

Juan Pablo II en España: de la movilización católica a la oposición política²⁸

Vicente Jesús Díaz Burillo

Instituto de Investigaciones Socio-Históricas Regionales (ISHIR), Conicet (Rosario), Argentina

<https://doi.org/10.7440/histcrit79.2021.05>

Recepción: 28 de junio de 2020 / Aceptación: 28 de agosto de 2020 / Modificación: 2 de octubre de 2020

Cómo citar: Díaz Burillo, Vicente Jesús. “Juan Pablo II en España: de la movilización católica a la oposición política”. *Historia Crítica*, n.º 79 (2021): 93-113, doi: <https://doi.org/10.7440/histcrit79.2021.05>

Resumen. Objetivo/Contexto: la religión se ha constituido en las últimas décadas en uno de los más potentes instrumentos a través del cual se canalizan aspiraciones políticas. Los clásicos paradigmas de la secularización fallaron en sus predicciones, y ni lo religioso se ha visto confinado al ámbito de lo privado ni ha desaparecido del espacio público. Este artículo se ocupa de una de las formas en que lo religioso se hace visible y reivindica su lugar en el espacio público. **Metodología:** el artículo aborda su objetivo partiendo del análisis de fuentes primarias —eclesiásticas, hemerográficas y fuentes provenientes de la Administración Pública española—, así como de la metodología desarrollada alrededor del estudio de los movimientos sociales y de la historia cultural de lo político. **Originalidad:** el texto aborda el viaje del papa Juan Pablo II a España en octubre y noviembre de 1982. Pocos días antes de su llegada, el Partido Socialista Obrero Español (PSOE) había ganado las elecciones generales por una amplia mayoría absoluta. Por primera vez tras la muerte del general Franco, un partido nominalmente de izquierdas asumía el gobierno. En aquel contexto, la visita papal tuvo una gran relevancia política: en torno a Juan Pablo II se aglutinó una importante oposición mediática y política a ese nuevo gobierno. **Conclusiones:** mediante los viajes del Jefe del Estado Vaticano, la Iglesia católica moviliza a los católicos en las calles, lo que convierte a las manifestaciones para acompañar al papa en auténticas marchas en las que la reivindicación religiosa se confunde con la reivindicación política. El viaje analizado en este artículo, cuya lógica se repitió en multitud de espacios durante el papado de Juan Pablo II, nos muestra a una institución de un marcado carácter transnacional capaz de actuar como un auténtico agente político.

Palabras clave: Iglesia católica, Juan Pablo II, movilización política, movilización religiosa.

John Paul II in Spain: From Catholic Mobilization to Political Opposition

Abstract. Objective/Context: in recent decades, religion has established itself as one of the most potent instruments to activate political aspirations. The classical paradigms of secularization failed in their predictions, and religion has neither been confined to the private sphere nor has it disappeared from public space. This article looks at how faith is made visible in a particular way and claims its seat in the public discourse. **Methodology:** the article engages with its objective starting from the analysis of primary sources—ecclesiastic documents, press reports, and references from Spanish Public Administration—and the methods developed around the study of social movements and the cultural history of the political milieu. **Originality:** the paper focuses on Pope John Paul II’s trip to Spain in October and November of 1982. A few days before his arrival, the Spanish Socialist Workers’ Party (PSOE) had won the general elections by a vast absolute majority. For the first time after General Franco’s death, a nominally left-wing party took over the government’s control. In that context, the Papal visit had great political relevance: significant media and political opposition against that new government

²⁸ Este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación posdoctoral llevado a cabo en el Instituto de Investigaciones Socio-Históricas Regionales (ISHIR) y gracias a la financiación del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la República Argentina (Conicet-Rosario).

came together around John Paul II. **Conclusions:** through the trips of the Vatican State's head, the Catholic Church mobilizes Catholics in the streets, which transforms the crowds turning out to accompany the Pope into actual marches in which religious recognition mixes with political demands. The trip analyzed in this article, whose logic echoed in multiple spaces during the Papacy of John Paul II, shows us an institution of a marked transnational character capable of acting as an authentic political agent.

Keywords: Catholic Church, John Paul II, political mobilization, religious mobilization.

Papa João Paulo II na Espanha: da mobilização católica à oposição política

Resumo. Objetivo/Contexto: a religião vem se constituindo nas últimas décadas em um dos mais potentes instrumentos pelo qual são canalizadas aspirações políticas. Os clássicos paradigmas da secularização falharam em suas predições, demonstrando que nem o religioso se vê confinado ao âmbito do privado, nem desaparecido do espaço público. Este artigo trata de uma das formas em que o religioso se torna visível e reivindica seu lugar no espaço público. **Metodologia:** este artigo aborda seu objetivo partindo da análise de fontes primárias — eclesásticas, hemerográficas e fontes provenientes da Administração Pública espanhola —, bem como da metodologia desenvolvida ao redor do estudo dos movimentos sociais e da história cultural do político. **Originalidade:** o texto discute a viagem do papa João Paulo II à Espanha em outubro e novembro de 1982. Poucos dias antes de sua chegada, o Partido Socialista Operário Espanhol (PSOE) tinha ganhado as eleições gerais por uma ampla maioria absoluta. Por primeira vez após a morte do general Franco, um partido nominalmente de esquerda assumia o governo. Naquele contexto, a visita papal teve grande relevância política: em torno de João Paulo II, reuniu-se uma importante oposição midiática e política a esse novo governo. **Conclusões:** com as viagens do chefe do Estado do Vaticano, a Igreja católica mobiliza os católicos nas ruas, o que converte as manifestações para acompanhar o papa em autênticas marchas nas quais a reivindicação religiosa se confunde com a reivindicação política. A viagem analisada neste artigo, cuja lógica se repetiu muitas vezes durante o papado de João Paulo II, mostra-nos uma instituição de um marcado caráter transnacional capaz de atuar como autêntico agente político.

Palavras-chave: Igreja Católica, João Paulo II, mobilização política, mobilização religiosa.

Introducción

En abril de 1983, apenas seis meses después de que el Partido Socialista Obrero Español (PSOE) ganara las elecciones generales por una amplia mayoría absoluta, tuvo lugar el primer encuentro oficial entre los representantes del nuevo gobierno, el primero nominalmente de izquierdas desde los tiempos de la Segunda República (1931-1939), y los representantes de la Conferencia Episcopal Española (CEE). Se trataba en aquellos momentos de concretar la ordenación práctica de los acuerdos firmados entre la Santa Sede y el Estado español en enero de 1979¹. A la conclusión de este, el vicepresidente del gobierno, Alfonso Guerra, señaló: “La conversación mantenida esta mañana con los representantes de la jerarquía de la Iglesia católica ha sido muy distendida y amable, y creo que en lo fundamental se han superado los viejos tiempos de enfrentamientos”².

1 Romina de Carli, “La negociación concordataria y el proceso constituyente durante la Transición”. *Cuadernos de Historia Contemporánea*, n.º 30 (2008): 333-364.

2 Karmentxu Marín, “Alfonso Guerra considera superados los enfrentamientos entre la Iglesia y el Estado”. *El País*, 13 de abril de 1983, <https://elpais.com/diario/1983/04/13/espana/419032813_850215.html>.

Más de tres décadas después de aquel encuentro, puede afirmarse que las previsiones de Alfonso Guerra fueron erróneas. La Iglesia católica es hoy en día un agente capaz de definir la agenda pública debido, por una parte, a su capacidad movilizadora y, por otra, relacionada con la anterior, a su función suministradora de imaginarios culturales que, en circunstancias concretas, son potenciados por la mediación de determinados sectores políticos y mediáticos. De esta forma, la Iglesia no ha renunciado a ejercer presión política, reivindicando su posición de privilegio en ámbitos como, por ejemplo, el educativo³, o en lo relativo a la legislación sobre el aborto⁴.

Con la Constitución de 1978 se inauguró un nuevo tiempo político en España. Homologable a grandes rasgos al resto de regímenes políticos europeos, los diferentes grupos políticos tuvieron que reestructurarse para adecuar su acción a las coordenadas que el nuevo modelo exigía. La Iglesia católica española se vio sometida, en este sentido, a un proceso de reorganización interna y externa que cambió por completo una imagen pública que venía lastrada por su colaboración desde el primer momento con el régimen franquista⁵. De la misma forma, a los cambios en el escenario político español tenemos que sumar las transformaciones que se vivían en el Vaticano: 1978 es también el año de ascenso al papado de Juan Pablo II, un papado que alteró los modos con los que desde la Santa Sede se dirigía el rumbo de la institución eclesial.

Los dos acontecimientos señalados repercutieron en la reconfiguración de la Iglesia católica en una España en la que comenzaba a consolidarse la democracia. En aquel contexto, la institución eclesial empezó a ensayar una forma de ejercer presión política, como intento mostrar en este artículo, que combinaba dos elementos: uno, la capacidad de *movilización de sus bases*; y otro, la promoción de un determinado *discurso ideológico* suministrado a sus fieles y recibido como propio por ciertos sectores mediáticos y políticos.

