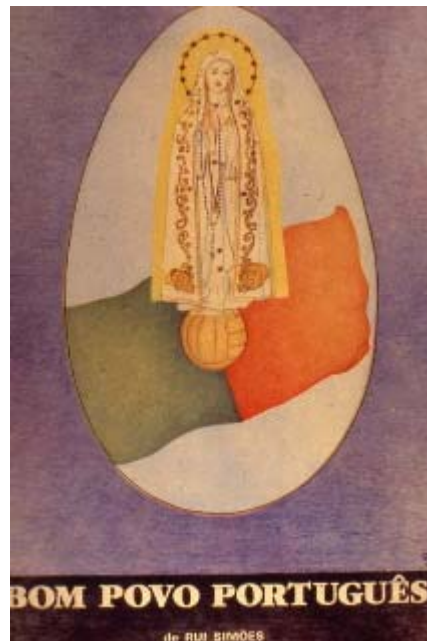


## ***Nuestra Señora de Fátima y el nacionalismo del Estado Novo***

**Ángel RIVERO RODRÍGUEZ\***

Se ha convertido en un lugar común el decir que Antonio de Oliveira Salazar (1889-1970) tenía sometido Portugal mediante tres efes: fútbol, fado y Fátima. El fútbol entonces, como ahora, era la gran pasión de los portugueses y un gobierno autoritario podía permitirse el lujo de prohibir que jugadores como Eusébio abandonaran el país para jugar en el extranjero, cosa que no está al alcance de otros gobiernos. El fado, con su gemido triste y su lamento es, a la postre, la ritualización sufriente de la aceptación del destino. Parece pues que su función política era clara: un instrumento para la socialización en la sumisión del sufrido pueblo portugués. Sin embargo, como todos los lugares comunes, a éstos les corresponde su parte de verdad y su parte de estereotipo. Es más, en lo que atañe personalmente a Salazar, no consta que en el seminario de Viseu se remangara la sotana para ensayar el disparo de la pelota y, en cuanto al fado, dejó escrito que es la expresión musical de un fatalismo doliente que paraliza a Portugal desde hace siglos y le impide recuperar el carácter afirmativo y resuelto que mostró en el tiempo de los descubrimientos. Esta ambigüedad respecto al fútbol y al fado también puede predicarse de la cuestión de Fátima. Las visiones y los milagros de Fátima (1916-1917) han sido vistos como el impulsor de un renacimiento del catolicismo en Portugal durante la primera mitad del siglo XX y, en conexión con esta revitalización, como instrumento de legitimación de un régimen católico autoritario. Esto es, Fátima como el anuncio visionario de la llegada de Salazar como hombre providencial.



Cartel del documental revolucionario de Rui Simões *Bom Povo Português* (1980). Sólo falta el fado.

Colección de Enrico Sturani

Así, se dice, que del mismo modo que el *Estado Novo* (1930-1974) utilizó el fútbol desviando hacia él los anhelos de una sociedad necesitada, y del mismo modo que utilizó el fado para socializar en la sumisión a una población empobrecida, utilizó el fenómeno de Fátima como un fabuloso instrumento de legitimación. Sin embargo, lo que parece claro sobre el papel es mucho más complejo en la realidad. Y si atendemos a esta última, observamos que Portugal transitó del siglo XIX al XX de una forma abrupta y paradójica: la caída de la monarquía fue parte de un proceso de modernización política radical que no se vio acompañado de una transformación parecida en el Portugal real, en la provincia, en el interior, en un mundo tradicional y estático. Por eso, resulta importante percibir que no fue Fátima un fenómeno ligado exclusivamente al propósito deliberado, por parte del Salazarismo, de alcanzar una nueva hegemonía que consolidara la dictadura. Más bien, al contrario, Fátima estaba allí como expresión de un Portugal muy alejado de la modernidad que, al verse amenazado por el brusco cambio político de una República revolucionaria, reacciona exasperado y se moviliza mediante los recursos de la tradición. Esta movilización católica popular se produce de forma simultánea a la movilización de las élites católicas, pero son dos procesos distintos aunque desencadenados por la misma causa: el anticlericalismo autoritario de la Iª República Portuguesa. La paradoja radica en que los grupos políticos católicos que se activan frente a la República, y en los que milita desde muy joven Salazar, no promueven la movilización popular, pues no sienten gran aprecio ni por el fútbol, ni por el fado ni mucho menos por la religiosidad popular, sino que se encuentran con el fenómeno de Fátima y, tardía pero eficazmente, lo aprovechan. Por eso, me parece reseñable que no es Fátima un invento de Salazar, aunque después se utilice masivamente, sino que es un fenómeno hasta cierto punto autónomo y paradigmático, universal, que muestra cómo reaccionan las sociedades tradicionales ante fenómenos de modernización forzada y acelerada. Por ello, me parece importante puntualizar que el uso político de las visiones tardó en producirse.

