueron en clave política—. El recibimiento dado por las autoridades, la Iglesia y la población marcó un modelo ritualizado de festejar el nacionalcatolicismo a partir del peregrinaje de símbolos e iconos devocionales. Si el mundo perdía la fe, las imágenes y reliquias tenían que abandonar sus templos y altares para recuperar el espacio público a partir de demostraciones colectivas de fe, del tributo que rendían las autoridades a los símbolos religiosos y también a través de la protección sobrenatural y los milagros que estos peregrinajes provocaban y que después recogían y divulgaban los medios de comunicación.

La Virgen de Fátima peregrina entró en España por Almonte, a la que llegó en barco desde Vila Real de Santo António el 9 de enero de 1948. La población dependía eclesiásticamente de la archidiócesis de Sevilla, presidida por el cardenal Segura. Pese a enterarse a última hora —sólo con tres días de antelación y sin apenas opciones para organizar el recibimiento—, el cardenal elogió desde el primer momento la visita: «Es una gracia extraordinaria del Cielo, que no podremos debidamente agradecer, ya que trae consigo tantas otras gracias preciadísimas encaminadas directamente a la santificación de las almas.»¹⁵ En Portugal, recalaba, los viajes de la Virgen habían estado acompañados de una «atmósfera de milagros» y de bienes materiales derivados de la movilización católica, del turismo religioso y del «resurgir de la fe cristiana.» Segura corroboraba que la Virgen se había aparecido en 1917 contra la revolución comunista: «el verdadero terror de los pueblos cristianos.»¹⁶ También destacó la vestimenta de la Virgen de Fátima, cuya iconografía encajaba mejor con su propuesta purificadora que las sensuales dolorosas andaluzas.¹⁷ Los ciudadanos de Almonte fueron convocados al recibimiento en señal de «conversión» y de evangelización de «infeles, herejes y cismáticos.»¹⁸

Modernity in Early Twentieth-Century Portugal, Charlottesville, University of Virginia Press, 2012, pp. 43-68; Cadegan, Una M. «The queen of peace in the shadow of war: Fatima and U. S. Catholic anticommunism», *U. S. Catholic Historian*, 22-1 (2004), pp. 1-16; Torgal, Luís Filipe, *O sol bailou ao meio-dia. A criação de Fatima*, Lisboa, Tinta Da China, 2017, especialmente pp. 93-99 y 172-178; Barreto, José, «I messaggi di Fatima tra anticommunismo, religiosità Popolare e riconquista cattolica», *Memoria e Ricerca*, 24 (2016), pp. 395-420; Ventresca, Robert A., «The Virgen and the Bear. Religion, society and the Cold War in Italy», *Journal of Social History*, 72 (2012), pp. 49-64; Maunder, Chris, *Our Lady of the Nations: Apparitions of Mary in 20th-Century Catholic Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

¹⁵ «Alocución Pastoral: Sobre la próxima venida de la Imagen de Nuestra Señora de Fátima a la Archidiócesis», *Boletín Oficial Episcopal del Arzobispado de Sevilla* (BOEAS), 15-I-1948, p. 46.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Véase modelo devocional mariano del cardenal Segura en Rina Simón, César *El mito de la tierra de María Santísima. Religiosidad popular, espectáculo e identidad*, Sevilla, Centro de Estudios Andaluces, 2020, pp. 284-303.

¹⁸ «Alocución Pastoral...», *BOEAS*, 15-I-1948, p. 48. También solicitaba «decencia» en la vestimenta de los jóvenes y las mujeres que acudieran al recibimiento.

La llegada de la Virgen marcó el modelo de los recibimientos y las formas de movilización de masas de los católicos y de los rituales de legitimidad sacro-popular en las siguientes décadas. El *Boletín Oficial Episcopal del Arzobispado de Sevilla* publicó la crónica de los actos. Almonte se había convertido en «templo», en alusión al carácter invertido de la peregrinación. Los escaparates y balcones se engalanaron y «una multitud enfervorizada tomó las calles»¹⁹. A diferencia de la Semana Santa o de la romería de El Rocío, con evidentes dimensiones festivas, báquicas e identitarias, en este caso la movilización de la población confluía en confesiones, comuniones masivas y actos de penitencia. La crónica calculó la presencia de unos 20.000 peregrinos, duplicando el doble de los habitantes de Ayamonte. Se fletaron transportes extraordinarios desde Sevilla y Huelva.

Los actos comenzaron a las ocho de la mañana en el lado portugués del Guadiana. La armada española se movilizó para el recibimiento y escoltó la embarcación de la Virgen. «A medida que se acercaba ésta, las sirenas tronaban (...).»²⁰ También la acompañaban numerosas barcas de pescadores. La imagen cruzó el río entre vivas, aplausos y rezos desde la megafonía. Cuando la Virgen llegó a la otra orilla, se escuchó: «Señora, España a tus plantas.» Las andas de la Virgen estaban revestidas a cada lado con la bandera española y la portuguesa. Al tocar tierra, sonaron los himnos de ambos países, aliados diplomáticos en el bloque católico y anticomunista. El cardenal insistió desde la megafonía —elemento fundamental en estas peregrinaciones por su capacidad para amplificar el discurso y ocupar el espacio sonoro— en la sencillez con la que venía engalanada y la humildad de su iconografía. «El gentío lloraba de entusiasmo, y al pasarla al muelle y recibirla el Ayuntamiento de Ayamonte, los tripulantes portugueses lloraban, dando vivas (...).» El paso de la Virgen fue portado por los concejales. «Cuando el público vio aquel rostro tan virginal, tan lleno de gracia, con esas líneas de esculturas tan sencillas y con las palomas a sus pies, los gritos y los sollozos llenaron el espacio, causando en los semblantes una sensación inenarrable.»²¹ Como sucedió en buena parte de los recibimientos a la Virgen peregrina, la crónica recoge hechos milagrosos. En este caso, unas palomas «se agruparon a los pies de la señora y dirigieron su mirada de candor hacia la virgen, como sintiendo que se mojará. (...). Además de las cuatro palomas venía en las divinas plantas una tórtola, pájaro inquieto, que no suele posarse más que breves minutos. Pues allí estaba continuamente.»²² A continuación, se inició la procesión hacia el centro de la población presidida por las autoridades municipales y por el cardenal. «Hombres

¹⁹ Crónica en *Ibidem.*, p. 68 y ss.

²⁰ *Ibidem.*, p. 70.

²¹ *Ibidem.*, p. 71.

²² *Ibidem.*, p. 72.

curtidos, como lobos marinos, mujeres, niños, lloraban con las manos juntas implorando protección de la Virgen. Presenciamos escenas más profundas en fervor que en Lourdes y en Zaragoza.» Las calles estaban engalanadas con arcos efímeros florales y con mensajes de protección a España y al «Caudillo.» El alcalde recordó en su discurso que «tres años de luchas con el enemigo de todos, hicieron por fin que triunfaran los que eran depositarios de nuestra fe cristiana. España guarda cicatrices muy grandes de la acometida de los bárbaros asiáticos. Se aproxima la hora de combatir esta fiera.»²³ La Virgen era el símbolo y el catalizador de una nueva cruzada contra el comunismo. Los actos culminaron en el paseo Queipo de Llano, donde se celebró misa y comunión general. La imagen regresó al barco para continuar su peregrinaje de exaltación nacionalcatólica por el resto del país.

El cardenal aprovechó el peregrinaje de la Virgen para ahondar en su programa de purificación de las costumbres. España y el mundo estaban sumidos en una era apocalíptica —entendida como el castigo de la providencia por el desvío de la fe cristiana—. Al día siguiente, Segura dedicó su sabatina en la capilla mayor de la catedral de Sevilla a la significación política de las apariciones de Fátima. Comenzó realizando un recorrido sobre la significación mariana de la historia de España, desde Covadonga, Guadalupe, El Pilar o la Virgen de los Reyes de Sevilla —traída por el rey San Fernando, líder de la «reconquista de nuestra patria.»²⁴— En su recorrido por las advocaciones marianas que habían participado en las victorias españolas, se detuvo en la virgen de Guadalupe para matizar la terminología falangista que la denominaba Virgen de la «raza». Para Segura, era la Reina de la Hispanidad²⁵. Uno de los hilos conductores de la intercesión mariana era el combate político-cultural: se hacía presente para reconducir la dirección del país, alentar a sus tropas o señalar los errores doctrinales o ideológicos. La Virgen de Fátima sería la última aparición política: «triunfadora del comunismo en el mundo.»²⁶ El conflicto entre cristianismo y comunismo se cifraba en la conquista de los «humildes». Por esto mismo, la manifestación de fervor popular de los ayamontinos contrastaba con la ideologización de la teoría de clases. «Madre del pueblo: del pueblo que sufre, del pueblo que trabaja, del pueblo oprimido, del pueblo que vive con ansias de restauración y de redención.»²⁷

²³ *Ibidem.*, p. 74.