Y es que la religión es, hoy en día, uno de los más potentes instrumentos desde el que se vehiculan aspiraciones políticas. Difícilmente puede ponerse en duda que las previsiones de los clásicos paradigmas de la secularización no se cumplieron: la religión no ha quedado reducida al espacio de lo privado y, ni mucho menos, ha desalojado el espacio público⁶. Las formas en las que en la actualidad lo religioso se hace presente en este espacio son numerosas y dispares: van desde la simple celebración de rituales específicos, intraeclesiales (catequesis públicas u homilías, por parte del

3 Alicia Muñoz Ramírez, “Movilización contra ‘Educación para la Ciudadanía y los Derechos Humanos’. Castilla-La Mancha, Castilla y León y Madrid” (tesis doctoral, Universidad de Salamanca, 2016); y “Movilización contra la ‘Educación para la Ciudadanía y los Derechos Humanos’ en España: una educación obstaculizada”, en *Pasado y presente de los derechos humanos: mirando al futuro*, editado por María de la Paz Pando Ballesteros, Alicia Muñoz Ramírez, Pedro Garrido Rodríguez (Madrid: Los Libros de la Catarata, 2016), 82-95.

4 Susana Aguilar Fernández, “El movimiento antiabortista en la España del siglo XXI: el protagonismo de los grupos laicos cristianos y su alianza *de facto* con la Iglesia católica”. *Revista de Estudios Políticos*, n.º 154 (2011): 11-39.

5 La celebración del Concilio Vaticano II y su recepción en España implicó la alteración de la imagen de una Iglesia hasta ese momento monolítica y sustentadora del régimen franquista, constituyéndose en algunos casos en oposición a aquel mismo régimen. Feliciano Montero, *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975)* (Salamanca: Ediciones Encuentro, 2009) y “El ‘despegue’ de la Iglesia en el segundo franquismo”, *Historia del Presente*, n.º 16 (2010): 153-163. También Rafael Díaz-Salazar, *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo* (Madrid: PPC, 2006). En relación con un acontecimiento fundamental en el proceso de “despegue” de la Iglesia católica del franquismo, Feliciano Montero, Joseba Louzao y Francisco José Carmona, coordinadores, *La Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes de 1971. Estudios diocesanos* (Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2018).

6 Gilles Kepel, *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo* (Madrid: Alianza Editorial, 2005).

catolicismo, en las calles de cualquier ciudad), a la reivindicación política traducida e interpretada desde un lenguaje pretendidamente moral y religioso (manifestaciones pro o contra la aprobación de determinadas leyes). Se reproducen multitud de manifestaciones y se multiplican, a la vez, el número de instituciones religiosas, ampliándose así el mercado de lo religioso⁷.

Lo anterior ha favorecido que se ensanche el espacio de reflexión sobre las relaciones entre lo religioso y lo político, por un lado, y sobre los procesos de secularización, por otro. No es el objetivo de este artículo ocuparse exclusivamente de este problema teórico, pero es necesario apuntar algunas referencias. En la historia de la religión se asumía normalmente, desde que la disciplina comenzó a desarrollarse en el siglo XIX, que lo religioso constituye una capacidad esencial al ser humano. Según aquella interpretación, lo religioso constituiría una experiencia común a todos los seres humanos, más allá de los condicionantes históricos o culturales⁸. Más recientemente, sin embargo, se ha señalado cierto anacronismo en la anterior perspectiva, en tanto no en todas las sociedades es posible encontrar una esfera nítidamente separada del resto a la que podamos atribuirle las características tradicionalmente asignadas al fenómeno religioso. Lo que se produce, más bien, es la proyección de una categoría específicamente moderna (religión) hacia el pasado:

“La religión tiene, de hecho, una historia: no es una categoría propia de las culturas antiguas. La idea de la religión como una esfera de la vida separada de la política, de la economía y de la ciencia es un desarrollo reciente en la historia europea, proyectada hacia afuera en el espacio y hacia atrás en el tiempo con el resultado de que la religión aparece ahora como parte natural y necesaria de nuestro mundo”⁹.

En definitiva, lo que los últimos trabajos relativos al tema ponen al descubierto es que ha sido precisamente la modernidad la que ha contribuido a definir lo religioso, y lo ha hecho a través de una especialización lograda mediante la diferenciación entre la esfera de la política y la religión. Así, y aunque pudiera parecer paradójico, ha sido la propia modernidad la que ha permitido, o ha puesto las condiciones para que así se diera, la aparición de un campo específicamente religioso¹⁰.

7 Jaime Vallverdú, “Mercado religioso y movimientos carismáticos en la modernidad”. *Gazeta de Antropología*, n.º 17 (2001): 1-10.

8 Max Müller, *Introduction to the Science of Religion* (Londres: Longmans Green, 1873); Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane* (Nueva York: Harper Torchbooks, 1961).

9 Traducción del autor. “[R]eligion does indeed have a history: it is not a native category to ancient cultures. The idea of religion as a sphere of life separate from politics, economics, and science is a recent development in European history, one that has been projected outward in space and backwards in time with the result that religion appears now to be a natural and necessary part of our world”. Brent Nongbri, *Before Religion. A History of a Modern Concept* (New Haven: Yale University Press, 2013), 7.

10 Eduardo Zazo, “Dos conceptos de la modernidad: religión y secularización”. *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, n.º 19 (2018): 149-170; Olivier Tschannen, *Les théories de la sécularisation* (Génova: Droz, 1992); Niklas Luhmann, *La religión de la sociedad* (Madrid: Trotta, 2007). La modernidad, y más allá de las propuestas interpretativas sobre ella citadas previamente, se constituyó, especialmente durante el siglo XIX, en el referente negativo para combatir por parte de la Iglesia católica: la modernidad, desde la perspectiva eclesial, era causa última de los males sociales, culturales y religiosos. De hecho, desde 1910, y a instancias del papa Pío X, se impuso la obligatoriedad para todos los eclesiásticos de pronunciar el *Juramento antimodernista* (*Motu proprio Sacrorum antistitum*), que estuvo vigente hasta 1967. Sin embargo, que discursivamente desde la Iglesia católica se hiciera referencia a la modernidad en términos de oposición no significa que la institución eclesial no se adaptara plenamente a las condiciones que la modernidad había impuesto. Este artículo se ocupa precisamente de una de las formas de adaptación eclesial a la modernidad: la práctica de la movilización religiosa y política. Un acercamiento a la relación entre catolicismo y modernidad en el periodo posconciliar puede verse en Vicente Jesús Díaz Burillo, “La ‘lectura normalizante’ del Concilio Vaticano II: el diálogo tradición-modernidad en la Iglesia post-conciliar”. *Historia Actual Online*, n.º 43 (2017): 65-77.

De la misma forma, la reflexión en torno al proceso de secularización ha puesto de relieve las limitaciones de las propuestas interpretativas clásicas. No es que la religión no haya retrocedido o desaparecido, es que, en ese ocupar lo público, la religión se ha convertido en un elemento imprescindible para comprender el mundo actual¹¹. En este sentido, señala Talal Asad, aquella occidental manera de separar las esferas de lo político y lo religioso nunca dejó de ser algo artificial¹². La religión excede necesariamente lo privado, ocupa lo público de una forma casi natural para ordenarlo. Y es que, como apunta Olivier Roy, la religión, más que retornar, porque nunca se fue, habría mutado. Las tradicionales formas religiosas, indica este autor, siguen en decadencia. Lo que vemos es una reconfiguración de lo religioso que viene favorecida, aunque parezca contradictorio, por un proceso de secularización que ha permitido que la religión se nos presente sin las excrecencias del Estado. Mutación y reformulación de lo religioso que, aprovechando precisamente esa separación institucional entre la Iglesia y el Estado, ha encontrado vía libre para exhibirse con libertad¹³.

El proceso, en realidad, viene de lejos y son diferentes las historiografías que en las últimas décadas así lo han constatado. Para el caso europeo, Christopher Clark ha advertido sobre el proceso de reconfiguración moderna en el nuevo catolicismo europeo de finales del siglo XIX¹⁴. Este nuevo catolicismo se enfrentó al resto de ideologías dominantes y en desarrollo (liberalismo o socialismo), configurándose como un artefacto de modernidad al igual que los anteriores constructos ideológicos modernos¹⁵. Ese mismo proceso habría tenido lugar en contextos en los que la Iglesia católica habría dispuesto de una mayor capacidad de influencia, como en España y determinados países de América Latina¹⁶.

