



Reseña crítica: F. Colom y A. Rivero (eds) (2006). *El Altar y el Trono: Ensayo sobre el catolicismo político iberoamericano*. Anthropos: Barcelona.

Humberto Cucchetti

Investigador CONICET

Universidad de Buenos Aires

E-mail: hcucche@gmail.com

Comenzaré esta revisión crítica realizando una aclaración necesaria: el libro en cuestión, “El Altar y el Trono. Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano”, publicado por la editorial Anthropos en el año 2006, contiene 7 capítulos independientes, cada uno de ellos abocado a diversos ejes específicos según los países que la compilación abarcó. El sexto texto corresponde a la realidad argentina, y fue escrito de manera conjunta por tres sociólogos argentinos en los que se incluye quien escribe la presente revisión crítica (Mallimaci, Cucchetti, Donatello, 2006). Por esta razón, como es lógico, me inhibiré de comentar ese capítulo puntual, lo cual resultaría muy poco honesto en términos intelectuales; me limitaré, cuando sea necesario, a citar su aporte dentro de la obra en su conjunto. Aún así me parece valioso referir al libro en cuestión tanto por sus aportes como por la problemática a la que remite. Justamente, para aquellos que pensamos bajo determinada óptica, en este caso sociológica, la relación entre nacionalismo y catolicismo, volver a discutir el tema y las publicaciones que aparecen constituye una necesidad imperiosa y un estímulo para seguir fortaleciendo y contribuyendo en una línea de investigación.

Podemos expresar bajo la siguiente pregunta el objetivo de fondo y común en los diferentes ensayos. Ante la ruptura de la sociedad colonial iberoamericana, ¿cómo dotó de sentido, en el siglo XX, el vasto universo católico al nuevo actor colectivo que se imponía, la nación? ¿Cómo se posicionó ante una modernidad *ineluctable*, las transformaciones políticas y el “fantasma” comunista? Así, la introducción del libro, realizada por sus editores, plantea “un *aire de familia* en los desarrollos históricos del catolicismo político iberoamericano que va más allá de los circuitos culturales compartidos” (Colom - Rivero, 2006: 15). Ese *aire de familia*, tales *desarrollos históricos*, tienen una base que se despliega en todos los trabajos publicados en el libro: “la sustitución de la religión por una *cultura nacional*” (Colom - Rivero, 2006: 8), la idea de secularización y la imposición de un mundo moderno. En este sentido, no es desacertado hablar de posiciones católicas y el proceso de adaptación de un universo cultural que, como los autores señalan, relega un aspecto etimológico y político universal para asentarse en diversas soberanías nacionales y, en ocasiones, arrogarse la representación de tales. La elaboración de un entramado de políticas católi-

^(c) Humberto Cucchetti

^(c) CEIC, 2008, de esta edición



cas, y no la mera inserción de católicos en los lugares del Estado, remite a la definición de aquello que se entiende como *catolicismo político* (Colom - Rivero, 2006: 9).

En esas posiciones, afinidades pero también aversiones, se definirán las continuidades y las rupturas con diversos movimientos políticos y trayectorias sociales: la relación con el conservadurismo en cada uno de los países, con los proyectos monarquistas hispano-lusitanos, con el fascismo europeo, la falange española, el gremialismo chileno, el peronismo argentino, las dictaduras latinoamericanas, los golpes de Estado, las renovaciones eclesiales, la lucha armada. Una lectura global del libro logra por momentos asir, en un conjunto de continuidades, un abanico heterogéneo que no deja de ser llamativo y que, en definitiva, exige profundas revisiones en las categorías utilizadas por los investigadores histórico- sociales. Así, y para citar un ejemplo, la imposición de identidades colectivas nacionales cuando se han vinculado a un proyecto estatal –Charles Tilly, en esta dirección, nos recomienda ver en el Estado-nación más un proyecto que una realidad definida (Tilly, 2000: 57) - y ello ha dado lugar a formas extremas de nacionalismos y objetivos totalitarios, ha supuesto no sólo el quiebre de la unidad católica ante la atracción generada por programas antiliberales y antimarxistas (Colom González- Rivero, 2006: 12), sino también las fricciones, en ocasiones no menores, entre catolicismo y fascismo (Colom González, 2006: 70; Rivero, 2006: 101).