²⁴ *Ibidem.*, p. 54.

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ *Ibidem.*, p. 55.

²⁷ *Ibidem.*, p. 56. Sobre el perfil anticomunista de las devociones marianas, véase Margry, Peter Jan (ed.): *Cold War Mary. Ideologies, Politics, Marian Devotional Culture*, Lovaina, Leuven University Press, 2020; Scheer, Monique «Catholic piety in the early cold war years, or: How the Virgin Mary protected the West from communism», en Anette Vowinkel, et. al. (eds.), *Cold War Cultures: Perspectives on Eastern and Western European Societies*, Oxford, Berghahn Books, 2012, pp. 129-151.

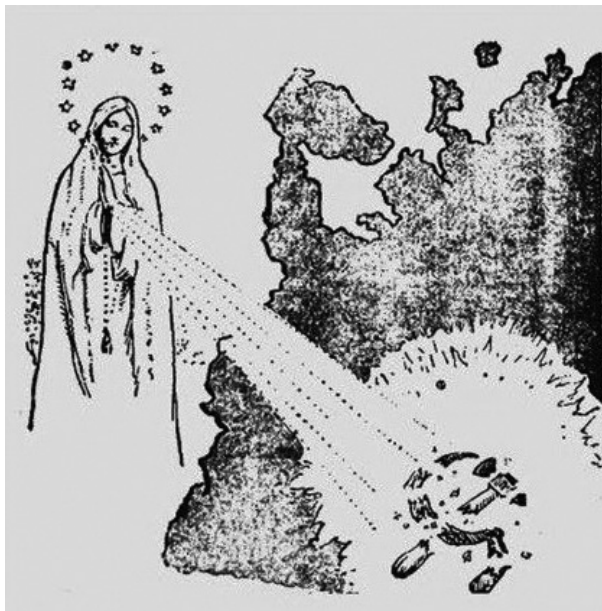


Imagen 2: «Fátima y Rusia», en *Colección Popular: Fomento Social*, de Felipe Solanes, Barcelona, Ed. Vicente Ferrer, 1947.

En esta ocasión, el cardenal Segura sí toleró las manifestaciones exacerbadas de religiosidad: «fue necesario valerse de la fuerza pública para defender a la sagrada imagen del asalto del pueblo, que quería acercarse a Ella, y tocarla, y besarla, estarla mirando de cerca. Rompieron las rejas del presbiterio, no por un acto de barbarie, ni de incultura, sino de un verdadero impulso de afecto filial.» Para conmemorar la visita, Segura celebró una misa de acción de gracias en el barrio de Triana, en Sevilla, llamando a «la oración, la penitencia y la purificación de costumbres», especialmente en las mujeres, primeros vectores de los proyectos moralizadores del cardenal.

La imagen peregrina continuó su discurrir por las ciudades españolas, y fue recibida en todas ellas con actos nacionalcatólicos que compaginaban el fervor mariano, la movilización de medios de transporte y de comunicación, las expectativas milagreras y la ritualización del nacionalcatolicismo²⁸. La Virgen llegó a Madrid el 24 de mayo de 1948 —un año después, Franco realizaría su primer viaje internacional de Estado visitando el santuario de Cova de Iría el 26 de octubre de 1949²⁹— para presidir un congreso mariano y procesionar por

²⁸ Fenómeno parejo al de otras movilizaciones católicas, como los Congresos Eucarísticos. Véase Núñez Bargueño, *Fe, modernidad y política...*, op. cit., pp. 345-348.

²⁹ Crónica del viaje en *ABC*, 27-X-1949, p. 15.

las calles de la capital con la presidencia del obispo de Madrid, Leopoldo Eijo y Garay, y con la participación de miles de sacerdotes, autoridades y público. El 29 de mayo se celebró una misa multitudinaria en la plaza de la Armería oficiada por el patriarca de Lisboa, Manuel Cerejeira, y presidida por Carmen Polo y Carmen Franco. En el acto, según *ABC*, se produjeron «curaciones prodigiosas.»³⁰ «Entre los enfermos que ocupaban el lateral izquierdo de la imagen, una enfermera», que «a consecuencia de serle practicada la cesárea hace tres meses quedó paralítica, se alzó de su sillón y tambaleándose al principio, pero segura y decidida después, subió sola las escaleras de la tribuna y comenzó a dar gracias a la Virgen.» Otra asistente, también «paralítica, comenzó a andar» y otra, «hemipléjica, comenzó a hablar. Varias mujeres recuperaron la vista y la movilidad en sus extremidades.»³¹ Al día siguiente, Franco presidió la misa pontifical junto al gobierno en pleno y se despidió a la imagen con discursos que reforzaban los sustentos geopolíticos de la fraternidad ibérica. Los milagros refrendaban no sólo el catolicismo español o el poder de la fe en un mundo secularizado, sino también la validez de la alianza peninsular contra el comunismo. El día 31 de mayo la Virgen peregrinó al Cerro de los Ángeles, acto que presidió Carmen Polo y el cardenal primado, Plá y Deniel³².

³⁰ Esto fue una constante en todos los recibimientos a la Virgen. En el caso madrileño, fueron tantos los milagros que se recogieron en un folleto para ser divulgados: *Ntra. Sra. la Virgen del Rosario de Fátima Grandes milagros acaecidos en su visita a la Capital de España, en la Plaza de la Armería en Mayo del año de 1948*, disponible en la Fundación Joaquín Díaz, en Urueña. Véase Botrel, Jean-François, «Sobre la fábrica del acontecimiento: Los ‘Grandes milagros’ de mayo de 1948 en Madrid», en Nathalie Ludec (ed.), *El estatuto del acontecimiento (2)*, Rennes, Université Rennes 2 – PILAR, 2016, pp. 7-34.

³¹ «Ante la Virgen Santísima de Fátima la muchedumbre congregada ayer en la plaza de la Armería presencié curaciones prodigiosas», *ABC*, 30/05/1948, p. 15. Toda la prensa señaló los milagros que la presencia de la Virgen realizaba a vista de todos y los gritos de «¡Milagro! ¡Milagro!». Ejemplos en «Milagros atribuidos a NS de Fátima. Más de ocho casos de supuestas curaciones repentinas se registraron ayer en la Plaza de la Armería», *La Vanguardia*, 30-05-1948. Los milagros se repitieron en numerosas localidades espoleados por la carta de veracidad que le otorgaban los periódicos y la radio. El interés de los medios de la época de los milagros en Franco, Marie, «Les manifestations miraculeuses dans la presse à sensation espagnole, *El caso* (1952-1962)», en Carlos Serrano (dir.), *Imaginaires et symboliques dans l'Espagne du Franquisme. Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, 24, 1996, pp. 130-148.

³² Todo el programa de actos e imágenes del numeroso público y de la actitud piadosa y de los «milagros» y «hechos sobrenaturales» en el NO-DO: «La Virgen de Fátima en España», <https://www.rtve.es/play/videos/documentales-b-n/virgen-fatima-espana/2847875/> El periódico *Arriba*, 30-V-1948, cifró en 750.000 las persona que participaron en la capital a la veneración de la Virgen, entre ellos 10.000 enfermos. Se repartieron 25.000 comuniones. Cifra que ascendió a un millón de asistentes según el libro apologético Barthas, Chanoine C., *Fatima, Merveille du XXe siècle*, Toulouse, Fatima Editions, 1953, p. 288.



Imagen 3: Portada de *ABC*, 28 -V-1948



Imagen 4: María García Moreno junto a dos enfermeras en el momento en que experimentó el milagro de su curación el 4 de octubre de 1949 en Granada en la misa de enfermos convocada por la visita de la Virgen de Fátima de la ciudad. Fundación CARI FILII.



Imagen 5: Misa de enfermos en la Plaza de la Bomba de Granada el 4 de octubre de 1949 ante la Virgen de Fátima Peregrina. Torres Molina / IDEAL.

La peregrinación invertida de reliquias.

