

January 2017

Fundamentalismos: aspectos sociales y políticos desde la contemporaneidad

Catalina López Gómez
Universidad de La Salle, clopez@unisalle.edu.co

Gina Marcela Reyes Sánchez
Universidad de La Salle, gmreyes@unisalle.edu.co

Karen Vanessa Morales Leguizamón
Universidad de La Salle, kmorales90@unisalle.edu.co

Follow this and additional works at: <https://ciencia.lasalle.edu.co/ruls>

Citación recomendada

López Gómez, C., G.M. Reyes Sánchez, y K.V. Morales Leguizamón (2017). Fundamentalismos: aspectos sociales y políticos desde la contemporaneidad. *Revista de la Universidad de La Salle*, (73), 85-100.

This Artículo de Revista is brought to you for free and open access by the Revistas de divulgación at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in *Revista de la Universidad de La Salle* by an authorized editor of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

Fundamentalismos:

aspectos sociales y políticos desde la contemporaneidad



Catalina López Gómez*

Gina Marcela Reyes Sánchez**

Karen Vanessa Morales Leguizamón***

■ Resumen

El presente artículo aborda el retorno al elemento fundacional y originario propio del fundamentalismo como expresión religiosa y se centra en el rompimiento y la reinención de este con las circunstancias que rodean las sociedades occidentales contemporáneas. ¿Cómo entender la faceta política y social que se evidencia detrás del fundamentalismo como fenómeno religioso? Para responder a esto, se muestra cómo el fundamentalismo surge cuando, tras pretender retornar sobre lo puro de la experiencia religiosa, se rompe y recompone el vínculo social. Con miras a mostrarlo, se trae en un primer momento la crítica que Jean-Jacques Rousseau le hace al fenómeno religioso por provocar distanciamiento del ámbito de lo cotidiano. Manteniendo esta crítica en el

* Filósofa y magíster en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia; candidata a doctora en Filosofía de la misma universidad. Docente e investigadora del Departamento de Formación Lasallista de la Universidad de La Salle, Bogotá, Colombia. Correo electrónico: clopez@unisalle.edu.co

** Socióloga y magíster en Sociología de la Universidad Nacional de Colombia; candidata a doctora en Estudios Sociales de América Latina, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Docente-investigadora del Departamento de Formación Lasallista, Universidad de La Salle. Correo electrónico: gmreyes@unisalle.edu.co

*** Estudiante de octavo semestre de Negocios y Relaciones Internacionales de la Universidad de La Salle, Bogotá, Colombia; diplomada en Gestión Social y Liderazgo de la Universidad Sergio Arboleda. Correo electrónico: kmorales90@unisalle.edu.co

centro de la atención, se desarrollan posteriormente las características particulares de los fundamentalismos contemporáneos y el papel que juegan hoy como respuesta a la modernidad y a la globalización. Por último, se ahonda sobre uno de los impactos particulares de los fundamentalismos, rastreando el rol que cumplen como determinantes de las actuales relaciones entre Estados a partir del análisis geopolítico.

Palabras clave: fundamentalismo, religión, ruptura, reinención, geopolítica.

El fundamentalismo: una ruptura social

Desde el rastreo filológico del término *religión* se evidencian las dificultades de adentrarse en estos temas. Aunque ha sido amplio el debate acerca de su etimología, el presente texto se aferra a la interpretación tradicional, sostenida por Lactancio (s. f.) en *Instituciones divinas*, según la cual la palabra misma se refiere a la acción de *religare*. Esta postura se distancia de los planteamientos de Cicerón, en *De natura deorum*, y de la interpretación de Ortega y Gasset, en *Del imperio romano*, y asume que la religión, por la etimología de la palabra, alude al hecho de mantener una estrecha o intensa unión con un ser trascendente, omnisciente y omnipotente: Dios.¹