En efecto, cuando el 13 de mayo de 1917, tres pastorcitos declararon que habían visto a la Virgen María sobre una encina, Salazar estaba en otras cosas. En concreto estaba forjando su nacionalismo católico basado en su concepción orgánica y elitista de la nación, que veía a ésta como un ser que, permaneciendo en sus rasgos esenciales a lo largo del tiempo, forma una comunidad de valores y lealtades que enlazan el pasado con el futuro y que precisaba, para renovarse, del culto a los grandes hombres y a los héroes. Ese año se había estrenado perorando en público: *"em cumprimento do alto dever moral, que temos, de manter erguidas e respeitadas as figuras pretigiosas que prelustraram a terra onde nascemos. Esta constitui uma «grande família» e faz «um todo moral com as gerações passadas e como as gerações futuras» e por isso «se deve transmitir de pais a filhos, intacto e acrescido, o património comum de riquezas morais que são os honrados exemplos daqueles que subindo às culminâncias da glória, lograram a consagração pública dos seus concidadãos»*<sup>1</sup>. Ya en abril tomó posesión de su plaza de profesor ordinario de la Universidad de Coimbra. Esta

entrada en la Universidad fue vista como parte de su toma de el por el CADC (*Centro Académico da Democracia Cristã*), el grupo de activistas católicos firmemente decididos a combatir el anticlericalismo de la República desde el accidentalismo político. Esto es, desvinculándose de los grupos monárquicos y con plena obediencia hacia la jerarquía y hacia Roma. En el momento de las apariciones el CADC y su periódico *O Imparcial* estaban enzarzados en una polémica anti-iberista. El periódico citado proclamaba entonces que *"não queremos umas certas lérias de iberismo, como vária gente patrocina, perigosas para a nossa independência e soberania"* y en un editorial añadía: *"Portugal tem a sua língua e tem a sua raça e tem a sua historia (...) e contra essa união protestaria vibrante e eloquentemente a tradição da nossa terra, gemeriam indignados os génios do convento da Batalha e dos Jerónimos, erguer-se-iam os espíritos de Nuno Álvares e de João Pinto Ribeiro"*<sup>2</sup>.

Mientras se denunciaba a quienes querían vender el Imperio o la compra por parte de los españoles de los territorios fronterizos con ánimo anexionista, *"naquele outono de 1917, produzia-se o milagre de Fátima: mas perante o acontecimento o grupo e o Imparcial tomavam uma attitude de prudência e de reserva"*<sup>3</sup>. En este artículo quiero mostrar que las apariciones se produjeron en un contexto específico de modernización y no fueron resultado de un plan ideológico, que el salazarismo hizo un uso político de las visiones, pero que tardó en producirse. Por último quiero señalar que Fátima se convirtió en un icono sagrado, pasando a formar parte no sólo de la religiosidad popular sino de la identidad nacional. En suma, quiero señalar que las propias visiones no fueron inducidas políticamente, sino que fueron el resultado del mismo contexto social en el que el mensaje político de Salazar fue capaz de encontrar su oportunidad y aprovecharla.

Perry y Echeverría<sup>4</sup> han señalado que las apariciones marianas siguen una pauta o modelo similar caracterizado por los siguientes rasgos: a) un **trasfondo** de conflicto económico, social o religioso al que apela directamente el mensaje de las apariciones; b) la **identidad de los visionarios**: pobres, analfabetos, mujeres o niños, acostumbrados al culto a la virgen y merecedores por su debilidad o por su credibilidad de su atención; c) las **visiones**: la virgen es descrita como una bella señora que flota en el aire y que brilla; d) Los **mensajes** que la virgen comunica a los individuos elegidos y que suelen ser apocalípticos y se prolongan en el tiempo; e) se producen **milagros**, esto es, hechos sobrenaturales como que el sol comienza a girar en el cielo y la aparición de olores fragantes como de rosas; f) se producen **reacciones** ante estos sucesos - normalmente, el escepticismo de la iglesia oficial e incluso la persecución de los visionarios y, simultáneamente, la aceptación de las apariciones por los creyentes; g) finalmente, se produce la **acción eclesiástica** del inicio del proceso de autenticación de las apariciones.