En el primer capítulo, escrito por Antonio Rivera, se parte de una afirmación diríamos liminar: “el nacional- catolicismo español del siglo XX no se puede comprender sin el tradicionalismo del siglo anterior” (Rivera García, 2006: 17). El texto cita las preocupaciones y propuestas de católicos del siglo XIX, De la Hoz, Balmes, Aparisi, Donoso Cortés, entre otros, que mantendrán una postura acérrimamente encontrada con el liberalismo de la época. De esa matriz monarquista comenzaría a sobresalir una serie de ejes constantes en este tradicionalismo: el antiliberalismo, la crítica al parlamentarismo y al sufragio (Rivera García, 2006: 22- 26). Como propuesta, preconizar una significación positiva en la monarquía dándole un poder real al monarca y cuestionando al mismo tiempo el modelo del cesarismo y del regalismo borbónico. Y allí mismo, un criterio de representación: “la limitación del monarca por los cuerpos intermedios” (Rivera García, 2006: 36). Estos cuerpos de inspiración cristiana, que en el caso específico de los carlistas implicaba la defensa de los fueros (Rivera García, 2006: 40), gobiernan junto al rey sin expoliarle el poder. Las disquisiciones de esta corriente constitucionalista estribaban en *fijar en el papel la obra de Dios* (Rivera García, 2006: 27).

El cierre de este capítulo permite una coherente continuidad con el siguiente: los fundamentos de una constitución tradicional retomada tiempo después por el propio franquismo. Así, Francisco Colom González establece una diferencia fundamental: mientras el conservadurismo español del siglo XIX se definió por su reacción al Estado liberal, el nacionalismo del siglo siguiente fue una consecuencia de la crisis de ese modelo estatal (Colom González, 2006: 43). El pasaje de una cultura universal a una cultura nacional en un ultramontanismo que se hace cargo de una tradición contra- moderna refiere a la hipótesis de la modernidad reaccionaria para comprender este proceso, es decir el factor religioso que asimila un cambio económico

^(c) Humberto Cucchetti

^(c) CEIC, 2008, de esta edición



rechazando sus fundamentos culturales (Colom González, 2006: 47- 48). Había que reconciliar, entonces, el ultramontanismo *anti- Estado- nación* (Colom González, 2006: 61) con los nuevos enclaves nacionales. Colom González cita a Ramiro de Maeztu como uno de los intelectuales hispanistas que pretendió unir un vínculo espiritual entre la España católica y sus antiguas colonias, lo cual iría fraguando un lazo especial entre lo religioso y lo político. Ese pasado idealizado será reverenciado para anteponer una raíz religiosa autóctona y nacional a *las ideologías foráneas, liberales, ajenas a cualquier tradición*. El hispanismo influiría en la idea falangista de imperio (Colom González, 2006: 65), aunque el tradicionalismo rechazaría, en nombre de los principios universales y las prerrogativas del poder de la Iglesia como tutela espiritual de la sociedad, la “idolatría fascista del Estado” (Colom González, 2006: 67). Con la finalización de la Guerra Civil, se erige el franquismo como *nacional- catolicismo*, “peculiar combinación de dictadura militar, nacionalismo y tradicionalismo católico” (Colom González, 2006: 69). Pero en esa combinación se mantenían conflictos no menores que se resolvieron, en gran medida, de acuerdo a la constelación de circunstancias que atravesaban a una sociedad española con poco margen de acción ante el resultado de la segunda guerra mundial. Colom González cita la pugna ideológica suscitada también por el control simbólico de la *España extramuros* entre *azules* (falangistas) e integristas, ligados al *Opus Dei* (Colom González, 2006: 70). Si los primeros insistían en el principio schmittiano de la decisión, preconizando un caudillaje centrado en el Estado totalitario, los segundos centrarían el debate en el “enaltecimiento” de la persona y las obligaciones estatales hacia la Iglesia (Colom González, 2006: 75- 76). Pero esas circunstancias que mencionábamos antes marcaban, entre otros factores, los límites de la *vocación de imperio* falangista y de la misma *hispanidad* católica. El aislamiento del poder político español hacía, en la opinión del autor, que la política hispanista, ya en los años cincuenta, se afincara en debates culturales y se alejara de cualquier aspiración de expansión política (Colom González, 2006: 80).

