

Proyección extraterritorial de la religiosidad navarra durante la postguerra española: las reliquias de San Francisco Javier y la Guerra Fría

(Extraterritorial projection of Navarran religiousness during the Spanish post-war period: the relics of Saint Francisco Javier and the Cold War)

Martínez Magdalena, Santiago
Eusko Ikaskuntza. Plaza del Castillo, 43 bis, 3. D.
31001 Pamplona/Iruña

BIBLID [1137-439X (2006), 28; 485-507]

Recep.: 22.11.04

Acep.: 15.03.06

La «religiosidad popular», en el franquismo, fue un elemento que definió a Navarra como venero de la Tradición y proa de la civilización católica en el mundo. El franquismo se presentó en el panorama mundial como primer triunfador ante la amenaza comunista. Las tensiones en Asia exigen de Navarra una movilización simbólica en torno a las reliquias de San Francisco Javier.

Palabras Clave: «Religiosidad popular» navarra. Historia religiosa navarra. San Francisco Javier.

Frankismoan «herri erlijiozkotasuna» Nafarroaren definizio baten osagai izan zen: Tradizioaren iturburu eta munduko zibilizazio katolikoaren branka. Mehatxu komunistaren garaile gisa aurkeztu zuen frankismoak bere burua munduaren aurrean. Asiako tentsioek mobilizazio sinboliko bat eskatu zioten Nafarroari San Frantzisko Xabierren erlikien inguruan.

Giltza-Hitzak: Nafarroako «herri erlijiozkotasuna». Nafarroako erlijioaren historia. San Frantzisko Xabier.

La «religiosité populaire», dans le franquisme, a été un élément qui a défini la Navarre comme une vénératrice de la Tradition et la proue de la civilisation catholique dans le monde. Le franquisme s'est présenté dans le panorama mondial comme le premier triomphateur face à la menace communiste. Les tensions en Asie exigent de la Navarre une mobilisation symbolique autour des reliques de San Francisco Javier.

Mots Clés: «Religiosité populaire» navarraise. Histoire religieuse navarraise. San Francisco Javier.

INTRODUCCIÓN¹

La postguerra española, teniendo en Navarra la muestra ideal del celo de la *cruzada* (en relación a la Guerra Civil y la restauración de los valores morales católicos), concentró la socialización religiosa y moral en actos de comunidad espiritual de gran poder simbólico-territorial: las celebraciones de Congresos Eucarísticos y coronaciones de vírgenes locales, las consagraciones de las localidades al Sagrado Corazón de María, las misiones populares, las vírgenes peregrinas, etc. Pero, además, el afán universal de estas prácticas llevará a expandirlas extraterritorialmente: especialmente mediante los itinerarios de la Virgen de Fátima –a su paso por Navarra– circundando los dominios comunistas en el mundo; y las peregrinaciones internacionales de las reliquias de San Francisco Javier o las vicisitudes de su sepulcro en Goa, de mayor relevancia en Navarra. Estos abigarrados espacios y tiempos de sociabilidad religiosa, abiertos para la socialización popular en los valores identitarios (nacional-católicos, regionales, hispánicos), constituyen un alarde de poder institucional, puesto que en ellos la religiosidad popular es en todo momento promovida, dirigida y vigilada.

Tras el arrumbamiento de Falange española por la debacle del fascismo y el nazismo, el régimen franquista intentará el reconocimiento internacional (en la ONU) bajo la tesis siguiente: la aportación española al mundo fue la ejemplar lucha (con su victoria germinal en la Guerra Civil española) contra el comunismo internacional, amenazador de la civilización occidental (Saz Campos, 2003: 289 y 317). La Guerra Fría hace de España un elemento interesante para los bloques contendientes. Especial relevancia cobran las tensiones (bajo las amenazas de expansión comunista) en el Japón de postguerra y la India (régimen del Pandit Nehru), ambos países amenazados por la órbita comunista (URSS y China), y de indudable vinculación con Navarra a través de la figura de S. Francisco Javier. La presencia navarra en esos países –incluida una China más permeable que la URSS– es fundamentalmente misionera (además del juego pelotazale en China). Pero, además, está articulada sentimental y simbólicamente por la presencia del santo en su sepulcro de Goa (punta de lanza de la cristiandad en Asia), enclave portugués perdido en 1961 por la anexión India en las guerras coloniales. En Navarra se establecerá así una polémica sobre el destino del cuerpo del santo, amenazado su sepulcro en la invasión hindú. S. F. Javier protagonizará numerosos acontecimientos y prodigios taumatúrgicos en torno a esta guerra de Goa, Damau y Diu. Del mismo modo, antes, los itinerarios internacionales del brazo derecho y otras reliquias del santo en 1949, circundando los límites del mundo comunista y dando la vuelta al mundo, sugieren esta proyección extraterritorial de la religiosidad navarra como vanguardia de la identidad civilizatoria hispánica.

1. Debo agradecer las valiosas orientaciones bibliográficas, así como la facilitación de diversos textos, especialmente, a William A. Christian. Sus obras, además, encarrilaron definitivamente este trabajo.

1. RELIGIÓN Y GUERRA FRÍA

La obra coral *Religion and the Cold War*, editada por D. Kirby (2003), y los trabajos anteriores de W. Christian (especialmente, «Religious apparitions and the Cold War in Southern Europe», 1999), han puesto de relieve la importancia de la Religión en el contexto político de la Guerra Fría. Kirby, partiendo de la negación sistemática que la historiografía hizo de la religión como uno de los aspectos explicativos de lo político, repasa las características metodológicas que necesita el concepto, de difícil manejo (Kirby, 2003: «Introduction»). Ciertamente, la Guerra Fría puede explicarse mejor como un conflicto religioso (además de político, económico y estratégico). Ideológicamente, los bloques divididos en torno a los EE. UU. y la URSS pueden comprenderse también como el enfrentamiento (justificativo de políticas, organizaciones sociales, estilos vitales, estrategias económicas, etc.) entre la civilización cristiana y el ateísmo materialista (Kirby, *ib.*: 1 ss.; Christian, 1999: 67). Evidentemente, este esquema maniqueo y simplista es insuficiente por la complejidad de una realidad en la que la religión tiene parte importante. Sin embargo, pudo servir de justificación de estas políticas ante las comunidades nacionales concretas. La *cruzada* nacional española es un claro ejemplo de cómo se explota una imagen de unos hechos complejos, y cómo la población (y los políticos y eclesiásticos, antes que ella) cree firmemente en este esquema confrontativo². Sobre todo, también, porque como señala Christian (1999: 67), los prodigios religiosos de carácter popular (apariciones marianas, etc.) son consecuentes, anticipativa o reactivamente, con las tensiones políticas del entorno y, específicamente para nuestro caso, con la Guerra Civil en España (Christian, 1997) y con la Guerra Fría en Europa (Christian, 1999).

Por tanto, Kirby, siguiendo la crítica bibliografía pertinente, propondrá la religión como «categoría para el análisis histórico» (Kirby, *ib.*: 5). En especial, la considera apta para el estudio de la historia diplomática, y como elemento ideológico en la interpretación de la política exterior³. Kirby se hace eco de que, ciertamente, la religión no puede ser considerada como un componente estructural cuantificable, medida su influencia sobre el orden social. Sin embargo, se aproxima a la categoría «ideología», y puede medirse como forma de «propaganda» (*ib.*: 5-6). Durandin (1995: 77 ss.), estudiando los

2. Moradiellos (2004: cap. 3) acomete la crítica de esta concepción clásica de «las dos Españas». Una concepción que fue sistemáticamente labrada desde la jerarquía eclesiástica. Recordemos nada más la carta pastoral cainita de Plá y Deniel *Las dos ciudades* («sobre el suelo de España luchan hoy cruentamente dos concepciones de la vida, dos sentimientos, dos fuerzas que están aprestadas para una lucha universal en todos los pueblos de la tierra», Rodríguez Aisa, 1981: 116-117), y las distintas designaciones de la guerra como cruzada de la civilidad cristiana frente a la horda roja, etc. Este esquema era compartido en Europa, desde luego en los combatientes europeos voluntarios en el bando franquista (Keene, 2002). El mejor ejemplo, con relación a Navarra, es la obra argumental *Ellos y Nosotros. Al mundo Católico y Al mundo civilizado*, del canónigo magistral de Ciudad Real Dr. Mugueta (1937), vinculado a Navarra.

3. Recientemente se cuenta con bastante bibliografía sobre la política vaticana y la II Guerra Mundial y las responsabilidades ante el holocausto (que no citaremos por no ser relevante aquí).

objetos de la mentira política y la propaganda, incluye varios modos (con ejemplos históricos) de manipulación religiosa, precisamente en las fechas y los contextos que venimos estudiando, y que incumben no sólo a las jerarquías y al clero (por ejemplo con falsos sacerdotes infiltrados), sino también a los creyentes.

