

Julio Meinvielle y la función mítico-populista del *enemigo judío* en su sueño de consagración de la nación católica

Pablo Ríos Flores
(CONICET-UBA)

Resumen

Julio Meinvielle (1905-1973) fue un reconocido sacerdote perteneciente al “integralismo católico”, corriente principal del catolicismo argentino en las décadas de 1930-1940, cuya influencia trascendió los límites de la institución eclesiástica. Con su prolífica obra e intervención pública, se convirtió en una fuente inspiradora para los sueños sociales y políticos del “mito de la nación católica”.

En su obra *El judío* de 1936, el sacerdote indaga la función del *judío* en la metahistoria o escatología cristiana. Visto bajo la luz teológica, él cumple, para Meinvielle, una función esencial en el drama salvífico: la de enemigo transhistórico principal de la cristiandad. Esta enemistad teológica, afirma, ha sido providencialmente determinada como una negatividad que mueve la historia y que favorece, a su pesar, el triunfo final del Reino de Cristo.

El presente artículo tiene como objetivo analizar los componentes *mítico-populistas* de la configuración del *enemigo judío* en la lectura teológico-política de Meinvielle, dentro de su proyecto de consagración de la nación católica y de un imperio cristiano universal. Para dicho objetivo, se hará uso de las reflexiones de Ernesto Laclau sobre las condiciones estructurales de la lógica de subjetivación política del populismo, así como de los análisis de Ernst Cassirer sobre el mito y el mito político.

Palabras clave: Iglesia católica. Nación católica. Enemigo judío. populismo. Mito político.

Abstract

Julio Meinvielle (1905-1973) was a renowned priest of "Catholic Integralism," the primary current of Argentine Catholicism in the 1930s and

1940s. His influence transcended the limits of the ecclesiastical institution. With his prolific work and public intervention, he became an inspiring source for the social and political dreams of the "Myth of the Catholic Nation."

In his work, *The Jew* from 1936, the priest investigates the role of the Jew in Christian metahistory or eschatology. Seen in the theological light, he fulfills, for Meinvielle, an essential function in the drama of salvation: that of the main transhistorical enemy of Christianity. This theological enmity, he affirms, has been providentially determined as a negativity that moves history and that favors, despite itself, the final triumph of the Kingdom of Christ.

This article aims to analyze the *mythical-populist* components of the configuration of the *Jewish enemy* in the theological-political reading of Meinvielle within his project of the consecration of the Catholic Nation and a universal Christian Empire. To this end, we will draw on Ernesto Laclau's reflections on the structural conditions of the logic of political subjectivization of populism and Ernst Cassirer's analysis of myth and political myth.

Key words: Catholic Church. Catholic Nation. Jewish enemy. Populism. Political myth.

1. Introducción

Julio Meinvielle (1905-1973) fue un reconocido sacerdote diocesano perteneciente al "integralismo católico",¹ corriente principal del catolicismo argentino en las décadas de 1930-1940, cuya vocación trascendió los límites de la institución eclesiástica. No solo escribió numerosos manuscritos católicos, fundó sus propias revistas, y financió y editó publicaciones, para difundir su doctrina, sino que también dictó conferencias, cursos y clases gratuitas a jóvenes y adultos (por ejemplo, los Cursos de Cultura Católica y

¹ Di Stefano y Zanatta, 2009, p. 429. Finchelstein (2010, p. 219) prefiere referirse, en cambio, al "clerofascismo" o "fascismo cristianizado".

Teología y cultura 27:2 (2025)

luego en los grupos “Suma”),² promovió la creación de la Unión Scouts Católicos Argentinos (USCA); fundó la Juventud Obrera Católica y el Ateneo Popular de Versalles (centro parroquial cultural, social y deportivo); fue cofundador de la Universidad Católica Argentina, de la Acción Católica Argentina, de la Sociedad Tomista Argentina y del Instituto de Filosofía Práctica (Buela, 1993). Todo ello con el objetivo de ampliar los horizontes de la enseñanza doctrinal. Con su prolífica obra e intervención pública, se convirtió con los años en una fuente inspiradora para los sueños sociales y políticos del “mito de la nación católica”.

El mito de la nación católica, afirma Loris Zanatta (2015), que tuvo su florecimiento en la Argentina de los años treinta, se trató de un mito fundador de tipo religioso “basado en la idea de que la nación argentina era una entidad espiritual antes que una comunidad política, y que su unidad e identidad estaban comprendidas en el catolicismo” (p. 13). Asimismo, prosigue Zanatta, al ser la Argentina, según este mito, “una nación católica, su orden temporal debía reflejar los preceptos del magisterio eclesiástico. De este modo, la competencia política e ideológica se desplazaba del terreno jurídico y constitucional al (...) de la teología” (p. 26).

Sus defensores aspiraban a la consagración de un “nuevo orden” integralmente católico y, consecuentemente, según su perspectiva, estrechamente nacional, cuyo modelo inicial era la sociedad medieval, “un ideal de sociedad cristiana formada por la armonía entre los cuerpos sociales” (Zanatta, 2015, p. 26). Este mito supuso entonces un despertar o retorno de una concepción organicista y corporativista del orden social y político (Di Stefano y

² Los Cursos de Cultura Católica, sostiene Zanatta (2015, p. 23), se transformaron en un laboratorio del mito de la nación católica, que postulaba la fusión de la nación y el catolicismo y combatía todas las ideologías seculares “extrañas” a la identidad eterna de la Argentina, una fragua donde se forjó una nueva generación de militantes del nacionalismo argentino de comienzos de siglo. En estos Cursos, agrega Finchelstein (2010), “las ideas fascistas se combinaban sistemáticamente con la doctrina católica y se presentaban como inherentes al catolicismo” (p. 226).

Zanatta, 2009, pp. 431-432, 437-438). En esta sociedad de cuerpos o corporativa, todo debía subordinarse finalmente, dentro de la jerarquía tradicionalista católica defendida por Meinvielle (1940), a la cumbre espiritual de la Santa Iglesia Romana, quien vivifica las naciones y guía la marcha de la Cristiandad (pp. 52-53, 85).³ Si bien, más tarde, el mito de la nación católica fue secularizado, se convirtió en un mito hegemónico en Argentina durante el siglo veinte.

En su obra *El judío* de 1936 —editada más tarde como *El judío en el misterio de la historia*—,⁴ Meinvielle sostiene que el

³ Uno de los núcleos de la ideología “integralista católica”, como la de Meinvielle, era la subordinación de la esfera política a la religiosa, esto es, del Estado al magisterio de la Santa Sede (basada en la jerarquía de lo eterno), al tiempo que afirmaba que la Iglesia no debía actuar en la política y en lo temporal, sino limitarse a la órbita de lo espiritual (1937, pp. 33-35, 44; 1937a, pp. 15-18, 64-65; 1940, p. 91; 1950: 1898-1907). Ahora bien, para lograr la recristianización de la sociedad, según el ideal integralista, el Estado debía intervenir “activamente asumiendo las funciones de protector y de defensor de la catolicidad (...) imponiéndole la doctrina, los códigos, los fundamentos cristianos a una sociedad que, en buena parte, vivía divorciada de ellos” (Di Stefano y Zanatta, 2009, p. 431), aunque bajo la tutela permanente de la Santa Sede. En el mismo sentido, las organizaciones y grupos católicos debían intervenir activamente en la vida pública, aunque no en cargos o funciones gubernamentales (entendiendo lo político en este sentido estrecho), para una recristianización de la sociedad.

⁴ La obra *El judío*, publicada por primera vez en 1936, y traducida al francés (1983), al alemán (1999) y al italiano (2012), tuvo nuevas ediciones en 1940, 1959, 1963, 1975 y 1982. En la tercera edición de 1959, Meinvielle incorpora una nueva sección a su manuscrito original (Capítulo IV: “Los judíos en el misterio de la historia y de la escatología”), y modifica el título de la obra por *El judío en el misterio de la historia* para hacerla, afirma, menos polémica (1982, p. 19*). Tras la experiencia antisemita del nacionalsocialismo, y en el marco del anuncio ecuménico de Pablo VI al Concilio Vaticano II, Meinvielle pretende resaltar, en la tercera edición, el carácter excepcional del judío, “este misterio grabado en su carne” (1982, p. 25), dentro de una metahistoria o escatología cristiana que evite toda connotación biológico-racial. El “estigma pagano” es reemplazado entonces por un signo espiritual que justifica el destino judío en la Historia,

proceso histórico tiene un sentido *teológico* (p. 67). Para él, la historia está colocada bajo el signo de Cristo y ha de ser cristiana, esto es, ha de proclamar a Jesucristo, Rey de las naciones. La Iglesia Católica, Apostólica, Romana, afirma, en tanto institución universal fundada por Dios, tiene como destino la dominación espiritual de todos los pueblos, la misión legítima de liderar el proceso de cristianización (1982, p. 26; 1982, p. 97*; 1940, pp. 11-13, 29). El reconocimiento de la suprema Realeza de Jesucristo por parte de las naciones del orbe exige, por lo tanto, la subordinación a un principio recto señalado por la Santa Sede, quien promueve el bien supranacional y favorece el destino común de las naciones, evitando que ellas sucumban en “luchas estériles de hegemonía” (1940, p. 86). En el plano local, y fundado en el mito de la nación católica, esto implicaba la tarea de cristianizar el Estado y reconducir la sociedad argentina hacia sus raíces esencialmente católicas (Zanatta, 2015, p. 27).