El peregrinaje de la Virgen de Fátima por España en 1948, cargado de simbolismo nacionalcatólico y anticomunista, espoleó el modelo de la peregrinación invertida de reliquias, que si bien era una práctica conocida en el horizonte católico, con la revolución de los transportes y los medios de comunicación alcanzó niveles más totalizadores.³³ Más allá de sus significaciones religiosas, la movilización de lo sagrado venía a refrendar la posición de la dictadura como Estado nacionalcatólico —y por tanto no fascista—, recristianizar y resacralizar el espacio público, y actualizar los imaginarios políticos franquistas en el nuevo contexto internacional de guerra fría, en consonancia con el acuerdo entre el régimen y la Iglesia. Recordemos que el Concordato firmado con la Santa Sede en 1953 obligaba a que los «sacerdotes españoles diariamente elevaran preces por España y por el Jefe del Estado.»³⁴ En 1954, año de la apoteosis del nacionalcatolicismo³⁵, para refrendar en acto público el concordato, Franco acudió a la «ofrenda nacional» a Santiago Apóstol. En el acto, el arzobispo recordó que el origen del acuerdo estaba en la cruzada y la victoria: «cuando pasen siglos (...) recordaremos agradecidos los favores que le debe la Patria, al lado de Clavijo y de Simancas, de las Navas y del Salado, sonará el nombre de Brunete como un hito más de nuestro tiempo en este glorioso camino de la protección de Santiago a España.»³⁶

El 11 de junio de 1948 el *Boletín Oficial del Estado* daba el pistoletazo de salida a las peregrinaciones de reliquias regulando las conmemoraciones del III centenario de la muerte de San José de Calasanz³⁷, fundador de las Escuelas Pías y «pedagogo del Imperio español, que llevó por el mundo el modo de ser de

³³ No hemos localizado documentación explícita que vincule ambos fenómenos desde el punto de vista de los organizadores, si la bien prensa, como se abordará en las siguientes páginas, incidió en la continuidad ritual entre la Virgen de Fátima peregrina y la peregrinación invertida de reliquias.

³⁴ Artículo VI del Concordato, reproducido en *Ecclesia*, XIII-2 (1953), pp. 527-531.

³⁵ Ramón Solans, Francisco Javier, *La Virgen del Pilar dice... Usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España Contemporánea*, Zaragoza, PUZ, 2014, pp. 380-381, utiliza estos términos para los actos del Congreso Mariano Nacional de Zaragoza convocado en 1954 para festejar el centenario de la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción y la ceremonia en la que Franco consagró España al Inmaculado Corazón de María.

³⁶ Discurso cit. en *Ecclesia*, XIV-1 (1954), p. 259.

³⁷ *Boletín Oficial del Estado (BOE)*, 11/06/1948. El primer paso era constituir un Patronato de Honor compuesto por las principales autoridades del Estado: ministro de Educación Nacional, presidente de las Cortes, nuncio, cardenal primado, patriarca obispo de Madrid-Alcalá, etc., y se incluían representaciones, dentro de una campaña más amplia de *softpower*, del embajador de Argentina y de personalidades de la cultura o del ejército, como Jacinto Benavente, Agustín Muñoz Grandes y Ramón Menéndez Pidal. Gestiones en Archivo General de la Administración (AGA,) Fondo del Ministerio de Asuntos Exteriores, RGE 1148, caja 82/09467, exp. 3. Sobre la organización: AGA, IDD (03)049.001, caja 21/01726, Delegación Nacional de Prensa. Comunicado de la Subsecretaría de Educación Popular. Recepción en Madrid en AGA, IDD (03)049.001, caja 21/01857, Delegación Nacional de Prensa. Nota del Ministerio de Educación Nacional.

España.»³⁸ La lengua y el corazón del santo, procedentes de Roma, fueron recibidos en la escalinata del avión por el Director General de Enseñanza, Romualdo de Toledo³⁹. Las reliquias iniciaron un peregrinaje por todas las ciudades con presencia de la comunidad de Calasanz siguiendo un patrón ya ensayado con la Virgen de Fátima. El programa de actos se iniciaba con la recepción de la reliquia por parte de las autoridades civiles con los sones del himno nacional. Luego, la trasladaban en procesión solemne hasta la catedral o iglesia principal con gran presencia de público, donde era recibida por las autoridades eclesiásticas y pasaba a presidir el altar mayor en una función solemne en la que se compaginaba el rito católico con símbolos y homilías cargadas de referencias nacionalcatólicas y franquistas. Posteriormente, la reliquia era puesta a veneración de los fieles de las ciudades en las que pernoctaba —en las de menor tamaño partía rápidamente hacia el nuevo recibimiento—. El programa se completaba con el llamamiento de las autoridades a participar, conferencias sobre el santo o santa, certámenes poéticos, veladas teatrales, triduos de preparación y de acción de gracias, paradas militares y representaciones folklóricas de la Sección Femenina.



Imagen 6: Recibimiento en Getafe de reliquias de San José de Calasanz, 23 de abril de 1949, Museo Virtual de Getafe.

³⁸ *Ideal* (Granada), 25-I-1949, p. 1. En la información se comparaba la biografía de San José de Calasanz con la de Franco.

³⁹ *Ideal* (Granada), 20-XI-1948, p. 1. El 13 de mayo de mayo de 1949 regresó a Roma desde el puerto de Barcelona.

El 29 de enero de 1949 el relicario llegó a Sevilla y procesionó por el centro de la ciudad acompañado por los niños de los colegios escolapios y por antiguos alumnos. Todas las autoridades políticas, religiosas y militares lo recibieron en la plaza Calvo Sotelo. El cortejo iba acompañado de toda la parafernalia nacionalcatólica y de la ritualidad sacro-popular. El ejército hizo el pasillo y millares de niños cantaron himnos escolapios. Diversos altavoces retransmitieron el acto. Las reliquias entraron en la catedral bajo palio portado por concejales y fueron situadas en el altar mayor bajo dosel para celebrar un triduo. Los actos culminaron con una procesión multitudinaria con «el pueblo de Sevilla y sus Autoridades, que han participado en todos los actos religiosos celebrados en honor del Patrono de los niños (...)»⁴⁰ Las reliquias se depositaron en un carruaje tirado por cuatro caballos y llegaron hasta el Ayuntamiento, donde se encontraba el altar presidido por el cardenal. Al llegar, los niños que colmaban la plaza se arrodillaron y la banda interpretó el himno nacional. El discurso del cardenal Segura se emitió por los altavoces y en la radio. En él destacó la exhibición de la alianza nacioncatólica: «las Autoridades y la congregación de tantos fieles (...) forman la hermosa corona de devoción y religión, que Sevilla ofrenda al Santo Fundador de la Escuela Pía.» A continuación, pidió la paz para los pueblos y los hogares, también entre patronos y obreros.

Ese mismo año emprendieron viaje peninsular las reliquias de San Francisco Javier, procedentes de un viaje internacional en el que habían peregrinado por Portugal, Estados Unidos, Gran Bretaña y Japón. Para organizar las celebraciones se constituyó una comisión presidida por el ministro de Educación⁴¹. Recogieron la reliquia en Roma y la trasladaron en avión al castillo de Javier, para después iniciar un peregrinaje a Japón con evidentes connotaciones diplomáticas y geoestratégicas: mostrar la alternativa católica a la barbarie de la modernidad nuclear, apoyar a los católicos asiáticos y combatir el comunismo —los organizadores del viaje enfatizaron en la prensa el hecho de que la reliquia había sobrevolado países comunistas—. ⁴² En mayo de 1949 las reliquias de la mano y el antebrazo del santo jesuita fueron recibidas en El Pardo⁴³.

⁴⁰ «Crónica Diocesana. Las fiestas del III Centenario de la muerte de San José de Calasanz en Sevilla», *BOEAS*, 1-III-1949, pp. 198-203.

⁴¹ *ABC*, 4-V-1949, p. 15. Véase organización y significación anticomunista en Martínez-Magdalena: «Consumaciones religiosas en la Guerra Fría...», op. cit., p. 506-507. También el testimonio directo del jesuita McCraty, A. R., «The American Tour of the Relic of Francis Xavier», *The Woodstock Letters*, LXXIX-2 (1950), pp. 97-122 y de Ortiz Muñoz, Antonio, *Un periodista da la vuelta al mundo*, Madrid, Studium de Cultura, 1950. El primer testimonio incide en la dimensión anticomunista y el segundo refleja la organización turística de los actos.

⁴² Remitimos al testimonio de Gannon, Thomas J., «Japanese Pilgrimage», *The Woodstock Letters*, LXXIX-1 (1950), pp. 27-34. Los actos en Japón, significativamente en Nagasaki, adquirieron la dimensión de ritos de expiación frente a la barbarie de la modernidad, con imágenes que fueron utilizadas por la representación española en la ONU en su campaña de normalización internacional de la dictadura.

⁴³ *ABC de Sevilla*, 15-V-1949, p. 9.



Imagen 7: Cartel publicitario de la aerolínea Pan American World Airways, encargada de trasladar la reliquia de san Francisco Javier a Japón, en *ABC*, 3/07/1949

Imagen 8: Recibimiento en Japón de las reliquias de san Francisco Javier con la bandera nacional, *ABC*, 4-VI-1949, p. 1.