Christian (1998: 109 ss.; 1999) resume las apariciones religiosas en España y en el sur de Europa, en las épocas que nos interesan. Estos datos pueden completarse con las estadísticas de las curaciones milagrosas recopiladas por Delooz (2001). Y todo ello puede compararse también con las apariciones y las vocaciones religiosas en Navarra, estableciendo un cuadro concreto donde se ponen en relación estos fenómenos en su contexto político regional-nacional-internacional. Como veremos más adelante respecto a los itinerarios de las reliquias de S. Francisco Javier, diversos fenómenos socio-religiosos de marcado carácter universalista se relacionan poderosamente con la política internacional en la Guerra Fría. Los misterios revelados en Fátima aludían, como es conocido, a la conversión de Rusia. Christian (1999) detalla el contexto de los orígenes de las peregrinaciones de la Virgen de Fátima:

«The Immaculate Heart of Mary had appeared at Fatima in 1917 and asked for prayers for the conversion of Russia. On 23 March 1943, the day after the consecration of France to the Immaculate Heart of Mary, *Le Grand Retour* began at Lourdes. This consisted of the carrying of the statue of Our Lady of Boulogne, one of France's most venerated shrine images, throughout the country from town to town. The image was accompanied by missionaries, and the slow trip was a kind of itinerant mission... By November 1946, the image had visited more than 12,000 parishes in 81 dioceses, traveling 45,000 kilometers... The image was carried on a side trip to Rome in 1945, where it was blessed by Pius XII... The example of *Le Grand Retour* and its approval by the Holy Father stimulated other similar ways to bring home the association of Mary with the conversion of sinners and Russia. The apparitions of Fatima were little known outside of Portugal and Spain until the early 1940s⁴. But while the war was in progress, not coincidentally, the Fatima story began to circulate throughout Western Europe. In July 1938 was the first national pilgrimage of Portugal to fulfil the Anticommunist Vow. In his 1940 encyclical *Saeculo exeunte*, Pius XII recognized the "Providential Mission" of Our Lady of Fatima» (Christian, 1999: 70-71).

El mensaje de Fátima se difundirá por distintos medios, especialmente libros ilustrados que alcanzaron muchas ediciones a partir de 1940⁵, así como en distintas noticias radiadas⁶, y los recibimientos de la virgen peregrina –anunciados, preparados y narrados por la prensa regional y local– pondrán un especial énfasis en la infancia, representando las visiones de los

4. Christian (*ib.*) amplía su cita en *Las Visiones de Ezkioga...* (1997: 413, n. 14).

5. Lo mismo puede decirse de los milagros de Lourdes. En Navarra hemos detectado numerosas publicaciones relativas a ambos casos, ediciones generales originales y resúmenes, que no consignamos.

6. Christian (*ib.*: 71) consigna la radiodifusión de la coronación canónica de la V. de Fátima en 1946.

pastorcillos de Fátima (Christian, *ib.*: 70-71)⁷. Christian (*loc. cit.*) prosigue, consignando las vicisitudes de las vírgenes volantes:

«So when the first “Voyage-Mission” of the Virgin of Fatima to Lisbon in November 1946 was an overwhelming success, it was a short step to imagining an international version of *Le Grand Retour*. The first was a trip to Holland to a Congress of Marian Congregations at Maastricht. The Fatima image slowly made its way through Spain and France, leaving in May 1947, and returning in March 1948, causing a wave of conversions, miracles, and revivals wherever it went... More international missions followed, both of the original image and of reproductions. In Spain a wealthy devotee... supplied cities and dioceses with copies (2880 by 1950), and many of these copies were sent off on their own missions. By 1959 such missions had been held in the majority of Spanish dioceses. One aspect of the missions that people found most persuasive was that doves accompanied the statues, roosting at their feet» (Christian, 1999: 71).

La presencia volante de la virgen de Fátima tendrá un alcance político relevante. Christian (1999: 71) escribe:

«The Bishop of Madrid, whose 25th anniversary as Bishop was one of the motives for the visit of the Fatima image to Madrid in May 1948, wrote, “Han sido nueve días de cielo: de tanto fervor religioso, tantas conversiones, tan delirantes manifestaciones de amor a Nuestra Señora, que creo que Ella ha venido a iniciar a Madrid la Cruzada de purificación de costumbres cristianas que Ella quiere de España para la conversión de Rusia” [*Iris de Paz*, 16-6-1948].»

Por otro lado, la proyección hacia los países comunistas era evidente no sólo en las labores misioneras. Hijas Palacios (1982), en su inefable y postero libro, alude a varias presencias simbólicas de la V. de Fátima en la Rusia soviética: repasa la existencia del culto a María en Rusia (cap. V); da cuenta de cómo una imagen de la virgen de Fátima, bendecida en 1947 por el obispo de Leiria, fue llevada a Moscú por el cuerpo diplomático estadounidense (por intermediación del Ejército Azul, seguidor internacional del mensaje de Fátima)⁸, quedando en 1950 en un oratorio desde el que se veía el Kremlin (p. 296; en la p. 345 se consignan otras vírgenes de Fátima en Rusia); en 1952 se dice constatar la devoción rural a esta virgen (*id.*); se consagra una capilla rusa en el santuario de Fátima, y se cuenta con la presencia de devotas rusas –que llevan como ofrenda tierra de Rusia– en la Consagración de Rusia al Sagrado Corazón de María en 1946 (pp. 297 y 319); la misma ofrenda en la oración⁹ promovida en 1947 por la A. C. feme-

7. Las apariciones de Fátima serán el modelo de imitación de las apariciones marianas posteriores (Christian, 1999: 70-71; y s. d.). La iconografía de los pastorcillos de Fátima fue muy difundida. Los modelos anteriores, por ejemplo, en las primeras apariciones en Ezkioga, se atenían a las apariciones de Aránzazu o Lourdes (Christian, s. d.). En España, según Christian (*ib.*), hubo al menos 12 apariciones.

8. *Cfr.* el cap. XVI del libro de Hijas Palacios para la historia de este movimiento espiritual: *Blue Army*.

9. La potencia de la oración para lograr la paz es una creencia generalizada en estos promotores (*cfr. ib.*: 344 y cap. XIX). Lo mismo puede decirse, por cierto, de la custodia angélica o el patrocinio del santoral patriótico (*ib.*: cap. XXXIV).

nina mundial, en la Cova de Iria, para pedir la conversión rusa (p. 344); el mensaje de Fátima es difundido en Rusia mediante diversa propaganda –octavillas– (pp. 297 y 344); se refieren algunas apariciones de la virgen en Rusia, Ucrania y Lituania, desencadenando peregrinaciones (p. 297), etc. De cualquier forma, el propio Hijos Palacios (pp. 319 y 345) es consciente de que la conversión de Rusia no podrá hacerse por medios estrictamente espirituales o simbólicos (otra cosa es la interpretación teológica de la historia), y repasa las vías (políticas y bélicas) para que esto suceda. La intervención directa de la Iglesia en política, en la época, era manifiesta (cfr. los estudios recogidos en Kirby, 2003)¹⁰.

2. LA RELIGIOSIDAD NAVARRA EN SU PROYECCIÓN EXTRATERRITORIAL

2.1. El concepto de «extraterritorialidad» y su aplicación a la religiosidad navarra de la época franquista

Por lo común, el término «extraterritorialidad» se refiere al conjunto de inmunidades (generalmente diplomáticas) de que gozan, con respecto a la jurisdicción del país en que se encuentran, ciertas personas extranjeras y determinados bienes que, se considera, no han abandonado el territorio de su nación, sujetándose sólo a su propia legislación de origen. Este término es relevante en el ámbito misional¹¹, no sólo por cuanto atañe a la condición ciudadana de los misioneros como naturales de diversos países que desempeñan labores distintas en segundos países. También, porque los misioneros, en la época que nos ocupa, significaron (para unos estados y para otros: emisores y receptores, así como para la Santa Sede), les fueron encomendadas, o exhibieron, conductas, labores, planes y programas, injerencias extranjeras con motivos bajo cuerda o tácitos, etc., diplomáticas, políticas, coloniales, o similares (Houang, 1959; Damboriena, 1949: 3-4; cfr. Rodao, 1993, etc.)¹². El estatuto de neutralidad de la evangelización fue un debate constante incluso en los estudios eclesiásticos. El conocimiento de la vida de los pueblos y el método de *vaciamento de sí* para ser momentáneamente otro (*kénosis*), persiguiendo la «inculturación» indígena, fue un motivo de

10. Una obra esencial para el estudio teórico de la vinculación entre la religión y la política en el contexto del nacionalcatolicismo es la de Álvarez Bolado (1999).

11. Evidentemente, el ejercicio misional estaba eclesiásticamente regulado mediante una condición jurídico-canónica (Eguren, 1950).

12. Damboriena (1949: 3-4) recoge la injerencia misionera como tesis discutible, y menciona algunos casos donde el asesinato de misioneros fue *casus belli* para las pretensiones europeas, o cómo los tratados económicos con China disponían de numerosas referencias religiosas (*ib.*: 45-46). En la época que nos concierne, Damboriena excusa la labor misional, negando la finalidad política que quizá hubo –y, aun así, minoritariamente– en el siglo XIX (*ib.*: 52). Autores contemporáneos y no eclesiásticos, como Rodao, evidentemente, comprueban una afinidad política mucho más concreta, señalando la vinculación de la falange exterior española y los misioneros (Rodao, 2002). Por otra parte, las persecuciones religiosas en China sí son explicadas políticamente (tras la decadencia del Confucianismo), conforme la amenaza comunista alcanza más entidad (Damboriena, *ib.*: 57-58; D'Elia, 1951: 60).

reflexión y previsión común desde las primeras evangelizaciones de nativos en el siglo XVI (Cortés, 1988: 21 ss.). Estas cuestiones se afinarán en nuestra época de estudio a la luz de la moderna Etnología (sobre todo de escuela germánica en lo tocante a la documentación de un pretendido monoteísmo universal). Barandiarán, entre nosotros, siguiendo la escuela alemana, pugnará por la importancia de la etnología como medio adecuado de evangelización¹³. Algunos autores proponen diferenciar los métodos misionales dirigidos a países de antiguas civilizaciones, métodos que deben ser distintos a los empleados con pueblos primitivos (Heras, 1951), ensayándose distintas adaptaciones metodológicas (Chang, 1951). Respecto a las referencias a San Francisco Javier, también pueden hacerse reflexiones sobre estas preocupaciones: por ejemplo, en los estudios acerca del método misional xaveriano (Iparraguirre, 1950; Carrocera, 1953).