Ángel Rivero se propone, en el capítulo siguiente, dar cuenta del componente religioso en el *Estado Novo* de Salazar (1928- 1974) resaltando dos interpretaciones dominantes ante las cuales el autor se inclina claramente por una de ellas. La primera, hace hincapié en el magro componente ideológico de su política; la segunda, y a la cual Rivero adhiere, parte de la vinculación del salazarismo con el catolicismo político (Rivero, 2006: 83). Así, Rivero analiza la configuración de dos conceptos “a primera vista opuestos”: el nacionalismo, resaltando el carácter particular de la identidad de un grupo, y el catolicismo que se reclama universal. “Lo que mostraré, nos dice el autor, es que, lejos de formar principios opuestos de identidad colectiva, nacionalismo y catolicismo pueden conjugarse productivamente, al menos como recurso de legitimación de un régimen autoritario” (Rivero, 2006: 84).

Esta idea, infiero, supone una revisión conceptual profunda; la advertencia que se nos hace puede ser entendida como una invitación a pensar los procesos concretos a partir de afinidades e interacciones entre actores sociales, grupos, instituciones, y no como un reflejo de discusiones intelectuales. En este plano, menos doctrinario, la relación entre religión y política, en este caso entre catolicismo y nacionalismo, se vuelve lo suficientemente compleja como para tomar ciertos recau-

^(c) Humberto Cucchetti

^(c) CEIC, 2008, de esta edición



dos. Como en España, se nos muestra, al devenir el nacionalismo en un programa autoritario enfrentado al liberalismo, la Iglesia mirará con otros ojos al Estado moderno. ¿Cómo pensar esta alianza entre lo temporal y lo espiritual en medio de un país como el portugués que mantuvo, durante la dictadura de Salazar, la separación entre Iglesia y Estado? Aquí los procesos históricos efectúan giros bastante paradójicos. “Lo que señala Salazar... es que la cuestión importante no es la confesionalidad del Estado. Lo que importa es el poder social que de hecho tenga la Iglesia...” (Rivero, 2006: 89). El desgaste de ésta por su compromiso con la monarquía, y que tanto había alimentado la crítica liberal, era una piedra inamovible que justificaba por sí sola su separación con respecto al Estado (Rivero, 2006: 90). En cambio, la influencia religiosa se hacía sentir como legitimación moral de la nación portuguesa: el peso de la trilogía *Dios, Patria y Familia*, la recuperación autoritaria de la *Rerum Novarum* y la condena del *individualismo liberal* y del *materialismo socialista*, la portación de una memoria histórica fundadora de la nación basada en *Cristo, las cruzadas, la evangelización* (Rivero, 2006: 102- 104).

Los siguientes tres capítulos reflexionan sobre respectivas trayectorias nacionales: Chile, Colombia y Argentina¹. En el caso chileno, Carlos Ruiz Schneider analiza la escisión del Partido Conservador y el viraje que realiza uno de los grupos allí emanados en un lapso de décadas (Ruiz Schneider, 2006: 105). Una de las tendencias conservadoras enfatizaba una visión *corporativista* de la sociedad. Dos personajes católicos, Jaime Eyzaguirre y el sacerdote Osvaldo Lira son analizados en el texto. El corporativismo le permitía a esta facción no sólo obtener una afinidad con el anti-intervencionismo de la burguesía chilena sino que, además, producía un fuerte influjo en la Iglesia ya que se desmarcaba del *enemigo liberal* a la vez que del *estatismo socialista y fascista* (Ruiz Schneider, 2006: 109- 110). En los años sesenta, el llamado *movimiento gremialista*, surgido en la universidad y expandido después en diversas organizaciones de comerciantes, profesiones, camioneros, se nutrirá de este ideario corporativista (Ruiz Schneider, 2006: 117). De aquí, se fueron tejiendo sólidas referencias intelectuales con economistas neoliberales como Milton Friedman y Friedrich von Hayek. El anti-estatismo parece haber jugado un elemento de atracción entre neoliberalismo y corporativismo católico. Ya a fines de los setenta, en plena dictadura militar de Augusto Pinochet, el pensamiento neoliberal termina desplazando del centro de escena a la concepción del orden social basado en las corpo-