El caso que nos ocupa sigue fielmente esta pauta. Las apariciones de Fátima se producen en un momento de profundo conflicto social y de terrible ansiedad para el pueblo portugués. Más adelante especificaré algo más el contexto social y político de las apariciones, ahora basta señalar que se producen en una sociedad exasperada por la persecución religiosa lanzada por la Primera República; aterrorizada por la traumática experiencia de la desastrosa participación de Portugal en la Primera Guerra Mundial (la Gran Guerra) y aturdida por la amenaza del comunismo y la revolución en Europa. Los visionarios son, en efecto, unos pastorcitos analfabetos que, sin embargo, han sido catequizados y socializados en el culto mariano difundido por la iglesia en la segunda mitad del XIX y que, al llegar con sus ovejas a los prados, lo primero que hacían era rezar el rosario. La virgen se aparece, por supuesto, como una bella señora portadora de consuelo amoroso y de seguridad. Los mensajes, en correspondencia con el providencialismo católico, encajan los terribles males que asolan al mundo en la dinámica de un castigo que debe expiarse; el mensaje es apocalíptico, como los signos de los tiempos, pero la visión orienta el camino que promete tras el castigo el perdón. Los milagros sancionan extraordinariamente el fundamento de la esperanza en un horizonte oscuro y desesperanzado. La Iglesia duda y acosa a los visionarios, desconfiando como siempre de la religión popular, la República va más lejos: persigue y detiene a los niños e incluso hace volar el tosco altar que señala el lugar de las apariciones; de esta manera la República se condena aún más y la oportunidad del mensaje se hace más evidente para las masas. Por último, finalmente, las apariciones son autenticadas y la Iglesia católica y el *Estado Novo* certifican su triunfo sobre la derribada República institucionalizando desde la iglesia y desde el estado el culto a Fátima. Puesto que en este artículo me interesa sobre todo el mensaje de Fátima en relación a los procesos de modernización forzada y al cambio político, una lección que me parece de valor universal, me gustaría detenerme algo en el contexto social y político de las apariciones.

Aunque se ha convertido en un lugar común el señalar que la modernidad entrañaba un proceso de secularización que desplazó definitivamente a la Iglesia católica del papel que tenía en el funcionamiento y en la reproducción de la sociedad del Antiguo Régimen, esta afirmación necesita ser revisada. Así, algunos han señalado que el final del siglo XIX puede verse como una suerte de reconquista católica de la sociedad moderna, esto es, como el desarrollo de una modernidad específicamente "católica". También se ha señalado desde distintas posiciones que el concepto de secularización dentro de la teoría general de la modernidad es un mito moderno que refleja los prejuicios de sus adeptos en lugar de ofrecer una descripción razonable y fructífera de los cambios que se producen en las sociedades modernas respecto a la religión. En el caso de Portugal, lo veremos más adelante, las élites políticas republicanas estaban firmemente convencidas de que la secularización del país era un hecho y Afonso Costa, el padre intelectual de la legislación anticlerical de la República, estaba convencido de que con sus leyes, el catolicismo se extinguiría en Portugal en un par de generaciones. En

estos anhelos republicanos resonaba la creencia regeneradora de que Portugal, liberado de la monarquía y la religión, se convertiría en una sociedad libre y moderna. Sin embargo, la realidad distaba mucho del cuadro pintado por los republicanos; Portugal era y es, en buena medida, un país profundamente católico donde la vida cotidiana de sus habitantes y sus valores colectivos están profundamente impregnados de una visión religiosa. La secularización que era evidente para Afonso Costa y para las élites de Lisboa no se aplicaba, en absoluto, para la gran masa de la población portuguesa. De modo que, al ser tan abismal la distancia que mediaba entre la realidad portuguesa y las ensoñaciones de los republicanos, su conciliación sólo podría lograrse a través de la violencia. Es esta violencia de las leyes de separación y es la violencia de su aplicación, las que explican la movilización de la religiosidad popular que culmina en Fátima.