El católico converso chino F. Houang (1959) hace referencia a la cuestión conflictiva del cristianismo en China como medio colonial, para lo cual acude al término «extraterritorialidad» al referirse a la protección nacional de los misioneros (*loc. cit.*: 53). Efectivamente, Rodao (1997, etc.), en su análisis sobre la política exterior franquista en Asia, alude repetidas veces al papel *político* de los misioneros, y a la explicación en términos extraterritoriales. Houang, asimismo, extiende las consecuencias de esto a la cuestión del colonialismo religioso (*loc. cit.*). Damboriena (1949) y D'Elia (1951) dan noticia de las dificultades del estatuto de los misioneros en China, y los procesos de facilitación y persecución jurídico-religiosa.

Nosotros, por fin, hemos propuesto este término como recurso o elemento de proyección, de base jurídico-política, de un querer extender o expandir la civilidad cristiana (católica), por España (siendo Navarra su venero y proa), en el mundo, como la mayor aportación del régimen franquista (esclerotizado como «España», la España verdadera y eterna, etc.) al concierto mundial de los pueblos tras la debacle fascista (Martínez Magdalena, 2002).

Entendemos esta «proyección extraterritorial», por tanto, como la querencia, pretensión o proyecto (más o menos difuso), o necesidad, justificadas en la época, de ampliar la comunidad simbólica patriótico-religiosa (reificada y garantizada por la conjunción de la Tradición hispánica y *el destino en lo universal* imperial y católico) a unas fronteras que disputa con el enemigo (esencialmente encarnado en el entramado conceptual «judeo-masónico-marxista», los países comunistas, etc.); y que comprometen territorios significativos para España y Navarra como, por ejemplo, Japón (amenazado por la expansión comunista tras la pérdida de la guerra), la India de Nehru (en torno al sepulcro de San Francisco Javier en Goa), o la China en sus proce-

13. En varios artículos recogidos en sus *Obras Completas*, Barandiarán defenderá la etnología como método pastoral estratégico, especialmente en la evangelización de las culturas no cristianas, pero también, con otras condiciones mejores o más llanas, en la pastoral popular. Antes de él, las cuestiones etnológicas relativas a las misiones ya eran un asunto de preocupación (Dubois, 1929; Ibero, 1929; Arámburu, 1929).

sos de lucha nacionalista/república popular. La presencia efectiva en esos lugares de pelea no podrá ser de otra manera que a través de los misioneros locales y la representación de las reliquias del santo navarro. Por ello, tanto los misioneros, como las reliquias (p. ej., el la conservación del sepulcro en la anexión india de Goa), se reglamentan por medio de la extraterritorialidad jurídica (y sus peculiaridades religiosas) cuando estén en peligro en estas pugnas.

2.2. La política exterior española en Asia (desde la Guerra Civil) y la situación misional

El contexto político internacional en Asia era complejo: desde principios del siglo XX, en Japón surge la organización progresiva, con distintos vaivenes, de las fuerzas izquierdistas. La apología del Japón de Oller Piñol (1943), señala los embates comunistas que, procedentes de Rusia, y manipulada China (*loc. cit.*: 133, 146 ss., 155, 179), obligan al Japón a establecer el Manchukuo (en suelo chino) como territorio protector ante las amenazas rusochinas (*loc. cit.*: 136, 154 y 157 ss.). Este mismo autor consigna también los peligros de la incubación marxista dentro del Japón, si bien entiende que este país es refractario a esas ideas (*ib.*: 135 y 151). Pero la presencia comunista y socialista en Japón no era del todo insignificante¹⁴.

Asimismo lo era el estatuto de los misioneros en Asia. Necesitaban de la protección extraterritorial (de la cual se valían) para encauzar su obra misional, siempre sujeta a las vicisitudes políticas. En China, por ejemplo, carecían de este privilegio, a raíz de una sentencia de un tribunal de Shanghai contra los misioneros agustinos (Rodao, 1997): el gobierno nacionalista chino había reconocido a la República española (el apoyo franquista posterior a Japón hará difícil las relaciones con la China nacionalista), pero, en la Guerra Civil española, ésta se quedó sin representantes diplomáticos

14. En 1946 se intentó convertir el partido comunista en un partido de masas de base nacional, y se impulsan los sindicatos obreros y estudiantiles (Hielscher, 1971 a y b). Mientras que en China, en 1949, el Ejército de Liberación Popular conquista Pekín –en 1947 había estallado abiertamente la guerra civil en todos los frentes y en octubre se hace un llamamiento para derribar al régimen de Chiang Kai-Check– (Fetscher, 1971), en Japón, en las elecciones parlamentarias del mismo año, el P. Comunista obtiene 35 escaños –el 9'8 % de los votos; en las anteriores, en abril del 46: 5 escaños, 3'8 %.; en 1967 obtuvo 5 escaños, 4'76 %– (Hielscher, *ib.*). En 1950, el Kominform condena el comunismo popular japonés por antidemocrático y antisocialista. Poco después, Pekín y Moscú se alían para la defensa frente a Japón y sus aliados americanos. En 1951 asistimos a la reunificación comunista japonesa, propugnándose la lucha armada (si bien fue abandonada y no pasó de organizaciones paramilitares para el levantamiento popular; también fue muy reprimida); en junio del 1950 había tenido lugar una operación de limpieza a petición de las fuerzas americanas de ocupación –prohibiciones de periódicos, y del mismo órgano y participación en política de sus miembros– (Hielscher, *ib.*). Entre los líderes primeros hay que recordar a Sen Katayama, socialista cristiano en sus comienzos. El cristianismo fue, paradójicamente, una parte del motor del socialismo, el sindicalismo y el comunismo japonés (*ib.*). Los votos los conseguían en las grandes urbes (en torno al 20 %), y nada o casi nada en el campo (en torno al 1 %). Entre 1947 y 1948 gobernó el partido socialista en coalición con el P. Democrático y el P. de Unidad popular. En 1950 y 1951, se escinde el partido en derecha e izquierda (*ib.*).

(que se alinearon con el bando franquista en 1937); con lo que se dio por finiquitado el derecho de los súbditos españoles a la extraterritorialidad. Así es que éstos pasaron, por tanto, a depender de la jurisdicción china. Como señala Rodao (1997), los primeros afectados fueron esos misioneros agustinos, condenados a pagar una fuerte indemnización a una empresa china¹⁵. Damboriena (1949) y D'Elia (1946 y 1951) recogen las vicisitudes jurídicas de las misiones católicas en China. Señalan 1946 como el año en el que se instituye en China la Jerarquía Episcopal y la Internunciatura, lo que considera un paso importantísimo en la historia de las misiones católicas en China. Damboriena (1949: 62) apunta otras soluciones (como el traspaso de la autoridad diocesana al clero indígena, o la adopción de la nacionalidad china por parte de los obispos extranjeros). Posteriormente, la guerra civil y la implantación de la República Popular China recrudecerán las persecuciones en China y las dificultades jurídicas (Riccardi, 2001).

Respecto a China, la política franquista intentó recuperar la extraterritorialidad para los súbditos españoles (Rodao, 1997); cuestión difícil por la situación china, dividida como estaba entre los señores de la guerra (antes de 1937), los conflictos bélicos (Japón mantenía aspiraciones sobre territorio chino: produjo, bien anexiones, bien segregaciones, como el Manchukuo) y las pugnas entre nacionalistas (Guomindang) y comunistas (Rodao, 1997). Los súbditos españoles eran, especialmente, misioneros. La defección de Wang Jingwei (del Guomindang) y su nombramiento por Japón como representante del Gobierno Nacional de China en 1941, asumiendo la cooperación económica y la lucha anticomunista, llevó a China a buscar apoyos internacionales, entre ellos el del gobierno franquista.

2.3. Navarra como proa de la civilización cristiana en las misiones católicas en el mundo¹⁶

La escasísima descripción de las relaciones de Navarra (incluyéndola en la historiografía vasca) con China, India y Japón, en la época que estudiamos (y sus antecedentes históricos), no deja otra ocasión que los lugares comunes: así, por ejemplo, en la *Enciclopedia General Ilustrada del País Vasco de 1977* las dos entradas citan a San Francisco Javier (como ilustre iniciador de la actividad misionera vasconavarra en esos países)¹⁷ y la introducción del juego de la pelota vasca en China a finales de los años veinte y princi-

15. Además de los misioneros, claro está, había una colonia de expatriados españoles en China (son conocidos los pelotaris vascos). Esta colonia sufrió la misma indefensión, debida a la pérdida de la extraterritorialidad. Rodao (1997) relata cómo estaban, además, divididos: especialmente los falangistas (muchos pelotaris y misioneros) del resto, evidentemente, por cuestiones políticas.

16. Abreviaturas: D. N.: Diario de Navarra; P. N.: El Pensamiento Navarro; A. E.: Arriba España; Cs.: Catolicismo.

17. Es muy destacable el libro del misionero jesuita en Japón M. Domenzáin, con prólogo del ministro japonés en Madrid, *El Japón. Su evolución, cultura, religiones* (1942). Las referencias a S. Francisco Javier son constantes.

pios de los treinta. Efectivamente, poca más relación puede establecerse entre ambos mundos: en lo que nos importa, la regionalidad navarra de postguerra y las vicisitudes deportivas y misioneras en el Oriente. Ahora bien, la prensa y las noticias propagandísticas católicas sobre los pormenores de la persecución religiosa en el oriente, por un lado, y los acontecimientos de la política en la pugna frente al avance comunista, por el otro, sugieren una atenta mirada *desde* Navarra hacia el mundo: una mirada no sólo contemplativa, sino llena de intención, cuando no de acción.