¹ Unas breves palabras sobre la sociedad argentina. Nuestro capítulo pretendió analizar una matriz común existente desde la década del '20 y 30 que se propuso realizar un doble proceso de catolización- nacionalización de la sociedad. De la vocación de *restaurar todo en Cristo* se formó una cultura y un movimiento católicos que pensó a la política como un ámbito propio, como una arena que debía ser reconquistada. De allí surgirían interacciones con las Fuerzas Armadas, con los golpes militares, y particularmente con la última y sangrienta dictadura (1976- 1983). Pero también se construyeron otras relaciones: por ejemplo, con el modelo populista imperante en el peronismo que se decía “católico” y “nacional” a la vez que relegaba a la Iglesia Católica y a los intelectuales nacionalistas. Otro ejemplo, el movimiento de Derechos Humanos surgido durante la última dictadura y la *impugnación evangélica* de la represión militar (Mallimaci, Cucchetti, Donatello, 2006).

^(c) Humberto Cucchetti

^(c) CEIC, 2008, de esta edición



raciones (Ruiz Schneider, 2006: 122). El neoliberalismo se habría impuesto en la cultura política del país desplazando incluso a los viejos resabios católico- autoritarios, y habría encontrado allí una forma secular de combinación entre democracia y mercados (Ruiz Schneider, 2006: 127).

El siguiente capítulo pretende reinterpretar la historia del conservadurismo colombiano comenzando por el proyecto de la *Regeneración* (1885- 1900), continuando después con la etapa republicana (1910- 1930), siguiendo con la república federal (1930- 1946), y concluyendo con el experimento corporativista (1951- 1953). Óscar Blanco Mejía y Elurbin Romero Aguado analizan en ese período la influencia del catolicismo en los cambios de la sociedad colombiana (Blanco Mejía y Romero Aguado, 2006: 129- 131). Si el catolicismo político en Colombia apeló a la ya mencionada trilogía *Dios, Patria y Familia*, como dadora de una identidad religiosa nuclear de la nación, los autores señalan movimientos más contradictorios, que incluye quiebres en el bloque conservador, esfuerzos constitucionales de reforma, modificaciones en el ethos económico católico, y experiencias eclesiales innovadoras. En el tejido social, sin embargo, persiste una fuerte cultura religiosa y una intensa devoción hacia diversos íconos católicos que recorre todo el cuerpo social. La constitución reformada de 1992 puso fin con los rituales públicos político- religiosos, aunque determinadas prácticas mantengan una vigorosa vitalidad pública. Así, los autores concluyen lapidariamente su ensayo sosteniendo que "... en Colombia la unión entre religión y política es terca y se niega morir" (Blanco Mejía y Romero Aguado, 2006: 153).

Un último capítulo pretende ser un balance en América Latina del desarrollo del catolicismo. El título del capítulo escrito por Carlos Alberto Patiño Villa sugiere una clara clasificación en el devenir del catolicismo latinoamericano: "entre la vocación profética y la restauración" (Patiño Villa, 2006: 191). Así, el autor distingue dos corrientes al respecto, la primera de ellas ligada a la *teología de la liberación*, que asume el proceso de secularización, la segunda de ellas que alberga en su seno a los *movimientos católicos tradicionalistas*. En la primera corriente se encuentran trayectorias sociales que tomaron un fuerte impulso con la renovación propiciada por el Concilio Vaticano II, haciendo eje en la opción por los pobres y diversas formas de liberación nacional anti-imperial que, en algunos casos, desembocó en la lucha armada. En la segunda corriente estará el Opus Dei, los Legionarios de Cristo, los Focolares, algunos de ellos nacidos en Europa pero con influencia en América Latina; durante el papado de Juan Pablo II estos grupos tuvieron un proceso de consolidación dentro de la Iglesia Católica y, en ocasiones, de fortalecimiento de sus estructuras de poder. El autor señala que desde la segunda mitad del siglo coexisten estas dos versiones de entender el lugar de la Iglesia y el orden social deseado, aún en un contexto de fuerte avance de los grupos pentecostales y neopentecostales (Patiño Villa, 2006: 2004).

