

sociedad la que lo lleva a la crítica del instrumento que posibilita la crítica misma: el lenguaje. Vallejo hace lo posible por humanizar y socializar el lenguaje pero tropieza con sus limitaciones: “Hartas veces he querido relatar este recuerdo (...) Ninguna de las forma literarias me han servido. Ninguno de los accidentes del verbo. Ninguna de las partes de la oración. Ninguno de los signos puntuativos. Sin duda existen cosas que ni se han dicho ni se dirán...” (*Contra el secreto profesional*, págs. 53-56). Imposibilidad extensible a las demás artes. La creación moderna, deberá, por tanto, apuntar a crear un nuevo lenguaje. Una poesía, no de nuevas palabras que la recarguen de pedantería, sino hecha de una nueva sensibilidad. La modernidad en busca de nuevos caminos —con reacciones en contra y con oposición— porque “el arte descubre caminos, nunca metas” (pág. 72). Frente a estos planteamientos, Vallejo cuestiona la calidad de la breve vanguardia latinoamericana por su mirada a “un Otro foráneo y deseado” (pág. 80) y por la utilización de formas trasplantadas en vez de un lenguaje propio renovado.

El tercer paralelismo, avanzando hacia mayores niveles de concreción, se establece al analizar las relaciones entre el artista y la sociedad moderna, los intereses que mueven la selección de las obras de arte en el mercado y el papel favorable que puede ejercer la crítica de arte como intermediaria entre el arte y la realidad social. El artista en su alejamiento paulatino y constante del público, su creciente aislamiento, orfandad, rebeldía. Esa dialéctica constante del desarrollo histórico-artístico de Occidente tiene su reflejo en el peculiar ser de Latinoamérica donde el cosmopolitismo/autoctonismo es reabsorbido por la dialéctica entre hispanismo/indigenismo que dará los mejores frutos del arte latinoamericano ya sea a partir de la síntesis o de la confrontación abierta.

En conclusión, se desprende de esta obra la idea clara de que, además de la obra poética, existe todo un corpus teórico del pensamiento estético de César Vallejo, evolución de su pensamiento paralelo al de su propia vida. La obra muestra cómo este pensamiento vallejianco está entrelazado de paradojas, a veces incluso de aparentes contradicciones que nacen del pensamiento y sociedad que le ha tocado vivir y de su propia sensibilidad artística. Su obra teórica parece debatirse entre el pensamiento romántico y el cientificismo. Entre planteamientos burgueses y marxistas. Entre el Occidente más puro y Latinoamérica. En definitiva, entre la función social del arte y la sensibilidad que es independiente frente a la razón.

*Begoña Fernández Cabaleiro*

**COLOM, FRANCISCO & RIVERO, ÁNGEL (Eds.):** *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano.* Barcelona/Bogotá, Anthropos/Universidad Nacional de Colombia, 2006, 207 págs.

El presente libro colectivo contribuye notoriamente a esclarecer un tópico demasiado superficial cuando se emplea vulgarmente como el del “atraso hispánico” y sus lastres (catolicismo integral, autoritarismo político, hostilidad hacia la modernidad, fobia a la ilustración, liberalismos restringidos...). El tópico tiene sus poderosas razones de ser y no se trata, obviamente, de reinventarlas, pero sí de analizar la complejidad de las mismas, tan rica en matices, tensiones y hasta contradicciones, tan diversa en tiempos y espacios: no es lo mismo el ultramontanismo de comienzos del XIX que el nacional-catolicismo franquista, por ejemplo. Y muy distintos fueron los carices del

pensamiento y la praxis reaccionarias en Colombia, Chile y Argentina, por poner otros ejemplos. Incluso el caso portugués no es equiparable al español, aun siendo ambos peninsulares. *El altar y el trono* plantea en definitiva una “sociología política del catolicismo político iberoamericano” (pág. 15), a la vista de sus expresiones durante los dos últimos siglos y centrándose en algunas referencias emblemáticas de ambas orillas. Un común hilo conductor articula esta panorámica: la conflictiva resistencia del catolicismo ante el irreversible proceso secularizador de la modernidad, el mismo que invalida su hegemónica alianza con el Antiguo Régimen y en medio del que no obstante buscará iniciativas propias, orientadas hacia una renovada preservación de su hegemonía social y su autoridad política. La moderna sustitución de la monarquía absoluta por la soberanía nacional le obligará entonces a relativizar su tradicional ecumenismo en favor de una nueva y contradictoria estrategia “nacionalista”. El problema de la identidad nacional en el mundo hispánico, al que los editores del libro ya han dedicado con anterioridad trabajos muy notorios, resulta así insoslayable a la hora de describir los derroteros del catolicismo político en la modernidad. Derroteros que, siempre atormentados por su hostilidad hacia esa misma modernidad que al mismo tiempo no quieren dejar de recorrer, van despejando una pregunta de difícil respuesta: ¿cabe plantear una “modernidad católica” o se agotaría más bien esta fórmula en una pura contradicción? El presente libro no ofrece una respuesta sencillamente afirmativa o negativa, ni parece que lo pretenda; afortunadamente, pues la condición moderna no depende de la aplicación de recetas preconcebidas sino de vicisitudes más complejas, y lo son, no poco, las que el catolicismo iberoamericano encontró y al mismo tiempo interpuso. El balance es en cualquier

caso sombrío: las posibilidades de un catolicismo liberal durante el XIX quedaron más o menos truncadas, mientras que el compromiso católico con la emancipación y los derechos humanos a lo largo del XX hubo de asumir fuertes constricciones.