Así pues, ante el panorama descrito con anterioridad, no era extraño enlazar varios extremos que enlazan a Navarra y el oriente: 1. España encontraba, en la labor mundial del combate contra el comunismo, un papel que le negaban en las altas instancias internacionales (la ONU), pero que veía autorizado al presentarse como ejemplo victorioso primero en la lucha contra el comunismo (en la Guerra Civil); 2. La aportación hispánica al concurso de la historia de los pueblos era la civilización cristiana; 3. Navarra era el venero de la Tradición y la proa misional católica en el mundo; 4. Desde la figura arquetípica de san Francisco Javier (Leoné Puncel, 1998, 1999 y 2002) se establecía un flujo generacional de continuación misional ininterrumpida, que pretendía *defender* (proyección de la *extensión* apostólica xaveriana) el evangelio (ganado antes por Javier para el Oriente) por toda la civilización cristiana (en competencia con el enemigo así mismo transmateralizado históricamente: paganía-islamismo-protestantismo-judeo-comunismo); 5. La China aparecía como campo apostólico xaveriano inconcluso (recuérdese que murió en la isleta de Sanchón, frente a las costas chinas)¹⁸ y, junto con la India (sobre todo Goa, lugar donde se custodia su sepulcro) y Japón (lugar emblemático de su apostolado: Javier fue conocido como *el Apóstol de la India y el Japón*), estaban en peligro ante los embates comunistas, como hemos visto.

En efecto, este «torrente inexhausto de misioneros» (Bayle, 1953: 116), este «catálogo que encabezó Javier» (Ordóñez, 1967), pretende esencialmente eso: «En el Japón antaño, y en China antaño y ahora: la China que cerró a él sus puertas y que no le permitió entrar, hoy las abre para desterrar los apóstoles. El odio comunista más ateo que los seguidores de Buda y Confucio, y más hábil en el arte diabólico de combatir a Cristo» (Bayle, *loc. cit.*). Así, Navarra, San Francisco Javier, las misiones en Asia, y la amenaza comunista en la Guerra Fría, son elementos que se vinculan reciamente en la época. El concepto de «Guerra Fría» (por cierto, y «el peligro atómico») ya era conocido por la población navarra a través de la prensa (*cfr.* Martínez de Campos y Serrano, 1962). Además, las relaciones de la persecución de la Iglesia en Asia, aunque con algo de retraso a veces (pero puntualmente informado por la radio y la prensa), eran narradas bien en el púlpito, bien a través de las cartas de misioneros locales (correspondencia familiar o amistosa, o cartas leídas en el púlpito), bien a través de visitas de descanso o

18. D'Elia (1951: 23), señala la histórica preferencia jesuita por China como campo de misión.

de administración de los misioneros, etc. Los navarros, por tanto, estaban bien informados de las vicisitudes de esta singular lucha extraterritorial (Martínez Magdalena, 2002).

2.4. Itinerarios mundiales de las reliquias de San Francisco Javier

La reificación del santo, sobre todo a través de sus reliquias, fue construida, esencialmente, por promotores como Escalada (1922 a y b). Las sucesivas efemérides (centenarios) y las caracterizaciones del santo fueron pues elementos de consolidación de la identidad navarra de postguerra (Leoné Puncel, *loc. cit.*; Martínez Magdalena, 2002). Más nos importan, por su proximidad a las fechas que estudiamos, las celebraciones de 1922 en torno al III Centenario de la canonización del santo. Goñi Gaztambide (1999, XI: 815-824) resume los eventos organizados en esta conmemoración, en la que tuvo especial relevancia la traída de las reliquias del santo a Navarra. Recorrieron las principales poblaciones de Navarra y el país vascofrancés (Eguía Ruiz, 1924; *cfr.* Ubillos, 1942: 429). En el franquismo, las reliquias de S. Francisco Javier recorrerán la geografía española y navarra, pero también protagonizará itinerarios internacionales (Ortiz Muñoz, 1950). Se trata del brazo derecho del santo, *levantando la diestra sobre las naciones extrañas* (como quería Eguía Ruiz, 1924: 534). En 1949, el brazo llega a Pamplona e inicia un periplo por todo el mundo¹⁹, hasta llegar a Japón y EE. UU. (las fronteras geográficas de los países comunistas serán simbólicamente circundadas, como en el caso de los itinerarios volantes de la V. de Fátima, lo que se pone en relación, al igual que las visiones religiosas, con la Guerra Fría –Christian, 1999: *passim*; y 1998: 110-111–)²⁰. A través de la prensa regional, por tanto, es posible seguir el itinerario mundial de las reliquias de San Francisco Javier, encarnadas éstas, simbólicamente (no sólo transportadas y custodiadas), en sus acompañantes peregrinos. Los extremos de esta representación simbólica son, así, muy significativos:

1. El grupo de «peregrinos», representativos de ciertas instituciones y sectores sociales, como veremos, que *repiten el itinerario de Javier* hacia el Japón (Ortiz Muñoz, 1950: 6). No sólo transportan y custodian las reliquias (cómo, por qué y para qué), sino que, de alguna manera, encarnan el ideal javeriano, representando a una nación y a una región. En efecto, en el prólogo de Sánchez Silva a la obra citada de Ortiz Muñoz, se refiere la pertenencia

19. Puede seguirse por la prensa regional a partir de mayo de 1949. Ortiz Muñoz (1950) relatará el viaje.

20. P. ej., en *El Pensamiento Navarro* de 4 de mayo de 1949 se relaciona de algún modo a S. Francisco Javier, la China roja y la V. de Fátima en Navarra; igualmente, en *Arriba España*, el 9 de julio de 1949, se mencionan y ponen en relación, en el mismo artículo, tres ideas: Japón, el brazo de S. Francisco Javier (en su periplo) y el comunismo. El 25 del mismo mes se recoge la excomunión de los comunistas en España. Las noticias en torno a las pruebas atómicas son diarias (p. ej., el 26 del mismo mes, etc.). En julio de 1954 la prensa recoge el conflicto de Goa (lugar donde se halla el sepulcro del santo), donde su figura es esgrimida como defensa del enclave, «la fe como espada», etc., constatándose un milagro (*Arriba España*, 5 de agosto, etc.).

cia de ambos a la Comisión oficial que representa al Gobierno español en dicha peregrinación, organizada por los jesuitas, con la colaboración del Ministerio de Asuntos Exteriores y Educación Nacional (*ib.*: x). La presencia española es requerida así en la conmemoración del cuarto centenario de la llegada del santo al Japón (Ortiz Muñoz, *op. cit.*: 6; *cfr.* el decreto oficial que reproduce en las pp. 7-8)²¹.

2. La concepción peregrina, es decir, el «viaje»²², descrito como proeza: en efecto, el viaje es descrito ya como repetición de las hazañas del santo, a lo que se suman las dificultades actuales (políticas y técnicas); a su término, se batieron varias marcas o «records»: ser la mayor expedición en grupo que ha dado en avión la vuelta al mundo en peregrinación; misas en las poblaciones (a lo ancho del mundo) y los lugares más inverosímiles (generalmente aeródromos o iglesias), a las horas más intempestivas, y con asistentes variopintos (no solo católicos, sino, a menudo, también «paganos»); «primer gran acontecimiento católico del Japón»; primera peregrinación (desde hacía 15 años) a Jerusalén (bajo conflicto); recibimiento excepcional del Papa (solicitado sobre la marcha), etc.²³;

3. La encarnación de las reliquias en la representación peregrina (los sucesores de Javier, etc.) sugiere también la prolongación de la tarea del santo; las reliquias (el brazo y el crucifijo del Cangrejo)²⁴ fueron veneradas de continuo, tanto dentro del avión por los peregrinos (rezos del rosario, etc.) como en cada parada por los fieles locales²⁵, etc. Pero, además de las conductas rituales, nos interesan los actores y sus motivaciones más allá de la mera religiosidad como impulso primero. Los personajes que llevaron la reliquia son los siguientes: organizó la agencia Viajes Vincit, con su gerente Benjamín Martín Pelayo; diez mujeres, con maridos o hermanos, entre las cuales aparece una navarra: Rosario Jaurrieta, emparentada con uno de los mártires de Nagasaki, San Martín de la Ascensión, y ataviada con traje de roncalesa; algún miembro de la Comisión oficial y delegado de la agencia de viajes, los dos periodistas citados (cronistas oficiales), y el obispo de Túy con su secretario y varios jesuitas (A. Jover, promotor de los actos, de la Comisión permanente del Centenario; Caballero García, Procurador General del Japón en España; y J. M^a. Juanmartiñena); asimismo, profesores representantes de la Universidad y el C. S. I. C.; y un representante de la

21. El gobierno de Franco se propuso unificar este centenario con el de 1952 en Navarra, dándoles un sello de celebración nacional (*D. N.*, 3 y ss.-2-1949).

22. Ortiz Muñoz (*op. cit.*: § 2) refiere la organización turística del viaje, anuncios internacionales anteriores, etc. La compañía fue la pamplonesa «Viajes Vincit», con el anuncio en Madrid «Peregrinación española a Tokyo».

23. Entrevista al Obispo de Túy (*D. N.*, 12 de julio de 1949), quien usa la palabra «records». Sánchez Silva (prólogo *cit.*, p. x), y Ortiz Muñoz (*ib.*: 9), hacen lo propio.

24. Ortiz Muñoz (*ib.*: 15) llama a ambos, retóricamente, *peregrinos al Japón*. El brazo fue traído de Roma por el P. Jover; el crucifijo lo recibieron de manos del Jefe del Estado (sobre este por qué, *cfr.* Goñi Gaztambide, *loc. cit.*).