Pero ¿de qué manera es posible esta relación? ¿Cómo se da y qué supone en términos culturales y sociopolíticos? En este artículo hemos querido centrarnos en las características o condiciones que hacen que el fenómeno religioso pueda desembocar en un fundamentalismo. Para ello, adoptamos la postura de Cairo (2006), según la cual el fundamentalismo se caracteriza por ser un retorno a las fuentes, a lo original. Considerando lo anterior, en el desarrollo del texto mostraremos cómo, pese a lo que por lo general se sostiene, el fundamenta-

¹ Siguiendo la postura de Lactancio, el concepto *religión*, proveniente del latín, se puede descomponer en tres partes. El prefijo "re" que pone el acento en la intensidad del verbo: *ligare*, el cual conforma la segunda parte del término y, finalmente, el sufijo "ión" el cual marca el hecho de que la acción tiene lugar o se lleva a cabo efectivamente (Cf. Lactancio, s. f.).

lismo supone un alejamiento de sus seguidores de la realidad en la que viven y, prácticamente, un abandono de su vínculo social y político, concebido de la manera como lo propuso la sociedad occidental del liberalismo democrático.

¿Cómo entender la faceta política y social que se evidencia detrás de este fenómeno religioso? ¿Cómo entender que las disputas, los enfrentamientos y episodios con tanto contenido político que se desprenden de él provengan a su vez de una negación y disociación por parte del creyente con los fenómenos políticos y sociales que enmarcan las sociedades contemporáneas? Para responder a estas preguntas, se busca acá mostrar cómo el fundamentalismo surge, como Cairo lo sostiene, cuando tras pretender retornar sobre lo puro de la experiencia religiosa se rompe el vínculo social. La postura de Cairo (2006) defiende que la pretensión de retornar sobre las enseñanzas originales distancia al creyente de lo consuetudinario y de la experiencia cotidiana, separa de su rol político y social al seguidor de una religión.

Para ello, en un primer momento, se recoge la crítica de Jean-Jacques Rousseau a la religión. A partir de ella se mostrará cómo, desde la filosofía, el distanciamiento que provoca el fenómeno religioso del ámbito de lo cotidiano ha sido vaticinado.

El fundamentalismo y la ruptura social: una lectura desde Rousseau

*Todo lo que rompe la unidad social no vale nada,
y todas las instituciones que ponen al hombre
en contradicción consigo mismo son pésimas.*

Rousseau (2007, p. 159)

En el libro IV, capítulo VIII, del *Contrato social* Rousseau analiza y critica la religión. Su planteamiento resulta de gran utilidad para nuestro propósito, por cuanto en él Rousseau muestra cómo, a pesar de que la religión puede ser vivida de diferentes maneras, todas estas expresiones terminan desligando al ser humano de su faceta política y social, y de las circunstancias particulares que rodean su existencia.

En efecto, en el capítulo “De la religión civil” del *Contrato social*, Rousseau expone distintas maneras como la vivencia religiosa se expresa. Rousseau distingue con claridad tres tipos de religión: la del hombre, la del ciudadano y la del sacerdote. La primera, sostiene Rousseau, es aquella que, por fuera de la institución, se concentra en la experiencia religiosa como un fenómeno interior de conexión con Dios, es “el verdadero teísmo”; la segunda modalidad que describe Rousseau supone la adhesión de la vivencia religiosa a una nación. Dicha expresión se encuentra atada a unos dioses particulares, posee dogmas, ritos y se manifiesta a través de cultos que son compartidos en comunidad. La característica que sobresale de este tipo de religión es que se encuentra estrechamente relacionada con la nación donde se profesa y que, por ende, descarta todo aquello que no pertenece a esta por considerarlo “infiel, extranjero y bárbaro” (Rousseau, 2007, p. 159).²

Aparte de estas dos expresiones de la religión, Rousseau menciona una tercera. Es en esta última en la que enmarca al cristianismo y, sin duda, es la más criticada por el autor. A ella se refiere de la siguiente manera: “Hay otra especie de religión más extravagante, que dando a los hombres dos legislaciones, dos jefes y dos patrias, los somete a deberes contradictorios, e impide que sean a la vez devotos y ciudadanos” (2007, p. 159). El autor critica severamente este tipo de manifestación religiosa, en la medida en que su institucionalidad pone al ser humano en una contradicción consigo mismo. En efecto, la religión, como la Iglesia cristiana la presenta, enfrenta a sus seguidores a atender dos tipos de órdenes: las terrenales y las divinas, y por medio de sus dogmas crea tensiones en el individuo a la hora de determinar la manera como ha de actuar.