En su obra de 1936, el sacerdote argentino expone la función del judío en la metahistoria o escatología cristiana. Se trata de examinar la razón del “problema judío” y determinar su raíz que, según él, “no está en la economía, ni en la política, ni en la sociología, ni en la antropología, sino únicamente en la teología” (1982, p. 19*). Visto bajo la luz teológica, el judío cumple, para Meinvielle, una función esencial: la de enemigo transhistórico principal de la cristiandad. Afirma:

comprendida en su carácter *teológico* (1959, p. 215). Estos cambios adaptativos al contexto nacional e internacional pueden apreciarse en las sucesivas portadas de la obra, que van desde imágenes expresamente antisemitas hasta el borramiento de toda connotación antijudía. En el presente artículo, se hará uso de la sexta edición de 1982, que contiene la versión original con sus agregados posteriores. En caso de citas o referencias a las secciones incorporadas ulteriormente, se indica con un asterisco (*) para distinguirlas de la versión original de 1936. Asimismo, se hace referencia a otras obras coetáneas del autor en las que analiza la figura y problema judío, tales como *Tres pueblos bíblicos en lucha por el dominio del mundo* (1937) o *Hacia la cristiandad* (1940).

Teología y cultura 27:2 (2025)

El pueblo judío es un pueblo sagrado, elegido por Dios de entre todos los pueblos para cumplir la misión salvífica de la humanidad, cual es la de traernos en su carne al Redentor. Y este pueblo se ha hecho, en parte, infiel a su vocación, y por ello cumple en la humanidad la misión sagrada y diabólica de corromper y dominar a todos los pueblos. (1982, p. 19*)

He allí, sostiene, “el Misterio de Grandeza y de perfidia del judío” (1982, p. 43).

En esta obra, Meinvielle resume un conjunto de consecuencias o conclusiones⁵ de esta “oposición teológica (...) que ha de existir a través de la historia cristiana entre la Sinagoga y la Iglesia, entre cristianos y judíos” (p. 35). En ellas, se pueden determinar los rasgos de su construcción de la identidad del *pueblo de Cristo*, en el marco de tal oposición, y la formación de un imaginario que se extiende más allá de las fronteras del credo. El objetivo del presente artículo será analizar los componentes *mítico-populistas* de la configuración del enemigo judío en la lectura teológica de Meinvielle, dentro de su proyecto de consagración de la nación católica y su sueño de un imperio cristiano universal. Para ello, se hará uso de los análisis de Ernesto Laclau sobre las condiciones estructurales de la lógica de subjetivación política del populismo, presentes en su obra *La razón populista*.⁶ Simultáneamente, se expondrá el carácter mítico de tales componentes configurativos, siguiendo los análisis de Ernst Cassirer sobre el mito y el mito político, en obras como *Filosofía de las formas simbólicas II, Lenguaje y mito* y *El mito del Estado*.⁷ Ello

⁵ Se trata de siete consecuencias o conclusiones teológicas expuestas por Meinvielle en el primer capítulo de *El judío* (pp. 35-41), y desarrolladas a lo largo de esta obra.

⁶ En *La razón populista*, Laclau reflexiona sobre la lógica de la formación de las identidades colectivas y, en particular, del “pueblo” como categoría política. El autor denomina a la lógica de construcción del pueblo analizada por él en esta obra, como “razón populista”.

⁷ Si bien en *El mito del Estado*, Cassirer analiza la confluencia entre mito y política en el fenómeno nacionalsocialista, para determinar la modalidad

permitirá determinar la centralidad de la figura del judío en la lógica mítico-populista de Meinvielle y su particular figuración del mito de la nación católica.

2. Crisis y surgimiento de la frontera antagonista

En *La razón populista*, Laclau considera que un rasgo definitorio para el surgimiento de las identidades populares es la “acumulación de demandas insatisfechas y una creciente incapacidad del sistema institucional para absorberlas de un modo diferencial (...) y esto establece entre ellas una relación equivalencial” (p. 98). Cuando esta pluralidad de demandas insatisfechas, a través de su articulación equivalencial, constituyen una subjetividad más amplia, pueden ser denominadas “demandas populares”. En aquella obra, Laclau pretende analizar la lógica subyacente a esta construcción política del populismo y, en particular, de su formación de la identidad colectiva.

A partir de una recuperación del pensamiento de Lacan sobre el objeto *a*, para su análisis político, Laclau (2021) considera que, en la base de la emergencia de la subjetivación populista del *pueblo*, existe “la experiencia de una falta, una brecha que ha surgido en la continuidad armoniosa de lo social. Hay una plenitud de la comunidad que está ausente” (pp. 112-113). Esta experiencia de pérdida de la plenitud mítica y de anomia radical convoca a la demanda de un ordenamiento allí donde existe anomia y dislocación (pp. 116, 155-156, 221-222). Así, afirma Laclau, las demandas, en tanto populares, presentan una doble cara: una de ruptura con el

mítica de la configuración de la subjetividad política durante el Tercer Reich, sus análisis pueden hacerse extensivos a otros fenómenos políticos contemporáneos. En el mismo sentido, Laclau (2021) afirma que la razón populista puede estar presente en fenómenos políticos de signo ideológico muy diferentes, que no excluyen las experiencias fascistas o totalitarias (pp. 158, 209). Sobre el concepto de “mito político” de Cassirer como herramienta analítica, cf. Ríos Flores, 2024. Respecto de los aspectos míticos, en sentido cassireriano, de la “razón populista”, cf. Ríos Flores, 2023.

orden existente o *status quo*, percibido como una experiencia de pérdida de la satisfacción mítica y de anomia radical, y la otra, en tanto transgresión respecto de la situación precedente, como la emergencia de un nuevo orden (pp. 283-284). De este modo, “el populismo se presenta a sí mismo como *subversivo* del estado de cosas existente y también como el punto de partida de una *reconstrucción* más o menos radical de un nuevo orden una vez que el anterior se ha debilitado” (p. 221).

Sin embargo, la búsqueda real de esta totalidad mítica como plenitud inalcanzable, esto es, la idea de una sociedad completamente reconciliada, equivaldría a la anulación de la pluralidad de las demandas y, con ello, a su destrucción, si no fuese, por un lado, por algún obstáculo que le impida alcanzar su objetivo, y, por el otro, permita su desplazamiento en objetos parciales, a través del proceso de sublimación (2021, pp. 144-145, 152). De allí que, en la imposibilidad de un retorno a la plenitud mítica, pero sin que desaparezca aquella pulsión, una cierta particularidad asuma o *encarne*, en la razón populista, el rol de esta totalidad imposible (p. 147). La invocación al pueblo como una ilusión retrospectiva en torno a la plenitud inalcanzable, sostiene el autor, configura el proceso de subjetivación política del populismo. Ahora bien, la operación mediante la cual una particularidad asume una significación universal inconmensurable consigo misma es lo que Laclau denomina *hegemonía* (p. 95; 2014, p. 64; 2004, pp. 49-65). Tal operación está atravesada, no obstante, por un conflicto: la lucha por la hegemonía es una lucha por devenir, aun cuando fuese imaginariamente, la encarnación de aquella plenitud ausente e inalcanzable.

Cassirer (2013) se refiere a esta estructura palingenésica, descrita por Laclau, como parte central del “mito político”. Cuando los momentos críticos de la vida social se agudizan y el deseo colectivo de salvación frente a la crisis ha alcanzado una fuerza abrumadora, pero se ha desvanecido toda esperanza de cumplir este deseo por la vía ordinaria y normal, afirma, “el deseo no sólo se siente hondamente, sino que se personifica” (p. 331). La personificación no es sino la encarnación de ese deseo de salvación

sentido hondamente. La condensación y concentración en un poder místico sagrado como la suprema ley ofrece el sentimiento de que “puede evitar todos los males, puede derrotar cualquier enemigo, domina[r] todas las fuerzas” (p. 332). La invocación al poder sagrado de esta *divinidad*, que habría de restaurar el orden dislocado, se hace presente entonces en lo particular (pp. 331-332; 2013a, p. 66; 1975a, pp. 116, 122; 2020, p. 32-34).

Allí se cumple, siguiendo el pensamiento de Cassirer del mito, la lógica del “*pars pro toto*”. En la lógica mítica, sostiene el filósofo, la parte es el todo y opera y funge como tal (2013a, pp. 76; 1975a, p. 150). Y afirma: “no se trata en modo alguno de una mera representación del todo por la parte, sino de una determinación real; no se trata de una conexión simbólico-intelectual, sino cósmico-real” (2013a, p. 77). O, en otras palabras, para el pensamiento mítico “la parte no sólo *representa* al todo, sino que es él mismo (...) El todo es la parte en el sentido de que se incorpora a ella en toda su esencialidad mítico-substancial” (2013a, pp. 93-94). La lógica de la encarnación constituye aquí, afirma Cassirer (2013b, p. 87), el corazón del mito. La invocación al poder sagrado del dios encuentra entonces, en esta experiencia crítica, una superficie de inscripción real en lo particular, una auténtica hierofanía⁸.

Esta lógica del “*pars pro toto*”, en tanto forma de sublimación o sustitución de una parte que no representa, sino que es el todo, parece operar en la razón populista descrita por Laclau. No por casualidad, él (2021) habla de que “el todo siempre va a ser encarnado por una parte” (p. 147; cf. p. 107). La lógica de la encarnación atraviesa el proceso de subjetivación política del populismo. Asimismo, el autor deja entrever en su obra, aunque sin profundizar en sus análisis teológico-políticos,⁹ el carácter sagrado del pueblo invocado. Él reconoce la importancia, en la construcción de las identidades populares de la época moderna, de la

⁸ Sobre la presencia de lo sagrado como hierofanía, cf. Eliade, 1992.