25. Entrevista al Obispo de Túy (*D. N.*, 12 de julio de 1949).

Diputación Foral de Navarra, José Ángel Zubiaur Alegre; el arquitecto Francisco Javier Yárnoz Orcoyen, autor, junto a su padre, de los planos de la nueva iglesia de Yamaguchi; diplomáticos, etc. (citados en Ortiz Muñoz, *ib.*: 10 y I, § 4)²⁶. Del mismo modo, las cuestiones políticas que despertaba el viaje eran evidentes: Ortiz Muñoz, por ejemplo, hace testamento (acaso por la inseguridad técnica del viaje), pero bromea aludiendo, entre otros peligros, a la posibilidad de algún «sabotaje de un español en el exilio o de un comunista exaltado, furioso por el carácter religioso de nuestra excursión» (*ib.*: 12), y, más adelante, refiere la condición de un misionero que va en el viaje: voluntario en la Cruzada nacional, curtido en los *hielos de Rusia* «contra el enemigo común de la Cristiandad» y, por cierto, emparentado con el tronco de Javier (*ib.*: 23)²⁷. El itinerario, por supuesto, arranca desde el castillo de Javier, y es ilustrado por un mapamundi y en mapa de Japón, mostrando, más o menos, el itinerario sobrepuesto sobre el original xaveriano, siempre en parte, claro está (Ortiz Muñoz, *ib.*: *passim*). Las comparaciones son inevitables, evidentemente (Ortiz Muñoz, *ib.*: e. gr., II, §1).

Además, la contextualización de la peregrinación permite averiguar una intencionalidad política más que acusada: la intencionalidad del viaje en el contexto político mundial. El propio Ortiz Muñoz (*ib.*: 41) alude a la polémica de la condición de España en la O. N. U., como ya hemos explicado. Sobre todo, recuerda en California la fundación de estas ciudades por misioneros españoles, entristeciéndose por haberse organizado allí «la paz en el mundo» y no haberse acordado los distintos países de esta España promotora (*ib.*: 43). En Japón, advierte la bandera ondeante de una embajada (la soviética), «como una provocación o un presagio, el rojo sangriento de la hoz y el martillo» (*ib.*: 66)²⁸. Los católicos nipones rezarán, al tiempo, «por la conversión del Japón» (*ib.*: 71), a la par que, por la misma razón, *las jovencitas* (españolas) en Javier (*ib.*: 79)²⁹. Tanto así, que Ortiz Muñoz critica el uso bárbaro de la bomba atómica, para constatar cómo, «con Javier..., todo un pue-

26. Es posible documentar viajes parecidos, aunque no tan ambiciosos, que emprendían determinadas personas de la sociedad navarra. Uno muy significativo fue el organizado por Santos Beguiristáin: *Vacaciones de Pascua, 1955*.

27. El citado viaje de Beguiristáin a Palestina, por cierto, comparativamente, alude asimismo a cuestiones relacionadas: estar cerca de Rusia y notar cierto *olor* a Rusia (p. 18), descripción de los judíos como enemigos de los cristianos (p. 30), asimilación del sionismo al comunismo (p. 47), o el descubrimiento, en ciertas guías de viaje, de *gazapos antiespañoles* (p. 9). Como es sabido, la cuestión de los santos lugares en peligro constante por el sionismo y la cuestión palestina (lo que, por cierto, sirve de comparación para las vicisitudes del sepulcro del santo navarro en la anexión india de Goa) fue continua preocupación en la época (*vide, e.gr.*, Algora, 2003).

28. J. Á. Zubiaur Alegre (entrevista personal), representante de la Diputación navarra, recuerda el asombro causado cuando le fue franqueado el paso a la comitiva xaveriana al tropezar en Japón con una manifestación comunista. Esta actitud, según este testimonio, demostraría la disciplina del comunismo en Japón.

29. El obispo de Túy (*loc. cit.*), había recogido algunos ejemplos escolares del rencor hacia el extranjero antes de la guerra, personificado en San Francisco Javier: «Francisco Javier, facineroso, espía de los europeos, que fue el primero en minar el podería del Japón y del que derivan todos los males del país».

blo (el japonés) doblaba su cerviz sin más armas que la cruz» (*ib.*: 79). La comparación es, pues, muy significativa en términos políticos, como también morales³⁰. Finalmente, Navarra queda presente en Japón por medio de la iglesia de Yamaguchi (*cf. ib.*: IV, § 6), suponiendo estos eventos una promoción importante tanto de la labor de los misioneros como de la presencia española en Japón³¹.

2.5. Las vicisitudes del sepulcro de San Francisco Javier en la crisis de Goa de 1961

La anexión india de los enclaves portugueses de Goa y otros fue un acontecimiento propio de descolonización (De la Torre, 1989; Sánchez Cervelló, 1998). En el final de esta crisis y su resolución definitiva, el sepulcro de S. F. Javier en Goa alcanzó una extraordinaria relevancia simbólica para España y Navarra (además de para Portugal, como es obvio)³². Millares de fieles goanos (entre ellos varias autoridades civiles y religiosas) peregrinaron a la tumba del santo para implorar la protección de Goa, la intercesión en el conflicto y su resolución pacífica³³; las reliquias del santo fueron expuestas públicamente³⁴. En Lisboa se produjeron manifestaciones multitudinarias, portando en procesión reliquias del santo navarro³⁵. En Madrid se celebró una misa por «las almas de los portugueses caídos en Goa en defensa de la integridad de su Patria y del espíritu del Occidente Cristiano» (D. N., 29-12-1961); el oficiante, portugués, pidió la intercesión de San Francisco Javier para lograr la verdadera paz, la de Cristo (*ib.*). La relevancia para Navarra irá más allá de la que tuvo para España, con ser mucha (y que ya vimos en el plano político). Evidentemente en cuanto se siguen los

30. El peligro en el que se encuentra el Japón tras la guerra no sólo está en la amenaza comunista, sino en la pérdida de valores y estructuras sociales, como la familia (*cf. ib.*: 83-84, la comparación entre la familia nipona y la española; o la religión, etc.). Ni que decir tiene que los artículos de prensa se regocigan en lo más turístico (típico, tópico) del Japón y los demás países.

31. Entrevista citada al obispo de Túy; y comunicación personal de Zubiaur Alegre.

32. Las manifestaciones patrióticas incluían la mención al santo, y las tropas portuguesas acudían a ceremonias de bendición de su bandera (fotografías en D. N., 17-12-1961); la mayoría de las referencias a la labor civilizadora de Portugal en el Oriente (hindú) citan al santo navarro como promotor (*e. gr.*, P. N., 20-12-1961: «Glosas: La agresión de Nehru a Portugal»).

33. P. N y D. N., 15-12-1961; P. N. y D. N., 16-12-1961. La corresponsalía de A. E. (17-12-1961) referirá cómo Nehru fracasaba intentando promover revueltas internas goesas (las constatables eran atribuidas a terrorismo indio externo), y cómo las únicas manifestaciones genuinas de los goanos era la peregrinación al sepulcro del santo navarro.

34. P. N. y D. N., 16-12-1961; y P. N. y D. N., 17-12-1961. En este último lugar se dice que las reliquias del santo suelen exponerse «cuando la paz se ve amenazada en la provincia goana». Previamente (el 3 de diciembre), el sepulcro se había abierto en honor de la expedición española invitada por Portugal para la celebración del día de Javier (*vide infra*; la crónica, en Cs., febrero y marzo de 1962).

35. D. N., 20-12-1961 (fotografía en D. N., 22-12-1961). No se dice de qué reliquias se trataba.

acontecimientos políticos, inteligibles a través de la figura del santo navarro y apóstol del Oriente: ante la cercanía de la invasión, el cronista de A. E. escribe:

«Goa está [hoy] pura y simplemente en las manos de Dios, que en este caso es ese brazo izquierdo de San Francisco Javier, cuyo cuerpo se conserva en la basílica del Bom Jesus, de la Vieja Goa; mano que sostuvo firmemente a la India portuguesa a través de 450 años... [E]n la mano izquierda de San Francisco Javier [está conservar la luz del Occidente que Nehru quiere apagar]³⁶, y precisamente hoy, [entre la capital de la India portuguesa y la Vieja Goa] millares de goeses recorrieron los diez kilómetros que los separan, para rezar ante el túmulo del Santo... Cada vez que Goa ha estado en peligro, el pueblo ha ido a rezar a la tumba del Santo. San Francisco, capitán general, es pura y simplemente el soldado de Cristo en Oriente, el primer soldado también de Goa, que infinitas veces ha salvado, y esperamos que una vez más lo haga» (A. E., 15-12-1961);

pero también en la unión sentimental de los navarros con los goeses: una vez emprendida la anexión, en el P. N. (24-12-1961) leemos: «¡Pobre Goa! Su tierra se ha hecho sagrada para nosotros por ser la que dio descanso al cuerpo de San Francisco...³⁷ Por encima de nuestras pequeñas contrariedades..., la Nochebuena patética y angustiada de 1961 es la de Goa. Y allí está Javier, Santo de nuestra tierra... Por encima de los mares le llegará [a Goa] el saludo hermano de una oración» (*ib.*); asimismo (P. N., comentario de Política Internacional, 19-12-1961), se pide la intercesión de San Francisco Javier para que, desde su sepultura de Goa, otorgue su gracia a Nehru con el fin de que enmiende éste su error político. En la prensa regional, además, se relata el regreso del P. Recondo (conservador del castillo de Javier), parte de la representación de Javier que asistió a las celebraciones en Goa de la festividad del santo, invitada por el Ministerio de Ultramar portugués³⁸. El P. N. (17-12-1961) recoge una entrevista al P. Recondo, quien animara al Gobierno portugués con palabras sobre el «Capitán General del Oriente»; el jesuita se muestra optimista, pese a la inminencia de la anexión india³⁹, y responde a la petición del periodista para que se hubiera traído el cuerpo del santo navarro: «Eso es lo último y más difícil que podría hacerse allí. Son cristianos unos 300.000. Pero, el resto de la población, musulmanes e indios, le devocionan [*sic*] tanto como los católicos. Es una verdadera idolatría, un furioso apego a la fabulosa figura del Apóstol, en el cual se confía

36. Cfr. la crónica del mismo corresponsal en A. E., 17-12-1961.

37. Curiosamente, la relación sentimental de Navarra con Goa y viceversa (recordemos lo que adelantamos en la introducción) se expresará asumiendo elementos folclóricos en encuentros religiosos oficiales (la representación navarra –integrada por el alcalde y concejales del pueblo de Javier, el conservador del castillo y otros religiosos jesuitas, reporteros, etc.–, invitada por Portugal para conmemorar la festividad del santo navarro en 1961); en la prensa se habla de las fiestas locales como «los sanfermines de Goa» (A. E., 5-12-1961).