-
- 11 José Casanova, *Religiones públicas en el mundo moderno* (Madrid: PPC, 2000) y *Genealogías de la secularización* (Barcelona: Anthropos, 2012); Grace Davie, *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates* (Oxford: Oxford University Press, 2000); Danièle Hervieu-Léger, *La religión, hilo de memoria* (Barcelona: Herder, 2005); Jürgen Habermas, *Mundo de la vida, política y religión* (Madrid: Trotta, 2015); Charles Taylor, *La era secular* (Barcelona: Gedisa, 2015); Julio de la Cueva, "Conflictiva secularización: sobre sociología, secularización e historia". *Historia Contemporánea*, n.º 51 (2015): 365-395, doi: <https://doi.org/10.1387/hc.14712>
 - 12 Talal Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003).
 - 13 Olivier Roy, *La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura* (Barcelona: Península, 2010).
 - 14 Christopher Clark, "The New Catholicism and the European Culture Wars", en *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, editado por Christopher Clark y Wolfram Kaiser (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 11-46.
 - 15 En la misma línea que el anterior, pero con la atención puesta en el proceso de internacionalización eclesial desde el siglo XIX, Joseph Komonchak, "Modernity and the Construction of Roman Catholicism". *Cristianesimo nella Storia*, n.º 18 (1997): 353-385; Vincent Viaene, "Nineteenth-Century Catholic Internationalism and Its Predecessors", en *Religious Internationalism in the Modern World Globalization and Faith Communities since 1750*, editado por Abigail Green y Vincent Viaene (Londres: Palgrave Macmillan, 2012), 82-110.
 - 16 Daniele Menozzi, "La laicización en perspectiva comparada", en *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, coordinado por Jean Pierre Bastian (México: Fondo de Cultura Económica, 2004), 143-154; Francisco Javier Ramón Solans, *La virgen del Pilar dice... usos políticos y nacionales del culto mariano en la España contemporánea* (Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014); José Ramón Rodríguez Lago, "Centros, periferias y redes eclesiales en la España del siglo XX". *Historia Actual Online*, n.º 35 (2014): 77-91; Diego Mauro y Francisco Javier Ramón Solans, editores, "Presentación del dossier: Católicos en las calles. Ciudad y religión en la primera mitad del siglo XX (España, Argentina, Uruguay)". *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, n.º 8 (2018): 5-16; Diego Mauro, "Multitudes católicas, sociedad de masas y política en la Argentina. Reflexiones a partir del Congreso Eucarístico Nacional de 1940". *Secuencia*, n.º 97 (2017): 200-231, doi: <https://doi.org/10.18234/secuencia.v0i97.1452>; José Zanca, *Cristianos antifascistas. Conflictos en la cultura católica argentina* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2013); Mariano Fabris, *Iglesia y democracia. Avatares de la jerarquía católica en la Argentina post autoritaria (1983-1989)* (Rosario: Prohistoria Ediciones, 2011).

Con este artículo pretendo analizar la conformación en España de la Iglesia católica como un agente político en un periodo, el de los primeros años de la consolidación democrática española, en el que aquella reconfiguración eclesial ha sido muy poco estudiada¹⁷. Y lo haré analizando dos de los aspectos que han caracterizado la reconfiguración cultural y política de la Iglesia católica en la contemporaneidad: la *movilización católica* y su *propuesta ideológica*; dos aspectos que fueron escenificados de manera privilegiada en octubre y noviembre de 1982 con motivo de la llegada a España del papa Juan Pablo II. A los pocos días de la victoria electoral del PSOE, la visita papal sirvió para ensayar una forma de ejercer presión política que fue aprovechada por una oposición en aquel momento desarticulada tras su contundente derrota en las urnas. La democracia en España estaba en vías de consolidarse, y la visita del Jefe del Estado Vaticano muestra cómo alrededor de la Iglesia católica se fue conformando un entramado político, cultural y mediático que perdura hasta el día de hoy. En lo que sigue, apuntaré algo en relación con los cambios que, con la llegada de Juan Pablo II al papado, tuvieron lugar en el Vaticano; en el segundo apartado del artículo, analizaré el viaje del papa a España, que inserto en el contexto social y político del momento; para, en la tercera sección, estudiar cómo se canalizaron las reivindicaciones católicas en las instituciones políticas españolas; en la cuarta parte, mostraré cómo, desde la perspectiva eclesiástica, lo religioso se confunde con lo político; para concluir, finalmente, que lo anterior, la capacidad de movilización religiosa y política ejemplificada en los viajes pontificios, se ha constituido en una forma específica de actuación de la Iglesia católica en la segunda mitad del siglo xx.

1. El papado de Wojtyła

El 16 de octubre de 1978, Karol Wojtyła, hasta aquel momento arzobispo de Cracovia, fue proclamado papa. Un papa no italiano, el primero desde el siglo xvi, lo que hacía prever que su papado no sería igual que el de sus predecesores. Y, efectivamente, no lo fue; de hecho, fue de clara oposición en determinados aspectos. El Concilio Vaticano II (1962-1965), su cierre y recepción, abrió en el mundo católico una crisis marcada por la interpretación y lectura del Concilio entre distintos sectores eclesiales¹⁸. Pero no solamente en lo relativo a la orientación teológica, pastoral y

17 La historiografía sobre la Iglesia católica en España es rica. Sin embargo, en escasas ocasiones el marco temporal tratado traspasa los márgenes acotados por el proceso de Transición política española (1973-1978). Entre los escasos trabajos que se han ocupado de este periodo, Alfonso Botti, “Secolarizzazione, secolarismo, laicità e laicismo nei documenti della Conferenza Episcopale Spagnola (1973-1999)”, en *La laicità dei cattolici Francia, Spagna e Portogallo sul declinare del xx secolo*, editado por Ilaria Biagioli y Alfonso Botti (Roma: Vialli, 2018), 127-186; Rafael Ruiz-Andrés, “Una mirada a la Transición desde el cambio sociorreligioso (1976-1981) entre la aceleración del proceso de secularización y la persistencia de ‘guerras culturales’ en un contexto democrático”. *Memoria y Civilización: Anuario de Historia*, n.º 23 (2020): 1-18, doi: <https://doi.org/10.15581/001.23.018>. En relación con la cuestión educativa, Romina de Carli, “La cuestión educativa en España en los primeros diez años de la Transición”, en *Iglesia y Estado en la sociedad actual. Política, cine y religión*, editado por Julio Pérez Serrano y Rebeca Viguera Ruiz (Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2014), 147-168.

18 Vicente Jesús Díaz Burillo, “Integralismo católico posconciliar: un análisis del imaginario político de la Iglesia en democracia”, en *Religiones en el espacio público: puentes para el entendimiento en una sociedad plural*, editado por Enrique Romerales y Eduardo Zazo (Barcelona: Gedisa, 2016), 137-156. El Concilio Vaticano II había significado, por otra parte, la “puesta al día” del catolicismo con la contemporaneidad: la Iglesia católica se actualizó en términos culturales, administrativos y legales, con lo que abandonó su tradicional enfrentamiento con la sociedad y la cultura de su tiempo. Un acercamiento al Concilio Vaticano II, a sus orígenes e implicaciones, puede encontrarse en Giuseppe Alberigo, *Historia del Concilio Vaticano II* (Salamanca: Sígueme, 1999).

política fue distinto el gobierno del papa polaco, sino también, y sobre todo, en lo concerniente a su exposición pública: frente a la fría y gris imagen que tradicionalmente habían ofrecido los papas (a excepción, quizá, de Juan XXIII), a Juan Pablo II se le reconoció rápidamente un carisma especial que hacía de él un papa más cercano y popular.

Ese carisma encontró rápidamente en los viajes pontificios una ocasión ideal en la que hacerse efectivo. De hecho, si por algo se definió el papado de Juan Pablo II desde el comienzo fue por su actividad viajera: el 31 de octubre de 1982, momento en que llegó por primera vez a España, el papa había visitado, entre otros lugares, Polonia (con la carga política que implicaba un viaje a un país perteneciente a la órbita soviética), México, Francia, Estados Unidos, Portugal, Argentina y Kenia. Su primer viaje fuera de las fronteras italianas tuvo lugar el 1º de febrero de 1979, a la República Dominicana y México. Menos de cuatro meses habían bastado desde su nombramiento como papa (este había tenido lugar el 16 de octubre de 1978) para que Juan Pablo II se lanzara a recorrer el mundo. Juan Arias, corresponsal del periódico español *El País*, escribió en relación con aquel primer viaje:

“Recuerdo su primer viaje a México [...] una de las veces en las que Juan Pablo II había desaparecido como tragado por una multitud desbordada que corría tras él con la cara desencajada por la emoción y la alegría y que lo aclamaba como a alguien llegado de otros mundos, la enviada especial del diario *Il Manifesto*, de Roma, Grazia Gaspari, no creyente, exclamó impresionada: ‘Desde luego, no tiene que ser demasiado difícil sentirse un *dios* ante un espectáculo semejante de adoración’. [...] Hay que reconocer que esta especie de magnetismo que desprende el papa Wojtyla se advierte, aunque con distinta medida, en todos los lugares de la Tierra; [...] Pero en todas partes, aun en los lugares donde ha podido ser contestado por algunas minorías más *agresivas*, Juan Pablo II ha despertado siempre fuertes emociones”¹⁹.

Los viajes papales cumplían dos objetivos: como jefe de Estado, el papa era recibido por los altos mandatarios de los países que visitaba; sus viajes, en este sentido, eran viajes oficiales, como los que podía realizar cualquier otro mandatario. Sin embargo, los viajes de Wojtyla cumplían además la función de movilizar a los creyentes católicos, de sacarlos a las calles, convirtiendo esas marchas en auténticas movilizaciones en las que se reivindicaba el lugar del catolicismo en el espacio público.

Esta fue una de las más destacadas características del impulso que con la llegada de Juan Pablo II a su gobierno se impuso la Iglesia católica: reivindicar nuevamente el carácter público de la fe, su potencial político, su capacidad de definir el debate público en lo concerniente a aquellos asuntos que desde la institución católica consideraban de su competencia. Había que reintegrar a Dios en el centro de lo social, exigiendo incluso una posición de privilegio; la religión era, desde las coordenadas culturales eclesíásticas, la garante de un orden moral que evitaría, precisamente, los peligros a los que el relativismo moral condenaba a la sociedad:

“El drama de la historia de la salvación desapareció de la mentalidad ilustrada. El hombre se había quedado solo; solo como creador de su propia historia y de su propia civilización; solo como quien decide por sí mismo lo que es bueno y lo que es malo, como quien existiría y continuaría actuando *etsi Deus non daretur*, aunque Dios no existiera. Pero si el hombre por sí solo puede decidir lo que es bueno y lo que es malo, también puede disponer que un determinado

19 Juan Arias, *El enigma Wojtyla* (Madrid: Ediciones El País, 1985), 170-171.

grupo de seres humanos sea aniquilado. Determinaciones de este tipo se tomaron, por ejemplo, en el Tercer Reich²⁰.