⁹ Para dichos análisis, cf. Laclau, 2014; 1991. Un estudio comparativo y crítico sobre las reflexiones teológico-políticas explícitas de Laclau puede hallarse en: Salinas, 2024; Herrero, 2019.

“metamorfosis de lo sagrado” del poder soberano, esto es, la “mutación que implicó una revolución en el imaginario político por la cual una sociedad jerárquica centrada en el rey como punto de unidad del poder, el conocimiento y la ley, fue reemplazada por una descorporeización materializada en la emergencia del lugar del poder como esencialmente vacío” (p. 207) y, más precisamente, del pueblo como su detentor legítimo. La invocación al pueblo del populismo, según los análisis del autor, seguiría tal lógica de presentificación y legitimación de lo sagrado. Con mayor precisión, afirma:

[el] cuerpo inmortal es encarnado por la fuerza hegemónica. (...) Lo que ha cambiado (...) es que en [los *Anciens Régimes*], la encarnación tenía lugar en un solo cuerpo [el del rey], mientras que en la actualidad transmigra a través de una variedad de cuerpos. (pp. 214-215)

De allí que, en la razón populista, todo particular que *represente* el pueblo, es el pueblo, o lo encarna. De este modo, es posible interpretar la configuración de la identidad hegemónica del pueblo, analizada por Laclau, como un proceso de investidura sacralizante, bajo la lógica de encarnación de lo sagrado, propio del mito.¹⁰

¹⁰ Cf. también la referencia de Laclau (2021, pp. 195-196) a los análisis de Georges Bataille sobre la experiencia de lo sagrado, para explicar el elemento afectivo en la constitución de las identidades populares. En este sentido, los análisis de Laclau sobre la razón populista, como lógica política, pueden ser interpretados en el marco del problema de lo que teóricos contemporáneos denominan como proceso de “sacralización de la política” en la era moderna (Gentile, 2006; Griffin, 2008; Payne, 2008), en este caso, en los fenómenos populistas. Respecto de una lectura del populismo como “religión política”, cf. Finchelstein, 2018; Zanatta, 2014. En el caso del fascismo y clerofascismo argentino, sin embargo, Finchelstein sostiene que “su ideología era no sólo una forma radical de religión política sino también una teología política fascista extrema” (2016, p. 76; cf. p. 109).

Ahora bien, la pulsión hacia la totalidad mítica, tal como se expuso previamente, depende y se nutre de un obstáculo que le impide alcanzar su objetivo. En el *locus* de la totalidad se halla una tensión pues, afirma Laclau (2021), “lo que tenemos en última instancia, es una totalidad fallida” (p. 94). De modo que la identidad es construida dentro de la tensión entre la lógica de la equivalencia y la lógica de la diferencia. En este último caso, Laclau sostiene que una de las condiciones estructurales de la razón populista es la constitución de una frontera interna que divide a la sociedad en dos campos (p. 102). La producción de “una exclusión, de algo que la totalidad expelle de sí misma a fin de constituirse” y permite que las demandas sean “equivalentes en su rechazo común a la identidad excluida” (p. 94). Siguiendo los análisis cassirerianos del mito (2013a), ello puede homologarse al proceso de separación y constitución mítica de la antítesis fundamental entre lo “sagrado” y lo “profano”, de una frontera entre un “nosotros” y un “ellos”, en virtud de la cual toda “determinación (...) adquiere una determinado «carácter» divino o demoníaco, amigo o enemigo” (p. 133). Él afirma: “el pensamiento mítico siempre concibe el mundo como una lucha entre poderes divinos y demoníacos (...) Siempre hay un polo negativo y un polo positivo en la imaginación mítica” (2018, p. 401). Esta delimitación, prosigue el filósofo alemán (2013b, pp. 61-127), no es meramente teórica, sino que determina el actuar y querer del hombre, sus sentimientos y su voluntad, así como su percepción. Laclau (2021, pp. 126, 148) considera a esta frontera, en el mismo sentido, una distinción atributivo-performativa, basada en una investidura práctico-afectiva, y no una simple distinción lógico-conceptual.

Pero, ¿qué condiciones pudieron haber desencadenado esta sensación crítica de ruptura de la unidad primigenia, tal como fue experimentada por el “integralismo católico” argentino representado por Meinvielle, para su convocatoria mítico-populista a la restauración de la nación católica contra los enemigos del pueblo de Cristo?

3. Descristianización y oposición teológica cristiano/judío

Di Stefano y Zanatta (2009) analizan las condiciones bajo las cuales, durante el periodo de entreguerras, los principales miembros de la jerarquía eclesiástica argentina devendrían partícipes activos del mito de la nación católica. En la vida política de principios de siglo, sostienen (pp. 404-405), la extensión del sufragio y la ampliación de la sociedad de masas, la irrupción de regímenes democráticos y órdenes constitucionalistas, había tornado la esfera pública más compleja y pluralista frente a los modelos restrictivos, jerárquicos y verticalistas tradicionales, mientras que la participación de movimientos ideológicos seculares y universalistas, tras el “efecto de «desarraigo» que la inmigración había producido” (p. 414), ponían en duda la homogeneidad de la nación y su vínculo esencial con el catolicismo. En el mundo de la Iglesia argentina, por su parte, un renacimiento de la acción pública de los católicos “y por ende la inserción de un laicado militante en la actividad social de la Iglesia, introdujo en ella una suerte de «pluralismo» político, social y cultural” (p. 404), que, si bien complejizó la institución y representó un desafío a sus esquema orgánicos y jerárquicos tradicionales, amplió sus bases sociales y la esperanza de una mayor influencia en la vida pública de la nación. La necesidad de un nuevo orden político-religioso que hiciera frente a esta situación crítica,¹¹ gravitando sobre una ilusión de revivificación del orden perdido, alimentó los deseos palingenésicos del “integralismo católico” argentino, para una restauración de un régimen de cristiandad.

En *El judío*, Meinvielle describe aquella experiencia crítica inicial y conformación de una frontera antagonista, en el marco de la razón populista, bajo una interpretación expresamente teológica. Para él, el orden contemporáneo es el resultado de una pérdida del estado

¹¹ Para una contextualización más amplia y compleja de este escenario de crisis y de renovación político-religiosa de la Iglesia católica en las primeras décadas del siglo veinte en Argentina, cf. Di Stefano y Zanatta, 2009, pp. 364- 445.

de plenitud cristiano, una experiencia de anomia y dislocación,¹² que aspira, sin embargo, a una restauración del “*Corpus Christi*”: “todos «en el Cristo» serán una sola cosa” (1982, p. 41; cf. 1982, p. 96*). Asimismo, este orden dislocado anuncia una ruptura del espacio social, la conformación de una frontera con un enemigo teológico, que abre al drama salvífico en la lucha por la edificación de un “nuevo orden cristiano”.

En el orden político-temporal la experiencia de plenitud evocada corresponde, en la teología política del sacerdote, al pueblo cristiano de la Edad Media (1982, pp. 37-38; 1937, p. 43).¹³ Su modelo de soberanía queda representado, para él, en una imagen histórica:

ha de quedar siempre como la cima de la historia cristiana aquella noche simbólica de la navidad del año 800, en que el gran Papa León III puso, por vez primera, sobre la frente de

¹² El símbolo central de esta ruptura será, bajo la perspectiva teológica católica tradicionalista de Meinvielle, el *deicidio* o muerte del Hombre-Dios por parte del pueblo judío, que habría malinterpretado la promesa divina originaria, en sentido literal o carnal, como promesa de un imperio terrestre (1982, pp. 30-34; 1937, pp. 27-28). En la séptima conclusión teológica, el sacerdote justifica los males sufridos por el pueblo judío, a lo largo de su historia, a esta decisión originaria (1982, pp. 39-41). En el marco de una lógica de responsabilidad mítica que opera a través de un estigma de origen que pesa sobre un sujeto colectivo (Cassirer, 2020, pp. 40-41), se produce el proceso de inversión de la relación entre víctima y victimario: toda violencia ejercida sobre el “judío”, cualquier sea su nombre, se legitima por aquel acto fundante. Sobre la violencia divina como violencia legítima en el imaginario del clerofascismo argentino, cf. Finchelstein, 2016, pp. 99-100.

¹³ Meinvielle (1937) sostiene que esto no significa “una restauración de todo lo pasado sino del *espíritu eterno*, que fue respetado en los siglos grandes de la Edad Media” (p. 90), una “*Restauración* de los derechos de Dios y de los pueblos” (p. 96). Respecto del cumplimiento de este ideal en el mundo contemporáneo bajo el modelo de la España católica, y de un neo-imperio hispánico en Latinoamérica liderado por Argentina, cf. Meinvielle, 1937, pp. 72-73; 1937a, pp. 48-53; Finchelstein, 2010, pp. 267-279; 2016, pp. 90-92.

un monarca la corona imperial. Era el reconocimiento público y solemne de la supremacía de la Realeza de Cristo sobre todos los poderes de la tierra. (...) Carlomagno (...) soberano del reino (...), defensor y auxilio de la Santa Iglesia. (1940, p. 56; cf. 1937, p. 41)

Expresado en el gran misterio de la Encarnación, como sostiene Meinvielle (1937, pp. 33-35; 1940, p. 90) desde una perspectiva católica tradicionalista, la Iglesia encarnaría la divinidad en Jesucristo, esto es, la soberanía espiritual; las naciones la naturaleza humana en Cristo, o soberanía temporal; unidas ambas en la unidad substancial de la Cristiandad, sin negación ni confusión de naturalezas.