38. A. E., 5-12-1961; y el regreso en D. N. y P. N., 15-12-1961; la crónica del viaje, en Cs., febrero de 1962, y en marzo del mismo año, pp. 18-19, la crónica del viaje firmada por Recondo.

39. Consumada la anexión india, Recondo expresará su tristeza: «Para mí, desde el pasado mes de diciembre, Xavier es un Xavier amargo» (Cs., marzo de 1962, p. 19).

como último medio para que evite lo peor. El amor a Javier está por encima de las creencias y no se puede entender sin ponerse en contacto con aquél mundo...Las procesiones que ahora se han celebrado, presididas por el Patriarca de las Indias, son enormes»⁴⁰; en otro lugar (Cs., marzo de 1962, p. 19), Recondo concluye: «Más que [las características climáticas, geofísicas, culturales... de Goa] consustancial a Goa es Francisco Xavier. Xavier es allí sustancia. Es un Xavier de verdad» (*ib.*). Ante la amenaza de anexión, Recondo (P. N., 17-12-1961) explica que seguramente el sepulcro de Javier no correrá peligro, puesto que incluso Gandhi lo había visitado; no obstante, atribuye a Nehru la sentencia: «Si desapareciese San Francisco, caería Goa» (*id.*). El D. N. (22-12-1961), citando fuentes portuguesas, desmiente un rumor que aseguraba que los portugueses habían retirado los restos del santo del santuario en Panjim (al parecer, los rumores se produjeron en Nueva Delhi). *El P. N.* (24-12-1961), lamentando la pérdida de Goa, y recordando a las víctimas, «holocausto inocente al odio de las sectas indias», teme por la suerte del sepulcro de San Francisco Javier: «Allí están los restos de Javier, el Apóstol que llevó la Verdad de Cristo con empuje fabuloso. Acaso sean profanados. Aunque sus enemigos más encarnizados temblarán ante la presencia del Conquistador de almas» (*id.*). Lo cierto es que, como vimos más atrás, la preocupación por la suerte del cuerpo incorrupto del santo navarro siguió produciendo intentos para su preservación y rescate desde Navarra: así, el Jefe Provincial del Movimiento en Navarra (J. M^a. Urzainqui Erro) dirigió un telegrama al Generalísimo en estas fechas, solicitándole «medidas oportunas, acuerdos diplomáticos [para la] salvaguarda y traslado a Navarra [del] cuerpo incorrupto [de] San Francisco Javier [a causa de la] situación anormal [en] Goa» (D. N., 20-12-1961; hubo otras iniciativas similares); sin embargo, la redacción del periódico inserta un añadido en la línea de la tesis discutida anteriormente (y seguida por Recondo) sobre la impertinencia de estas solicitudes de «repatriación» del santo: después de elogiar estos propósitos, extiende la preocupación hasta los católicos goeses, «portugueses por historia y por tradición», por lo que consideran el traslado del santo «poco viable, precisamente porque lo impedirían esos mismos católicos aborígenes, que durante siglos han mostrado una veneración tan grande como la nuestra a Javier» (D. N., *id.*); la tesis del periódico es la siguiente: «Lo que en verdad sería de desear es que el brutal ataque cesase y Goa siga siendo portuguesa, occidental y católica como hasta ahora, y entonces no importaría mucho que los venerados restos de nuestro Santo permaneciesen allí mirando a Oriente, a la puerta de aquellos países que Javier evangelizó. Aunque como navarros nos gustaría tener junto a nosotros las reliquias del más insigne y universal de nuestros paisanos» (D. N., *id.*); *El P. N.* (24-12-1961), pese a temer por la profanación del cuerpo del santo, tendrá sus pensamientos en que «[p]or aquellas rutas ensangrentadas, los soldados indios que no conocieron a Javier tendrán que detenerse muchas veces para mirar a hermanos de raza, que encomiendan su alma al que les llevó la Fe. Es posible que no lo entiendan bien. Pero los indios de Goa inmo-

40. Recondo contrastará en su crónica del viaje (Cs., *loc. cit.*) la exuberancia de la devoción javeriana en Goa con la navarra en torno al castillo de Javier, como ya señalamos.

lados, darán fuerza a los que sobrevivan. Y la Nochebuena de 1961, pregón de horrores para el mundo civilizado, preludiará primaveras de resurgimiento... [H]abremos de pensar en que la siembra de Javier no puede destruirse con invasiones ni atropellos» (*ib.*). Sin embargo, a pesar de los miedos y los rumores sobre la suerte del sepulcro del santo, su potencia taumatúrgica se manifestará en defensa de la continuidad del cristianismo javeriano: el D. N. de 2 de enero de 1962 reproduce un artículo del periodista francés Max Olivier Lacamp (aparecido en *Le Fígaro* el día 1) sobre sus observaciones en Goa, y con entrevistas a personalidades relevantes de la región; comentando la veneración al santo navarro en Goa, pone en boca de un estudiante nativo lo siguiente: «Felizmente, Dios es grande y tenemos a San Francisco Javier para protegernos. Los indios no [lo] ignoran, y cuando unos fanáticos quisieron arrojar al mar la reliquia de San Francisco, el ejército indio lo impidió, pues sabe que si se les quita el cuerpo de su santo, los goeses cristianos han de sublevarse. Por cierto, el Santo ha castigado ya a los culpables: uno de ellos se mató en un accidente de automóvil el mismo día del sacrilegio, agravado por él al dar un tirón de la barba de un religioso; el otro se ha vuelto loco» (*id.*). Esta narración contrasta con la siguiente, debida también a la misma fuente: «El periodista francés refiere a continuación que en el templo en que era venerada la figura del Santo entró Laura de Souza, “la Pasionaria de Goa”, una mujer que se anticipó a las tropas indias en el paso de la frontera, para dar la señal de la revuelta en Goa. Laura de Souza acompañaba –dice Lecamp– al jefe del Estado Mayor del ejército indio para mostrarle la reliquia [entendemos que una vez anexionada Goa]. Cuando se acercaba a la urna, un anciano goes la apostrofó así: Si San Francisco Javier no fuera un santo cristiano, se hubiera llevado bajo tierra a una mujer que por su ambición ha traicionado a su iglesia y a su país» (*id.*).

Lo cierto es que no tenemos noticia de que el sepulcro del santo fuera profanado, y el cristianismo continuó preservado en la India, quizá porque, como señalara García Sanchiz (D. N., 4-1-1962, art. cit.), las autoridades indias previeron estratégicamente los desordenes que acarrearía la destrucción del sepulcro (aparte de la veneración india a todo lo sagrado)⁴¹. Pero lo cierto es que la autoconservación taumatúrgica de San Francisco Javier no bastará a los ojos de numerosos comentaristas políticos, devotos, etc. El D. N., con fecha 4 de enero de 1962, reproducirá un artículo de F. García Sanchiz (de la Real Academia Española) aparecido en *La Vanguardia Española*: después de ponderar la situación política internacional, en relación al asunto de Goa, declara la preocupación por la suerte que puedan correr las reliquias del santo; y lo decide exponer en la prensa madrileña y barcelonesa, «[p]orque sería de desear un acuerdo unánime, verdaderamente nacional»; dada por perdida la posibilidad de la convivencia en Goa, encuentra dificultades insuperables para la custodia del sepulcro allí; admite la fanática devoción de los cristianos goeses, que salvó a Goa de grandes calamidades, pero lo ve antes como un obstáculo («será preciso un alarde

41. Nehru criticó en algunas ocasiones la influencia cristiana en la India: p. ej. en protesta a una carta pastoral contra el partido comunista indio (Cs., abril de 1962, p. 319).

de fuerza para arrancarlo a la contemplación de los fieles») para traer los restos del santo a Europa, donde España y Portugal pugnan por merecerlo⁴²; especialmente el castillo de Javier (*ib.*).

El día 6 aparecerán varios comentarios sobre la cuestión en distintos diarios navarros, pero ahora en lo que toca a Navarra. Su importancia trasciende el mero hecho, puesto que un estudio comparativo de estas cuestiones a través de las distintas posturas de la prensa navarra nos va a aclarar la disputa simbólica del santo bajo la ideología y propósitos de los diversos sectores navarros en su propia contradicción o tensión interna a la sociedad navarra, la pugna con Madrid, etc. En el mismo D. N. encontramos la referencia de las reacciones en Navarra enmarcadas bajo una fotografía del sepulcro del santo, rodeado de fieles, en la basílica de la Vieja Goa, para demostrar la perfecta conservación de sus restos (D. N., 6-1-1962); las noticias, con el título «Goa y San Francisco Javier», se referirán a las reacciones locales en Navarra, y que parecen ahondar en la iniciativa tomada antes por el Jefe Provincial del Movimiento, que el D. N. no había compartido; ahora, al parecer, se habían formado varias comisiones de los Ayuntamientos de Javier, Sangüesa y Lumbier para tratar de la salvaguarda de las reliquias:

«En estas reuniones se ha acogido con entusiasmo la sugerencia de que se envíen firmas a la Diputación para que el primer organismo de Navarra eleve al Gobierno de España una petición de gestiones diplomáticas que garanticen la seguridad del Cuerpo de San Francisco Javier, y si fuera posible, su traslado al Castillo donde nació. Parece ser que la Excm. Diputación Foral ha acogido favorablemente esta idea y que incluso se había anticipado, recogiendo el sentir de todos los navarros, pedir al Gobierno que se vele por la integridad de los Restos [*sic*] de nuestro Patrono. El vecindario de Sangüesa, haciéndose eco también de este sentir popular, manifestado ya oficialmente por nuestra Diputación⁴³, ha comenzado a rubricar con su firma la petición para el traslado a nuestra tierra del cuerpo de San Francisco Javier. Así, en el breve espacio de varias horas, cientos de sangüesinos pasaron ayer por el Ayuntamiento de aquella ciudad para apoyar esta petición, convertida hoy, al anhelo de todos los navarros, de ver y venerar en un futuro próximo el cuerpo de su Santo Patrono, en el hogar solariego que hace cuatro siglos y medio le vio nacer para mayor gloria de Dios y de la Iglesia Católica» (*ib.*).