Karel Dobbealaere y José Casanova distinguen tres tipos diferentes de secularización: *"secularization as differentiation of the secular spheres from religious institutions and norms, secularization as decline of religious beliefs and practices, and secularization as marginalisation of religion to a privatized sphere"*<sup>6</sup>. Pues bien, Portugal vivía en una situación paradójica en relación a la modernización religiosa/secularización. Puesto que el país tenía una cierta tradición anticlerical, iniciada con la expulsión de los jesuitas por el Marqués de Pombal en el siglo XVIII y continuada por la legislación liberal de 1834 que abolía las órdenes religiosas y que, desde luego, continuaba firme - como mostraré un poco más adelante - en los últimos gobiernos de la monarquía, se producía allí la paradoja de que el país estaba formalmente secularizado, si por secularización se entiende la diferenciación funcional de las esferas religiosa y civil; esto es, la separación de las instituciones de la iglesia y del estado (la cuestión de la financiación de la iglesia merecería un tratamiento detallado). Sin embargo, en referencia a los otros dos aspectos señalados por Dobbealaere y Casanova, en modo alguno podía hablarse de secularización. El país era abrumadoramente católico. Según el censo de 1900, había en Portugal 5.416.204 fieles católicos, lo que representaba el 99,8% de la población del país<sup>6</sup>. La religión, en modo alguno, estaba confinada a la esfera privada sino todo lo contrario, la religión era hegemónica en el espacio público y determinaba las fiestas y el calendario, las celebraciones y los descansos.

Esta disonancia entre la realidad social de la religión en Portugal a comienzos del siglo XX y la percepción que tenían de ella las élites portuguesas ya fue perspicazmente observada por Miguel de Unamuno, quien en su artículo de 1908 "Las ánimas del purgatorio en Portugal" se hace eco de esta paradoja: "es muy frecuente oír a los portugueses que es el suyo un pueblo irreligioso; que aquí, en Portugal, los problemas de religión no interesan de veras a nadie. Paréceme que en esto, como en otras cosas, padecen una ilusión. En pocas partes hay una linde tan profunda como la que aquí hay entre la población rural, entre el genuino pueblo portugués campesino y las clases cultas, o seudocultas, que habitan en las ciudades. La

cultura de estas clases es extranjera, mejor dicho, francesa. (...) Los portugueses, procedentes de esas clases cosmopolitizadas de las ciudades, de Lisboa o de Oporto, los que se formaron en los libros de moda de la ciencia fácil de exportación, los que en el fondo se avergüenzan de su patria, éstos son los que dicen y repiten que aquí no hay cuestión religiosa ni interesan a nadie los problemas religiosos. Y ellos, en tanto, creen en los milagros de la ciencia"<sup>7</sup>.

De hecho, en los primeros años del siglo XX, la cuestión religiosa no sólo no estaba zanjada en Portugal sino que estaba alcanzando su período más álgido y conflictivo. Esta situación de conflicto religioso se suscita en 1901 con el asunto Calmon, atraviesa el final de la monarquía y eclosiona con las leyes anticlericales de la República. Fátima es sólo el corolario de este conflicto. Repasemos pues su desarrollo. El domingo 17 de febrero 1901, a la salida de misa de la iglesia de la Trinidad, en Oporto, un grupo de individuos intentó llevarse, con la connivencia de la presunta víctima, a Rosa Calmon, moza de más de treinta años e hija del cónsul de Brasil en aquella ciudad. La razón de lo que se presentó como un intento de rapto era ingresarla en un convento, donde la joven quería profesar contra el deseo de sus padres. De hecho fueron éstos los que, aferrándose a su hija y gritando socorro, frustraron sus planes. Ese mismo día y los siguientes se juntaron multitudes en Oporto, Lisboa, Évora, Guimarães, Braga, Aveiro, Guarda, Tomar y Setúbal que apedrearon y destruyeron locales y periódicos de la Iglesia. La prensa liberal inició entonces una campaña anticlerical dirigida particularmente contra los jesuitas. El resultado fue una presión anticlerical tan grande que el propio rey se pronunció el 14 de abril a favor de los manifestantes, y el gobierno se vio obligado a abrir una investigación sobre las órdenes religiosas que, recordemos, estaban prohibidas desde 1834. La conclusión paradójica de toda esta trifulca es que el 18 de abril de 1901 se promulgó un decreto en el que se autorizaban las órdenes religiosas dedicadas a la instrucción, a la beneficencia y a la propagación de la fe y la civilización en ultramar. El decreto fue, por tanto, un coladero que, no dejando satisfechos ni a unos ni a otros, tuvo como efecto más perdurable que la opinión pública liberal, hegemónica en las urbes decisivas, considerase a la monarquía como excesivamente favorable a la iglesia. Es decir, concluyó, paradójicamente, con el desprestigio de la monarquía. Pero la marea antirreligiosa no se detuvo ahí, ni siete años después con el regicidio de 1908, el asesinato del Rey Carlos y de su hijo en Lisboa, ni con la caída de la monarquía el 5 de octubre de 1910.