El examen de estas tres expresiones devela la crítica que hace Rousseau a la religión. Para el autor, la religión desliga al ser humano de su compromiso social y político, al aislarlo de su realidad y de las circunstancias que encierran su cotidianidad; esto se manifiesta en las distintas expresiones que ha tenido la religión. Así, aun cuando la apodada religión del sacerdote, asociada directa-

² Esta segunda expresión de la religión sin duda hace alusión a las religiones de los pueblos griegos. Su caracterización se encuentra estrechamente ligada con la ciudad-Estado de la Grecia clásica.

mente por Rousseau al cristianismo, aparezca como la más criticada por poner en tensión al ser humano frente a distintos órdenes y leyes, el “verdadero teísmo”, la religión del hombre, causa también problemas, pues desliga a los ciudadanos de los asuntos terrenales y presenta a las sociedades como inútiles y accesorias.

Para concluir, es posible sostener que la crítica que realiza Rousseau en este capítulo del *Contrato social* a la religión pone sobre la mesa el punto crítico que se devela en el fundamentalismo, a saber, la fractura con la unidad social por parte del seguidor religioso. En efecto, al oponer la faceta religiosa al ciudadano, se separa la faceta teológica de la política. De esta manera, aún si la búsqueda por lo virgen y la creencia pura parece deseable, Rousseau muestra cómo esta es peligrosa, pues aún sin Iglesia y sin generar las contradicciones que otras expresiones religiosas generan, disuelve el enlace de sus seguidores con las necesidades sociales. Así, la búsqueda de lo originario termina siempre por desligar al ser humano de la sociedad y de la necesidad de pensar en las circunstancias políticas y sociales en las que se encuentra envuelto.

No obstante, a pesar de que los fundamentalismos siempre buscan retornar a la pureza de la experiencia religiosa, las formas como estos se relacionan con la sociedad y con la política se han ido transformando de acuerdo con las nuevas dinámicas a las que el mundo los enfrenta. Teniendo en cuenta lo anterior, vale la pena ahondar en los desafíos y las particularidades de las sociedades contemporáneas en las que se presentan las expresiones fundamentalistas.

Fundamentalismos, modernidad y realidad contemporánea

El vínculo de la religión con la modernidad resulta complejo, pues con esta última queda establecido el imperio de la razón como guía de la relación entre los seres humanos, se exaltan las capacidades de los individuos y se apuesta por el desarrollo a gran escala. Estas características, propias de la modernidad, permearon el pensamiento humano y cuestionaron las absolutas verdades propuestas por las religiones para explicar el mundo y sus dinámicas. Así, nuestras sociedades parecían estar avanzando en un proceso de secularización

inevitable, donde todas las esferas de la existencia serían emancipadas del yugo religioso y como tal ejercerían su autonomía.³

Este hecho, que para muchos analistas resultaba inevitable, hacia los años setenta del siglo XX empieza a tornarse controvertible. Varios sucesos marcan la irrupción de la religión en la vida pública y reclaman el papel que antaño jugaba manifestando su resurgimiento de maneras diversas. En su libro titulado *La revancha de Dios* (1995), Kepel Gilles observa que, aunados a la pérdida de la confianza en los avances científicos, tecnológicos y en el bienestar que ellos traerían a las poblaciones, otros procesos sociales de relevancia mundial tenían lugar entre los años setenta y noventa que cambiarían de manera notable la incidencia de la religión en lo público, entre ellos están la Revolución islámica de 1979, el declive del comunismo y su represión sobre el sentir religioso y el anuncio del cardenal polaco Karol Wojtyła como papa.