En definitiva, si la modernidad había expulsado a la religión del espacio público, desde el Vaticano se impusieron la tarea contraria: reintegrar lo religioso en el debate público, cristianizar o catolicizar la modernidad. Con las multitudinarias manifestaciones que sus viajes propiciaban, Wojtyła llamaba a reivindicar la unidad de acción de los cristianos, porque ese era su proyecto: volver a unir el resquebrajado tejido cristiano de la historia, sacralizar el mundo, y para cumplir esto era fundamental la movilización y concienciación de las masas católicas.

El papado de Juan Pablo II representa de forma privilegiada esa relación paradójica entre modernidad y catolicismo, que, en este caso, venía representada por el afán de modernizar las estrategias mediáticas de la Iglesia, por el empeño en modernizar incluso las técnicas de movilización política de los católicos, con el objetivo de instaurar un nuevo régimen de cristiandad. La celebración y posterior recepción del Concilio Vaticano II (1962-1965) se entendió en un primer momento como la definitiva adecuación de la Iglesia católica a la modernidad. Desde la institución católica se abandonó el tradicional tono condenatorio hacia esta y se asumió el diálogo y la aceptación de sus valores: libertad religiosa, autonomía de lo político, diálogo con el resto de credos religiosos... El papado de Juan XXIII (1958-1963), primero, y el de Pablo VI (1963-1978), después, se entendieron como continuadores del “espíritu” que el Concilio había introducido²¹.

A partir de 1978, no obstante, con la llegada al obispado de Roma de Karol Wojtyła tras el fugaz papado de Juan Pablo I, se produjo un cambio en la forma de comprender aquel Concilio. Para el papa polaco, los anteriores gobiernos habían sido demasiado condescendientes con ‘el mundo’, se habían dejado contaminar con doctrinas erróneas y perjudiciales. Desde la nueva perspectiva vaticana, había que “restaurar”²² el orden católico, mostrando en público el potencial ordenador del imaginario eclesial.

Evidentemente, este giro en la orientación teológica y política de la Iglesia católica durante el papado de Juan Pablo II y, en continuidad con este, el de Benedicto XVI, tuvo sus detractores dentro del mundo católico. Hans Küng, uno de los teólogos que dejaron su impronta en los textos conciliares, manifestaba que, con Wojtyła, la Iglesia es “un barco que se hunde”, “un desastre” o “una auténtica crisis de esperanza”²³. Igualmente, en España fue conflictiva la transición al papado de Wojtyła y no sería hasta 1987, con la llegada a la presidencia de la CEE de Ángel Suquía, cuando institucionalmente esta se adaptó a las nuevas orientaciones vaticanas. En aquel año de 1982, en la Iglesia española aún resistía el “taranconismo”²⁴ a través de la presidencia de Gabino Díaz Merchán, más

20 Juan Pablo II, *Memoria e identidad. Conversaciones al filo de dos milenios* (Madrid: La Esfera de los Libros, 2000), 9.

21 Giuseppe Alberigo, *Historia del Concilio Vaticano II* (Salamanca: Sígueme, 1999).

22 Giancarlo Zizola, *La restauración del papa Wojtyła* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985).

23 Hans Küng, “La Chiesa?, una nave che affonda”. *Corriere della Sera*, 27 de octubre de 1996, y “Wojtyła, il papa che ha fallito”, *Corriere della Sera*, 26 de marzo de 2005.

24 Vicente Enrique y Tarancón (1907-1994) fue presidente de la Conferencia Episcopal Española desde 1971 a 1981. Durante su presidencia, la Iglesia católica española se alejó paulatinamente del régimen franquista, abandonó las tradicionales posiciones nacional-católicas y se adecuó al régimen democrático oficializado en la Constitución de 1978. El ‘taranconismo’, por tanto, se convirtió en sinónimo de apertura eclesial en España.

cercano junto a Tarancón a las lecturas conciliares de los papados de Juan XXIII y Pablo VI²⁵. Y es que, como en cualquier otra institución política, en el seno de la Iglesia se reproducen disputas entre diferentes grupos con el objetivo de hegemonizarla.

En 1982, sin embargo, la curia vaticana dirigida por Wojtyła intentaba imponer su criterio y los viajes pontificios, junto con las multitudinarias marchas católicas que los acompañaban, sirvieron para extender y asentar su doctrina. España fue escenario en octubre y noviembre de 1982 de lo anterior.

2. La oportunidad política del viaje papal a España

“Porque no pueden los cristianos dejar a un lado su fe a la hora de colaborar en la construcción de la ciudad temporal. Han de hacer sentir su voz, coherente con los valores en los que creen y respetuosa con las convicciones ajenas. Basta pensar en la defensa y protección de la vida desde su concepción, en la estabilidad del matrimonio y de la familia, en la libertad de enseñanza y en el derecho a recibir instrucción religiosa en las escuelas, en la promoción de los valores que moralizan la vida pública, en la implantación de la justicia en las relaciones laborales”²⁶.

Las anteriores palabras fueron pronunciadas por Juan Pablo II en España, ante la Asamblea Plenaria de la CEE celebrada, precisamente, con motivo de su visita a este país. En ellas se encuentra resumida la tarea encomendada a los obispos españoles: promover la intervención de los católicos en los asuntos públicos, y hacerlo siempre en referencia a aquellos valores que los definían y que delineaban los ámbitos que tradicionalmente, desde la institución eclesial, se habían entendido como de su jurisdicción, los conocidos en España como ‘asuntos mixtos’: la enseñanza, la familia y, en este caso, la defensa de la vida desde su concepción, o, lo que es lo mismo, la oposición al aborto.

La visita e inauguración de la nueva sede de la CEE formaba parte de las primeras paradas del viaje de Wojtyła; un viaje que, desde el 31 de octubre y hasta el 9 de noviembre de 1982, llevó al papa a visitar varias ciudades españolas: Madrid, Ávila, Salamanca, Santiago de Compostela, Toledo, Segovia, Sevilla, Granada, Zaragoza y Barcelona, entre otras.

Era la primera vez que un papa viajaba a España, y no sería la última²⁷. Los viajes ofrecían la posibilidad de escenificar la vitalidad del catolicismo. Las masas que lo recibían en las ciudades a las que acudía, periodistas de todo el mundo que dejaban constancia de las reacciones del pueblo

25 El catolicismo español en aquellos años ochenta, evidentemente, no constituía un bloque monolítico; de hecho, determinadas bases católicas jugaron un papel importante en el triunfo electoral del PSOE durante los años ochenta y noventa. José Sánchez Jiménez, “El peso social de los creyentes en la España democrática (la etapa socialista 1982-1996)”. *Cuadernos de Historia Contemporánea*, n.º extra (2007): 291-300. De la misma forma, en términos sociológicos, la sociedad española había asimilado cambios importantes en sus comportamientos religiosos, alejándose paulatinamente de la Iglesia católica. José Ramón Montero, “Iglesia, secularización y comportamiento político en España”. *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n.º 34 (1986): 131-160. Del mismo autor, “Religiosidad, ideología y voto en España”. *Revista de Estudios Políticos*, n.º 83 (1994): 77-111. También Alfonso Pérez-Agote, *Cambio religioso en España: los avatares de la secularización* (Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2012); y Fundación Foessa, *Informe sociológico sobre el cambio social en España, 1975-1983*, vol. 2 (Madrid: Euroamérica, 1983).

26 *Discurso del papa Juan Pablo II a la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española* (Roma: Librería Editrice Vaticana, 1982), <http://w2.vatican.va/content/john-paulii/es/speeches/1982/october/documents/hf_jp-ii_spe_19821031_conferenza-episcopale.html>.

27 Lo haría en otras cuatro ocasiones: en 1984, en 1989, en 1993 y 2003.

ante su presencia, discursos en el espacio público, homilias leídas en estadios de fútbol, como las llevadas a cabo en el Santiago Bernabéu de Madrid o en el Camp Nou de Barcelona, al estilo de cualquier grupo musical que estuviera de moda, la televisión pública retransmitiendo durante los días de su viaje prácticamente cualquiera de sus movimientos... Y es que, si Wojtyla era tradicionalista y conservador en lo doctrinal y en lo moral, no lo era en cuanto al uso de las estrategias mediáticas que la modernidad había puesto a su alcance²⁸.

De los cinco viajes realizados a España durante su papado, el efectuado en noviembre de 1982 fue sin duda el más importante. Y no solo porque fuera el de más larga duración. El viaje de 1982 significó la escenificación por primera vez en España de una nueva forma de ejercer el papado. No obstante, si por algo hay que destacar el viaje de Juan Pablo II a España en 1982 es por el momento político que encontraba para hacerlo: el 28 de octubre de aquel año, tres días antes de su llegada a España, el PSOE había ganado las elecciones generales. Por primera vez, y desde que lo hiciera durante la Segunda República, un partido nominalmente de izquierdas gobernaría en España, y lo haría, además, tras haber obtenido una aplastante mayoría absoluta.