Sin embargo, un proceso de descristianización habría dislocado esta armonía del orden político-espiritual, de este pueblo auténticamente cristiano. Desde la Edad media hasta el periodo de entreguerras se asiste, afirma Meinvielle, a un debilitamiento de la cristiandad, que provoca el alejamiento de aquella plenitud mítica hasta un punto extremo que parece presagiar el fin de los tiempos. Desde el Renacimiento y la Reforma, pasando por la Francmasonería y la Revolución Francesa, el Capitalismo y el Demoliberalismo, hasta alcanzar su cima en el Socialismo y el Comunismo, se habría producido un proceso típico de descristianización del mundo (1982, pp. 70-87, 99*; 1937, pp. 53-55; 1959, pp. 224-231). No obstante, la fuente de este debilitamiento debe ser juzgado, según su perspectiva, bajo una interpretación teológica. El orden dislocado, al cual la demanda cristiana denuncia en el presente, precisa ser reconducido a su causa primera y principal (1982, p. 71), he interpretado en el marco de la escatología. Se trata entonces de la separación y constitución de una frontera antagonista con aquello que habría provocado la ruptura del orden legítimo. La causa transhistórica de este orden dislocado recae en la figura del judío. Afirma Meinvielle (1937):

A los judíos les cabe (...) la misión de ser los disolventes de los pueblos cristianos, con la conciencia clara de que cuanto

Teología y cultura 27:2 (2025)

hagan por corromper a estos pueblos, apartándolos de Jesucristo y de todos los lazos tradicionales de vida, es tarea preparatoria para su futura dominación. (p. 28)

El judío es caracterizado así por una función y finalidad teológica: “el anticristianismo y su sentido mesiánico de dominación universal”, la persecución de la Iglesia y la búsqueda de un “imperio judaico” (1982, pp. 30, 35; 1937, pp. 27-28, 62).

Sin embargo, esta dislocación y anomia formaría parte, siguiendo la lectura teológica de Meinvielle, de una dialéctica providencial que otorga al judío un papel fundamental. El impedimento de la reconciliación mítica es consustancial al drama cristiano y su escatología. La configuración de un enemigo señalado forma parte del plan o providencia divina. Pues, sostiene el sacerdote, la misión teológica en la historia del judío ha sido “querida por Dios con voluntad antecedente eficaz, antes de la historia misma” (1937, p. 38; cf. 1940, p. 17; 1982, p. 35), “ellos cumplen con su deber al realizar el programa pérfido que en los Divinos designios les toca llevar a cabo” (1982, p. 68). Es en virtud de esta oposición, afirma, que la Providencia divina mueve la historia hacia su desenlace final en el triunfo de Cristo (1982, pp. 92-94*, 106-107*; 1940, p. 51).¹⁴

La constitución de una frontera antagonista resulta, por tanto, consustancial a la lógica del mito de la nación católica, propuesta por el sacerdote. Por un lado, el judío deviene un enemigo transhistórico necesario, una negatividad cuya forma se determina en virtud de, y determina en consecuencia, el proceso de identificación cristiana. Por otro lado, el cumplimiento del plan divino no convoca a un mero

¹⁴ En esta metahistoria, el triunfo final de Cristo estará precedido, afirma Meinvielle, por la conversión total y definitiva de los judíos, la “reintegración” de los judíos en la Iglesia, que ha de cumplirse al filo de la Historia (1982, pp. 89-90, 105-107; 1959, pp. 219-220). Entretanto, sostiene, la Iglesia debe abrir “sus brazos a todos los hombres, también a los de la Sinagoga, para cumplir la reconciliación de los hermanos, para la realización de Filadelfia” (1959, p. 219).

retorno al pasado, sino a una conquista que, aunque providencialmente determinada, se realiza a través de una lucha (trans)histórica por la hegemonía presente y futura al servicio del nuevo orden. Devenir el pueblo de Dios, portavoz de los designios divinos, o, en otras palabras, ser una particularidad que encarne una universalidad imposible, es el auténtico motor de la lucha populista por la representación, o más precisamente por la encarnación de la identidad del pueblo de Cristo, para la configuración y consagración de un imperio cristiano universal. En este proceso, el *nombre* judío se determina plásticamente mediante una operación de separación y exclusión, y como reverso imaginario constitutivo de esta particularidad sacralizada que encarna (contingentemente) una totalidad mítica, se vuelve parte esencial de la lógica de lo sagrado.

4. El nombre del enemigo judío

Laclau se pregunta por el proceso de condensación y encarnación de lo particular como universal o, más precisamente, de lo particular como la totalidad ausente o la Cosa, en la razón populista. Una de las condiciones que hacen a la forma de configuración del pueblo del populismo, afirma (2021), es “la consolidación de la cadena equivalencial mediante la construcción de una identidad popular que es cualitativamente algo más que la simple suma de los lazos equivalenciales” (p. 102), pues, como fue expuesto previamente, expresa una particularidad sacralizada que encarna el papel de una universalidad imposible. Se trata, siguiendo a Laclau, de la identificación con un principio de identidad en el pueblo, que permite la cristalización de diferentes demandas insatisfechas en torno a un denominador común, “una expresión simbólica positiva” (p. 108). El autor otorga a la nominación un papel fundamental en este proceso de anclaje: es preciso, sostiene, la cristalización de una identidad discursiva de este lazo equivalencial como tal, pues “es sólo este momento de cristalización el que constituye el «pueblo» del populismo” (p. 122).

Si bien la identidad popular, bajo la razón populista, refiere a una negatividad inherente al lazo equivalencial, como la falta de una

plenitud no alcanzada, dicha identidad encuentra un anclaje, según el autor (2021), mediante la catexia de un elemento singular, a través de una operación performativa del *nombrar*, como producción retroactiva del objeto, en este caso, de la unidad de la cadena equivalencial (pp. 133-135). Laclau se refiere entonces al “significante vacío” que no remite a una unidad preexistente, sino que es una unidad e identidad creada por el poder mismo del nombre, el resultado de una investidura radical, esto es, “el hacer de un objeto la encarnación de una plenitud mítica” (p. 148). El nombre, afirma Laclau, se torna aquí en el fundamento de la Cosa. Y sostiene:

la cadena equivalencial como totalidad, abarca demandas totalmente heterogéneas, se hace más plena desde el punto de vista extensivo (...) pero más pobre desde el punto de vista intensivo (...) con el fin de desempeñar este rol, el significante debe volverse no sólo contingente, sino también vacío. (pp. 125, 135; cf. 2007a: 40-45)

El significante vacío del pueblo adquiere esta indeterminación productiva que le es inherente. La vacuidad del nombre del pueblo entonces puede “circula[r] entre el lugar y sus ocupantes, que se contaminan entre sí” (2021, p. 214).

Esta operación del nombre puede ser interpretada, desde la filosofía de Cassirer del mito, en relación con el poder y eficacia de la palabra mágica. En la palabra mágica, sostiene el filósofo, el nombre de la divinidad no remite a algo fuera de sí mismo, sino que se transforma en expresión de la Cosa:

el supuesto básico es que la palabra y el nombre no tienen ninguna función meramente representativa, sino que en ambos casos están contenidos el objeto mismo y sus *poderes* reales. La palabra y el nombre tampoco designan ni significan, sino que son y operan. (2013a, p. 65; cf. 2013b, p. 88; 1975a, p. 80; 1975, p. 30)

En el nombrar mítico del populismo, el pueblo se hace presente como un poder real, como la presencia de lo sagrado y su eficacia. De este modo, si en la cosmovisión mítica, como afirma Cassirer, quien puede apropiarse del nombre del dios, “puede apropiarse ilimitadamente del poder de su portador” (2013a, p. 67), en la razón populista, la lucha por la hegemonía se convierte en una batalla por la invocación del nombre del pueblo sagrado, y por el control de su poder (Cassirer 1975a, pp. 120, 150; 1975, pp. 30, 52).

No obstante, el lazo equivalencial consagrado a través del nombre se determina también en la frontera antagonista. El nombrar del pueblo del populismo se funda conjuntamente con la operación performativa del nombre del enemigo. Pues, el reverso negativo imaginado, como aquello separado y excluido, se condensa frecuentemente en el lazo equivalencial del “ellos” o del antipueblo. Cassirer se refiere a la hipostasiasión inherente al mito, no solo de una entidad sacralizada —en este caso, el pueblo o particular popular encarnado—, sino también de aquello a lo que se opone, dentro de la frontera antagonista, en la concepción del “chivo expiatorio” (2013a, pp. 96-97, pp. 253-254; 2018, p. 400-401).¹⁵

En *El judío*, Meinvielle expresa teológicamente esta operatividad del nombre en la oposición entre “cristiano” y “judío”: “«Judíos y gentiles, no tenéis otro nombre en el que podáis lograr la Salud, más que en el nombre de Jesús». (San Pedro en los Hechos de los Apóstoles, IV, 12)” (p. 24). La primera conclusión, expuesta por el sacerdote en su obra de 1936, se trata de una división originaria entre “dos caminos: o ser cristianos adhiriéndose a Cristo, o ser judíos” (p. 36). Estos dos caminos se fundan en dos figuras, dos modos de ser originarios, dos razones de ser o destino (p. 45), que han sido dispuestas, y consagradas, por Dios desde el comienzo, pero que se realizan en el tiempo, pues “la acción providencial divina condiciona y (...) dirige la marcha de los acontecimientos humanos

¹⁵ Respecto de la lógica del “chivo expiatorio”, cf. la obra clásica de Girard, 1983.

hacia fines cuyo conocimiento se reserva” (p. 93*).¹⁶ La escatología de Meinvielle está signada por una dialéctica mítica en la que la oposición fundamental se encarna contingentemente, pero dispuesta providencialmente, en la historia, en virtud de la decisión de los hombres, con cuyo concurso escribe Dios el drama histórico (pp. 92-97*). Es el misterio de la encarnación de los modos de ser cristiano y judío, por mor del libre albedrío. En esta historia, el hombre se enfrenta a una decisión fundamental: aceptar el nombre de Jesús, en la comunión del “*Corpus Christi*”, y, con ello, la promesa divina originaria con la bendición de salud y salvación (pp. 26, 92-94), o rechazarla y ser “judío con todas las perversidades satánicas de la raza estigmatizada” (pp. 35-36). Visto desde la teología política del sacerdote, ello significa que solamente son posibles “dos modos verdaderamente fundamentales: el cristiano y el judío; dos religiones: la cristiana y la judaica; dos políticas: la cristiana y la judaica; (...) dos internacionalismos: el cristiano y el judaico” (p. 69).