Imagen 9: Misa ante las ruinas de Nagasaki presidida por la reliquia de San Francisco Javier, *Life*, 27-VI-1949, p. 51.

Nuevamente, en 1952, las reliquias peregrinaron por España. Entraron por Irún procedentes de Francia y fueron recibidas por la esposa y la hija de Franco, en una de sus habituales funciones diplomáticas, así como por el ministro de Asuntos Exteriores⁴⁴. El mismo día 26 de junio la reliquia llegó a Pamplona para conmemorar al santo navarro en el IV Centenario de su fallecimiento. En Sevilla, para el recibimiento se elaboraron siete «carrozas artísticas» representando escenas misionales de la vida de San Francisco Javier, cuya reliquia fue trasladada también en coche de caballos⁴⁵. En la catedral, el cardenal Segura anunció «trescientos días de indulgencia a cuantas personas recibieran la bendición de la reliquia.»⁴⁶ Recibió culto en Javier entre el 28 de julio y el 21 de septiembre de 1952 —para los que Pío XII concedió indulgencia plenaria a todos los peregrinos— en unos actos que reforzaron la identidad católica navarra y el potencial de la reliquias como mecanismos de evangelización y de cristianización de la sociedad⁴⁷. La celebración del régimen y de la restauración y recristianización patriótica a través de las reliquias se reforzó simbólicamente con la concesión de los máximos honores militares a determinadas imágenes y reliquias. En 1952 se los otorgaron al brazo peregrino de San Francisco Javier a petición de la Diputación de Navarra y para «dar la debida solemnidad al acto de traslado de la sagrada reliquia.»⁴⁸

En 1955 fue la ocasión de la reliquia peregrina de San Vicente Ferrer, que en un viaje internacional fue recibida con máximos honores militares en Valencia con motivo del V Centenario de su canonización. Los actos se desarrollaron entre el 26 y el 30 de junio de 1955. El régimen trató de sacarle rédito político internacional conectando la efeméride y al santo de la Paz o Apóstol de Europa con el propio Franco⁴⁹.

Las diferentes órdenes religiosas no querían quedarse atrás en esta movilización de reliquias, que generaban también prestigio, visibilidad y recursos económicos. En febrero de 1956 llegó a Madrid, en su recorrido por España, la reliquia de San Ignacio, recibida por el obispo Eijo y Garay y el ministro de Justicia Antonio

⁴⁴ También entró por Irún en 1939 la imagen de la Virgen de Covadonga que regresaba a España con los máximos honores militares tras haber sido recuperada por la embajada española en París. El acto de recibimiento estuvo igualmente presidido por Carmen Polo y su hija. La entrada de la Virgen en Asturias también fue peregrina, celebrando novena en la catedral de Oviedo antes de regresar al santuario. *Hoy*, 10-VI-1939, p. 4.

⁴⁵ *ABC de Sevilla*, 14-X-1952, p. 17.

⁴⁶ *ABC de Sevilla*, 15-X-1952, p. 19.

⁴⁷ Véase Martínez Magdalena: «Proyección extraterritorial de la religiosidad...», op. cit.

⁴⁸ *BOE*, 24-VI-1952, p. 3414. Las reliquias volvieron a peregrinar a Navarra en 1965. *ABC*, 29-12-1964, p. 80.

⁴⁹ Decreto en *BOE*, 22-VI-1955. Programa de actos en *ABC*, 28-06-1955, p. 23.

Iturmendi⁵⁰. En Manresa, en el IV Centenario de la muerte de San Ignacio de Loyola, el presidente del Consejo del Reino y de las Cortes, Esteban Bilbao, pronunció un discurso de afirmación nacionalcatólica haciendo un repaso de la teología que confluía en el franquismo, enlazando el presente con el siglo XVI y condenando la Ilustración y la edad contemporánea.⁵¹ Los actos culminaron en Loyola con una fiesta de afirmación jesuítica y de expiación nacional por las expulsiones históricas, presidida por Franco, su esposa, el nuncio y los arzobispos de Burgos, Zaragoza, Valladolid, Granada, Valencia y Oviedo y otros obispos internacionales, así como el ministro de Asuntos Exteriores Martín Artajo y el presidente del Consejo del Reino, el ministro de Justicia y el secretario del Movimiento, José Arrese. «Era (...) conveniente, que la España de hoy, hija legítima de la España de ayer, aclamara en este momento a uno de los hijos que más la han honrado.» Un trabajador al «servicio del imperio» donde «el sol no se ocultaba.»⁵²

En 1958 peregrinó hasta Madrid el Lignum Crucis que se venera en Santo Toribio de Liébana, traído por el obispo auxiliar de Santander y los alcaldes de aquella comarca para presidir la Santa Misión convocada en Madrid para evangelizar las barriadas obreras y periféricas de la capital. La reliquia fue recibida con máximos honores militares en la Plaza de Oriente y se desplazó en procesión de autoridades hasta la iglesia de San Ginés⁵³. El motivo real del viaje era que la reliquia fuera analizada por el Instituto de Ciencias Forestales de Madrid, que constató que se trataba de una madera de ciprés oriental de hoja perenne con unos dos mil años de antigüedad. La ciencia era convocada para refrendar lo milagroso y lo sagrado.

Las reliquias también se movilizaron para conmemorar las efemérides de santos relacionados con la ciencia y el conocimiento, como la del decimocuarto centenario del nacimiento de San Isidoro de Sevilla en 1960. En los actos, el arzobispo de Sevilla Bueno Monreal elogió «la ciencia cristiana (...) de San Isidoro en unos tiempos que son, como fueron los suyos, cruciales para la Cristiandad y para Occidente», porque «en ellos se gestó el mahometismo que había de asolar las cristiandades africanas y ahogar la Península Ibérica», pero «la gente hispanorromana, que comulgaban con los mismos eternos ideales del santo arzobispo de Sevilla inició la Reconquista, que no sólo había de salvar España, sino a la Cristiandad.»⁵⁴ Una ciencia puesta al servicio de la constatación de lo sobrenatural, que podía avalar la antigüedad y por tanto, la veracidad del Lignum Crucis

⁵⁰ *ABC*, 28-02-1956, p. 5.

⁵¹ *ABC*, 22-V-1956, p. 45.

⁵² *ABC*, 1-VIII-1956, p. 16.

⁵³ *ABC*, 21-III-1958, p. 49. Honores militares en *BOE*, 18-03-1958, p. 463.

⁵⁴ Discurso de Bueno Monreal en *ABC de Sevilla*, 15-XI-1960, p. 35.

de Liébana o para certificar los hechos milagrosos de la beata María Ana de Jesús, copatrona de Madrid, cuyo cuerpo fue analizado en 1966 por cinco forenses para constatar el prodigio de su incorrupción.

Reliquias de estos santos en peregrinaje nacionalcatólico fueron a sacralizar el principal monumento erigido por la dictadura, el Valle de los Caídos, inaugurado el 1 de abril de 1959. Tan sólo un año después, el templo, dedicado a «El triunfo de la Santa Cruz», fue elevado a basílica por el papa Juan XXIII por «el culto solemne que en ella se desarrolla, la suntuosidad y firmeza de su construcción, la veneración con que ha comenzado a ser distinguida por los fieles y, principalmente, por su magnificencia y significado (...)», y porque lo identificaba con el discurso de la paz y de la confraternización de «un millón de hermanos» que dieron su sangre por tan santos ideales.⁵⁵ Para el rito de la consagración del templo como basílica se trasladaron a sus altares reliquias de los santos más representativos del nacionalcatolicismo, la mayoría de ellos peregrinos durante la dictadura por la geografía española: San Lorenzo, Santo Domingo de Guzmán, San Ignacio de Loyola, San Francisco Javier, Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz, San José de Calasanz y San Antonio María Claret⁵⁶.

La apoteosis del nacionalcatolicismo: la peregrinación del brazo de Santa Teresa.

El peregrinaje más mediático, multitudinario y significativo de una reliquia por el territorio español fue el del brazo incorrupto de Santa Teresa, la «santa de la raza», patrona —no oficializada— de la Sección Femenina de Falange, figura polisémica representativa de la nostalgia imperial, de la hispanidad y modelo de santidad, la misma cuya mano de la otra extremidad acompañaba a Franco en su dormitorio⁵⁷. El Estado participó de los fastos concediendo a la reliquia honores militares de capitán general con mando en plaza⁵⁸. El Vaticano concedió Año Santo Teresiano.

⁵⁵ Texto de concesión del título de Basílica el 4 de junio de 1960.