Sería una tarea interesante visualizar los nudos que explican las matrices de sentido en ambos tipos de catolicismo. Al analizar los *movimientos integristas* (Patiño Villa, 2006: 200), Patiño Villa describe allí el rechazo de éstos hacia el rol que la secularización quiere adjudicarle a lo religioso reduciéndolo al ámbito privado. Ese

^(c) Humberto Cucchetti

^(c) CEIC, 2008, de esta edición



rechazo es completamente compartido por el catolicismo de la liberación. Y quizás otros rasgos también pueden ser incluidos. Pero me remito a otras obras que han trabajado el tema en profundidad (Donatello, 2005). La consideración de catolicismo político puede representar una pista, como el libro en general pretende sugerir. Allí, la delimitación público- privado, ético- ritual, individual- colectivo pierde sentido en opciones de corte integral que contienen, en un universo heterogéneo, notorias continuidades (Mallimaci, 1988).

La idea del libro, reuniendo en una misma obra varias reflexiones sobre Iberoamérica en torno a la relación entre nacionalismo y catolicismo, no debe ser despreciada. No se puede dejar de mencionar los antecedentes en una temática semejante, ya que remite a un centro nodal de la reflexión histórico- social como es la construcción de Estados- nación con un fuerte pasado monárquico o colonial y que, modernización mediante, deben transformarse sin que los cambios sociales y culturales logren borrar los rasgos y las matrices de una antigua fusión espiritual y temporal. El universalismo católico terminó, en ocasiones, construyendo programas identitarios que rendían culto a determinado linaje nacional y mirando siempre ambiciosamente al poder político para controlarlo o ejercer influencia sobre él.

Algunos de los antecedentes que mencionábamos arriba nos permitimos citarlo, a sabiendas de que en este espacio será mucho más lo dejado de lado que lo que puede ser incluido. Pero nos animamos a dicho recorte explicitando diversas líneas de estudios cuyas contribuciones no deben omitirse. Por ejemplo, la historia de la España del siglo XX ha generado una plétora de escritos y discusiones que se centralizan en el desenlace de una sangrienta guerra intestina y la consolidación posterior de un régimen político que dominó al país durante décadas². Sus antecedentes se encuentran en las tendencias políticas del siglo anterior, pero en lo inmediato se puede citar la radicalización de una *Nueva Derecha* descalificadora del sistema constitucional parlamentario y promotora de la agitación social e incluso la violencia como forma de sostener un orden deseado (Gil Pecharromán, 1994). Las trayectorias que han compuesto la coalición dominante en el franquismo y sus tensiones internas también han sido objeto de importantes estudios³. Destaquemos que no se trata de una excepcionalidad española sino de una coyuntura internacional que

² Podemos referir a la obra de Hilari Ragner sobre la participación de la Iglesia Católica en la Guerra Civil, (Ragner, 2001). También citamos el trabajo específico del investigador francés Guy Hermet dedicado a la guerra, (Hermet, 1989). En relación al nacionalismo en España desde una perspectiva sociológica se ha estudiado el problema de la nación en términos teóricos y, a su vez, se ha investigado sobre casos concretos de nacionalismo en la cual pueden ser incluidas reivindicaciones autonómicas (Pérez Agote, 1993; 1984)

³ El historiador Stanley Payne por ejemplo ha realizado numerosas investigaciones, una de ellas dedicadas a la falange española (Payne, 1985). El investigador francés Guy Hermet ha dedicado una especial atención a las tensiones entre proyecto falangista y tradicionalismo católico, con la adaptación modernizante realizada por el Opus Dei (Hermet, 1980).