La segunda conclusión atañe al papel adjudicado al judío. Sostiene: “es un enemigo declarado y activo de todos los pueblos en general, y de modo especial de los pueblos cristianos” (1982, p. 36). Este enemigo transhistórico, este enemigo teológico, agente eterno

¹⁶ En “God Only Knows”, Laclau (1991) pone en cuestión la concepción salvífica de la historia presupuesta en ciertas teorías marxistas, con su búsqueda de fundamentos y agentes últimos, así como de procesos necesarios, como un resabio teológico-político heredado del mundo cristiano y moderno (pp. 56-57). Sin embargo, la lógica de la razón populista, en tanto forma de subjetivación política que se adapta, contingentemente, a necesidades y contextos diversos, puede ser compatible con demandas populares constituidas bajo una tradición teológica (o secularizada), como aquella del “integralismo católico” de Meinvielle. Dado que la contingencia de la sociedad y la historia puede ser comprendida, por ejemplo, afirma Laclau, como los caminos inescrutables del Señor (p. 56), ella es adaptable a formas afectivo-pragmáticas propias del mundo mítico y religioso, en las que la necesidad racional cede su lugar, frecuentemente, a una esperanza y pasión escatológica, que encarna su deseo salvífico en diferentes superficies de inscripción.

de iniquidad, que aparece vinculado históricamente con el pueblo judío, deviene un significante vacío capaz de trascender a los propios judíos (1982, pp. 34-35, 36). Tras los actores históricos opuestos a la cristiandad, y a la Santa Iglesia fundada por Cristo para cumplir su destino, se cierne el judío, cualquiera sea su nombre (1940, p. 50), como símbolo y *encarnación* del enemigo (misterio de iniquidad). En *El judío*, Meinvielle sostiene: “Los judíos se han erigido en enemigos del nombre de Cristo y de los cristianos que manifiestan [encarnan] este Nombre” (p. 21*).

La *participación* o “simpatía mágica” en este lazo equivalencial bajo el nombre “judío”, dentro de la lógica populista de construcción del enemigo, se convierte en una identidad mística, una identidad de esencia, en la cual, como afirma Cassirer (2013a) respecto de la lógica mítica, “uno se transforma en otro, deviene el otro, es una forma del otro, es lo otro” (p. 71).¹⁷ Es, siguiendo al autor, la “regla de la concrecencia” propia del mito: “a la forma mitológica de pensamiento, le es esencial, siempre que establece una *relación*, fusionar y transmutar entre sí los términos de esa relación” (p. 14).¹⁸ El lazo equivalencial, condensado en el nombre “judío”, permite esta “metamorfosis mítica”, esto es, la constante transmutación de los términos, que no significa la anulación de la

¹⁷ En “Sobre los nombres de Dios”, Laclau afirma: “nos estamos refiriendo a un tipo peculiar de enumeración, cuyos términos no coexisten simplemente unos junto a los otros, sino que cada uno de ellos puede remplazar a los otros porque todos, en el seno de la estructura enumerativa, expresan lo mismo. Es este el tipo de enumeración al que denominó *equivalencia*” (p. 55).

¹⁸ En *Lenguaje y mito*, Cassirer se refiere al sentido mágico originario de la metáfora lingüístico-mítica (pp. 143-156). Ésta no puede comprenderse solamente como estableciendo “una relación de sustitución entre términos sobre la base del principio de *analogía*” (Laclau, 2021, p. 34), sino como dirigida por la ley de concrecencia de los términos de la relación: “no se trata (...) de una mera analogía, sino de una identidad real” (Cassirer, 1975a, p. 151) performada por la nominación.

multiplicidad por su homogeneización¹⁹ —y, por ende, no es opuesta a la heterogeneidad—, sino la investidura mística de la relación de los particulares en el nombrar mágico, que otorga su flexibilidad al proceso de identificación (pp. 79, 93, 209, 311). En este sentido, el “ellos”, así como el “nosotros”, no expresa solamente un significante vacío, sino también, siguiendo los análisis de Laclau, un significante flotante y heterogeneidad. Con ello, el autor intenta aprehender conceptualmente la lógica de los desplazamientos de la frontera antagonista, como de la constitución interna del “nosotros” y del “ellos” en la que participan los particulares,²⁰ por fuera de la idea de una división e identidad dicotómica estable (2021, pp. 163-197; cf. 2004a, pp. 304-305; 2007a, pp. 40-45). Y afirma: “La nominación es, en este sentido, el momento clave en la constitución de un pueblo [y, agreguemos, del antipueblo], y sus límites y componentes equivalenciales fluctúan permanentemente” (2021, p. 281).

A través del nombre “cristiano” y “judío”, los límites de la identidad mítica entre el pueblo y el antipueblo, se vuelven elásticos y fluidos. Esta plasticidad le permite ir más allá de la lógica tradicional de la representación, en una capacidad metafórica que trasciende incluso la lógica sustancial de los agentes políticos. En la razón populista, la catexia del nombre opera como una suerte de magia social que permite una investidura permanente de obras e instituciones, de prácticas y personas, de sentimientos y razones, con

¹⁹ Sobre este punto, cf. Mouffe, 2018, pp. 86-88; Laclau, 2005, p. 46; Biglieri y Cadahia, 2021, p. 84.

²⁰ Si bien la lógica de la participación populista no implica homogeneización, no significa, como reconoce el propio Laclau (2021), “pura pluralidad o multiplicidad, ya que esta última [sostiene] es compatible con la completa positividad de sus elementos constitutivos” (p. 277). Uno de los rasgos definitorios de la heterogeneidad, según el autor, “es su dimensión de *ser deficiente* o *unicidad fallida*” (p. 277). Es a través de esta marca originaria, que los particulares pueden integrarse o participar en la cadena equivalencial. Las posibles connotaciones teológicas de esta falta de origen en relación con la lógica del pecado originario y el consecuente llamado a la participación en el “*Corpus Christi*”, amerita un estudio suplementario.

la consecuente frontera antagonista contras los poderes que busca combatir.²¹ Cassirer (2013a, pp. 201; 2009, p. 119; 2013, p. 79; 1975a, p. 131) se refiere a esta flexibilidad, propia del pensamiento mítico, de la aplicación de lo sagrado (divino o demoníaco) a entidades y representaciones del carácter más diverso, en ocasiones como sustantivo o adjetivo, así como verbo o adverbio. El filósofo (2013b) sostiene:

el mundo [mítico] está regido por una fuerza mágica (...) esta fuerza afecta lo mismo a las “cosas” que a “personas”, a lo “material” que a lo “inmaterial”, a lo inanimado o a lo animado. Lo que aquí se aprehende y objetiva mitológicamente es, por así decirlo, el misterio de la operancia. (p. 126)²²

En la semántica teológica de Meinvielle, el nombre judío se expresa como rasgo y voluntad, como deseo y fuerza, como pensar y sentimiento: es la claudicación del alma ante la materia, del espíritu ante la letra (el carnalismo judío), la deserción de la eternidad y la huida hacia el poder del dinero, en la avaricia y la usura, es también la soberbia y voluntad de subvertir y corromper el orden natural, con simulación y mentira, la capacidad de conspirar con inteligencia sagacísima, la crucifixión del Amor por el Odio, la hipocresía de la limpieza exterior y la suciedad e inmundicia interna (1982, pp. 27-28, 31-33, 36-37, 45, 56, 71-73; 1982, p. 16*), entre otros. Pero no solamente los actores históricos son comprendidos como *judaizables*. El filósofo cristiano, afirma Meinvielle (1982), debe analizar el

²¹ En este sentido, Laclau (2021) sostiene que “cualquier institución o nivel social puede operar como una superficie de inscripción equivalencial” (p. 155). Y, en “Sobre los nombres de Dios”, se refiere a la hegemonía como una cierta “deificación de lo concreto” que se funda en la contingencia (pp. 66-67).