En aquel contexto, evitar que el viaje papal tuviera connotaciones políticas era complicado en tanto, más allá de la evidente carga política que cualquier viaje del papa tenía (por más que el lenguaje usado en sus declaraciones estuviera tamizado por el lenguaje religioso y moral), en este caso la coyuntura política nacional lo potenciaba. Si, además, el partido político que más votos había recibido en las recientes elecciones había sido uno que transgredía claramente en su programa electoral aquellos puntos con los que la jerarquía eclesiástica orientaba a los votantes católicos, la situación podía volverse conflictiva. Unas semanas antes de las elecciones generales, la CEE emitió una nota con la que pretendía guiar el voto de los creyentes católicos:

“Por tanto, la emisión del voto es un acto moral que presupone la formación de la conciencia cristiana sobre los puntos fundamentales de la vida personal y colectiva:

—los derechos humanos, comenzando por el de la vida incluso para los no nacidos [...] protección eficaz del matrimonio y de la familia [...] el acceso a la educación y a la cultura en libertad e igualdad de oportunidades, respetando el derecho de los padres a elegir el tipo de educación que reciban sus hijos.

[...] Por su parte, un elector cristiano no puede prescindir de la iluminación de la fe, de las enseñanzas de la Iglesia ni de los imperativos morales que de ellas dimanar²⁹.

Como en el discurso de Wojtyla, la familia (una determinada manera de entenderla), el aborto y la educación constituían el núcleo discursivo de los representantes eclesiásticos en España. Desde la jerarquía eclesiástica, sin embargo, se hicieron esfuerzos para desligar el viaje de Wojtyla

28 Las intervenciones de Juan Pablo II fueron traducidas y asimiladas con posterioridad a su viaje por el episcopado español. Conferencia Episcopal Española, *La visita del papa Juan Pablo II y la fe de nuestro pueblo. Exhortación colectiva del Episcopado Español* (Madrid: Conferencia Episcopal Española, 1983) y *Los católicos en la vida pública* (Madrid: Conferencia Episcopal Española, 1986); José Antonio Martínez Puche, Francisco Azcona San Martín y Vicente Enrique y Tarancón, *Juan Pablo II y España* (Madrid: PPC, 1982). En cuanto al impacto mediático del viaje papal, Jesús María Vázquez, *Juan Pablo II en España a través de la prensa (estudio sociológico)* (Madrid: Instituto de Sociología Aplicada, 1983).

29 Archivo de la Conferencia Episcopal Española (ACEE, en adelante), Madrid, España, “La conciencia cristiana ante las próximas elecciones generales”, 23 de septiembre de 1982, <<http://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/>>.

de cualquier interpretación política. Programado en un primer momento para el 15 de octubre, el viaje se había retrasado precisamente para evitar que coincidiera con la campaña electoral. Aun así, el sacerdote José Luis Martín Descalzo, desde las páginas del *ABC* (periódico en torno al cual se aglutinaría en un primer momento la oposición política al PSOE³⁰), se vio obligado a puntualizar las razones del viaje del papa: “Pero el gran tema fue el de la concordia. El Rey y el Papa, como de acuerdo, se esforzaron en espantar fantasmas. Ahora está bien claro que este viaje nada tiene que ver con la política. Que es una visita que no va contra nadie, sino a favor de todos, que no separa nada, sino que unirá mucho”³¹.

Desde la institución católica se empeñaban en evitar una lectura política de la visita del papa. Y, no obstante, en el viaje de Juan Pablo II, las masas de católicos en la calle podrían perfectamente ser instrumentalizadas políticamente contra un PSOE que había obtenido más de diez millones de votos en las últimas elecciones, rozando la mitad del censo electoral; los católicos en la calle aclamando al papa podrían servir de advertencia a un PSOE eufórico por el triunfo obtenido pocos días atrás; el potencial movilizador eclesial podía muy bien convertirse en un contrapunto a la victoria socialista. En adelante, desde el PSOE debían tener en cuenta que no estaban solos, y no tardaron en hacérselo ver.

El primer día del viaje a España de Wojtyła, y posiblemente animado por el éxito de este, el que había sido embajador de España en Estados Unidos (1962-1964), embajador de España ante la Santa Sede (1964-1972) y ministro de Justicia (1975-1976), Antonio Garrigues Díaz-Cañabate, hizo distribuir una nota a los medios en la que podía leerse: “El Papa llega a una España que está ya gobernada moralmente y quizá pronto lo estará materialmente por los socialistas”, y añadía, advirtiendo a los socialistas de que tendrían que sacar algunas conclusiones:

“[...] esto quiere decir que la política socialista en España tiene que contar con el alma española, aunque en una España secularizada y laica, está empapada en gran medida por el espíritu cristiano [...] [la Iglesia española] es algo con lo que hay que contar y con la que hay que convivir en paz y en colaboración en la promoción de los derechos humanos y en defensa de la libertad y de la dignidad del hombre”³².

No era esta, sin embargo, la primera vez que la Iglesia o las asociaciones ‘inspiradas’ por ella pretendían hacer oposición política. Un año antes, y con motivo de la aprobación de la Ley del Divorcio, en julio de 1981, la Iglesia se había alzado como uno de los más visibles opositores a la aprobación de esa ley³³. A la altura de 1982 se habían hecho habituales las críticas lanzadas desde determinados sectores vinculados al catolicismo hacia las políticas que se pretendían desarrollar desde el Estado. Es el caso, por ejemplo, de la oposición de la Confederación Española de Centros

30 Para un análisis de la prensa en la Transición política española, Rafael Quirosa-Cheyrouze, Luis Carlos Navarro Pérez y Carmen Rosa García Ruiz, coordinadores, *El papel de los medios de comunicación* (Almería: Universidad de Almería, 2007).

31 José Luis Martín Descalzo, “El viaje de la concordia y la amistad”. *ABC*, 1º de noviembre de 1982, 17.

32 “‘El PSOE tendrá que contar con la Iglesia’, dice Garrigues y Díaz-Cañabate”. *El País*, 2 de noviembre de 1982, <https://elpais.com/diario/1982/11/02/espana/405039612_850215.html>.

33 ACEE, “Sobre regulación del matrimonio en el Código Civil”, 3 de febrero de 1981, <http://www.conferenciaepiscopal.com.es/archivodoc/jsp/system/win_main.jsp>. Sobre la aprobación de aquella ley, Pablo Martín de Santa Olalla Saludes, “La ley del divorcio de junio de 1981 en perspectiva histórica”. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie V, Historia Contemporánea*, n.º 14 (2001): 519-551.

de Enseñanza (CECE), dirigida por el sacerdote Ángel Martínez Fuertes, frente al modelo de escuela propuesto por los socialistas³⁴. Estos, durante la campaña electoral a las elecciones generales unas semanas atrás, se habían comprometido a no acabar con las subvenciones a la escuela privada. De la misma forma, habían mantenido su propuesta sobre el aborto en un segundo plano, en un intento de suavizar las tensas relaciones con la Iglesia católica³⁵. Las presiones ejercidas desde los distintos ámbitos del catolicismo daban resultado³⁶.

No obstante, en esta ocasión, en 1982 y durante el viaje papal, la Iglesia actuó de forma diferente. Su posición no se redujo en este caso a unas cuantas notas pastorales más o menos contundentes contra el gobierno de turno o contra un proyecto de ley determinado. En esta ocasión, quien sirvió para hacer visible a la Iglesia en el espacio público fue el propio papa y, acompañando a este, el *pueblo de Dios*, el laicado católico, el cuerpo de los fieles que siguiendo al papa potenciaba su voz. Una muestra del músculo movilizador católico.

3. De las calles al Congreso

El viaje papal sirvió para lanzar el programa doctrinal e ideológico de la Iglesia católica, más allá de que determinados partidos políticos, al estilo en el que lo había hecho Antonio Garrigues Díaz-Cañabete, quisieran apropiarse del éxito eclesial y rentabilizarlo en su oposición al gobierno. Un programa ideológico, el de la Iglesia católica, que se enfrentaba al que el PSOE pretendía aplicar desde el gobierno.

No tardó en hacerse evidente lo anterior. El 2 de noviembre, tercer día de su viaje a España, en Madrid, en pleno Paseo de la Castellana, Juan Pablo II ofició una misa dirigida a las familias cristianas. En esa misa, y tras proclamar la indisolubilidad del matrimonio, en clara oposición al divorcio recientemente regulado³⁷, el papa afirmó lo siguiente:

“Pero hay otro aspecto, aún más grave y fundamental, que se refiere al amor conyugal como fuente de la vida: hablo del respeto absoluto a la vida humana, que ninguna persona o institución, privada o pública, puede ignorar. Por ello, quien negara la defensa a la persona humana más inocente y débil, a la persona humana ya concebida, aunque todavía no nacida, cometería una gravísima violación del orden moral. Nunca se puede legitimar la muerte de un inocente. Se minaría el mismo fundamento de la sociedad”³⁸.

34 Joaquín Marín, “Intensa propaganda del sacerdote Martínez Fuertes contra el modelo de escuela socialista”. *El País*, 18 de mayo de 1982, <https://elpais.com/diario/1982/05/18/espana/390520815_850215.html>.

35 “El socialismo, en el poder”. *El País*, 29 de octubre de 1982, <https://elpais.com/diario/1982/10/29/opinion/404694004_850215.html>.

36 Sobre la evolución en el discurso y las políticas del PSOE en los años de la Transición, Juan Andrade Blanco, *El PCE y el PSOE en (la) Transición: la evolución ideológica de la izquierda durante el proceso de cambio político* (Barcelona: Siglo XXI Editores, 2015).