A su vez, el periódico carlista (P. N., 6-1-1962) da la noticia siguiente, de significativo título, «Desde Madrid vienen a pedir a la Diputación que se preocupe por el cuerpo de San Francisco Javier»:

«Estuvo ayer en Pamplona el prestigioso doctor madrileño don Carlos Gil y Gil, luego de haber visitado el Castillo de Javier, Leyre, Yesa y otros puntos de aquella zona de Navarra. La razón del viaje era la de suplicar a la Excm. Diputación Foral,

42. Curiosamente, ve en el traslado de las reliquias a Europa una posible «venganza» de Portugal, puesto que la imposibilidad del consuelo de «volver la mirada y dirigir sus súplicas a la urna de su adoración» crearía descontento en Goa; en Portugal, a su vez, la llegada de estas reliquias crearían un entusiasmo y un paroxismo únicos (*ib.*).

43. Como se viene viendo en este texto, al D. N. le parece preocupar que «el sentir popular» esté representado por las instituciones (y más que los Ayuntamientos, la Diputación), y no al revés (*cf.* Martínez Magdalena, 2002).

en nombre de muchos devotos del Santo Navarro que viven o son de Madrid, se interese cerca del Gobierno de España por los restos mortales de San Francisco, por la reliquia querida que ha quedado en Goa, expuesta sabe Dios a merced de qué peligros de destrucción... Fue recibido en la Diputación y expuso claramente la preocupación de aquellos fieles madrileños en la creencia de que encontraría una perfecta conjugación con los deseos de Navarra entera. Nuestro Organismo Foral tomó buena nota de sus deseos y prometió trabajar activamente en el sentido que se le pedía, pues interpretaba fielmente la preocupación de nuestra gente que siente iguales inquietudes» (P. N., 6-1-1962).

Y esta última será la razón (el celo popular)⁴⁴, según la tesis del D. N., para explicar estas iniciativas que no comparte: «Sin embargo –dice el D. N.–, si de nosotros dependiera, preferiríamos que el cuerpo de San Francisco Javier continuara yacente en Goa, cara a la India, país de misión y objetivo de nuestro Santo para que su sombra misionera se proyecte sobre el continente asiático cuya evangelización tanto ansiaba nuestro Francisco, hasta el punto que quiso legarle su cuerpo además de su vida y su predicación» (D. N., *id.*); mientras, el P. N. subraya la ejemplaridad del ideal javeriano español, y exhorta a Navarra a tomar por bandera estas iniciativas para no incurrir en desmerecimiento: «Ofrecemos al lector el dato [de la petición del médico madrileño] como ejemplo vivo de la hondura que tiene el ideal javeriano en todas partes. Realmente, es casi una lección que se nos da. Y nos gustaría saber que la Diputación toma de su mano la cuestión para laborar por tal objetivo en la medida máxima. Se logre o no lo que se pretende, hay que poner de por medio un esfuerzo honrado y sincero. Para que nadie pueda encarnarnos que no hicimos nada a favor de nuestro Patrono, que es la entrada de nuestro pueblo, la mejor porción, el fruto más granado y completo en la Historia de Navarra» (P. N., *id.*). Por cierto, que este desmerecimiento de Navarra respecto a sus hijos, tópico común, se extiende también a la materia religiosa, con exigentes comparaciones, como la que señalamos *supra* de Recondo sobre la devoción goana vs. la navarra respecto a Javier (Cs., marzo de 1962, p. 19).

Al día siguiente, IS-ORVAL mediará en la cuestión firmando en el D. N. y P. N. (7-1-1962) el comentario «¿Dónde debe quedar el cuerpo de San Francisco Javier?», con un sentido categórico y pedagógico que asume el propio periódico⁴⁵: como señalamos, elogia el celo popular, añadiendo:

«Pero es preciso tener presente que nada hubo más grande en Javier que su catolicismo universalista⁴⁶; que Javier no sirvió a ninguna bandera terrena⁴⁷ sino a la de Jesucristo que permanece por encima de toda variación de fronte-

44. El comentarista IS-ORVAL (pseudónimo del S. J. Valeriano Ordoñez) afirmará al día siguiente que las sugerencias sobre el traslado del santo «[s]on arranques del cariño hacia Javier que [no obstante, puesto que disiente] merecen todo elogio» (D. N., 7-1-1962).

45. El D. N., en una nota añadida de la redacción (*id.*); no así el P. N.

46. Esta redundancia nos parece pedagógica. Evidentemente, pensaba en el público lector de prensa, pero el segundo término alcanzará en la época un tinte imperialista claro que querrá señalar.

47. Más adelante añade que Javier pertenece al «Oriente todo». Nos preguntamos si hubiera existido incomodidad española en el caso de haber trasladado el cuerpo Portugal.

ras. Para el espíritu apostólico de Javier sería un contrasentido misionero retirar-le de su *vanguardia* [cursiva añadida] bajo ningún pretexto. Él estaba dispuesto a morir en las cárceles de Cantón, por llegar a China, pasara lo que pasara con su cuerpo vivo: así que poca preocupación habría de tener por el riesgo –real o imaginario– de su sepulcro aquel su afán misionero permanente⁴⁸ (loc. cit.).

Y concluye, a nuestro juicio, añadiendo un detalle revelador: «Sosteniendo junto a sus misioneros la bandera de Jesucristo en Goa y en todo el Oriente, el cuerpo de Javier debe quedar donde está, sin temblor ante cualquier riesgo. El martirio póstumo bajo un vendaval soviético de odio sería un timbre más de honor en su ejecutoria divina de misionero» (id.). Se trata, pues, del argumento misionológico, el que la compañía de Jesús enarbola para terciar con autoridad en la cuestión; sin embargo, los tintes políticos del contexto histórico que acompañan al sepulcro en estas fechas le confieren un estatuto de intemporalidad y continuidad religiosa (como contexto martirial póstumo). Será la última comunicación aparecida en la prensa sobre el asunto. Las posteriores menciones al santo se resumen en el título de la crónica aparecida en el P. N. el día 25 de enero de 1962: «Desde la India: Javier nos sigue bendiciendo», bajo una única «Teoría de la India pintoresca» (A. E., 6-1-1962, etc.) que saluda desde la *tierra de Javier*, mostrando la inmovilidad y perpetuidad (que no imperturbabilidad) del símbolo, que, de alguna forma, se acomoda a las cambiantes situaciones políticas, acaso con alguna merma de su poder.

BIBLIOGRAFÍA

- ALGORA, M^a. D., 2003, «La cuestión palestina en el régimen de Franco», en I. ÁLVAREZ-OSSORIO y I. BARREÑADA (coords.), *España y la cuestión palestina*, Madrid: Los Libros de la Catarata, pp. 19-50.
- ÁLVAREZ BOLADO, A., 1999, *Teología política desde España. Del nacionalcatolicismo y otros ensayos*, Bilbao: Desclée de Brouwer.
- ARÁMBURU, Z., 1929, «La verdadera adaptación Etnológica», en *Pio Papae XI Perinsigni Pontifici Missionvm Vnionisqve Ecclesiarvm Orientalivm*, Burgos, 1922.
- BAYLE, C., 1953, «San Francisco Javier. El hombre y el santo», *Estudios Javerianos*, Biblioteca «Missionalia Hispanica», Madrid: Inst. Santo Toribio de Mogrovejo, vol. X, pp. 71-116.
- BEGUIRISTÁIN, S., 1955, *Vacaciones de Pascua, 1955*, Pamplona: Gómez.
- CARROCERA, B. de, 1953, «Ideas Misionológicas de San Francisco Javier», *Estudios Javerianos*, Biblioteca «Missionalia Hispanica», Madrid: Inst. Santo Toribio de Mogrovejo, vol. X, pp. 231-263.

48. Hemos querido subrayar la palabra «vanguardia» porque creemos que en la retórica del autor (en el contexto de la época, que en capítulos aparte comentamos), debe ponerse más énfasis en esta catolicidad universalista (y en esta *proa navarra*) que no es intrínseca al santo (aunque lo fuera), sino al uso que de él se hace en esta época (cfr. Leoné Puncel, 2002); motivo en el cual reside este rédito simbólico, pero que el comentarista quiere situar en el afán del santo en nombre del «espíritu apostólico» que sabe interpretar.