²² Sobre la peculiar fluidez y elasticidad de los límites de la unidad identitaria mítica, por fuera de las formas subjetivas tradicionales entre lo subjetivo y lo objetivo, cf. Cassirer, 2013a, pp. 85-86, 224, 239; 2013b, p. 91; 2009, p. 126; 1975a, p. 127.

componente judaico de los procesos históricos: “todo lo malo que se perpetre en los veinte siglos de historia cristiana debe ser primera y principalmente judaico” (p. 35). En su lógica partisana, la judaización implica una dominación de todos los ámbitos de la vida, la expansión de una fuerza capaz de lograr la hegemonía sobre las naciones naturalmente cristianas.²³

El nombre “judío” adquiere así, en oposición a la identidad cristiana, su plena operancia mágica. El peligro de la judaización forma parte funcional del esquema teológico-político de Meinvielle, y su determinación de la configuración identitaria bajo la frontera antagonista. Los pueblos judaicos son aquellos que han caído presos de la tentación y dominación judía (1937, p. 62). En este sentido, todo pueblo o nación, así como toda época, puede ser judaizado, esto es, sometido a la judaización (1982, p. 35). No se trata, por supuesto, de una conversión masiva al judaísmo. Se trata, para él, de una suerte de contagio o infección,²⁴ de inoculación del veneno judío, que corrompe el cuerpo de las naciones (1982, p. 16*) y determina su historia. La lógica mítico-populista del nombre posibilita este imaginario de (com)penetración, desplazamiento y transmutación de los términos, que otorga su fuerza *performativa* a la amenaza judaica.

Pero, ¿qué medidas han de adoptarse frente a este riesgo de judaización? (Meinvielle, 1982, p. 16) ¿De qué forma es posible prevenirse frente a la operancia judía, en el proceso de constitución y búsqueda de consagración de la nación católica?

5. Imaginario diabólico y solución al “problema judío”

²³ Respecto del diagnóstico de Meinvielle de su época como judaizada, cf. 1982, pp. 15-16, 66.

²⁴ Sobre la materialización de los poderes o fuerzas enemigas como algo cósmico y sustancial y la lógica del contagio en el pensamiento mítico, así como los ritos expiatorios y purificadores concomitantes, cf. Cassirer, 2013a, pp. 83-87; 2018, pp. 395-398; 2009, pp. 159-162.

Teología y cultura 27:2 (2025)

A través del nombrar mítico-populista, las identidades cristiana y judía adquieren, en su oposición espectral, el carácter de fuerzas capaces de expansión hegemónica. Su delimitación mediante la frontera antagonista se experimenta como una tensión entre dos polos de atracción que aspiran al dominio del campo social.

En la propuesta de Meinvielle, esta investidura del nombre se conjuga con un particular imaginario mítico-religioso. El drama cristiano, afirma en su cuarta conclusión teológica, remite a las “dos fuerzas verdaderamente opuestas: la judía y la cristiana” (1982, p. 37). El sacerdote argentino define esta oposición como dos polos de atracción, el cristiano y el judío, y dos acciones concomitantes: “todo lo que no sea de Cristo y para Cristo se hace en favor del judaísmo. De aquí que la descristianización del mundo corra paralelamente con su judaización” (1982, p. 37; cf. 1982, p. 60; 1959, p. 224). Así, si las dos fuerzas invisten el campo social con su carácter divino o demoníaco, la decisión de los hombres, en el esquema teológico de Meinvielle, cumple un papel fundamental: la aceptación o rechazo de uno u otro orden.

Ahora bien, Laclau (2021) sostiene que el lazo equivalencial puede, en ciertas ocasiones, manifestarse en una individualidad:

un conjunto de elementos heterogéneos mantenidos equivalencialmente unidos sólo mediante un nombre es (...) necesariamente una *singularidad*. (...) Pero la forma extrema de singularidad es una individualidad (...) la lógica de la equivalencia conduce a la singularidad, y ésta a la identificación de la unidad del grupo con el nombre del líder. (p. 130)

La figura del líder populista, como concentración mítica en una individualidad, encarna entonces la función de la totalidad ausente. La descripción de Laclau deja en evidencia aquí sus resonancias cristo-teológicas:

como participa en la sustancia misma de la comunidad que hace posible la identificación, su identidad está dividida: él

es el padre, pero también uno de los hermanos (...) su derecho a dirigir se basa en el reconocimiento, por parte de los miembros del grupo, de un rasgo del líder que él comparte, de un modo particularmente pronunciado. (p. 84)²⁵

En el imaginario teológico de Meinvielle, los nombres “cristiano” y “judío”, en su polaridad antagonista, son personificados bajo dos liderazgos: aquel de Cristo, como encarnación de la divinidad, y aquel del Demonio o Anticristo, cuya figura señala al judío. Bajo un esquema católico tradicionalista, no obstante, el sacerdote sostiene que la Iglesia expresa la auténtica encarnación de Cristo, contra la llamada “paganización” del poder político y la investidura sacralizante o divinización del líder, que legitima la autoridad espiritual “metapolítica” de la Santa Sede y sus representantes por sobre el orden temporal (1937, pp. 21-22, 81-84; 1937a, pp. 54-59; 1940, p. 15; Finchelstein, 2016, p. 84). De modo que la identificación catéctica con uno u otro polo de atracción, esto es, con la Iglesia o con sus enemigos, mueve el drama cristiano y su teo-lógica partisana de la historia.

En tanto enemigo activo y declarado de la cristiandad, sostiene Meinvielle en su segunda conclusión, el judío es asociado y cumple la función teológica del Diablo (1982, p. 36; 1937, pp. 49, 74; 1959, p. 232). Dos objetivos son perseguidos, según el sacerdote, por quien desempeña este papel teológico: la corrupción y sometimiento del pueblo cristiano. Ya sea a través de la persecución, impidiendo que la Iglesia cumpla su tarea y plan de evangelización, como del engaño, a través de la seducción y corrupción, tiene como finalidad su debilitamiento y posterior esclavitud (1982, p. 45; 1982, pp. 98-99*). La lucha por la hegemonía se escenifica entonces en una batalla de la Iglesia-Cristo contra el Diablo-judío, por el dominio de los espíritus y del mundo:

²⁵ Cf. también los fuertes tintes cristológicos en la caracterización del líder, en su defensa de la razón populista, de Biglieri y Cadahia, 2021, pp. 140-142, 151-153.

todas las fuerzas del mal (...) trabajadas por el virus del odio a Cristo y a su Iglesia, se están movilizando en un frente único (...) satánicamente comandadas (...) por el Judaísmo. (...) La lucha se establece, entonces, terrible, decisiva, entre el Judaísmo y el Catolicismo. (1982, p. 87)

En sus análisis teológicos, Meinvielle recupera algunos tópicos centrales de la demonología católica. El Diablo es aquel que influye con su malicia, con sugerencias, para debilitar el Reino de Cristo. Obra ocultamente, en las sombras, su iniquidad, por medio de tiranos y seductores. En virtud de esta influencia diabólica, se produce la *discessio* o apostasía de las naciones, el alejamiento de los hombres de la divina majestad de Cristo. El judío-Diablo, afirma, “obra el mal a sabiendas y a conciencia para destruir la obra de Cristo y entronizar el Antecristo” (1937, p. 62; cf. 1982, pp. 53-60).²⁶ Para este plan siniestro se vale, sin embargo, de la mano ejecutora de los gentiles y hombres de Cristo (1982, pp. 50-51; 1959, p. 222). Así, Meinvielle acusa a los propios cristianos de no haberse precavido contra estas acechanzas y ataques, al abandonar la disciplina de la Iglesia, que los hubiese protegido contra el peligro judaico. El patrón de responsabilidad, bajo la lógica polar cristiano-judío, se anuncia al comienzo de la obra: “En la medida en que os apartáis de Cristo, aumentáis las cargas de vuestras culpas y aumentáis también vuestra enemistad” (1982, p. 24), esto es, el carácter judaico. Pero, aún más enfáticamente, señala a quienes se vuelven cómplices de la acción

²⁶ El sacerdote argentino no duda en recurrir a teorías conspirativas para fundamentar la finalidad teológica judaica, y en la tercera edición de *El judío* (pp. 45-53), se vale de los aportes del libro de I. B. Pranaitis *Christianus in Talmude Iudaeorum sive Rabbinicae doctrinae de Christianis secreta* de 1892, que habría revelado, según él, mediante pasajes referidos a Cristo y a los cristianos en el Talmud, la voluntad originaria de dominación del pueblo judío. Conocido en español como *El Talmud Desenmascarado: Las enseñanzas rabínicas secretas sobre los cristianos*, este panfleto antisemita cumple una función análoga a la de los *Protocolos de los Sabios de Sión* (cf. Cohn, 1995), el de revelar, según Meinvielle (1959), el “Poder Oculto Mundial” (p. 226) de los judíos.

diabólica de judaización. En este último caso, junto a la figura del enemigo externo que amenaza con la persecución, el engaño y la seducción, se alza la figura del traidor. Meinvielle afirma: “con gran exactitud teológica los Santos Padres llamaron judaizantes a los (...) que diseminan la herejía” (1982, p. 35).²⁷ En la economía de la justicia divina ello trae aparejado, según la séptima conclusión teológica, el castigo y pena del talión: quien, como el judío, no siga el camino de Cristo, quien elija separarse de Él y obrar contra Él, será merecedor de los mismos sufrimientos padecidos por aquel pueblo a lo largo de su historia (1982, p. 39).

El patrón mítico-populista del enemigo judío, bajo el esquema teológico del sacerdote argentino, acusa todo contenido con el estigma del nombre y le otorga un lugar en la escatología cristiana: aquello homologado como judío, ha sido resultado de la judaización o conversión diabólica, una obra del Demonio o Anticristo. Esta particular “visión teológica” otorga un sentido pleno al drama cristiano. En toda persona, toda institución, todo acto, todo medio, toda época, que ponga en cuestión la verdad de Cristo, y de su garante la Santa Iglesia de Roma, opera el Diablo-judío, y, en virtud de la operancia mágica del nombre, deviene judaico, es judaico. El/lo judío, cualquiera sea su nombre, como afirma Meinvielle, posee esta operancia práctica en virtud de su función teológica negativa, que justifica, al mismo tiempo, la medida del castigo o pena recibida. La simplicidad de este esquema permite entonces una constante separación, exclusión y sanción de todo aquello que ponga en cuestión el orden legítimamente cristiano.