Sólo tres días después de la proclamación de la República, el 8 de octubre de 1910, el gobierno provisional reconfirmó las leyes de Pombal, ratificó el decreto liberal de desamortización y prohibición de las órdenes regulares de 1834 y anuló el famoso decreto de 1901 que había seguido al caso Calmon, de modo que los jesuitas fueron de nuevo expulsados y sus bienes confiscados. Se tomaron además multitud de decisiones simbólicas tendentes a secularizar todos los aspectos de la vida del estado y, sobre todo, se emitieron una serie de decretos tendentes a socavar el poder social de la Iglesia. Así, "el decreto de 3 de noviembre

de 1910 que establecía el divorcio para cualquier tipo de matrimonio, seguido por los decretos del día de Navidad del mismo año que consideraba el matrimonio como un contrato puramente civil; el decreto de 22 de octubre de 1910, que abolía la enseñanza de la doctrina cristiana en las escuelas primarias y en las escuelas normales<sup>8</sup> y otros decretos que significaban el cierre de la Facultad de Teología de la Universidad de Coimbra (decreto de 23 de octubre de 1910); la Ley de Prensa que dejaba impunes los ataques a la religión, y la Ley del Registro Civil que lo hacía obligatorio para nacimientos, matrimonios y defunciones.

Pero el documento verdaderamente importante en este proceso fue la llamada “Ley de Separación del Estado de las Iglesias”, decretada el 20 de abril de 1911. En esencia, la Ley proclamaba la libertad de conciencia; señalaba que la religión católica dejaba de ser religión del Estado portugués; permitía la libertad de cultos en espacios cerrados; sujetaba el culto público a la autorización gubernativa, por ejemplo las procesiones religiosas, el toque de campanas o la exhibición de símbolos religiosos; nacionalizaba los bienes religiosos, aunque cedía su uso a la iglesia, sin pago de renta, aunque esta cesión quedaba sujeta a la lealtad de ésta al estado. También limitaba los legados testamentarios a la iglesia y sujetaba a control gubernamental los textos religiosos. La ley constituía, sin duda, un extraordinario ataque dirigido contra el poder social de la Iglesia católica y, desde luego, habría resultado del todo innecesario en una sociedad verdaderamente secularizada<sup>9</sup>.

Es por tanto fundamental retener que es este contexto de conflicto social, de modernización forzada, y de resistencia de una sociedad tradicional, la que moviliza el activismo católico que acaba produciendo fenómenos tan extraordinarios como el de Fátima. Me parece claramente exagerado pensar que Salazar y su *Estado Novo* tuvieran la visión o la capacidad de generar tales fenómenos, entre otras cosas, porque la movilización popular y la activación de la religiosidad son fenómenos difícilmente controlables y que generan incertidumbre entre las élites que podrían aprovecharlos. Sin embargo, tampoco sería correcto decir que Fátima no fue utilizada por el régimen de Salazar. Que Salazar no inventara Fátima no significa que Fátima no encajara perfectamente con su proyecto de una restauración católica de la nación. En la visión de Salazar, la decadencia de Portugal era resultado del regalismo que, desde el siglo XVIII, había buscado la afirmación del poder político portugués sobre el poder de la Iglesia. Este poder político había tenido, por cierto, efectos duraderos sobre la secularización del país, en particular de sus élites y, en no menor medida, de regiones como el Alentejo. Para Salazar, Portugal era una unidad orgánica que, sometida a los ciclos de la vida, se encontraba postrada por un poder político que era incongruente con la naturaleza católica de la nación. De este modo, la República, en consonancia con el mensaje apocalíptico de Fátima, era providencial castigo que, en su persecución religiosa, tuvo la virtud de despertar al pueblo portugués y avivar de modo extraordinario la apagada llama de su fe. Así, en consonancia con su autoritarismo católico, lo que necesitaba la nación portuguesa era un tipo

de gobierno congruente con la nación orgánica, católica, que sirviera para reproducir y preservar sus rasgos de identidad comunitaria y que, con paternal celo y autoridad, señalase el camino que volvería a conducir a Portugal, bajo la cruz y bajo la espada, a las grandes gestas que había alcanzado en su glorioso pasado. En todo este cuadro, Fátima ya no era la expresión de la angustia de una población que se siente perdida ante el ataque de la modernidad que altera, de la noche a la mañana, sus formas ancestrales de vida y las creencias en las que se han socializado y dan sentido a su existencia, sino que se convierte en el mensaje profético que legitima un curso de acción política dirigido a dar una respuesta autoritaria, pero moderna, a los desafíos de una sociedad en transformación.