37 La ley que permitía de nuevo el divorcio en España fue aprobada en el mes de julio de 1981. *Boletín Oficial del Estado* (Madrid: Jefatura del Estado, 7 de julio de 1981), 16457-16462. Archivo del Congreso de los Diputados (ACD, en adelante), Madrid, España.

38 *Misa para las familias* (Roma: Librería Editrice Vaticana, 1982), <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1982/documents/hf_jp-ii_hom_19821102_famiglie-madrid.pdf>.

El mensaje reproducía el que se había convertido en núcleo discursivo de la oposición eclesial al gobierno socialista. Legalizando el aborto, en cualquiera de sus formas, se atacaba la dignidad del hombre, se transgredía el orden moral y se minaba el fundamento de la sociedad. Esas palabras, aun dirigidas a sus fieles, fueron pronunciadas en el espacio público, en plena calle, al modo en que unas semanas atrás podrían haber sido pronunciadas en cualquier mitin político. En este caso, sin embargo, habían sido pronunciadas en una ‘misa’. La “defensa de la vida”, tal como la había planteado Juan Pablo II en el Paseo de la Castellana, se convirtió unos meses después en el núcleo del debate en torno a la reforma del Código Penal que propuso el PSOE para despenalizar el aborto en determinados supuestos.

La voz del papa resonó en el Paseo de la Castellana y el mismo argumentario pudo escucharse meses después, traducido por los diputados de la oposición, en el Congreso de los Diputados. En el debate sobre la ley que regularía el derecho al aborto, el representante de Alianza Popular, José María Ruiz Gallardón, en la defensa de la enmienda presentada por su grupo a la propuesta del PSOE, hizo suyos los argumentos eclesiásticos, expresándose así:

“[...] para nosotros sí existe esa unanimidad Científica: lo que allí hay, en el seno de la madre, es vida y es vida humana. También se ha dicho desde esta tribuna que aunque lo que hubiera todavía no fuera vida en el sentido de otorgar a esa vida el concepto de personalidad, eso que tiene una *spes*, una esperanza, de transformarse en un ser humano digno, responsable, ciudadano del futuro, debe de ser protegido y, si no se protege, se infringe la Constitución.”³⁹.

El recurso al programa ideológico católico no se quedó ahí. Divorcio y aborto constituían dos de los ejes temáticos que patrimonializó discursivamente la Iglesia católica. Lo venía haciendo desde bastante tiempo atrás y lo seguiría haciendo en adelante. Faltaba, no obstante, la referencia a la educación católica, una falta que fue salvada en la misma homilía:

“Pero vuestro servicio a la vida no se limita a su transmisión física. Vosotros sois los primeros educadores de vuestros hijos.

[...] La autoridad pública tiene en este campo un papel subsidiario y no abdica sus derechos cuando se considera al servicio de los padres [...] Por esto vuestra Constitución establece que ‘los poderes públicos garantizan el derecho de los padres a que sus hijos reciban la formación religiosa y moral que está en conformidad con sus propias convicciones’⁴⁰.

Lo anterior era toda una propuesta sobre el modelo educativo dirigida no tanto a los asistentes a aquella misa, sino a quienes se encargarían a partir de aquel momento de diseñar el sistema educativo español. El Estado, para la Iglesia católica, debía cumplir un papel subsidiario en materia educativa, esto es, debería limitarse a financiar las escuelas católicas, sin intervenir en la organización y dirección de estas escuelas. De nuevo, la Iglesia reproducía de esta forma un ideario que los partidos opositores al PSOE aprovecharon en el futuro. Así ocurrió, de hecho, con motivo de la aprobación de la Ley Orgánica Reguladora del Derecho a la Educación, el 15 de marzo de 1984, y en cuyo debate en el Congreso de los Diputados, el grupo de Alianza Popular, por boca del diputado Óscar Alzaga, anunció un recurso de inconstitucionalidad a esta precisamente porque, a su

39 *Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados*, miércoles, 5 de octubre de 1983 (Madrid: Congreso de los Diputados, 1983), 2944.

40 *Misa para las familias*, 3-4.

entender, la ley atentaba contra la libre elección de la dirección de los centros privados concertados, pertenecientes estos a la Iglesia católica casi en su totalidad⁴¹.

Los medios de comunicación se hicieron eco al día siguiente del mensaje ‘pastoral’ de Wojtyła. Desde las páginas de *El País*, periódico muy cercano al nuevo gobierno, y en su editorial, comentaron la homilía del papa en un intento de evitar la polémica. El papa no había hecho más que exponer su opinión, una opinión, argumentaban, como cualquier otra:

“Por lo demás, sería ridículo por nuestra parte entrar ahora en polémicas con los criterios del Papa sobre las cuestiones del derecho de familia, organización de la enseñanza y libertad sexual, criterios que es sabido no compartimos y que sitúan el pensamiento del Pontífice notablemente lejos de las opciones que han votado casi diez millones de españoles otorgando su sufragio al PSOE. La interpretación de los textos constitucionales que el Papa hizo anoche en las materias de aborto y escuela, pudiendo ser correcta, no deja de ser una opinión que para nada ha de influir en la aplicación de un programa tan abrumadoramente avalado por el sufragio público”⁴².

Desde el *ABC*, sin embargo, el programa ideológico expuesto por Wojtyła fue llevado directamente a la portada. El titular, sobre una fotografía de las masivas marchas que recibían al papa, pretendía dar legitimidad al discurso eclesial: “Dos millones de personas aclaman al Papa. La mayor concentración humana que se recuerda en Madrid”. En la parte izquierda de la portada se enumeraban lo que llamaban “Las diez verdades del Papa”; ‘diez verdades’ que, al estilo de unos nuevos mandamientos, se convertirían en un arsenal discursivo en manos de la oposición política: aborto, educación y familia; o, lo que es lo mismo: oposición política a las leyes socialistas reguladoras del aborto, la defensa de los centros educativos de propiedad eclesial frente a la extensión del sistema educativo público y el rechazo a la legalización del divorcio⁴³.

Estos tres elementos (familia, aborto y educación) constituyeron en los años siguientes tres ejes a partir de los cuales se fue definiendo una dura oposición al PSOE. En aquellos meses finales de 1982, la apabullante victoria de estos en las elecciones generales había dejado una oposición desarticulada. A la descomposición de la Unión de Centro Democrático⁴⁴, partido que había ocupado el gobierno desde las primeras elecciones libres hasta la victoria del PSOE, se unía la incapacidad de Manuel Fraga de hacer de Alianza Popular el partido aglutinador de toda la derecha nacional. En aquel contexto, el viaje de Wojtyła venía a ofrecer una especie de ‘reserva’ opositora frente al PSOE que, con los años, sería capitalizada, con el consentimiento más o menos tácito de la jerarquía católica, por la oposición política.

41 ACD, *Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados*, 15 de marzo de 1984, 4880. La tramitación de dicho recurso de inconstitucionalidad retrasó nuevamente la aprobación definitiva de la ley hasta el 3 de julio de 1985. ACD, *Boletín Oficial del Estado*, 3 de julio de 1985, 21015-21022.

42 “El discurso plural del papa Wojtyła”. *El País*, 3 de noviembre de 1982, <https://elpais.com/diario/1982/11/03/opinion/405126003_850215.html>.

43 “Las diez verdades del Papa”, *ABC*, 3 de noviembre de 1982, 1.

44 Jonathan Hopkin, “La desintegración de la Unión de Centro Democrático: una interpretación organizativa”. *Revista de Estudios Políticos*, n.º 81 (1993): 185-210.

4. ¿Religión o política?

Que las referencias de Wojtyła a asuntos que definían la agenda política del momento en España fueran entendidas como posicionamientos referidos meramente a la pastoral católica, a cuestiones de fe, se comprende únicamente si aceptamos como válida la noción teológica que animaba el actuar del propio Wojtyła. Porque es verdad que, desde las coordenadas de sus parámetros culturales, las declaraciones de Wojtyła sobre el aborto, el divorcio o la educación no transgredían el campo de lo meramente religioso. Juan Pablo II no fue a España a hacer política, tal como podría entenderse desde la perspectiva de aquellos que, pocos días antes, se habían sometido al escrutinio de las urnas. Efectivamente, Wojtyła no hacía política ‘partidista’.

No obstante, si no aceptamos como propias las categorías que ordenaban la visión del mundo de Wojtyła, tenemos que concluir que, efectivamente, el viaje del papa a España fue un viaje político y no meramente religioso o pastoral. Y no solo porque, como representante de un Estado soberano como el Vaticano, Juan Pablo II se reuniera con sus homólogos españoles, reuniones en las que podrían tratarse asuntos oficiales, como se podría hacer con otro representante de cualquier otro Estado; cuando en el Paseo de la Castellana, en Madrid, se dirigía a los fieles católicos, cuando en Salamanca lo hacía a los teólogos de la Universidad Pontificia, cuando en Ávila o en Alba de Tormes clausuraba los actos en homenaje a santa Teresa de Jesús, o cuando en el Santiago Bernabéu se dirigía a los jóvenes católicos, Wojtyła estaba también haciendo política. El objetivo de su papado, su misión, no era otra que ‘resacralizar’ el mundo, introducir de nuevo lo religioso en el centro de la historia. En este sentido, no es que Juan Pablo II hubiera ido a España como pastor y no como político, ocurría, más bien, que a su noción de pastoral católica le era inherente lo político.