^(c) Humberto Cucchetti

^(c) CEIC, 2008, de esta edición



afectó fuertemente a Europa⁴. El lugar de lo religioso estaba presente de diferentes formas en una modernidad turbulenta que era definida por diversos proyectos radicalizados y revolucionarios. En algunos casos, por citar sólo uno de ellos, se remarcaron los antecedentes franceses en la formación de una derecha revolucionaria, muchas veces conformada al menos en parte por trayectorias de izquierda.⁵ El papel jugado por el catolicismo no puede ser evaluado como integrante de un paisaje internacional sencillo, ni como único lugar de procedencia que compuso la bélica cultura antidemocrática de la primera mitad del siglo XX.

La situación en América Latina no sería más sencilla. En *el Altar y el Trono* se pone de manifiesto cómo particularmente las trayectorias católicas definieron a partir de enclaves múltiples una diversidad de posiciones políticas que construyeron, en un mismo tiempo, valores, prácticas e intervenciones en el espacio público. En la mayoría de los casos, el arribo a la modernidad supuso una constelación de afinidades autoritarias con el deseo de “conservación” de un viejo mundo que ineluctablemente iba decayendo. Si la modernización no podía evitarse, al menos se podía generar un modelo institucional y cultural que la sometiera en nombre de valores cristianos y bajo una celosa tutela eclesiástica. ¿Cómo explicar la renovación teológica que llegó incluso a legitimar la *violencia liberadora*, la conciliación con el marxismo y la misma crítica intraeclesial? ¿Es posible dar cuenta de otras experiencias políticas de fuerte inspiración religiosa y que entraron en tensión con los nacionalismos restauradores y con los controles mismos de la Iglesia? ¿Es razonable pensar un proceso de secularización amenazado por diversos intentos de homogeneización confesional del espacio público? Si un polo de conclusiones asocia necesariamente *conservación/ poder militar/ corporativismo/ antirracionalismo/ antiliberalismo/ anticomunismo*, ¿cómo no ver en el factor religioso un vallado infranqueable al progreso, un lastre atávico opuesto a cualquier autonomización del espacio político, a la acentuación individual de la subjetividad implicada constitutivamente a la vida moderna? Estas preguntas acarrearán un conjunto de reflexiones aún pendientes en los estudios histórico-sociológicos. La publicación en cuestión no logra responderlas, aunque permite seguir pensando en un prolífico sentido. Por ejemplo, al hablar de las dos tendencias hegemónicas en este momento, se nos prefigura una imagen de “dos iglesias”, una cerrada al mundo, otra abierta al mismo, sin dar cuenta de las continuidades existentes entre universos de redes y trayectorias sociales muchas veces compartidos. Tampoco queda del todo claro en cómo, al salir de la sacristía pregonando un *retorno al antiguo orden*, el contacto terrenal con los horizontes afines (desde los medios

⁴ Además de su célebre estudio sobre la *guerra civil europea*, y que generó tantas discusiones filosóficas e historiográficas, Ernst Nolte analiza los “movimientos fascistas” en diferentes sociedades de Europa, lo que permite encontrar más nítidamente los elementos comunes y específicos que existieron en un mismo continente (Nolte, 1992).

⁵ Tal es el caso de la hipótesis de Zeev Sternhell cuando retomaba el pensamiento del pensador marxista Georges Sorel y la erección de una tradición fascista en la intelectualidad francesa (Sternhell, 1978, 1983). Michel Winock matiza un poco el juicio sternhelliano retomando la complejidad de la trayectoria de Sorel (2004).



obreros hasta los núcleos intelectuales, desde los movimientos populistas hasta los partidos socialistas) se transforma en nuevas síntesis culturales. Si, en la letra, el tomista axioma del bien común puede ser situado en otra constelación histórica o periódica, ¿qué resultados políticos generó ese axioma portado por actores concretos que, retomando esa bandera tradicional, llegaban al rechazo del capitalismo y del liberalismo por ser incompatible con la idea cristiana de trabajo/ trabajador/ orden social? Con matices y detalles dignos de destacar, y con una idea central por demás valiosa, el libro reproduce la imagen del catolicismo como “revolución desde arriba”, de los intelectuales, de los dirigentes militares, políticos, o de la misma Iglesia, en vista a legitimar religiosamente una modernidad autoritaria.