Por todo esto, aunque he señalado que Salazar no inventó Fátima, Fátima se convirtió en algo esencial para Salazar, pues podía leerse como el mensaje de cómo Portugal, tras la caída de la República y al volver al seno del mundo católico, había conjurado los grandes males ante los que sucumbían el resto de las naciones europeas: Rusia bajo el comunismo; España bajo una república bárbara y ensangrentada en la guerra civil y Occidente, en general, sumergido en un materialismo enfermizo. Así, de forma natural, Salazar encontró en Fátima un pilar, desde luego más firme que el fútbol y que el fado, donde anclar su régimen y desde el que desarrollar un tipo particular de nacionalismo católico o conservador que era, en sí mismo, una respuesta original y novedosa, otra cosa es que aceptable, a los desafíos que el mundo moderno planteaba a Portugal. Como señala Barreto, a la fatimología oficial del régimen no le costó mucho asociar la aparición de la virgen con el “*duplo ressurgimento*” de Portugal, espiritual y nacional, de la mano de Salazar, ungido de Dios<sup>10</sup>. No deja de ser interesante que aunque los niños dijeron tener visiones desde 1916 y especialmente en 1917, no es hasta los años treinta, tras la consolidación de la dictadura de Salazar y la aparición del *Estado Novo*, cuando Fátima adquiere de verdad su impronta política y, al mismo tiempo, su influencia se



De izquierda a derecha, Lucia de Jesus dos Santos

Francisco Marto y Jacinta Marto. Los tres *pastorinhos* analfabetos pero socializados en el culto mariano.



hace universal<sup>11</sup>.

El nacionalismo, como ideología, resulta difícil de acotar por su capacidad para combinarse con todos los discursos políticos del espectro izquierda-derecha. Sin embargo, no hay duda de que la idea de que la humanidad está dividida naturalmente en naciones y que el orden político ha de acomodarse a este orden natural nos acompaña sólo desde la modernidad y, por tanto, podemos presumir que se trata de una respuesta moderna a problemas planteados en las sociedades modernas. Lo problemático en la definición ideológica del nacionalismo, si es que aceptamos su afirmación sobre la división natural de la humanidad, es determinar qué significa esa división natural. En su origen, el nacionalismo nació vinculado al liberalismo, y la afirmación de la nación se hacía como menoscabo de la autoridad del monarca, pero natural no refería a nada orgánico sino funcional. Era naturalmente una nación el conjunto de personas suficiente para desarrollar una existencia separada y, por tanto, era una nación el conjunto de personas que habitan un país cuyo número y cuyos recursos bastaban para sostener su independencia. Esto significaba un país suficientemente grande, que holgadamente superara un *umbral* de territorio, población y recursos, que permitiesen la vida independiente. Así, en la percepción de Mazzini y de otros muchos Portugal no cualificaba como nación y, por tanto, estaba condenado a la desaparición. En el discurso alternativo del nacionalismo conservador, por el contrario, una nación es una comunidad orgánica, de cultura, cuya vida es como la de cualquier ser vivo: nace, se desarrolla y, eventualmente, muere. Para el nacionalismo católico, la intercesión divina es un elemento esencial de la gracia que otorga a la nación un papel específico en el orden universal. De este modo, los símbolos religiosos adquieren una identidad política que, además, alimentan la identidad nacional. La nación ya no es el resultado material de la asociación contingente de los individuos, sino que es natural no por naturalidad funcional sino como producto de la creación e intervención divina. Así, Portugal, la nación fidelísima, condenada a desaparecer por el liberalismo, encontraba en el mensaje religioso la justificación de su existencia y el alimento de su identidad. Es pues en este discurso nacionalista, que Salazar compartía, donde Fátima, trasciende lo religioso para convertirse en un mito de identidad nacional. Aunque a primera vista pueda parecer contradictoria la afirmación simultánea de una identidad nacional, particularista, y la afirmación religiosa católica, universalista, la experiencia nos muestra que el caso del nacionalismo católico portugués no es único.