⁵⁶ *ABC de Sevilla*, 5-VI-1960, p. 41.

⁵⁷ Santa Teresa no ostentó con reconocimiento eclesiástico el patronazgo de la Sección Femenina. Sí lo fue del Colegio de Agentes de la Propiedad Inmobiliaria desde 1952 y de los escritores católicos españoles desde 1965. Sobre el patronazgo de Santa Teresa y su configuración como símbolo nacional y sus disputas respecto al patronazgo de Santiago, véase Rey Castelao, Ofelia, «Teresa, Patrona de España», *Hispania Sacra*, LXVII-136 (2015), pp. 531-573; Rowe, Erin Kathleen, *Saint and Nation: Santiago, Teresa of Avila, and Plural Identities in Early Modern Spain*, University Park, Penn State University Press, 2011. Véase también Muñoz Sánchez, José M., *Santa Teresa. Síntesis de su vida. Sus patronazgos*, Madrid, s. e., 1961. Sobre el proceso de la construcción de las reliquias de Santa Teresa y los avatares de sus extremidades y órganos, véase Astigarraga, Juan Luis, Pacho Polvorinos, Eulogio y Rodríguez, Otilio (eds.), *Fuentes históricas sobre la muerte y el cuerpo de Santa Teresa de Jesús (1582-1596)*, Roma, Institutum Historicum Teresianum, 1982.

⁵⁸ *BOE*, 17-IX-1962.



Imagen 10: Procesión de la reliquia en Guadalajara, *Nueva Alcarria*, 20-09-1962, p. 1

El motivo del peregrinaje era celebrar en todos los conventos carmelitas el IV centenario de la reforma teresiana, aunque, como también reconocían los propios promotores, la idea era recaudar fondos para construir un templo nacional dedicado a la santa. El fin explícito era «avivar el fervor y la devoción a la santa española», pero también «la obtención de donativos y limosnas para edificar la basílica que en Alba de Tormes está haciendo falta a fin de que el cuerpo de la Santa se guarde en un lugar digno del rango extraordinario de su figura como mujer, como escritora y como santa.»⁵⁹ En el caso de Santa Teresa, y por su condición de escritora, su recorrido por los conventos de España estuvo acompañado de certámenes literarios, veladas poéticas y conferencias⁶⁰. Cuando llegó a Madrid, la reliquia ya había recorrido Plasencia, Ciudad Rodrigo, Zamora, Valladolid, Toledo, Talavera de la Reina y Arenas de San Pedro. En la capital fue recibida el 18 de septiembre de 1962 en un acto multitudinario en la plaza Mayor presidido por las principales autoridades políticas, religiosas y militares de la ciudad, entre ellas Pilar Primo de Rivera, que realizó una ofrenda floral ante el relicario. El alcalde de Madrid pidió que la santa iluminara «a nuestro Caudillo y a sus gobernantes» y que diera «fuerza y vigor a la Santa Iglesia Católica para que sea siempre la base de nuestra sociedad y la firme

⁵⁹ *Hoja del lunes*, (Madrid), 17-IX-1962, p. 2.

⁶⁰ Sobre el centenario teresiano y la peregrinación de 1962 y 1963, véase di Febo, *Ritos de guerra y de victoria...*, op. cit., pp. 129 y ss.

columna sobre la cual deben descansar todos los cimientos del Estado actual.»⁶¹ El obispo Lahiguera pidió la bendición de la Santa para «España, su Caudillo y todos los presentes.» A continuación, la reliquia fue llevada en procesión hasta el «templo nacional» dedicado a la Santa en la plaza de España, acompañada por jóvenes de la Sección Femenina vestidas de majas madrileñas. El padre provincial de los carmelitas aprovechó la homilía para recordar que Franco también conservaba una reliquia de la santa que «intercedía» por él y por España⁶².

Pilar Primo de Rivera participó personalmente en varios recibimientos, como el realizado en el simbólico Castillo de la Mota, sede de la Escuela de Mandos de la Sección Femenina. Sin embargo, en los actos primaron los discursos, la simbología y los ritos católicos: Teresa no como modelo de mujer falangista sino como cristiana⁶³. Las significaciones de la Santa eran múltiples: desde la reivindicación de la esencia católica de la nación española a otros valores como la «raza», el espíritu castrense, el modelo de mujer devocional, emblema anticomunista y antiprotestante y protectora de Franco. Según la prensa, sólo en la capital, más de cien mil personas acudieron al Templo Nacional de Santa Teresa para venerar la reliquia⁶⁴.

Antes del inicio de la peregrinación del brazo de la Santa, las autoridades políticas, el obispado y la orden teresiana tuvieron que superar los recelos de la población de Alba de Tormes, contraria a la salida de su principal icono identitario por temor a que fuera dañada pero, sobre todo, a que le ocurriese lo mismo que le había sucedido a la mano recuperada por las tropas franquistas en Ronda y que décadas después seguía en manos de Franco y sin regresar al convento pese a las reiteradas peticiones de las monjas rondeñas⁶⁵. El obispo de Salamanca se vio obligado a garantizar por escrito en el boletín episcopal su regreso sin daño alguno⁶⁶. Para mayor tranquilidad, se acordó que el fraile Raimundo de la Transverberación, natural de Alba de Tormes, acompañara en todo el peregrinaje a la reliquia y se recordó que los fondos económicos obtenidos irían destinados a la construcción de una basílica nacional dedicada a la santa en el municipio, proyecto que se había iniciado en 1898 y que se había interrumpido por falta de presupuesto. Fray Raimundo contó en una entrevista para *ABC de Sevilla* que

⁶¹ *ABC*, 19-IX-1962.

⁶² *Diario de Burgos*, 19-IX-1962, p. 5.

⁶³ *Pueblo*, 31-X-1962, p. 13.

⁶⁴ *Hoja del lunes* (Madrid), 19-IX-1962, p. 3.

⁶⁵ Apenas acudió público a la despedida en Alba de Tormes de la reliquia celebrada el 25 de agosto de 1963. Peticiones de devolución en Huesa Lope, Gonzalo, *La mano de Santa Teresa*, Ronda, Carmelitas Descalzas, 1996 y Rina Simón, «La movilización de las reliquias durante la guerra civil...», op. cit.

⁶⁶ «Circular del IV Centenario de la Reforma Teresiana», *Boletín Oficial del Obispado de Salamanca*, julio 1962, pp. 137-139.



Imagen 11: Llegada de la reliquia a Jaén, subida a la baca del coche y cubierta de la bandera española, *Ideal* (Jaén), 16-11-1962, p. 1

acompañaba la reliquia «para mayor cuidado (...) y mejor garantía de su escrupulosa devolución.» A la pregunta de qué ciudad española le había organizado el mejor recibimiento, respondió que Valladolid, donde «fue verdaderamente apoteósico; así como Salamanca (...); sin olvidar Madrid (...). Medio millón de madrileños acudieron a venerar la reliquia teresiana.»⁶⁷

La reliquia, instalada en la baca de un coche cedido por el gobierno en cuyo interior siempre viajaba el fraile carmelita, era recibida unos kilómetros antes de cada población por una caravana de vehículos⁶⁸ que la escoltaban hasta la plaza principal, la iglesia o el ayuntamiento, donde era recibida por las autoridades políticas y religiosas con gran expectación. Cada jornada culminaba en un convento carmelitano, donde siempre hacía noche. Días antes de la visita, desde la prensa local se publicaban llamamientos para asistir a la recepción popular, recordando los milagros que la reliquia iba dispensando a su paso por otras ciudades españolas. Los llamamientos buscaban calibrar el poder de movilización de las autoridades locales, así como el compromiso ideológico con el nacionalcatolicismo de cada

⁶⁷ *ABC de Sevilla*, 25-XI-1962, p. 79.

⁶⁸ *Ibid.*: «a ejemplo de las demás ciudades donde llega la reliquia (...), se invita a los poseedores de automóviles y motocicletas que rindan a la Virgen de Ávila el simpático homenaje de escoltarla y cortejarla, en ordenada y vistosa caravana».

población, en régimen de competitividad por ofrecer los mejores y más espectaculares agasajos. En Guadalajara, días antes de la llegada del brazo incorrupto el 25 de septiembre de 1962, la prensa local animaba a la movilización: «se espera la asistencia en masa de los fieles (...). Guadalajara entera se honrará con tan solemne acto.»⁶⁹ A ello se le sumaban misas, procesiones, rosarios públicos, *te deums*, triduos, veladas literarias, representaciones teatrales, espectáculos folklóricos, exhibición de trajes regionales, etc. Los actos programados reflejaron la polisemia y los diversos usos de las reliquias en el horizonte de la modernidad católica, así como la capacidad de lo antiguo y de lo sagrado para escenificar y legitimar el orden de jerarquías del Estado y para dirigir los ritos y símbolos comunitarios en *performances* del nacionalcatolicismo empapadas de nostalgia imperial.