¿Cuáles fueron, en fin, los cauces por los que el catolicismo político discurrió en Iberoamérica durante los dos últimos siglos? ¿De qué heterogeneidad estamos hablando cuando advertimos la complejidad del mismo?

En España, el tradicionalismo decimonónico delineó los contornos de una nación católica por medio de ideólogos como Donoso y Balmes, entre otros, como reacción al liberalismo reformista y parlamentario. Constitución histórica, régimen mixto y autoridad “providencial” del monarca, exclusivamente delimitada por el derecho natural católico y la moderación de cuerpos intermedios representativos de los sectores sociales dominantes, con el clero a la cabeza, serían algunas de sus claves, tal y como expone Antonio Rivera García en “La reacción católica. El pecado liberal y la constitución tradicionalista en la España del siglo XIX”. En el segundo capítulo, a cargo de Francisco Colom bajo el título “El hispanismo reaccionario. Catolicismo y nacionalismo en la tradición antiliberal española”, se señalan y desenvuelven tres rasgos ideológicos característicos del mismo como son “la convicción en el carácter excepcional del patrimonio espiritual español, la identificación de la identidad nacional con el catolicismo y la vinculación de ambos —credo y cultura— con una conciencia colectiva que trasciende los meros confines del estado nacional” (pág. 51). Rasgos cuya vigencia en plena era franquista será susceptible de lecturas dispares como las que enfrentarán al falangismo fascistoide y al catolicismo integrista del Opus Dei. El tercer capítulo cierra el recorrido peninsular: “La

restauración católica de Portugal. Nacionalismo y religión en el *Estado Novo* de Salazar”, por Ángel Rivero, examina las vicisitudes, los pliegues y las estrategias de un Estado que, sin ser confesional, se apoyó decisivamente en los valores católicos para restaurar autoritariamente el poder.

Tres casos abren seguidamente una cierta panorámica de la otra orilla. “Del corporativismo al neoliberalismo. El conservadurismo católico en Chile”, por Carlos Ruiz Schneider, muestra en mi opinión un singular interés por la continuidad y complejidad que se traza entre dos bagajes difícilmente conciliables en apariencia, como el de la tradición católica anti-ilustrada y la modernidad conservadora norteamericana más reciente, “ilustrada” al fin y al cabo. De que el autoritarismo político no es, ni mucho menos, un asunto exclusivo del “atraso hispánico”, dan buena muestra, en este caso, los nuevos argumentos que el conservadurismo católico encontró en el neoliberalismo importado por ciertas elites intelectuales, dejando atrás gremialismos corporativistas y posibilitando ciertas legitimaciones de la dictadura militar, que la Iglesia no obstante asumió de manera muy desigual. “Las trayectorias del catolicismo político en Colombia (1885-1953)”, por Óscar Blanco Mejía y Elurbin Romero Laguardo, nos acerca a otro perfil, acaso más homogéneo, originado en la Regeneración de finales del XIX. Hispanidad católica, misión civilizadora de la Iglesia, continuidad espiritual entre la conquista y la emancipación, y antiliberalismo son algunos de sus rasgos fundamentales, cuya herencia se prolongará hasta bien entrado el siglo XX, generando el problema de la disidencia guerrillera y suscitando una respuesta crecientemente crítica por parte de la Iglesia. El caso argentino es más complejo y contradictorio. “Camino sinuosos. Nacionalismo y catolicismo en la Argentina con-

temporánea”, por Fortunato Mallimaci, Humberto Cucchetti y Luis Donatello, parte de la crisis del imaginario liberal y cosmopolita de los años treinta para trenzar algunos itinerarios característicos de un catolicismo que, a la manera de un “nacionalismo de sustitución” (pág. 161), seguirá una evolución ideológica plural. El catolicismo social del peronismo, de impronta populista y anticomunista, virará por momentos hacia posiciones más bien antiimperialistas, netamente emancipadoras y dialogantes con el socialismo bajo el influjo del Concilio Vaticano II, escindiéndose tras la consumación golpista del 76. Víctimas y verdugos buscarán entonces legitimidad en el mismo discurso católico, cuya matriz “integralista” común —se advierte al comienzo del capítulo— cuestionará divisiones políticas tajantes.

“Entre la vocación profética y la restauración. Movimientos católicos latinoamericanos en el siglo XX”, por Carlos Alberto Patiño Villa, señala y contrapone, en el último capítulo, dos tendencias confesionales críticas hacia la modernidad, si bien desde motivaciones ideológicas bien diferentes: más o menos “convencionales” en el caso de los movimientos católicos conservadores, por su continuidad respecto del tradicionalismo autoritario y reactivo a la secularización; más singulares en el caso de los movimientos ligados a la teología de la liberación, cuyos discursos cuestionan el proyecto emancipador de dicha modernidad en la medida en que advierten su sentido eurocentrista y dominante. Volviendo al tópico inicial del “atraso hispánico” y sus contrapuntos, estos últimos discursos, entre otros, ponen de manifiesto que el catolicismo político iberoamericano no siempre fue aliado de la tradición, o que al menos no siempre la entendió de la misma manera.

*Antolín Sánchez Cuervo*