Salido de la vieja unidad colonial, el proyecto católico integral no sólo buscó restaurar un ideal tributario de un pasado medieval, de unas raíces hispánicas, de un orden social corporativo⁶. Igualmente, *moralizar* a la nación y *movilizar* a sus ciudadanos podía suponer elecciones en los actores en direcciones diversas y conflictivas. Si el predominio católico desautorizó del horizonte institucional la posibilidad de regímenes fascistas⁷, la inclinación autoritaria no estuvo ausente en el subcontinente latinoamericano. ¿Hubo alguna dislocación en esa identidad religiosa que hiciera posible quebrar un universo confesional? No me animo a dar respuestas generales. Simplemente puedo señalar que, en algunos casos, las afinidades entre religión y política llevaron adelante desarticulaciones institucionales de lo religioso y, desde allí, a la progresiva emergencia de difusas concreciones de *religiones metafóricas* (Cucchetti, 2007).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Blanco Mejía, O., Romero Aguado, E., 2006, “Las trayectorias del catolicismo político en Colombia (1885- 1953)”, en F. Colom y A. Rivero (eds.), *El Altar y el Trono: Ensayo sobre el catolicismo político iberoamericano*, Anthropos, Barcelona, pp. 129- 154.

Burgos, O., 1948, “Instituciones de la hispanidad”, en J. Sepich y otros, *La hispanidad como problema y destino*, Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo. Mendoza.

Colom González, F., 2006, “El hispanismo reaccionario. Catolicismo y nacionalismo en la tradición antiliberal española”, en F. Colom y A. Rivero (eds.), *El Altar y el Tro-*

⁶ Remitiéndonos brevemente a Argentina, una importante rama del catolicismo de corte autoritario que rechazaba al nacionalismo maurrasiano exaltaba los orígenes hispánicos de la cristiandad y la posterior idea de “nación” en los países surgidos de la colonia. (Meinvielle, 1937, 1974; Sepich, 1948, Burgos, 1948, Soler Miralles, 1948).

⁷ El problema es en realidad más complejo, si se comprende el fascismo como un proyecto de expansión imperial, es decir, ligado a los países centrales, es difícil pensarlo como fenómeno asimilable en las sociedades periféricas. De todos modos, destacamos el “contrapeso” a las ideas fascistas que podía implicar la tradición religiosa en sociedades con una fuerte inserción política de la Iglesia como es el caso de muchos países latinoamericanos.

^(c) Humberto Cucchetti

^(c) CEIC, 2008, de esta edición



no: *Ensayo sobre el catolicismo político iberoamericano*, Anthropos, Barcelona, pp. 43- 82.

Colom, F., Rivero, A., 2006, "Introducción", en F. Colom y A. Rivero (eds.), *El Altar y el Trono: Ensayo sobre el catolicismo político iberoamericano*, Anthropos, Barcelona, pp. 7- 16.

Cucchetti, H., 2007, "Reflexiones sobre el fenómeno peronista: la metaforización religiosa y lo político", Presentado en el Coloquio Internacional *La récréation des espaces et des formes du politique en Amérique latine*. CRI/IEDES Paris 1 La Sorbonne, les 29 et 30 novembre 2007.

Donatello, L., 2005, *El Catolicismo Liberacionista en la Argentina y sus opciones político-religiosas. De la efervescencia social de los 60' a las impugnaciones al neoliberalismo en los 90'*, Tesis de Doctorado, Universidad de Buenos Aires.

Gil Pecharromán, J., 1994, *Conservadores subversivos. La derecha autoritaria Alfonsina (1913- 1936)*, EUDEMA, España.