Es en este ambiente de transición del ordenamiento social a nivel planetario donde se gesta lo que conocemos hoy como *fundamentalismo*. Sin embargo, aunque usemos un vocablo singular, se trata en realidad de un hecho social que se presenta de maneras disímiles, todas ellas manifestando una correlación entre posiciones sociales y disposiciones religiosas (Schäfer, 2009, p. 110). A pesar de esto, podemos identificar algunos rasgos mínimos que caracterizan las expresiones religiosas fundamentalistas contemporáneas.

Como lo hemos venido formulando, el primer rasgo está relacionado con el carácter antimoderno de los fundamentalismos. La causa primordial de esta postura está vinculada a la idea de que a mayor confianza en la ciencia y la razón, menor será el protagonismo de las verdades formuladas por la religión, de las prácticas con esta relacionadas y la cultura que forja. Esta idea se profundiza al constatar que la ciencia, en sí misma, no les ofrece a las poblaciones un

3 Max Weber (1967) caracterizó la secularización como un proceso de desencantamiento del mundo, en el cual se daba el "desalojo" de los dioses. Un mundo desencantado es aquel donde "no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión. Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico del mundo" (p. 200).

sentido para la vida, ni posibilidades para construir sobre ella la identidad de un pueblo. Finalmente, lo que está en juego es la supervivencia de las identidades que, ante los rápidos cambios sociales, no son capaces de estructurar una nueva orientación de sentido de los pueblos. Es allí donde los fundamentalismos aparecen como la posibilidad de entender los signos de estos tiempos, dotarlos de sentido y restaurar los arraigos, tanto de forma subjetiva como objetiva.

Así llegamos a la segunda característica de los fundamentalismos, la cual está relacionada con el hecho de eliminar la distinción entre la religión y otras dimensiones de la vida, pues

[...] para el fundamentalismo, que la religión es el fundamento de la sociedad significa que la sociedad es religiosa, que los vínculos sociales son vínculos religiosos y que, por tanto, el sistema cultural entero es religión. Es decir, la religión no es algo sectorial, ni un aspecto de la existencia, ni una esfera de la vida social, sino algo que impregna todos los aspectos de la existencia individual y todas las dimensiones de la vida social. (Arregui, 1994, p. 37)

Desde esta lógica, los fundamentalismos están para intentar restaurar el orden antiguo, aquel en el cual las esferas sociales no habían cobrado autonomía, donde no se habían dado procesos de diferenciación.

Allí es donde la lectura del fundamentalismo causa problemas para el resto de la sociedad la cual, en el intento que profesa el fundamentalismo por retornar a lo originario, no interpreta su postura como una "participación" en el ámbito social y político, sino como una imposición. Así, mientras en el fundamentalismo el papel de la religión es omniabarcador de todas las facetas en las que se desarrollan sus seguidores, a la luz de la contemporaneidad es una manifestación segregadora y excluyente, por cuanto no considera las transformaciones sociales que tienen lugar.

El fenómeno de la globalización nos ha dado la oportunidad de acceder de manera rápida a la información, nos ha permitido comunicarnos, intercambiar productos, conocer otras culturas. En igual proporción, ha traído incertidumbre,

inequidades, imposición de pensamiento, una sensación de opresión, miedo y riesgo, que poco a poco va generando resistencias y movimientos en búsqueda de identidades, alentados por el afán de diferenciarse en medio de la homogenización planetaria. Los fundamentalismos hacen parte de estas posturas dinámicas, que desde la acción se presentan resistentes.

La expresión contemporánea de los fundamentalismos solo puede darse con la preexistencia de la globalización, es una reacción a esta. De lo anterior podemos comprender, por ejemplo, por qué los fundamentalismos islámicos son el producto más occidentalizado del islam, y lo son porque reaccionan a Occidente; por tanto, dependen de las acciones que este último previamente haya llevado a cabo (Segato, 2008, p. 59).