- COPPA, F. J., 2003, «Pope Pius XII and the Cold War: The Post-war Confrontation between Catholicism and Communism», in D. Kirby (ed.), *Religion and the Cold War...*, pp. 50-66.
- CORTÉS, J., 1988, «La primera evangelización, medio de inculturación indígena», en L. PEREÑA *et alii*, *Inculturación del indio*, Salamanca: U. P. S., cap. II.
- CHANG, C., 1951, «Essai d'une adaptation des Exercices spirituels à l'Ame chinoise», en *Studia Missionalia*, Facultate Missionoliae in Pont. Universitate Gregoriana, vol. VI, 1950-51, Roma: estudio 37.
- CHRISTIAN, W. A., 1997, *Las visiones de Ezkioga. La Segunda República y el Reino de Cristo*, Barcelona: Ariel.
- CHRISTIAN, W. A., 1999, «Religious apparitions and the Cold War in Southern Europe», en el monográfico «Religión y símbolos» de Zainak. *Cuadernos de Antropología-Etnografía*, nº. 18, pp. 65-86.
- CHRISTIAN, W. A., s. d., 2004, «Apariciones en Vasconia», apuntes para una entrada enciclopédica (comunicación particular).
- D'ELIA, P. M., 1946, «L'istituzione della Gerarchia Episcopale e dell'Internunziatura in Cina», en *Studia Missionalia*, Facultate Missionoliae in Pont. Universitate Gregoriana, vol. II, 1946, Roma: estudio 12.
- D'ELIA, P. M., 1951, «Sunto Storico dell'Attività della Chiesa Cattolica in Cina dalle origini ai giorni nostri (635-1294-1948)», en *Studia Missionalia*, Facultate Missionoliae in Pont. Universitate Gregoriana, vol. VI, 1950-51, Roma: estudio 33.
- DANBORIENA, P., 1949, «Trayectoria Histórica de la libertad religiosa en China», en *Studia Missionalia*, Facultate Missionoliae in Pont. Universitate Gregoriana, vol. IV, 1948, Roma: estudio 23.
- DE LA TORRE, H. (coord.), 1989, *Portugal y España en el cambio político (1958-1978)*, Mérida: U. N. E. D.-Centro Regional de Extremadura.
- DELOOZ, P., 2001, *Los milagros. ¿Un desafío para la ciencia?*, Barcelona: Andrés Bello.
- DOMENZÁIN, M., 1942, *El Japón. Su evolución, cultura, religiones* (prólogo del ministro de Japón en España), Bilbao y Madrid: El siglo de las Misiones y Estudios Clásicos y Electromecánicos.
- DUBOIS, E., 1929, «Pío XI y las Misiones frente a la Etnología», en *Pio Papae XI Perinsigni Pontifici Missionvm Vnionisque Ecclesiarvm Orientalivm*, Burgos, 1922.
- DURANDIN, G., 1995, *La información, la desinformación y la realidad*, Barcelona: Paidós.
- EGUÍA RUIZ, C., 1924, *Reliquias de S. Ignacio de Loyola y S. Francisco Javier. Su recorrido triunfal por España*, Madrid.
- EGUREN, I. A., 1950, «De condicione iuridica missionarii», en *Studia Missionalia*, Facultate Missionoliae in Pont. Universitate Gregoriana, vol. V, 1949, Roma: estudio 32.
- ESCALADA, F., 1922 a, *Historia crítica del brazo derecho de S. Francisco Javier. Dos reliquias insignes de S. Francisco Javier: el cuerpo y su brazo derecho*. Conferencia V en el III centenario de la canonización del santo: 1622-1922, Pamplona.
- ESCALADA, F., 1922 b, *Historia crítica del Crucifijo de san Francisco Javier, llamado el Crucifijo del Cangrejo*, Pamplona.

- FETSCHER, I., 1971, «El comunismo en China», en I. FETSCHER y G. DILL (dirs.), *El comunismo. De Marx a Mao Tse-Tung*, Barcelona: Luis de Carlat, pp. 294-347.
- GOÑI GAZTAMBIDE, J., 1991, *Historia de los obispos de Pamplona. Siglo XIX* (vol. 10), Pamplona: EUNSA.
- HERAS, H., 1951, «Two Missionary Methods in the Nations of Ancient Civilisation», en *Studia Missionalia*, Facultate Missionariae in Pont. Universitate Gregoriana, vol. VI, 1950-51, Roma, estudio 36.
- HIELSCHER, G., 1971 a, «El comunismo en el Japón», en I. FETSCHER y G. DILL (dirs.), *El comunismo. De Marx a Mao Tse-Tung*, Barcelona: Luis de Carlat, pp. 348-366.
- HIELSCHER, G., 1971 b, «El socialismo en el Japón», en I. FETSCHER y G. DILL (dirs.), *El comunismo. De Marx a Mao Tse-Tung*, Barcelona: Luis de Carlat, pp. 351-372.
- HIJAS PALACIOS, Á., 1982, *¡Alerta cristianos! ¡Alerta creyentes! El ateísmo marxista y la conversión de Rusia*, Madrid: Eds. Sol de Fátima.
- HOUANG, F., 1959, *El alma china y el cristianismo*, Barcelona: Ed. Estela.
- IBERO, J. M^a., 1929, «Pío XI y las conclusiones de la Etnología», en *Pio Papae XI Perinisgni Pontifici Missionvm Vnionisqve Ecclesiarvm Orientalivm*, Burgos, 1922.
- IPARRAGUIRRE, I., 1950, «Los Ejercicios espirituales Ignacianos, el método misional de S. Francisco Javier y la misión jesuítica de la India en el siglo XVI», en *Studia Missionalia*, Facultate Missionariae in Pont. Universitate Gregoriana, vol. V, 1949, Roma: estudio 28.
- KEENE, J., 2002, *Luchando por Franco. Voluntarios europeos al servicio de la España fascista, 1936-1939*, Barcelona: Salvat.
- KENT, P. C., 2003, «The Lonely Cold War of Pope Pius XII», in D. Kirby (ed.), *Religion and the Cold War...*, pp. 67-76.
- KIRBY, D. (ed.), 2003, *Religion and the Cold War*, Hampshire (England), and N. Y.: Palgrave MacMillan, Houndmills-Basingstoke.
- KIRBY, D., 2003 a, «Religion and the Cold War. An Introduction», in D. Kirby (ed.), *Religion and the Cold War...*, pp. 1-22.
- KIRBY, D., 2003 b, «Harry Truman's Religious Legacy: The Holy Alliance, Containment and the Cold War», in D. Kirby (ed.), *Religion and the Cold War...*, pp. 77-102.
- LEONÉ PUNCEL, S., 1998, «Francisco de Javier como texto legible (1880-1922)», en *Mito y realidad en la Historia de Navarra. Actas del IV Congreso de Historia de Navarra. 14-17 de septiembre de 1998, Pamplona*, vol. II., pp. 81-94.
- LEONÉ PUNCEL, S., 1999, «¿Cómo escribir la identidad de Navarra? De la historia a la metahistoria», *Gerónimo de Uztariz*, n^o. 14/15, 1999, pp. 9-17.
- LEONÉ PUNCEL, S., 2002, *Los lugares de la memoria en Navarra*, Tesis doctoral, U. de Navarra, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Historia, Pamplona.
- MARTÍNEZ DE CAMPOS Y SERRANO, C., 1962, *El Gran dilema: guerra atómica o contraofensiva fría*, Bilbao: Publicaciones de la Junta de Cultura de Vizcaya.
- MARTÍNEZ MAGDALENA, S., 2003, «Geografías, itinerarios y espacios sagrados en Navarra y su proyección extraterritorial durante la postguerra española». En: *VII Jornadas de Historia Local: Espacios de Sociabilidad en Euskal Herria*, Donostia: Eusko Ikaskuntza (Vasconia, n^o. 33, 2003, pp. 63-89).

- MATEOS, F., 1953, «El Asia Portuguesa, campo de apostolado de San Francisco Javier», *Estudios Javerianos*, Biblioteca «Misionalia Hispanica», Madrid: Inst. Santo Toribio de Mogrovejo, vol. X, pp. 5-69.
- MORADIELLOS, E., 2004, 1936. *Los mitos de la Guerra Civil*, Barcelona: Península.
- MUGUETA [Dr., canónigo magistral de Ciudad Real], 1937, *Ellos y Nosotros. Al mundo Católico y Al mundo civilizado*, Pamplona.
- OLLER PIÑOL, J., 1943, *Japón, antiguo y moderno*, Madrid.
- ORDÓÑEZ, V., 1967, *Un catálogo que encabezó Javier (Elenco de jesuitas navarros...)*, Circular extraordinaria, correspondiente a las 135-142, 31 de julio de 1967, Pamplona.
- POLLARD, J., 2003, «The Vatican, Italy and the Cold War», in D. Kirby (ed.), *Religion and the Cold War...*, pp. 103-117.
- RICCARDI, A., 2001, *El siglo de los mártires*, Barcelona: Plaza & Janés.
- RODAO GARCÍA, F., 1993, «Falange en Extremo Oriente, 1936-1945».
- RODAO GARCÍA, F., 1995 a, «Visiones de China: historia de una relación problemática».
- RODAO GARCÍA, F., 1995 b, «Japón y Extremo Oriente en el marco de las Relaciones Hispano-Norteamericanas, 1945-1953».
- RODAO GARCÍA, F., 1998, «Japón y la propaganda totalitaria en España, 1937-1945».
- RODAO GARCÍA, F., 2002, *Franco y el imperio japonés. Imágenes y propaganda en tiempos de guerra*, Barcelona: Plaza & Janés.
- RODAO, F., 1997, «España y el gobierno chino de Wang Jingwei, 1939-1941», en *Encuentros en Cathay*, Taipei: Fujen University, vol. 11 (1997), pp. 117-145.
- RODRÍGUEZ AISA, M. L., 1981, *El cardenal Gomá y la guerra de España*, Madrid: CSIC.
- SÁNCHEZ CERVELLÓ, J., 1998, *El último imperio occidental: la descolonización portuguesa (1974-1975)*, «Cuadernos de Estudios Luso-Espanoles», nº. 2, Mérida: U.N.E.D.-Centro Regional de Extremadura.
- SAZ CAMPOS, I., 2003, *España contra España. Los nacionalismos franquistas*, Madrid: Marcial Pons.
- UBILLOS, G., 1942, *Vida de S. Francisco Javier (Apóstol de las Indias y del Japón)*, Madrid.