En su recorrido por los conventos teresianos, la reliquia iba santificando y recuperando simbólicamente un espacio que, para los teóricos católicos, estaba siendo corrompido y destrozado por la modernidad y el laicismo. En Sevilla, la reliquia fue recibida el 27 de noviembre de 1962 en el aeropuerto de San Pablo.⁷⁰ La lógica de competitividad entre poblaciones y diócesis llevó al obispo auxiliar hispalense a solicitar por parte de la población un compromiso extra, porque «todos los pueblos y ciudades de la nación vibran (...) y le rinden brillantes homenajes de admiración y devoción», por lo que Sevilla, «que ha tenido el rango único de dedicar treinta calles a la Virgen», no debía quedar atrás⁷¹. Según la prensa local, parece que así fue: «triumfal recibimiento», «apoteosis», etc.⁷² Desde las páginas de *El Diario de Burgos* se publicaron llamamientos «a los caballeros» de la ciudad para que acudieran a los actos, ya que las mujeres eran quienes habían respondido a las convocatorias en torno a la reliquia viajera⁷³. Se les pedía el «espíritu caballeresco y varonil de Rodrigo Díaz de Vivar, Fernán González y de otras figuras históricas de recio sabor castellano, no podéis dejar de ir a prestar vuestro homenaje a la Madre, a la Santa, a la mujer andariega que ha querido dejar su residencia abulense para venir a vernos y recibir vuestra pleitesía de caballeros castellanos

⁶⁹ Flores y abejas. *Semanario de Información de la Provincia de Guadalajara*, 4-IX-1962, p. 1.

⁷⁰ *ABC de Sevilla*, 21-XI-1962, p. 49.

⁷¹ *ABC de Sevilla*, 25-XI-1962, p. 79. En la prensa local se la presenta como «Copatrona de España».

⁷² *ABC de Sevilla*, 27-XI-1962, p. 23: «La tierna devoción sevillana a las cosas santas bien se puso de manifiesto ayer (...), millares de fieles desfilaron ante la reliquia, tocando la peana con la mano, con estampas, con medallas, rosarios y devocionarios».

⁷³ Cabe destacar el perfil de género que adquirieron los peregrinajes invertidos y el papel protagonista que asumieron las mujeres en los recibimientos. Esta dinámica no fue exclusiva del periodo franquista, la encontramos también en las movilizaciones católicas durante la II República. Véase Marcos del Olmo, M^a Concepción, «Hacia la conquista del espacio público con el mantenimiento de los roles de género: movilización política de las católicas durante la Segunda República», *Ámbitos: revista de estudios de Ciencias Sociales y Humanidades*, 50 (2023), pp. 11-24.

burgaleses.»⁷⁴ También hubo poblaciones que manifestaron públicamente su malestar porque la reliquia no acudiera a sus municipios, o bien, porque sólo pasara en coche sin detenerse, como ocurrió en Aranda de Duero: «parece ser que tan sólo se detendrá la reliquia hora y media (...), tiempo insuficiente si se tiene en cuenta la población de Aranda y el entusiasmo que existe ante el anuncio de esta visita y el ferviente deseo de besar la sagrada reliquia.»⁷⁵

Para coordinar y jerarquizar la celebración del centenario teresiano se constituyó una Junta Nacional de Honor presidida por Franco y por Carmen Polo en sus áreas masculinas y femeninas, donde también figuraban los cardenales españoles, ministros, Pilar Primo de Rivera y otras autoridades. Esta Junta Nacional era meramente simbólica y los trabajos recayeron en una segunda de menor nivel, la Junta Ejecutiva, presidida por el obispo de Salamanca y el duque de Alba⁷⁶.

La polisemia biográfica de la santa hizo que las celebraciones tuvieran múltiples dimensiones: religiosas, políticas y también culturales. El recibimiento del brazo incorrupto en cada ciudad iba acompañado de un completo programa de actos culturales que rememoraban los juegos florales, certámenes poéticos y los rituales conmemorativos de los «santos culturales» decimonónicos⁷⁷. A petición del ministro de Información y Turismo, Manuel Fraga, el 18 de septiembre de 1965, se propuso que fuera nombrada patrona de los escritores españoles. Para ello se solicitó a Pablo VI el reconocimiento del patronazgo oficial y se celebró un solemne acto en la Real Academia con discursos de su presidente, José María Pemán, del nuncio Riberi, de José Ramón Aznar, de la Real Academia de la Historia y del marqués de Bilbao y Eguía por la Academia de Ciencias Morales y Políticas⁷⁸. También en este contexto de exaltación teresiana, Juan de Orduña dirigió la película *Teresa de Jesús*, con la colaboración de José María Pemán. La comunidad carmelita de Burgos organizó unos Juegos Florales Teresianos para ensalzar la vida y obra de la santa con motivo de la visita de la reliquia el 5 de mayo de 1962. El certamen incluía varias modalidades: sonetos, romances, poemas, prosa, artículos periodísticos y «exaltación de la Reforma.»⁷⁹ En Granada impartió una

⁷⁴ *Diario de Burgos*, 17-V-1963, p. 6.

⁷⁵ Palabras del corresponsal en Aranda del Duero para *Diario de Burgos*, 11-V-1963, p. 6.

⁷⁶ Composición en *Boletín del IV Centenario de la Reforma Teresiana*, 1962-1963. El listado era una enumeración de las jerarquías del régimen.

⁷⁷ Para la noción de «santos culturales» seguimos a Dović, Marijan y Helgason, Jon Karl (eds.), *National Poets, Cultural Saints, Canonization and Commemorative Cults of Writers in Europe*, Leiden, Brill, 2016.

⁷⁸ Discurso en *Santa Teresa de Jesús, patrona de los escritores españoles*, Madrid, Instituto de España, 1966.

⁷⁹ *Diario de burgos*, 23-I-1963, p. 5



Imagen 12: Brazo de Santa Teresa a su paso por Zafra. *Hoy*, 8-XII-1964, p. 1.

conferencia el director del *Diario de Ávila*, Juan Grande Martín⁸⁰, y en Sevilla el jesuita Ramón Cue dio un pregón. En cambio, en la Semana Cultural Teresiana organizada en Burgos, destacaron los elementos castrenses, debido al patronazgo de la santa de la rama de Intendencia del Ejército⁸¹. En Barcelona, por su parte, la santa fue presentada vinculada a la victoria de lo religioso frente a lo científico y a la paz social entre los estudiantes: «por fin amainan las borrascas de los extremismos ideológicos y vuelve a lucir el viejo sol.»⁸²

El duque de Alba presidió en Alba de Tormes los actos para conmemorar el regreso de la reliquia el 25 de agosto de 1963, un año después del inicio de la peregrinación. En éstos, el Ayuntamiento nombró a la santa «alcaldesa de honor a per-

petuidad» y se le entregó el bastón de mando, en el marco de unos ritos representativos del poder, del intercambio de bienes simbólicos y de la expresión de la simbiosis entre las autoridades, lo sagrado y lo identitario.

En plena efervescencia por el viaje teresiano se informó que el brazo milagroso del apóstol San Pablo que se venera en Malta visitaría España en 1963 para conmemorar el Año Jubilar de San Pablo y el XIX Centenario de la venida del apóstol a España⁸³. Además, el brazo de San Pablo retrotraía la memoria de la espada de San Pablo que Franco había venerado en Toledo antes de la guerra y que se perdió durante la guerra civil.

⁸⁰ *Hoja del lunes (Granada)*, 17-XII-1962, p. 4.

⁸¹ *Diario de Burgos*, 22-V-1963, p. 3.

⁸² Vignau Miro, Alfonso, «Santa Teresa, en la facultad», *ABC*, 30-IV-1963, p. 37. En este texto comparaba el brazo amputado de Santa Teresa con otros «miembros» que conforman las reliquias de la nación española: las amputaciones de Cervantes, de Ignacio de Loyola o de Millán Astray —«los españoles podríamos construir un panteón grandioso para albergar el relicario de nuestros inmortales» y también «el precedente mítico de las victorias que ganó el Cid después de muerto.»

⁸³ *Diario de Burgos*, 12-V-1963, p. 3.

¿Un culto barroco en la España franquista?