Eric Hobsbawm ha señalado: *"the links between religion and national consciousness can be very close, as the examples of Poland and Ireland demonstrate. In fact, the relation seems to grow closer where nationalism becomes a mass force than in its phase as a minority ideology and activists movement"*<sup>12</sup>. En un contexto distinto, otro tanto ocurrió en Portugal. La reacción católica tuvo un componente demótico que propició una afirmación simultánea del nacionalismo y la religión. Por supuesto, Hobsbawm es muy consciente de lo problemático de

la religion como fundamento de una identidad nacional: *“religion is a paradoxical cement for proto-nationalism, and indeed for modern nationalism, which has usually treated it with considerable reserve as a force which could challenge the «nation's» monopoly claim to its members' loyalty. In any case genuinely tribal religions operate on a too small scale for modern nationalities, and resist much broadening out. On the other hand the world religions (...) are universal by definition, and therefore designed to fudge ethnic, linguistic, political and other differences”*<sup>13</sup>. Evidentemente, el catolicismo no es un tipo de religión tribal que distinga a los portugueses de sus vecinos peninsulares. Es, por el contrario, una religión con vocación universalista. ¿Cómo puede ser entonces vehículo de afirmación nacional? Una respuesta posible es la de señalar que los movimientos católicos acusaron típicamente de traidores y enemigos internos a aquellos que atacaron la identidad católica de la nación portuguesa: masones y comunistas eran vistos como agentes de poderes exteriores. Pero este recurso también fue utilizado por los anticlericales: jesuitas y católicos, en general, eran acusados de obedecer al poder extranjero del Vaticano. En suma, el enfrentamiento entre católicos y anticlericales tenía un efecto de desgaste sobre la identidad nacional y es aquí donde Fátima encuentra su oportunidad. Fátima es, en relación a la identidad nacional, más importante que la religión católica y el tipo de lealtades que suscita están, en ocasiones, lejos o distantes del catolicismo. Fátima se convirtió en un icono sagrado, en un símbolo de la identidad nacional y, por tanto, como toda identidad en algo no negociable. Se convirtió, al margen de su vinculación con el catolicismo universalista, en una expresión particularista, en la expresión de la propia identidad portuguesa.

Como nos señala Hobsbawm, los iconos sagrados y la religión no son la misma cosa. Y si la segunda tiene una relación problemática con el nacionalismo, los primeros son absolutamente esenciales para éste: *“If religion is not a necessary mark of proto-nationality, the holy icons, on the other hand, are a crucial component of it, as they are of modern nationalism. They represent the symbols and rituals or common collective practices which alone give a palpable reality to otherwise imaginary community. They may be shared images (as icons were) or practices like the Muslim's five daily prayers, or even ritual words like the Muslim's Allah Akbar or the Jews Shema Yisrael. They may be named images identified with territories sufficiently large to constitute a nation such as the Virgin of Guadalupe in Mexico or the Virgin of Montserrat in Catalonia. The significance of the holy icons is demonstrated by the universal use of simple pieces of coloured fabric -namely flags- as the symbol of modern nations, and their association with highly charged ritual occasions or acts of worship. However, as in the case of religion, “holy icons” whatever their form and nature, may be either too wide or too narrow to serve as symbols of a proto-nation. The Virgin Mary alone is difficult to confine to any limited sector of the Catholic world, and for every localized Virgin who becomes a proto-national symbol, there are scores or hundreds who remain patronesses of restricted communities or are otherwise irrelevant for our purpose”*<sup>14</sup>. Ciertamente, miles de vírgenes siguen siendo

únicamente devociones locales, sin haber trascendido a la dimensión nacional como iconos sagrados. Sin embargo, Fátima encontró el contexto de oportunidad que hizo posible este paso: un contexto nacional de modernización y crisis de una sociedad tradicional inmersa, a su vez, en una profunda crisis europea. Su caso, como icono sagrado “nacional” puede contrastarse con Lourdes. Cuando la virgen se apareció en los Pirineos en 1858 a Bernadette Soubirous, se dirigió a la pastora en francés y, puesto que no la entendía, se pasó al dialecto occitano en el que hoy en día pueden verse grabadas sus palabras: “que soy era inmaculada concepción”<sup>15</sup>.