¿Significa entonces que los fundamentalismos son estrictamente movimientos religiosos tradicionalistas y conservadores? La respuesta es no. A pesar de que en efecto estos buscan un retorno a sus prácticas más puras y de ser una respuesta de resistencia a la globalización, los fundamentalismos consideran que su accionar tiene un carácter revolucionario dado por la innovación en las estrategias implementadas con el fin de volver a la esencia primera de su religión. Entre estas estrategias podemos ubicar la “espectacularización de las costumbres” (Segato, 2008, p. 59), que sirve para imprimir de manera continua aquello que otorga la afiliación y la lealtad a un grupo; de manera adicional, sirve para generar seguidores y empatías por fuera de los territorios tradicionalmente dominados por esa expresión religiosa.

Tampoco son conservadores frente a la tecnología, la cuestionan, la increpan, ubican los perjuicios que conlleva para la sociedad tradicional; sin embargo, la usan. Entre los fundamentalismos cristianos de corte pentecostal es habitual observar la adaptación a las innovaciones tecnológicas en materia de plataformas web, manejo de medios masivos de comunicación, incluso, herramientas técnicas que intervienen en los espacios rituales a través de la disposición de la música, el montaje de obras teatrales o demás puestas en escena. Los primeros y más representativos casos los tenemos en las figuras de Jerry Falwell y Pat Robertson en Estados Unidos que, por medio del *televangelismo*, rechazaran

los valores seculares, y promueven así el anhelo de un cambio de la ética social (Schäfer, 2009).

La absolutización de la creencia es otra de las características básicas de las expresiones fundamentalistas en una religión. Los fundamentalismos absolutizan contenidos específicos, declaran al grupo cuáles son los valores absolutos y, de manera subsiguiente, proclaman cuáles son los actores legítimos para interpretar las verdades correspondientes que, para fines prácticos, consisten en determinar quién es el encargado del control social. De esta manera, podemos entender la absolutización como el intento de retorno que hacen las religiones para poder establecer nuevamente aquellos metarrelatos que legitimaban todo y que con la modernidad fueron desapareciendo.

Que ubiquen un contenido específico para imponerlo como creencia absoluta permite distinguir a los fundamentalismos de cualquier movimiento de resistencia democrática o pluralista (Schäfer, 2009, p. 118), como bien podría ser la teología de la liberación o el sandinismo en Nicaragua. De igual manera, que busquen el control social distingue a los fundamentalismos de aquellos movimientos que solo quieren escapar, huir de la modernidad, sin que su postura afecte al resto de la sociedad, tal sería el caso del movimiento Amish de Estados Unidos.

De lo anterior tenemos que en la lógica de los fundamentalismos la absolutización es un proceso que siempre va acompañado de mecanismos a través de los cuales se da la imposición de la creencia sobre el contexto social amplio. Las estrategias utilizadas para estos fines van desde la divulgación, hasta el uso de la violencia. En el primer caso, lo hacen a través de los *mass media*, de campañas educativas o a partir de la asistencia social, lo cual correspondería a lo que (Gilles, 1995) llama, en el caso del islam, reislamización desde abajo, pero que aplica a procesos de retorno de lo religioso a la vida pública desde las bases comunitarias.

En un punto intermedio encontraríamos los procesos de posicionamiento religioso desde arriba, es decir, haciendo uso del poder político como una herramienta para el beneficio de las estructuras religiosas, en ella encontraríamos

las apuestas políticas partidistas de las comunidades religiosas o los vínculos con la política a partir de apoyos o vínculos con grupos de presión (*lobby* político).

La otra estrategia empleada para imponer las propias normas absolutas de vida a otros actores sociales es la violencia; sin embargo, es importante registrar la distinción que realiza Schäfer (2009) cuando plantea que esta “como tal no es —ni puede ser— clave, ya que violencia puede ser empleada también como última *ratio* en una situación de defensa” (p. 119).

En conclusión, para que un movimiento sea clasificado como fundamentalista, debe darse un doble criterio: la absolutización de lo propio y una estrategia ofensiva de dominación, pues es a través de este doble ejercicio que la finalidad última de los fundamentalismos, consistente en anular al otro, a sus formas de vida, a sus creencias, a sus prácticas y con ello retornar a la pureza de su religión, puede ser ejecutada con éxito.