Pero por encima de los significantes culturales, la peregrinación de la reliquia supuso la exaltación de lo sobrenatural y de lo milagroso, así como una vindicación de un nacionalcatolicismo misionero⁸⁴. La historiografía ha incidido en los perfiles barrocos y tenebristas de este culto y estas movilizaciones⁸⁵. Sin embargo, si analizamos las fotografías, videos y testimonios, podemos constatar que no estaríamos ante *performances* tenebristas o barrocas. Las reliquias peregrinas viajaban acompañadas de ambiente festivo y devocional: repiques de campanas, petardos y cohetes, colgaduras, conciertos... También abrían un marco de ruptura ritual tolerado como expresión popular de religiosidad⁸⁶. De igual manera, el viaje de las reliquias está determinado y profundamente imbricado con los medios de transportes modernos: coche, motocicletas, avión, helicóptero, ferrocarril y con los medios de comunicación de masas. Aquí radica un ejemplo más de las paradojas discursivas de la modernidad: el peregrinar de reliquias e imágenes religiosas fue presentada dentro de los parámetros de la «tradición» y de una retórica historicista e imperionostálgica, pero recurrió a todos los avances tecnológicos y modernos para su difusión y ejecución. La movilización de las reliquias podía revestirse de imaginarios tradicionalistas, si bien era una práctica trenzada de elementos modernos. En Burgos, al llegar la reliquia, «una avioneta, en repetidas pasadas, fue arrojando flores. (...) Poco después de las ocho hizo su aparición la caravana, encabezada por un motorista y compuesta por quince coches y un autobús que precedían y escoltaban al automóvil portador de la reliquia.» El alcalde salió al recibimiento sobre «un jeep adornado con reposteros con el escudo de la ciudad, la bandera nacional (...)». Sobre los edificios del centro de la ciudad había flores, colgaduras y más banderas nacionales⁸⁷.

Por esto mismo, consideramos que el empleo del término «barroco» puede generar confusiones y funcionar como un anacronismo que explica procesos que pueden estar connotados de formas «antiguas» o «tradicionales», pero que se reproducen dentro los imaginarios contemporáneos y no se pueden entender sin los referentes de la modernidad. La movilización de las reliquias se realizó con paradas automovilísticas y su deambular por España se apoyó en instrumentos tan contemporáneos como el megáfono, que anunciaba su presencia y animaba al

⁸⁴ Estas fueron las claves, por ejemplo, del pregón inaugural pronunciado en Madrid en el Templo Nacional de Santa Teresa el 28 de marzo de 1962.

⁸⁵ Por ejemplo, Grossmann, Johannes, «‘Baroque Spain’ As Metaphor. Hispanidad, Europeanism and Cold War Anti-Communism in Francoist Spain», *Bulletin of Spanish Studies*, 91-5 (2014), pp. 755-771; Di Febo, *Ritos de guerra y de victoria*, op. cit., p. 143;

⁸⁶ *ABC de Sevilla*, 25-XI-1962, cuenta que los fieles en la capital hispalense intentaron forzar la puerta para venerar la reliquia.

⁸⁷ *Diario de Burgos*, 16-V-1963, p. 3.

rezos. Las recepciones de las reliquias en las ciudades españolas tuvieron un pie en la cultura de la victoria y en la alianza nacionalcatólica como expresión en el espacio público del orden de jerarquías y de la legitimidad sacro-política e historicista del régimen y, el otro, en una estrategia del catolicismo de salir de los templos y buscar espacios públicos de afirmación y conversión, actitudes que tienen más que ver con el espíritu preconiliar que con las pastorales de apoyo y legitimación de la guerra. Entonces, ¿qué se quiere decir con que estos ritos eran barrocos? Quizá el problema radica en este punto: la falta de una definición de lo que es lo barroco en el siglo XX. Si por barroco nos referimos a un fenómeno artístico, un período histórico concreto, emplearlo para la edad contemporánea sería un anacronismo, del mismo modo que tampoco podríamos hablar de ritos medievales o visigodos. El acercamiento al pasado y la nostalgia de la dictadura se hizo desde el presente, para responder a cuestiones planteadas en su propio contexto y tamizadas eminentemente por un horizonte cultural y por unos medios técnicos, culturales y devocionales que no pueden ser otra cosa que contemporáneos. No es posible viajar en el tiempo ni llevar el barroco al siglo XX. Al contrario, este esfuerzo por barroquizar o tradicionalizar no habla tanto de un viaje anacrónico sino de una pretensión historicista y de los versátiles usos del pasado.

Conclusiones

Gracias a la polisemia y al amplio abanico de funcionalidades, las reliquias reforzaron durante la guerra y la posguerra la idea de cruzada y la legitimidad sagrada de la dictadura. Igualmente contribuyeron a dar una explicación providencial de la victoria, y su movilización tras la II Guerra Mundial le permitió al régimen escenificar el pacto nacionalcatólico. En los años cincuenta y hasta el Concilio Vaticano II, cuya renovada espiritualidad acabó con estas prácticas que la historiografía ha denominado neobarrocas, fomentaron un clima de exaltación católica y permitieron que la dictadura reforzara en el espacio público sus elementos más católicos, valiéndose de símbolos y rituales con una amplia capacidad de movilización identitaria. Por la funcionalidad política y plástica de las reliquias, la dictadura prohibió la publicación de obras que pudieran cuestionar o ridiculizar los procesos de creación, invención o el negocio en torno a las mismas.⁸⁸ Sin embargo, el culto y movilización de las reliquias no se puede explicar sólo desde la propaganda. Franco nunca devolvió la mano de Santa Teresa y las sucesivas reliquias peregrinas hicieron parada en El Pardo para empapar de sacralidad el

⁸⁸ En 1962, coincidiendo con los fastos teresianos, se prohibió la publicación de la traducción *La reliquia* de Eça de Queirós. Véase Dasilva, Xosé Manoel, «Las traducciones de Eça de Queirós bajo la censura franquista», *Bulletin of Spanish Studies*, 98 (2021), pp. 1263-1285; Di Febo, *Ritos de Guerra y de victoria...*, op. cit., pp. 49 y ss.

oratorio privado del dictador.⁸⁹ En sus últimos días con vida en el hospital, pidió al arzobispo de Zaragoza, Pedro Cantero Cuadrado, que le llevaran un manto de la Virgen del Pilar. A ello se sumó una reproducción de la Virgen Macarena, una reliquia de San Diego de Alcalá y un rosario de aceitunas del huerto de los olivos.

A partir de 1947, la Iglesia Católica también movilizó en peregrinaciones nacionales numerosas reliquias dentro un programa de purificación y recristianización del espacio público. Lejos de su posible estética arcaizante de tradición barroca, las reliquias «viajeras» formaron parte de la estrategia de modernización de la Iglesia que derivaría en el Concilio Vaticano II y en una mayor cercanía de lo sagrado con los fieles. Para ello se aprovecharon de los entramados simbólicos y rituales de las comunidades, pero resignificados con patrones devocionales novedosos y con nuevas prácticas tecnológicas: automóviles, televisión, etc. En definitiva, la movilización de las reliquias a lo largo de toda la dictadura pretendió demostrar que en el mundo contemporáneo aún había espacio para los prodigios y que la sacralidad de los objetos era susceptible de ser utilizada para legitimar al jefe del Estado o escenificar, a través del rito sacro-popular, el proyecto nacionalcatólico.

La religión católica y la sacralización del Caudillo, manifestadas en un espacio de expresión de milagros y de participación de la trascendencia en el curso de los acontecimientos, fueron una de las claves ideológicas de la unidad de las familias ideológicas en torno a Franco y el Nuevo Estado. La movilización de las reliquias permitió visibilizar a través de símbolos y ritualizar a través de mensajes, recepciones y jornadas de expiación y conversión el carácter católico de la nación y la intercesión de lo divino en las cosas de España. Las reliquias refrendaban ese espacio para el milagro y la intercesión, fundamental en la legitimación de Franco y en la convergencia con la Iglesia, en el curso ideal de la nación española y en la restauración de sus tradiciones y de su pasado, manifestadas en reliquias historicistas que apelaban a la Reconquista, a Lepanto y a la España imperial.

Esta investigación, enmarcada en el horizonte de la historia cultural de la dictadura franquista, abre una vía para nuevas investigaciones relativas a la dimensión transnacional de la movilización católica durante la guerra fría y a los debates en torno a la relación entre la modernidad y lo sagrado en este período. Significativamente, futuras investigaciones podrán profundizar en el papel del papado en la organización de estos encuentros —aprovechando la disponibilidad de los archivos vaticanos—, en las redes internacionales católicas que reprodujeron esta ritualidad y en la difusión de las peregrinaciones y de sus milagros en la prensa católica de todo el mundo.

⁸⁹ Así sucedió con las de San Francisco Javier antes de partir a Japón. *ABC*, 15-V-1949.