Los iconos sagrados, cuando se tratan de vírgenes, tienen, en el mundo católico, el potencial de convertirse en símbolos sagrados de la identidad nacional. Esto es, hasta cierto punto, lo que ocurrió con Fátima y explica que más allá de las ideologías, pocos en Portugal se atrevan a cuestionarla. El que esto sea así es, como he querido mostrar en este texto, sólo en parte responsabilidad de Salazar. Más importante que sus designios o su ideología fue el contexto en el que se produjeron las apariciones que, más allá de nuestras creencias particulares sobre ellas, fueron expresión auténtica de una sociedad que se sentía profundamente amenazada. Salazar, después, explotó y alimentó con gusto un mito tan poderoso. Y, desde luego, no desperdició ocasión alguna para vincular su papel, como padre abnegado y dedicado en exclusiva a Portugal, con su relación especial con *Nossa Senhora*. Así, por ejemplo, cuando se le preguntó en una ocasión a Salazar por su capacidad para contestar las cartas que le enviaban los portugueses, seleccionó una en particular diciendo que le había divertido. Esa carta seleccionada hablaba, precisamente, de su relación especial con la Virgen de Fátima. La carta decía: “*senhor Presidente, estou muito aborrecido. Tenho que fazer exame da quarta classe e não tenho grandes probabilidades de passar. Disseram-me que está em muito boas relações com a Nossa Senhora de Fátima. Poderia fazer-lhe um pedido em meu nome? Diga a Nossa Senhora de Fátima que eu moro habitualmente no Algarve ma que me mudei e estou agora em Lisboa. Este ponto é muito importante porque a Nossa Senhora podia enganar-se na morada*”. Salazar atendió el ruego del estudiante asustado ante el examen e intercedió ante la virgen, eso sí, después le envió la siguiente carta al muchacho: “*querido menino, está dado o teu recado. Transmiti o teu pedido a Nossa Senhora de Fátima mas ela respondeu-me que se tu, no exame, deres tantos erros no ditado como deste na tua carta não se responsabiliza pelo resultado*”. Días después, Salazar recibió una nota del muchacho: “*Venho agradecer-lhe, senhor Presidente. Graças a si, passei no exame*”<sup>16</sup>.

\* **Ángel RIVERO RODRÍGUEZ** es profesor titular del Departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Autónoma de Madrid. Su última obra, como coordinador junto a Francisco Colom, es *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano*, publicada en Anthropos, Barcelona, 2006.

---

<sup>1</sup> NOGUEIRA, Franco, *Salazar*. Vol. I. *A mocidade e os principios 1898-1928*, Atlântida Editora, Coimbra, 1977, p. 178.

<sup>2</sup> *Íbidem.*, ps. 179-180

<sup>3</sup> *Íbid.*, p. 180.

<sup>4</sup> Citados en SKRBIS, Zlatko, "The apparitions of the Virgin Mary of Medjugorje: the convergence of Croatian nationalism and her apparitions" en *Nations and Nationalism*, vol. 11, parte 3, Julio 2005.

<sup>5</sup> Citado en CASANOVA, José, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, 1994, p. 211.

<sup>6</sup> DE OLIVEIRA MARQUES, A.H., "Nova história de Portugal" en MARQUES DE OLIVEIRA, A.H. (coord.), *Portugal da Monarquia para a República*, Presença, Lisboa, 1991, p. 478.

<sup>7</sup> DE UNAMUNO, Miguel, *Por tierras de Portugal y de España*, Alianza, Madrid, 2006, ps. 53-54.

<sup>8</sup> MARQUES, Oliveira, "Nova história ..., *op. cit.*", p. 495.

<sup>9</sup> RIVERO, Ángel, "La Restauración Católica de Portugal. Nacionalismo y Religión en el *Estado Novo* de Salazar" en COLOM, F. y RIVERO, A. (eds.), *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano*, Anthropos, Barcelona, 2006.

<sup>10</sup> BARRETO, José, *Religião e sociedade. Dois Ensayos*, ICS, Lisboa, 2002, p. 41.

<sup>11</sup> CHRISTIAN, JR. William A., *Las Visiones de Ezquioga. La Segunda República y el Reino de Cristo*, Ariel, Barcelona, 1997, p. 6 y ss.

<sup>12</sup> HOBBSAWM, Eric J., *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 67.

<sup>13</sup> *Íbidem.*, p. 68.

<sup>14</sup> *Íbid.*, ps. 71-73.

<sup>15</sup> WEBER, Eugene, *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1878-1914*, Stanford University Press, Standford, 1976, ps. 74-75.

<sup>16</sup> GARNIER, Christine, *Férias com Salazar*, Parceria A.M. Pereira, Lisboa, 2002 [Primera Edición, 1952], p. 35.