²⁷ Como afirma Nirenberg (2013), en la historia de la Iglesia “muchos de los que han sido llamados «judíos» o «judaizantes» no se identifican en absoluto con el judaísmo” (p. 1). La lucha contra la *judaización*, siguiendo la perspectiva del autor, no supone solamente una actitud hacia los judíos y su religión, sino una forma de relacionarse críticamente con el mundo, que produce y atribuye judeidad en el mundo que critica (pp. 3-5). El “judaísmo” deviene así una categoría a partir de la cual se disputa el sentido de la auténtica cristiandad contra los potenciales enemigos internos y externos de la Iglesia de Cristo.

De allí que, en su tercera conclusión teológica, Meinvielle hable de una enemistad universal, inevitable y terrible (1982, pp. 36-37). *Universal* porque la oposición se extiende a todos los pueblos, *inevitable* porque es una oposición teológica, una “lucha eterna de Lucifer contra Dios”, *terrible* porque la iniquidad obra mediante hipocresía y mentira, en las sombras, en conjuración secreta (1982, pp. 36-37). La oposición teológica se enmarca así en una diabolología que, por un lado, en virtud de su lógica extensiva y eterna, permite una comprensión omniabarcante de la realidad y del tiempo y, por el otro, a causa de la naturaleza alegórica de esta oposición teológica, convoca a una lectura profunda y no literal que evite el engaño y descubra los secretos de las almas —penetre hondamente en el corazón de los judíos y de los cristianos (1982, p. 66)— como de la trama histórica. Una “visión suprapolítica” que, afirma el sacerdote, “sólo un modo teológico puede proporcionar” (1940, p. 77).

En la quinta conclusión teológica de *El judío*, Meinvielle remite a la vía de salvación en el drama escatológico. El sueño de la nación católica y de un imperio cristiano universal convoca a medidas de sanación y salvación contra el peligro judaizante. En la oposición teológica fundamental, sostiene (1982), “la única defensa y protección de los pueblos (...) para no caer en la esclavitud judaica es la vida cristiana” (p. 38). Es necesario, afirma, que los pueblos no olviden que “su Salud es Cristo” (pp. 43, 70) pues, en caso contrario, “tendrán que caer bajo la esclavitud oprobiosa del diablo y de su ejecutor en la tierra, el judío (...) tendrán que conocer el oprobio de su judaización” (p. 70). De allí la lucha que debe impulsar una “civilización de tipo espiritual” contra una “civilización de tipo carnal, materialista” (p. 67). Pero los remedios que se propongan para la salud y salvación del “*Corpus Christi*”, dependerán del diagnóstico e imaginario del enemigo o adversario. La sexta conclusión atañe entonces al tipo de defensa que ha de acometerse en esta lucha contra el judío. ¿Lucha mortal contra el enemigo o precaución profiláctica frente al adversario?

El carácter diabólico del enemigo requiere, sostiene Meinvielle (1982), “sacudir con energía viril esta dominación mortífera” (p. 111), y adoptar contra la lucha satánica de los hijos del

Diablo, la mentira y la hipocresía, la táctica franca y heroica de la espada (pp. 113-114).²⁸ Haciendo uso de una imagen querida por la tradición clerofascista argentina, Meinvielle afirma: “En la simbólica cristiana el Arcángel San Miguel es presentado empuñando la espada porque *peleaba contra el dragón*” (p. 113). Es necesario este espíritu heroico que, según él, produce “el horror del judío y de un mundo judaizado de la cruz y la espada” (p. 114). Frente a un mundo cristiano cobarde, idiotizado por “el liberalismo y por las lacras democráticas” (p. 115), sostiene el sacerdote, se debe recuperar la grandeza espiritual mística y guerrera, en la que la espada está al servicio de la cruz.

Pero Meinvielle (1982) debe recordar (y recordarse) que la “perfidia judía tiene un carácter sagrado, teológico” (pp. 43-44), lo que impide que se solucione el problema judío mediante persecuciones y “pogroms” o, afirma, “por el ansia injusta de exterminarlo” (p. 65). La lógica diabólica del enemigo debe atender a aquel precepto de Cristo de amar a los mismos enemigos (p. 44). Es esta la base de la Misericordia de la Iglesia, afirma Meinvielle, y que radica en “la obligación de amar a los judíos y de procurar su salvación” (p. 21*). Pero esto no significa, sostiene el sacerdote en su sexta conclusión teológica, no precaverse contra la peligrosidad del judío, pues, “debemos amar a los leprosos y esto no impide que se los aisle para evitar la contaminación” (p. 44).²⁹

La figura del judío-leproso explora un imaginario alternativo, aunque en paralelo, al del judío-Diablo. La metáfora de la salvación deja lugar a aquella de la salud del “*Corpus Christi*”. Se deben tomar precauciones, sostiene Meinvielle (1982), “para que no inficionen el

²⁸ Respecto del símbolo de la Espada y de la Cruz, como unión sagrada del Ejército y de la Iglesia para la custodia del ser nacional, en el nacionalismo e “integralismo católico” (o clerofascismo) argentino de entreguerras, cf. Finchelstein 2016, pp. 92-94, 111; Zanatta, 2015, p. 27. Sobre las connotaciones de virilidad de este ideario místico y guerrero, cf. Meinvielle, 1982, p. 115; 1937, pp. 55, 71; Finchelstein, 2016, pp. 125-127.

²⁹ Sobre la lógica combativa en la teología cristiana del amor, cf. Nirenberg, 2007.

organismo social (...) porque son «infecciosos» para los demás pueblos” (p. 39).³⁰ La oposición teológica entre la verdad y la mentira, la salvación y la perdición, se une con aquella de la salud y la enfermedad, de la vida y la muerte. El significante vacío y flotante del nombre “judío” y su capacidad operante de judaización se despliega esta vez en la lógica del contagio. Judaizar: inficionar, contaminar, envenenar, insensibilizar, y, finalmente, matar, esto es, “destruir el cristianismo” (p. 45).

Sin embargo, la metáfora diabólica se une pronto con la lógica sanitaria. El amor caritativo, sostiene el sacerdote (1982), no significa sentimentalismo, hay que procurar eficazmente el bien y odiar el mal, hay que prevenir y castigar (p. 112). En las medidas curativas contra el peligro judaico, la espada se transforma en bisturí: “medio único, doloroso pero indispensable, como lo es el uso del bisturí para cortar la gangrena que inficiona” (p. 115).³¹ La doble metáfora del judío-Diablo-Anticristo y del judío-leproso, con su imaginario teológico, muestra las tensiones inherentes a la solución de la Iglesia del problema judío, con las características de su medicina redentora, en la oscilación permanente entre el adversario peligroso, del que hay que precaverse y defenderse, y el enemigo mortal, que es preciso eliminar (Finchelstein, 2016, p. 90). Dicha tensión se halla presente en la propia descripción de Laclau (2021)

³⁰ Meinvielle (1982, pp. 44-45, 62-65) se refiere a la disciplina del gueto de la Iglesia, con las consecuentes restricciones civiles, como precaución contra los judíos, destacando sus ventajas relativas. Sobre la propuesta de una política de segregación y subordinación, por parte del nacionalismo y clerofascismo argentino, para la solución del problema judío, cf. Lvovich y Finchelstein, 2015.

³¹ Bajo una teo-lógica redencionista, que muestra la vacuidad y flotabilidad del nombre judío en la escatología cristiana, Meinvielle (1982) convoca incluso a los “verdaderos israelitas” para que “empuñen la espada para limpiar de su seno el fermento farisaico que pervierte, y se adhieran a Aquel que vino a salvar a todo hombre” (p. 116). Solamente estos “buenos israelitas” que emprenden el camino a la casa paterna, afirma, podrán oponerse a la obcecación y malicia de aquellos que maquinan la destrucción de la Iglesia (1959, p. 219).

de la razón populista: “como la plenitud de la comunidad es precisamente el reverso imaginario de una situación vivida como *ser deficiente*, aquellos responsables de esta situación no pueden ser una parte legítima de la comunidad: la brecha con ellos es insalvable” (p. 113). En el marco del mito de la nación católica y su lógica mítico-populista, las medidas contra el enemigo judío, como encarnación del “ellos” o antipueblo, se nutren de este imaginario teológico de la salvación y sanación cristiana, entre la violencia preventiva o defensiva y la violencia redentora (Finchelstein, 2016, pp. 99-100, 122-123), que señalan los caminos de su batalla por el Reino de Cristo y por la edificación de una patria auténticamente cristiana.³²

6. Conclusión

El presente artículo tuvo como objetivo analizar algunos de los componentes mítico-populistas de la configuración del enemigo judío en el discurso teológico-político de Meinvielle: las condiciones estructurales que posibilitan la emergencia de las identidades populares, en el marco de la atmósfera palingenésica que favorece el surgimiento del mito político; la constitución de las demandas en una cadena equivalencial junto con la frontera antagonista, a partir de la división fundamental del mito entre lo sagrado y lo profano; la consolidación de la cadena equivalencial mediante la construcción de la identidad popular como una particularidad que asume una significación universal (hegemonía), tomando en cuenta la ley de concrescencia de los particulares propia del pensamiento mítico; y, finalmente, el carácter afectivo-performativo del nombre —en su relación con el significante vacío y flotante, y la heterogeneidad— a partir de la modalidad mágica del nombre, y la atmósfera afectiva y metamorfosis mítica. Estos componentes mítico-populistas, no obstante, fueron analizados dentro del imaginario teológico del

³² Respecto del imaginario clerofascista argentino del enemigo judío y su propuesta de una violencia cristiana frente al problema judío, alternativa a la violencia pagana del antisemitismo nacionalsocialista, cf. Finchelstein, 2016, pp. 113-137.

sacerdote argentino, a partir del cual traza los contornos del enemigo judío y su función esencial en la convocatoria a una restauración del verdadero pueblo de Cristo.