Bibliografía

- AFINOGUÉNOVA, Eugenia, «State of Crucifixion: Tourism, Holy Week, and the Sacred Politics of the Cold War», en Antonio CÓRDOBA y Daniel GARCÍA-DONOSO (eds.), *Rite, Flesh, and Stone. The Matter of Death in Contemporary Spanish Culture*, Nashville, Vanderbilt University, 2021, pp. 56-76.
- ASTIGARRAGA, Juan Luis, PACHO POLVORINOS, Eulogio y RODRÍGUEZ, Otilio (eds.), *Fuentes históricas sobre la muerte y el cuerpo de Santa Teresa de Jesús (1582-1596)*, Roma, Institutum Historicum Teresianum, 1982.
- BARRETO, José, «I messaggi di Fatima tra anticomunismo, religiosità Popolare e riconquista cattolica», *Memoria e Ricerca*, 24 (2016), pp. 395-420.
- BARTHAS, Chanoine C., *Fatima, Merveille du XXe siècle*, Toulouse, Fatima Editions, 1953.
- BENNETT, Jeffrey S., *When the Sun Danced: Myth, Miracles, and Modernity in Early Twentieth-Century Portugal*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2012.
- BOTREL, Jean-François, «Sobre la fábrica del acontecimiento: Los ‘Grandes milagros’ de mayo de 1948 en Madrid», en Nathalie LUDEC (ed.), *El estatuto del acontecimiento (2)*, Rennes, Université Rennes 2 – PILAR, 2016, pp. 7-34.
- BOUTRY, Philippe, FABRE, Pierre Antoine y JULIA, Dominique (dirs.), *Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions*, 2 vols., París, EHESS, 2009.
- CADEGAN, Una M. «The queen of peace in the shadow of war: Fatima and U. S. Catholic anticommunism», *U. S. Catholic Historian*, 22-1 (2004), pp. 1-16.
- CASANOVA, José, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, Chicago University Press, 1994.
- CAVICCHIOLI, Silvia y PROVERO, Luigi (eds.), *Public Uses of Human Remains and Relics in History*, Nueva York, Routledge, 2020.
- CHRISTIAN, William A., «Religious apparitions and the Cold War in Southern Europe», *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 18 (1999), pp. 65-86.
- DASILVA, Xosé Manoel, «Las traducciones de Eça de Queirós bajo la censura franquista», *Bulletin of Spanish Studies*, 98 (2021), pp. 1263-1285.
- DI FEBO, Giuliana, *Ritos de guerra y de victoria*, Valencia, PUV, 2012.
- DOVIĆ, Marijan y HELGASON, Jon Karl (eds.), *National Poets, Cultural Saints, Canonization and Commemorative Cults of Writers in Europe*, Leiden, Brill, 2016.
- ESTRUCH, Joan, «El mito de la secularización», en Rafael DÍAZ-SALAZAR, Salvador GINER y Fernando VELASCO (eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 266-280.

- FORNO, Mauro, «Chiesa e rituali di traslazione delle reliquie durante il Ventennio fascista», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 88 (2022), pp. 121-134.
- FRANCO, Marie, «Les manifestations miraculeuses dans la presse à sensation espagnole, *El caso* (1952-1962)», en Carlos SERRANO (dir.), *Imaginaires et symboliques dans l'Espagne du Franquisme. Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, 24, 1996, pp. 130-148.
- GANNON, Thomas J., «Japanese Pilgrimage», *The Woodstock Letters*, LXXIX-1 (1950), pp. 27-34.
- GROSSMANN, Johannes, «Baroque Spain' As Metaphor. Hispanidad, Europeanism and Cold War Anti-Communism in Francoist Spain», *Bulletin of Spanish Studies*, 91-5 (2014), pp. 755-771.
- HUESA LOPE, Gonzalo, *La mano de Santa Teresa*, Ronda, Carmelitas Descalzas, 1996.
- HUREL, Daniel-Odon y MASSONI, Anne (eds.), *Des reliques et des hommes. Ostensions limousines et fait religieux (XVI-XX siècle)*, Limoges, Pulim, 2018.
- KIRBY, Dianne (ed.), *Religion and the Cold War*, Hampshire, Palgrave MacMillan, 2003.
- KSELMAN, Thomas A. y AVELLA, Steven, «Marian Piety and the Cold War in the United States», *The Catholic Historical Review*, 72-3 (1986), pp. 403-424.
- LAGRÉE, Michel, *Religion et modernité. France, XIX-XX siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2001.
- MARCOS DEL OLMO, Ma Concepción, «Hacia la conquista del espacio público con el mantenimiento de los roles de género: movilización política de las católicas durante la Segunda República», *Ámbitos: revista de estudios de Ciencias Sociales y Humanidades*, 50 (2023), pp. 11-24.
- MARGRY, Peter Jan (ed.), *Cold War Mary. Ideologies, Politics, Marian Devotional Culture*, Lovaina, Leuven University Press, 2020.
- MARTÍNEZ MAGDALENA, Santiago, «Consumaciones religiosas en la Guerra Fría: los itinerarios mundiales de las reliquias xaverianas en 1949», *Príncipe de Viana*, LXXXIV, 286 (mayo-agosto 2023), pp. 493-523.
- MARTÍNEZ MAGDALENA, Santiago, «Proyección extraterritorial de la religiosidad navarra durante la postguerra española: las reliquias de San Francisco y la Guerra Fría», *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 28 (2006), pp. 485-507.
- MAUNDER, Chris, *Our Lady of the Nations: Apparitions of Mary in 20th-Century Catholic Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2016.
- MCCRATTY, A. R., «The American Tour of the Relic of Francis Xavier», *The Woodstock Letters*, LXXIX-2 (1950), pp. 97-122.

- MENOZZI, Daniele, «Sconfiggere il comunismo: Fatima e Il Cuore immacolato di Maria», en Id., *Il potere delle devozioni. Pietà popolare e uso politico dei culti in età contemporanea*, Roma, Carocci, 2022, pp. 189-226.
- MUÑOZ SÁNCHEZ, José M., *Santa Teresa. Síntesis de su vida. Sus patronazgos*, Madrid, s. e., 1961.
- NÚÑEZ BARGUEÑO, Natalia, *Fe, modernidad y política. Los Congresos Eucarísticos Internacionales. Madrid, 1911-Barcelona, 1952*, Granada, Comares, 2024.
- ORTIZ MUÑOZ, Antonio, *Un periodista da la vuelta al mundo*, Madrid, Studium de Cultura, 1950.
- RAMÓN SOLANS, Francisco Javier, *La Virgen del Pilar dice... Usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España Contemporánea*, Zaragoza, PUZ, 2014.
- REY CASTELAO, Ofelia, «Teresa, Patrona de España», *Hispania Sacra*, LXVII-136 (2015), pp. 531-573.
- RINA SIMÓN, César, «La movilización de las reliquias durante la guerra civil. Historicismo y sacralización en la España franquista», *Historia Social*, 110 (2024), pp. 133-158.
- RINA SIMÓN, César *El mito de la tierra de María Santísima. Religiosidad popular, espectáculo e identidad*, Sevilla, Centro de Estudios Andaluces, 2020.
- ROWE, Erin Kathleen, *Saint and Nation: Santiago, Teresa of Avila, and Plural Identities in Early Modern Spain*, University Park, Penn State University Press, 2011.
- SCHEER, Monique «Catholic piety in the early cold war years, or: How the Virgin Mary protected the West from communism», en Anette VOWINCKEL, et. al. (eds.), *Cold War Cultures: Perspectives on Eastern and Western European Societies*, Oxford, Berghahn Books, 2012, pp. 129-151.
- SERRANO GARCÍA, Rafael y RINA SIMÓN, César, «Reliquias: Las dimensiones políticas e identitarias de lo sagrado en la edad contemporánea», *Historia Social*, 110 (2024), pp. 77-85.
- TANK-STORPER, Sébastien, «Modernité religieuse», en Régina AZRIA y Danièle HERVIEU LÉGER (eds.), *Dictionnaire des faits religieux*, París, Presses Universitaires de France, 2010, pp. 742-749.
- TORGAL, Luís Filipe, *O sol bailou ao meio-dia. A criação de Fatima*, Lisboa, Tinta Da China, 2017.
- VENTRESCA, Robert A., «The Virgen and the Bear. Religion, society and the Cold War in Italy», *Journal of Social History*, 72 (2012), pp. 49-64.
- ZIMDARS-SWARTZ, Sandra L., «Fátima and the Politics of Devotion», en Roberto DI STEFANO y Francisco Javier RAMÓN SOLANS (eds.), *Marian Devotions, Political Mobilization, and Nationalism in Europe and America*, Londres, Palgrave MacMillan, 2016, pp. 169-199.