Los fundamentalismos religiosos en el análisis geopolítico

En el mundo contemporáneo, la acción de los fundamentalismos no se ejecuta tan solo en el espacio que delimita a un Estado, su ejercicio desconoce las fronteras políticas y traspasa las fronteras de aplicación de la norma. Por esto el análisis del accionar de los fundamentalismos debe tener en cuenta los cambios que suscita en la interacción entre los Estados y la forma como modifica las relaciones internacionales, es decir, plantea unas nuevas tensiones en la geopolítica mundial.

Existe una extensa variedad de encuentros y desencuentros en la definición de geopolítica. Desde las concepciones clásicas, el Estado como organismo y único actor, pasando por la teoría crítica de los años setenta, que introduce el estudio del discurso y reevalúa las concepciones eurocéntricas, hasta lo que se denomina *geopolítica postmoderna*. Referente al escenario de la globalización, puede inferirse, en su forma más simple, que la geopolítica analiza la relación entre espacio y poder, y sus efectos en la organización territorial de un Estado. Rudolf Kjellén, quien usó el término por primera vez, definía geopolítica como

“La ciencia que concibe al Estado como un organismo geográfico o un fenómeno en el espacio” (citado en Rosales, 2005, p. 17). Esta es una aproximación influenciada por Friederich Ratzel, que concibió el Estado como un ciclo vital y un “organismo territorial” en función de su nacimiento, desarrollo y muerte (decadencia).

Posteriormente, surgen dos teorías respecto al poder marítimo y terrestre. Alfred Mahan explica la perspectiva de *poder naval*; sus conocimientos como almirante lo condujeron a vincular el real poderío estatal (poder marítimo) y la política, teniendo como principios la condición económica del país que quiere gobernar la escena mundial, su posición respecto al mar y la extensión demográfica. Por otro lado, para Halford Mackinder el mundo es una unidad cerrada y “quién gobierne el corazón continental (Rusia-Europa oriental) dominará la Isla mundial (Eurasia-África) y quien gobierne la Isla mundial controlará el mundo”. De esta manera, se tiene que la región euro-asiática es un área pivote-estratégico y de ello dependerá el control del mundo.

Estos aportes fueron esenciales en el quehacer político del momento, guiaron los intereses de los Estados en función de su posición geográfica y permitieron así un gran desarrollo en términos estratégicos; sin embargo, a partir de la Segunda Guerra Mundial la geopolítica sería conocida como una *disciplina perversa*. La propuesta de Karl Haushofer acerca del *espacio vital* se consideró propulsora del expansionismo nazi; para él, si un Estado no posee el espacio necesario tiene el derecho de “extender su influencia económica, física y cultural” (Rosales, 2005, p. 24). De allí el abandono a la disciplina en los años siguientes, principalmente por las relaciones internacionales.

El resurgimiento de los años setenta, que se extiende de ahí en adelante con un nuevo enfoque basado en el estudio del discurso, plantea otras formas de análisis. La propuesta a una diferenciación entre geopolítica formal y práctica se complementa con las descripciones de geopolítica popular, de cómo esta juega un papel esencial en la deconstrucción de las estructuras geopolíticas descritas en las ideas tradicionales, no solo en términos geográficos, sino también en las estrategias del discurso.

Mientras los estudios formales se entienden desde los centros de pensamiento (*think tanks*), la academia y el estudio de las doctrinas políticas, la geopolítica práctica apela a la diplomacia, las instituciones y el cambio en la política exterior. La primera, por tanto, se refiere a la intención de los actores y la segunda, a la ejecución de esos intereses, pero mediados por el contexto real que los motiva. Por su parte, la geopolítica popular que se construye a partir de la producción mediática, las novelas, el cine y toda expresión de la opinión pública, es resultado de una percepción generalizada, clave en el análisis de discursos como el del expresidente George W. Bush posterior al ataque de las Torres Gemelas, donde además de ser un código geopolítico global con un fuerte impacto en la política interna, motivó una serie de modificaciones en la aplicación de una política exterior cuyo eje fundamental es la defensa a la seguridad. Su poder hegemónico le permite influir tanto en las organizaciones internacionales, como Naciones Unidas, y así logra legitimar la persecución a Al Qaeda, teniendo como resultado la justificación del miedo y la estigmatización de quien profese el islam.