Hermet, G., 1980, *Les catholiques dans l'Espagne franquiste. Les acteurs du jeu politique*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris.

Hermet, G., 1989, *La guerre d'Espagne*, Editions du Seuil, Paris.

Mallimaci, F., 1988, *El catolicismo integral en la Argentina (1930- 1946)*, Ed. Biblos, Buenos Aires.

Mallimaci, F., Cucchetti, H., Donatello, L., 2006, "Caminos sinuosos. Nacionalismo y catolicismo en la Argentina contemporánea", en F. Colom y A. Rivero (eds.), *El Altar y el Trono: Ensayo sobre el catolicismo político iberoamericano*, Anthropos, Barcelona, pp. 155- 190.

Meinvielle, J., 1937, *Que saldrá de la España que sangra*, Asoc. de los Jóvenes de la Acción Católica, Buenos Aires.

Meinvielle, J., 1974, "Concepción católica de la política", "Los tres pueblos bíblicos en su lucha por la dominación del mundo", "El comunismo en la Argentina", Biblioteca del Pensamiento Nacionalista, Buenos Aires.

Nolte, E., 1992, *Les mouvements fascistes. L'Europe de 1919 à 1945*, Pluriel, Paris.

Patiño Villa, C. A., 2006, "Entre la vocación profética y la restauración. Movimientos católicos latinoamericanos en el siglo XX", en F. Colom y A. Rivero (eds.), *El Altar y el Trono: Ensayo sobre el catolicismo político iberoamericano*, Anthropos, Barcelona, pp. 191- 204.

Payne, S., 1985, *Falange. Historia del fascismo español*, Sarpe, Madrid.

Pérez- Agote, A., 1984, *La reproducción del nacionalismo: el caso vasco*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.

Pérez- Agote, A., 1993, "Las paradojas de la nación", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 61.

^(c) Humberto Cucchetti

^(c) CEIC, 2008, de esta edición



Raguer, H., 2001, *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la Guerra Civil española*, Ediciones de la Península, Barcelona.

Rivera García, A., 2006, "La reacción católica. El pecado liberal y la constitución tradicionalista en la España del siglo XIX", en F. Colom y A. Rivero (eds.), *El Altar y el Trono: Ensayo sobre el catolicismo político iberoamericano*, Anthropos, Barcelona, pp. 17- 42.

Rivero, A., 2006, "La restauración católica de Portugal. Nacionalismo y religión en el *Estado Novo* de Salazar", en F. Colom y A. Rivero (eds.), *El Altar y el Trono: Ensayo sobre el catolicismo político iberoamericano*, Anthropos, Barcelona, pp. 83- 104.

Ruiz Schneider, C., 2006, "Del corporativismo al neoliberalismo. El conservadurismo católico en Chile", en F. Colom y A. Rivero (eds.), *El Altar y el Trono: Ensayo sobre el catolicismo político iberoamericano*, Anthropos, Barcelona, pp. 105- 128.

Sepich, J., 1948, "La hispanidad como problema y destino", en J. Sepich y otros, *La hispanidad como problema y destino*, Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo. Mendoza.

Soler Miralles, J., 1948, "La hispanidad como forma y valor social", en J. Sepich et al., *La hispanidad como problema y destino*, Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo. Mendoza.

Sternhell, Z., 1978, *La droite révolutionnaire (1885- 1914). Les origines françaises du fascisme*, Seuil, Paris.

Sternhell, Z., 1983, *Ni droite ni gauche. L'ideologie fascista en France*, Seuil, Paris.

Winock, M., 2004, *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, Seuil, Paris.

Protocolo para citar este texto: Cucchetti, Humberto, 2008, "Reseña crítica: Colom, F. y Rivero, A. [eds] (2006), *El Altar y el Trono: Ensayo sobre el catolicismo político iberoamericano*. Anthropos: Barcelona", en *Papeles del CEIC* (Revisión Crítica), vol. 2008/1, nº 4, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco, <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/critica4.pdf>

^(c) Humberto Cucchetti

^(c) CEIC, 2008, de esta edición