Las apelaciones constantes a los fieles católicos a actuar sin miedo y haciendo visibles los símbolos de su fe iban en esa dirección. La religión podía constituirse en un proyecto político porque la religión no era ajena a aquellas tareas que la modernidad, esa modernidad a la que con tanto ahínco se enfrentaba, había emancipado de lo religioso. En este sentido, el viaje de Wojtyła a España fue paradigmático: había delineado asuntos concretos en los que el católico debía hacer valer su fe (familia, aborto, educación) y había señalado a quiénes correspondía con preeminencia ejercer esa labor. La *Misa para los laicos* celebrada en Toledo el 4 de noviembre ejemplifica lo anterior. En ella, Juan Pablo II, apeló a los laicos a actuar en el mundo:

“El Concilio Vaticano II subrayó justamente que la tarea primordial de los seglares católicos es la de impregnar y transformar todo el tejido de la convivencia humana con los valores del Evangelio (véase *Lumen gentium*, 36), con el anuncio de una antropología cristiana que de estos valores deriva. [...] Veo también abierto al laico católico el campo de la política, en el que con frecuencia se toman las decisiones más delicadas que afectan a los problemas de la vida, de la educación, de la economía”⁴⁵.

Oficializaba así el propio papa lo que fue una característica también preeminente de su gobierno: la apelación a los laicos a hacer política. Era labor de los laicos “impregnar” con su fe cualquier ámbito social en el que se desarrollaran. Hacía extensiva de esta forma Wojtyła aquella

45 *Misa para los laicos* (Roma: Librería Editrice Vaticana, 1982), <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1982/documents/hf_jp-ii_hom_19821104_laici-toledo.html>.

noción de *pueblo de Dios* que el Concilio Vaticano II había puesto en circulación⁴⁶, otorgando al laico católico la labor de evangelizar, de recatolizar, en este caso, España.

Evidentemente, para ejecutar esa función también existían preferencias y Wojtyła ya había mostrado las suyas, por ejemplo, para los miembros del Opus Dei. Su viaje a España así mismo sirvió para mostrar el acercamiento del papa polaco a los grupos de laicos que en su actuar político dejaban muestras claras de no estar señalados con la marca del marxismo. Por el contrario, aquellos grupos que se habían caracterizado por ofrecer una visión del catolicismo partiendo de referencias que pudieran emparentarlos con los restos de la teología de la liberación fueron marginados y no pudieron comunicarse con él⁴⁷. Se daba luz verde de esta forma a la proliferación de grupos de laicos católicos que, en los años siguientes, se encargarían de trasladar a todos los ámbitos de la sociedad el programa político católico⁴⁸.

El papa cerró su viaje a España el 9 de noviembre en Santiago de Compostela. La imagen del evangelizador apóstol Santiago se prestaba a la perfección para ejemplificar la tarea que Juan Pablo II se había impuesto: “Yo, Obispo de Roma y Pastor de la Iglesia universal, desde Santiago, te lanzo, vieja Europa, un grito lleno de amor: Vuelve a encontrarte. Sé tú misma. Descubre tus orígenes. Aviva tus raíces. Revive aquellos valores auténticos que hicieron gloriosa tu historia y benéfica tu presencia en los demás continentes”⁴⁹.

El proyecto recristianizador no se aplicaba solamente a España. Ya en su primer viaje a Polonia, a las pocas semanas de acceder al papado, se había evidenciado su empeño por resituar las coordenadas geopolíticas de la Iglesia católica⁵⁰. Igualmente, guiaría este objetivo la multitud de viajes que emprendió en el futuro. La llamada se dirigía, en este caso, a los dirigentes europeos. Europa debía encontrar en el catolicismo el nexo que fundamentara verdaderamente la unión de sus distintos pueblos.

Conclusiones

Se cerró así una visita que había durado nueve días y durante la cual Wojtyła pudo estar en las principales ciudades del país, pronunció 18 homilias, leyó 27 discursos, se entrevistó con las más altas autoridades del Estado español, con profesores universitarios, teólogos, con la jerarquía católica del país, llenó calles y estadios de fútbol, ocupó las portadas de los principales periódicos, la televisión pública (la única existente en España en aquel momento) cubrió su viaje a diario...⁵¹. El primer viaje de un papa a España había servido para escenificar lo que a partir de aquel momento se repetiría en multitud de ocasiones: los católicos abandonaban los templos, salían de las iglesias y

46 *Lumen gentium. Constitución dogmática sobre la Iglesia* (Roma: Librería Editrice Vaticana, 1964), <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html>.

47 Juan José Tamayo, *Adiós a la cristiandad* (Barcelona: Ediciones B, 2003), 66.

48 Alfonso Botti, “Los nuevos ‘ejércitos’ de la Iglesia”. *Noticiero de las Ideas*, n.º 23 (2005): 52-59.

49 *Acto Europeo en Santiago de Compostela. Discurso del papa Juan Pablo II* (Roma: Librería Editrice Vaticana, 1982), <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1982/november/documents/hf_jp-ii_spe_19821109_atto-europeistico.html>.

50 Manlio Graziano, *El siglo católico. La estrategia geopolítica de la Iglesia* (Barcelona: RBA, 2012); Eric O. Hanson, *The Catholic Church in World Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1987); Ana María Ezcurra, *El Vaticano y la administración Reagan* (Madrid: Iepala, 1986).

51 “Dimensión histórica del viaje de Juan Pablo II”. *ABC*, 10 de noviembre de 1982, 6-9.

tomaban las calles. Al final de su viaje, la televisión pública ofreció los datos de audiencia según los cuales alrededor de 20 millones de españoles habían seguido diariamente el viaje por televisión⁵². La movilización en las calles de los creyentes, el uso de los medios de comunicación y la presencia del ideario católico en las instituciones representativas del Estado, gracias a la asunción de este por parte de determinados grupos políticos, ha sido, desde aquel momento, una constante en la vida política del país.

En España, en aquel año 1982, el régimen democrático contaba con apenas cuatro años de existencia. En diciembre de 1978 se había aprobado la Constitución que ordenó en adelante la vida institucional y política del país. Quedaban atrás los años del régimen franquista, un régimen en el que la Iglesia católica había tenido un papel legitimador fundamental, y del que se había ido separando paulatinamente al final de este. En 1982, por tanto, y con el triunfo del PSOE en las elecciones generales, comenzaba uno de los momentos clave en la consolidación de la democracia en España. De la misma forma, la visita de Juan Pablo II al país vino a ensayar la que sería una forma de ejercer presión política por parte de la Iglesia católica que perdura en la actualidad.

La lógica del viaje de Juan Pablo II a España era la misma allá donde viajaba: se reproducía la movilización católica y esta se traducían en la mayoría de los casos en el avance en la imposición del discurso religioso y político que el grupo eclesial de Karol Wojtyła representaba. Aquel viaje a España venía a ejemplificar, en este sentido, y en relación con el catolicismo, lo que Gilles Kepel llamó “la revancha de Dios”: la actualización o la reconfiguración del elemento religioso como un elemento con una potente virtualidad política⁵³. La tarea evangelizadora emprendida por la Iglesia católica desde el Vaticano, una tarea que, aun siendo previa a la llegada de Karol Wojtyła al papado, con él se acentuó, es un buen ejemplo de lo anterior. La modernidad y su traducción ilustrada no solo no habían apartado lo religioso de la esfera pública, sino que, al contrario, habían suministrado a la institución católica los instrumentos para hacer llegar más lejos y con más fuerza su mensaje: movilización social, utilización de los medios de comunicación de masas, asociacionismo católico y centralización y jerarquización burocrática, lo que facilitaba la imposición desde Roma de la doctrina vaticana. Con Juan Pablo II en el papado la Iglesia católica daba así un nuevo impulso a un proceso de adecuación a las condiciones que las sociedades seculares habían venido imponiendo con fuerza desde el siglo XIX⁵⁴. En definitiva: la Iglesia católica ha sabido implementar los medios que la modernidad (esa modernidad que, sin embargo, desde diferentes espacios del catolicismo, combatían —y combaten— con su discurso) ha puesto a su alcance para constituirse en nuestros días en un agente político transnacional de gran importancia.

52 José F. Beaumont, “20 millones de españoles han visto al Papa diariamente por televisión, según TVE”. *El País*, 10 de noviembre de 1982, <https://elpais.com/diario/1982/11/10/radiotv/405730801_850215.html>.

53 Gilles Kepel, *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo* (Madrid: Alianza Editorial, 2005).

54 Komonchak, “Modernity and the Construction”, 353-385; Viaene, “Nineteenth-Century Catholic Internationalism”, 82-110.

Bibliografía

Fuentes primarias

Archivos

1. Archivo de la Conferencia Episcopal Española (ACEE), Madrid, España.
2. Archivo del Congreso de los Diputados (ACD), Madrid, España.

Publicaciones periódicas

3. *ABC*, Madrid, 1982.
4. *Boletín Oficial del Estado*, Madrid, 1981, 1985.
5. *Corriere della Sera*, Roma, Italia, 1996, 2005.
6. *Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados*, Madrid, 1983, 1985.
7. *El País*, Madrid, 1982, 1983.

Fuentes primarias impresas

8. Juan Pablo II. *Memoria e identidad. Conversaciones al filo de dos milenios*. Madrid: La Esfera de los Libros, 2000.
9. *Discursos de Juan Pablo II en España*. Madrid: Dulma, 1982.
10. Fundación Foessa. *Informe sociológico sobre el cambio social en España, 1975-1983*, vol. 2. Madrid: Euroamérica, 1983.
11. *Juan Pablo II en España. Texto completo de todos los discursos*. Madrid: Editorial Católica, 1982.