El ataque terrorista del 11 de septiembre de 2001 a las Torres Gemelas convulsionó la escena mundial, estremeció las esferas de poder y puso un nuevo concepto en la agenda de seguridad: *el terrorismo*. Desde la concepción occidental se generalizó la idea de que estos grupos que sobrepasan al Estado y que buscan el restablecimiento del islam comprendiendo el Corán en su forma más literal deben ser llamados, además de terroristas, fundamentalistas. La adhesión errónea y apresurada de los dos conceptos proviene en primer lugar de la oposición suniita al establecimiento del "Gobierno de los sabios" en los años ochenta y de la vuelta a los principios y tradiciones puras del islam, donde históricamente se hacía referencia a "todos aquellos movimientos que pretenden encontrar las respuestas a los problemas políticos y sociales en el retorno a las fuentes de la comunidad islámica establecida por el profeta Mahoma" (Botta, 2007, p. 8). No obstante, al rastrear el término dentro de un marco histórico más cercano, se encuentra que el fundamentalismo, como concepto, tiene origen en distintas corrientes provenientes de movimientos protestantes (presbiterianos) de finales del siglo XIX y principios del XX en Estados Unidos que se oponían al darwinismo y a cualquier interpretación no literal de la Biblia.

La relación entre terrorismo y fundamentalismo evidencia una fusión entre religión y geopolítica en la cual el discurso se convierte en un elemento de expresión ideológica pero también política, cuya influencia deja de ser un código geopolítico local para transformarse en uno global. Gertjan Dijkink (2004) describe esta fusión con el término *religeopolítica*, concepto mediante el cual, según Heriberto Cairo (2006), se puede entender la estrecha relación entre el fundamentalismo cristiano norteamericano y la geopolítica. Por una parte, con la llegada de los puritanos al Nuevo Mundo, como pueblo elegido, y por otra en el marco de la Guerra Fría, que entiende en términos cristianos las fuerzas contrapuestas del *bien* y el *mal*.

En este análisis también cabe considerar la llamada lucha contra el terrorismo, en la que los discursos contrapuestos de Bush y Bin Laden demostraban algo de similitud en un contexto tan disímil, porque luego de lanzar amenazas y llamar tanto a la defensa de ideológica como a la seguridad nacional, al final pedían a un Dios divino que bendijera a la nación y aun cuando parecía más predecible de un lado que de otro, estas luchas fueron validadas en un discurso tan político como ideológico.

Indudablemente, la asociación del fundamentalismo y el terrorismo se intensifica con los ataques del 11 de septiembre; la confusión ha sido edificada en torno a la idea de que todo aquel que profese desde corrientes fundamentalistas es por regla única terrorista, y todo el que fundamenta su lucha en violencia lo hace en función de creencias religiosas o de algún poder divino. Las razones para ejecutar ciertas acciones violentas a veces se encuentran mediadas por intereses económicos y políticos ocultos que van más allá de lo que se puede dimensionar. Es una tendencia que ha dejado un triste panorama de discriminación y de rechazo hacia el otro, el que se considera diferente y que, por tanto, representa una amenaza.

Así, la inclusión del fundamentalismo (desde una perspectiva Occidente-Oriente) en el análisis geopolítico, especialmente en el análisis del terrorismo, cobra relevancia durante la última década y permite comprender fenómenos como la estigmatización y la polarización de creencias que lleva en muchos casos al recurso de la violencia.

Consideraciones finales

El mundo vive tiempos convulsionados. El fin de la Guerra Fría no supuso, como algunos lo anticiparon, un largo periodo de paz y de expansión incuestionable del modelo democrático liberal. Por el contrario, y con especial vigor desde finales de los años noventa, han surgido nuevas amenazas a la estabilidad de los Estados que se apartan de los moldes tradicionales de las guerras del siglo XX. Ya no se trata de ejércitos regulares que buscan el predominio y el control territorial bajo los marcos del derecho internacional humanitario, sino de expresiones radicales que combaten al Estado de manera asimétrica y que han hecho del terrorismo una herramienta privilegiada de lucha. El itinerario del Estado Islámico, de Boko Haram, y de Al Qaeda es un ejemplo de lo que Mary Kaldor (2001) llamó *las nuevas guerras*.