Mientras que la primera edición de *El judío* tuvo lugar en 1936, nuevas ediciones se publicaron en 1940, 1959, 1963, y tras la muerte del sacerdote, en 1975 y 1982. A lo largo de esas cuatro décadas, la figura del judío sirvió para delinear los contornos del auténtico pueblo cristiano y de los peligros que amenazaban el sueño de consagración de la nación católica y de un imperio cristiano universal. El imaginario mítico-populista del enemigo judío, fácilmente asimilable por su reduccionismo maniqueo y su carácter fuertemente dramático —en una sociedad cuya tradición religiosa estaba dominada por los moldes escatológicos y antijudíos del catolicismo tradicionalista—, representó un dispositivo eficiente en los enfrentamientos religiosos, sociales y políticos de la época. Su capacidad de adaptarse permanentemente a las circunstancias nacionales e internacionales en constante transformación, no solo brindó una forma sencilla para el análisis de la realidad y para generar, por ende, estrategias de acción, sino también para desactivar todo intento de cuestionamiento de su luz teológica. En la búsqueda de exorcizar al país del peligro judaizante, esta lógica partisana abrió un auténtico campo de batalla por el dominio de la nación católica, dejando su impronta en los movimientos fascistas, antidemocráticos y corporativistas posteriores. Asimilando a los adversarios con las fuerzas demoníacas judías, diversos grupos se proclamaron, bajo la razón mítico-populista, como los auténticos emisarios políticos de Dios, soldados de Cristo,³³ y equipararon la violencia divina y

³³ En 1959, el propio Meinvielle resalta la importancia del llamado de la Iglesia a la santidad, y afirma: “Por el hecho de pertenecer a la Iglesia, y, en consecuencia, formar el pueblo de Dios, todo cristiano, sea clérigo, religioso o laico, participa de la funcional sacerdotal, profética y real de Jesucristo. Todo fiel cristiano es sacerdote, profeta y rey en este Reino de Jesucristo” (p. 21). La convocatoria al pueblo de Dios supuso una proliferación de “teólogos” que, de derecha a izquierda, se sintieron llamados a develar exegéticamente el sentido profundo de la realidad y del tiempo, para

Teología y cultura 27:2 (2025)

redentora con sus propias acciones violentas (Finchelstein, 2016, pp. 97-98). Así, solo unas décadas más tarde, Meinvielle se transformaría en líder de la Guardia Restauradora Nacionalista Tacuara, uno de los tres grupos principales de esta organización católica, neofascista, antisemita y militarista argentina (Finchelstein 2016, pp. 226-227), cuyos actores aspiraron a identificar y purificar a la nación de aquel enemigo teológico.

combatir al judío imaginado y alcanzar una nueva era de sanación y salvación.

Bibliografía

- Biglieri, P. y Cadahia, L. (2021). *Siete ensayos sobre el populismo. Hacia una perspectiva histórica renovada*. Herder.
- Buela, C. (1993). *Padre Julio Meinvielle*. Verbo Encarnado.
- Cassirer, E. (1975). La forma del concepto en el pensamiento mítico. En *Esencia y efecto del concepto de símbolo* (pp. 7-76). Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1975a). «Lenguaje y mito». Sobre el problema de los nombres de los dioses. En *Esencia y efecto del concepto de símbolo* (pp. 77-156). Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (2009). *Antropología filosófica: introducción a una filosofía de la cultura*. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (2013). *El mito del Estado*. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (2013a). *Filosofía de las formas simbólicas II: “El pensamiento mítico”*. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (2013b). *Filosofía de las formas simbólicas III: “Fenomenología del reconocimiento”*. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (2018). Judaísmo y los mitos políticos modernos. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, (59), 391-407. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2018.059.02>
- Cassirer, E. (2020). La técnica de nuestros mitos políticos modernos. En P. Dreizik, y A. Lumerman (Eds.), *Filosofía, mito y fascismo. Releyendo “El mito del Estado” de Ernst Cassirer* (pp. 21-50). RAGIF Ediciones.
- Cohn, N. (1995). *El mito de la conspiración judía mundial. Los Protocolos de los Sabios de Sión*. Alianza Editorial.
- Di Stefano, R. y Zanatta, L. (2009). *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*. Sudamericana.
- Eliade, M. (1992). *Lo sagrado y lo profano*. Labor.
- Finchelstein, F. (2010). *Fascismo trasatlántico. Ideología, violencia y sacralidad en Argentina y en Italia, 1919-1945*. Fondo de Cultura Económica.

- Finchelstein, F. (2018). *Del fascismo al populismo en la historia*. Taurus.
- Gentile, E. (2006). *Politics as Religion*. Princeton University Press.
- Girard, R. (1983). *La violencia y lo sagrado*. Anagrama.
- Griffin, R. (2008). Introduction: The Evolutions and Convolutions of Political Religion. En R. Griffin, R. Mallett. y J. Tortotice (Coord.), *The Sacred in Twentieth-Century Politics. Essays in Honours of Professor Stanley G. Payne* (pp. 1-18). Palgrave- Macmillan.
- Herrero, M. (2019). Laclau's Revolutionary Political Theology and Its Backdrop. *Síntesis. Revista de Filosofía*, 2 (2), 9-25. <https://doi.org/10.15691/0718-5448Vol2Iss2a287>
- Laclau, E. (1991). God Only Knows. *Marxism Today* (December), 56-59.
- Laclau, E. (2004). Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas. En *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (pp. 49-93). Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2004a). Construyendo la universalidad. En *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (pp. 281-306). Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2005). Populism: What's in a Name? En F. Panizza (Ed.), *Populism and the Mirror of Democracy* (pp. 32-49). Verso.
- Laclau, E. (2007a). Why do Empty Signifiers Matter to Politics?. En *Emancipation(s)* (pp. 36-46). Verso.
- Laclau, E. (2014). Sobre los nombres de Dios. En *Los fundamentos retóricos de la sociedad* (pp. 51-67). Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2021). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- Lvovich, D. y Finchelstein, F. (2015). Nazismo y Holocausto en las percepciones del catolicismo argentino (1933-1945). *Anuario IEHS*, (29/30), 303-325.
- Meinvielle, J. (1937). *Los tres pueblos bíblicos en su lucha por la dominación del mundo*. ADSUM.
- Meinvielle, Julio (1937a). *Un juicio católico sobre los problemas nuevos de la Política*. Gladium.

- Meinvielle, J. (1940). *Hacia la Cristiandad. Apuntes para una filosofía de la historia*. ADSUM.
- Meinvielle, J. (1959). *La Iglesia y el mundo moderno. El progresismo en Congar y otros teólogos recientes*. Theoria.
- Meinvielle, J. (1982). *El judío en el misterio de la historia*. Cruz y Fierro.
- Meinvielle, J. (1950). El problema de la persona y la ciudad. En Universidad Nacional de Cuyo (Comp.), *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza, 1949)* (pp. 1898-1907). Universidad Nacional de Cuyo.
- Mouffe, Ch. (2018). *Por un populismo de izquierda*. Siglo XXI Editores.
- Nirenberg, D. (2007). The Politics of Love and its Enemies. *Critical Inquiry*, 33 (3), 573-605. <https://doi.org/10.1086/513528>
- Nirenberg, D. (2013). *Anti-Judaism. The History of a Way of Thinking*. Head of Zeus.
- Payne, S. (2008). On the Heuristic Value of the Concept of Political Religion and Its Application. En R. Griffin; R. Mallett y J. Tortotice (Eds.), *The Sacred in Twentieth-Century Politics. Essays in Honours of Professor Stanley G. Payne* (pp. 21-35). Palgrave- Macmillan.
- Ríos Flores, P. (2023). Reflexiones sobre la «razón populista» y su forma mítica de configuración del pueblo, a partir de la filosofía de Ernst Cassirer. *Revista Internacional de Pensamiento Político (RIPP)*, 18, 447-469. <https://doi.org/10.46661/revintpensampolit.8038>
- Ríos Flores, P. (2024). Sobre la categoría de «mito político» en la obra de Ernst Cassirer. *Revista de Filosofía (Madrid)*, 49 (1), 227-245. <https://doi.org/10.5209/resf.82673>
- Salinas, A. M. (2024). Ernesto Laclau on Political Theology: A Comparison with Schmitt and Derrida. *The Political Science Reviewer*, 48 (2), 189-221.
- Zanatta, L. (2013). *Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo (1943-1946)*. Universidad Nacional de Tres de Febrero.
- Zanatta, L. (2014). *El populismo*. Katz.

Teología y cultura 27:2 (2025)

Zanatta, L. (2015). *La larga agonía de la Nación católica. Iglesia y Dictadura en la Argentina*. Sudamericana.

E-mail del autor: pablofacundorios@gmail.com

Fecha de recepción: 03-06-2025

Fecha de aprobación: 11-09-2025