Fuentes secundarias

12. Aguilar Fernández, Susana. “El movimiento antiabortista en la España del siglo XXI: el protagonismo de los grupos laicos cristianos y su alianza *de facto* con la Iglesia católica”. *Revista de Estudios Políticos*, n.º 154 (2011): 11-39.
13. Andrade Blanco, Juan. *El PCE y el PSOE en (la) Transición: la evolución ideológica de la izquierda durante el proceso de cambio político*. Barcelona: Siglo XXI Editores, 2015.
14. Alberigo, Giuseppe. *Historia del Concilio Vaticano II*. Salamanca: Sígueme, 1999.
15. Arias, Juan. *El enigma Wojtyła*. Madrid: Ediciones El País, 1985.
16. Asad, Talal. *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
17. Biagioli, Iliaria y Alfonso Botti, editores. *La laicità dei cattolici Francia, Spagna e Portogallo sul declinare del XX secolo*. Roma: Vialli, 2018.
18. Botti, Alfonso. “Los nuevos ‘ejércitos’ de la Iglesia”. *Noticiero de las Ideas*, n.º 23 (2005): 52-59.
19. Casanova, José. *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC, 2000.
20. Casanova, José. *Genealogías de la secularización*. Barcelona: Anthropos, 2012.
21. Clark, Christopher y Wolfram Kaiser. *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
22. Davie, Grace. *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
23. De Carli, Romina. “La negociación concordataria y el proceso constituyente durante la Transición”. *Cuadernos de Historia Contemporánea*, n.º 30 (2008): 333-364.

24. De Carli, Romina. “La cuestión educativa en España en los primeros diez años de la Transición”. En *Iglesia y Estado en la sociedad actual. Política, cine y religión*, editado por Julio Pérez Serrano y Rebeca Viguera Ruiz. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2014, 147-168.
25. De la Cueva Merino, Julio. “Conflictiva secularización: sobre sociología, secularización e historia”. *Historia Contemporánea*, n.º 51 (2015): 365-395, doi: <https://doi.org/10.1387/hc.14712>
26. Díaz Burillo, Vicente Jesús. “Integralismo católico posconciliar: un análisis del imaginario político de la Iglesia en democracia”. En *Religiones en el espacio público: puentes para el entendimiento en una sociedad plural*, editado por Enrique Romerales y Eduardo Zazo. Barcelona: Gedisa, 2016, 137-156.
27. Díaz Burillo, Vicente Jesús. “La ‘lectura normalizante’ del Concilio Vaticano II: el diálogo tradición-modernidad en la Iglesia post-conciliar”. *Historia Actual Online*, n.º 43 (2017): 65-77.
28. Díaz-Salazar, Rafael. *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo*. Madrid: PPC, 2006.
29. Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane*. Nueva York: Harper Torchbooks, 1961.
30. Ezcurra, Ana María. *El Vaticano y la administración Reagan*. Madrid: Iepala, 1986.
31. Fabris, Mariano. *Iglesia y democracia. Avatares de la jerarquía católica en la Argentina post autoritaria (1983-1989)*. Rosario: Prohistoria Ediciones, 2011.
32. Graziano, Manlio. *El siglo católico. La estrategia geopolítica de la Iglesia*. Barcelona: RBA, 2012.
33. Habermas, Jürgen. *Mundo de la vida, política y religión*. Madrid: Trotta, 2015.
34. Hanson, Eric O. *The Catholic Church in World Politics*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
35. Hervieu-Léger, Danièle. *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder, 2005.
36. Hopkin, Jonathan. “La desintegración de la Unión de Centro Democrático: una interpretación organizativa”. *Revista de Estudios Políticos*, n.º 81 (1993): 185-210.
37. Kepel, Gilles. *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
38. Mauro, Diego y Francisco Javier Ramón Solans. “Presentación del dossier: Católicos en las calles. Ciudad y religión en la primera mitad del siglo xx (España, Argentina, Uruguay)”. *Itinerantes: Revista de Historia y Religión*, n.º 8 (2018): 5-16.
39. Mauro, Diego. “Multitudes católicas, sociedad de masas y política en la Argentina. Reflexiones a partir del Congreso Eucarístico Nacional de 1940”. *Secuencia*, n.º 97 (2017): 200-231, doi: <https://doi.org/10.18234/secuencia.v0i97.1452>
40. Martín de Santa Olalla Saludes, Pablo. “La ley del divorcio de junio de 1981 en perspectiva histórica”. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie V, Historia Contemporánea*, n.º 14 (2001): 519-551.
41. Martínez Puche, José Antonio, Francisco Azcona San Martín y Vicente Enrique y Tarancón. *Juan Pablo II y España*. Madrid: PPC, 1982.
42. Menozzi, Daniele. “La laicización en perspectiva comparada”. En *La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada*, coordinado por Jean Pierre Bastian. México: Fondo de Cultura Económica, 2004, 143-154.
43. Montero, Feliciano. *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975)*. Salamanca: Ediciones Encuentro, 2009.
44. Montero, Feliciano. “El ‘despegue’ de la Iglesia en el segundo franquismo”. *Historia del Presente*, n.º 16 (2010): 153-163.
45. Montero, Feliciano, Joseba Louzao y Francisco José Carmona, coordinadores. *La Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes de 1971. Estudios diocesanos*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2018.

46. Montero, José Ramón. "Iglesia, secularización y comportamiento político en España". *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n.º 34 (1986): 131-160.
47. Montero, José Ramón. "Religiosidad, ideología y voto en España". *Revista de Estudios Políticos*, n.º 83 (1994): 77-111.
48. Muñoz Ramírez, Alicia. "Movilización contra 'Educación para la Ciudadanía y los Derechos Humanos'. Castilla-La Mancha, Castilla y León y Madrid". Tesis doctoral, Universidad de Salamanca, 2016.
49. Muñoz Ramírez, Alicia. "Movilización contra la 'Educación para la Ciudadanía y los Derechos Humanos' en España: una educación obstaculizada". En *Pasado y presente de los derechos humanos: mirando al futuro*, editado por María de la Paz Pando, Alicia Muñoz Ramírez y Pedro Garrido Rodríguez. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2016, 82-95.
50. Müller, Max. *Introduction to the Science of Religion*. Londres: Longmans Green, 1873.
51. Nongbri, Brent. *Before Religion. A History of a Modern Concept*. New Haven: Yale University Press, 2013.
52. Luhmann, Niklas. *La religión de la sociedad*. Madrid: Trotta, 2007.
53. Pérez-Agote, Alfonso. *Cambio religioso en España: los avatares de la secularización*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2012.
54. Quirosa-Cheyrouze, Rafael, Luis Carlos Navarro Pérez y Carmen Rosa García Ruiz, coordinadores. *El papel de los medios de comunicación*. Almería: Universidad de Almería, 2007.
55. Ramón Solans, Francisco Javier. *La virgen del Pilar dice... usos políticos y nacionales del culto mariano en la España contemporánea*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014.
56. Rodríguez Lago, José Ramón. "Centros, periferias y redes eclesiásticas en la España del siglo xx". *Historia Actual Online*, n.º 35 (2014): 77-91.
57. Roy, Olivier. *La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura*. Barcelona: Península, 2010.
58. Ruiz-Andrés, Rafael. "Una mirada a la Transición desde el cambio sociorreligioso (1976-1981) entre la aceleración del proceso de secularización y la persistencia de 'guerras culturales' en un contexto democrático". *Memoria y Civilización: Anuario de Historia*, n.º 23 (2020): 1-18, doi: <https://doi.org/10.15581/001.23.018>
59. Sánchez Jiménez, José. "El peso social de los creyentes en la España democrática. La etapa socialista 1982-1996". *Cuadernos de Historia Contemporánea*, n.º extra (2007): 291-300.
60. Tamayo, Juan José. *Adiós a la cristiandad*. Barcelona: Ediciones B, 2003.
61. Taylor, Charles. *La era secular*. Barcelona: Gedisa, 2015.
62. Tschannen, Olivier. *Les théories de la sécularisation*. Génova: Droz, 1992.
63. Vallverdú, Jaime. "Mercado religioso y movimientos carismáticos en la modernidad". *Gazeta de Antropología*, n.º 17 (2001): 1-10.
64. Vázquez, Jesús María. *Juan Pablo II en España a través de la prensa (estudio sociológico)*. Madrid: Instituto de Sociología Aplicada, 1983.
65. Zanca, José. *Cristianos antifascistas. Conflictos en la cultura católica argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2013.
66. Zazo, Eduardo. "Dos conceptos de la modernidad: religión y secularización". *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, n.º 19 (2018): 149-170.
67. Zizola, Giancarlo. *La restauración del papa Wojtyla*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.



Vicente Jesús Díaz Burillo

Doctor en Historia Contemporánea, Universidad Autónoma de Madrid (España). En la actualidad es investigador posdoctoral adscrito al Instituto de Investigaciones Socio-Históricas Regionales (ISHIR) (Rosario, Argentina) y al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la República Argentina (Conicet). Algunas de sus últimas publicaciones son el libro *Las transiciones de la Iglesia, 1962-1987: del repliegue a la revancha* (Granada: Comares, 2019) y el artículo “Evangelizar la historia: la reapertura de los procesos de beatificación de los mártires de la Guerra Civil”. *Bajo Palabra*, n.º 19 (2018): 211-228, doi: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.19.010>. cente_40@hotmail.com