Si bien resulta inexacto identificar de modo absoluto estas amenazas contemporáneas a la seguridad con el fundamentalismo religioso, sí es posible afirmar que en varios países se ha dado una coincidencia entre la radicalización de grupos de fieles y la expansión de prácticas terroristas. Ese paralelismo explica, en buena medida, el agudo interés que hoy concita en la comunidad internacional la comprensión de los fundamentalismos y de sus relaciones con la violencia.

Con este artículo hemos intentado comprender los fundamentalismos, sus lógicas contemporáneas, sus vínculos con la política y su influencia en la configuración de las actuales relaciones internacionales. En este sentido, es deber de la comunidad académica universitaria ahondar en la investigación de un fenómeno que afecta a todas las sociedades a nivel planetario y que hace parte del panorama social del mundo de hoy.

Bibliografía

Agnew, J. A. (2005). *Geopolítica: una re-visión de la política mundial*. Madrid: Trama.

- Arregui, J. V. (1994). El fundamentalismo y los fundamentos de la sociedad: la inevitable cadencia atea del fundamentalismo moderno. *Thémata*, (12), 33-55.
- Bastian, J.-P. (1997). *La mutación religiosa en América Latina*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Botta, P. (2007). *El concepto de "fundamentalismo islámico"*. Centro de Estudios del Medio Oriente Contemporáneo (CEMOC).
- Cairo Carou, H. (1993). Elementos para una geopolítica crítica: tradición y cambio en una disciplina maldita. *ERIA*, (32), 195-213.
- Cairo Carou, H. (2006). Fundamentalismo cristiano en la imaginación geopolítica. *VII Congreso Español de Ciencia Política y de la Administración VII: Democracia y Buen Gobierno*.
- Cepeda, A. (2007). *Clientelismo y fe: dinámicas políticas del pentecostalismo en Colombia*. Bonaventuriana.
- Doods, K. (2007). It's smart to be geopolitical! En *Geopolitics. A very short introduction* (pp. 1-51). Oxford: Oxford University Press.
- Gilles, K. (1995). *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. Salamanca: Anaya e Mario Muchnik.
- Ibáñez, J. (1985). *Teoría del Estado, geopolítica y geoestrategia: marco teórico que fundamenta e interrelaciona estas ciencias*. Bogotá: Publicaciones de las Fuerzas Militares.
- Kaldor, M. (2001). *Las nuevas guerras: la violencia organizada en la era global*. Barcelona: Tusquets.
- Lactancio, L. (s. f.). *Divinae Institutiones*. *Biblioteca Digital Hispánica*. Recuperado de <http://bdh.bne.es/bnearch/CompleteSearch.do?field=autor&text=Lactancio%2c+Lucio+Celio+Firmiano&showYearItems=&exact=&textH=&advanced=&completeText=&pageSize=1&pageNumber=>
- Mamadouh, V.D. (1998). Geopolitics in the nineties: One flag, many meanings. *GeoJournal*, 46(4), 237-253.
- Ó Tuathail, G. (1996). *Critical geopolitics. The politics of writing global space*. Londres: Routledge.
- Rosales, G. (2005). *Geopolítica y geoestrategia, liderazgo y poder: ensayos*. Bogotá: Universidad Militar Nueva Granada.

- Rousseau, J.-J. (2007). *Contrato social*. Madrid: Espasa.
- Schäfer, H. (2009). Fundamentalismos, modernidades y tensiones políticas globales: sobre la religión políticamente movilizadora. *Estudos de Religião*, 22(35), 108-136.
- Segato, R. L. (2008). La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad. En A. Alonso (Comp.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo* (pp. 41-81). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales [Clacso].
- Weber, M. (1967). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.