

# FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO: CARACTERÍSTICAS DEL CONCEPTO Y ASPECTOS TEOLÓGICOS<sup>1</sup>

---

## RELIGIOUS FUNDAMENTALISM: FEATURES OF THE CONCEPT AND THEOLOGICAL ASPECTS

PASCALÉ LARRÉ

Mg. en Teología Fundamental  
Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile  
pclarre@uc.cl  
<https://orcid.org/0000-0002-6050-0803>

FERNANDA CUNEO

Mg(c). en Teología Fundamental  
Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile  
fmcuneo@uc.cl  
<https://orcid.org/0000-0002-2527-8207>

*Artículo recibido el 14 de junio de 2022;  
aceptado el 22 de diciembre de 2022.*

### Cómo citar este artículo:

Larré, P. y Cuneo, F. (2022). Fundamentalismo religioso: características del concepto y aspectos teológicos. *Revista Palabra y Razón*, 22, pp. 121-144. <https://doi.org/10.29035/pyr.22.121>

---

<sup>1</sup> Proyecto financiado por la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, mediante el concurso “Fondo de Investigación Teología UC, para estudiantes de postgrado”. El presente artículo es fruto de un proyecto de investigación bibliográfica otorgada a las autoras en el marco del Concurso de Investigación para Estudiantes de Posgrado 2021 en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. En la investigación se hizo un repaso de la bibliografía sobre fundamentalismo religioso con prioridad a los últimos 25 años, y desde diversas disciplinas (teología, filosofía, historia, sociología, antropología, psicología y política) con el objetivo de integrar nuevas perspectivas del fundamentalismo religiosa para reconstruir una reflexión teológica sobre este.

## RESUMEN

La pregunta que guía este artículo gira en torno a la configuración del fundamentalismo religioso y qué aportes puede entregar la teología para su comprensión. Asumimos como horizonte orientador la postura de la autora Susan Harding, según la cual el fundamentalismo religioso es una construcción propia de la Modernidad y no un concepto que está fuera de esta. Ante la precariedad de reflexiones teológicas diagnosticadas relativas a este tema, este artículo se propone realizar una síntesis de los aportes de las últimas décadas en ciencias humanas e historia, para posteriormente desarrollar algunas caracterizaciones del fenómeno desde la perspectiva teológico-antropológico. Para ello, la metodología empleada parte de la pregunta sobre cómo comprender teológicamente el fundamentalismo hoy como un fenómeno contemporáneo de renacimiento religioso. Luego, se presentará brevemente el despliegue histórico del término y se desarrollará una síntesis selectiva de las investigaciones en ciencias sociales. Con ello, estas contribuciones serán integradas a una reflexión en clave teológica fundamental sobre las categorías creyentes que configuran el fenómeno, de modo de entregar prospectivas del fundamentalismo en la actualidad.

*Palabras claves:* fundamentalismo religioso / teología fundamental / políticas religiosas / modernidad / pensamiento moderno

## ABSTRACT

The question that guides this article is about the religious fundamentalism features and the theological contribution to its better understanding. We assume the author Susan Harding's position, according to which, the religious fundamentalism is a Modernity's construction, and it is not something outside the modern point of view. Due to a precariousness in theological insights diagnosed related to this topic, this article proposes to develop a synthesis about the social sciences and history contributions in the last decades, in order to present some phenomenon's characteristics according to a theological-anthropological perspective. For that purpose, the methodology used starts with the question about how we understand theologically the fundamentalism today as a contemporary phenomenon of religious revival. Then, we will briefly introduce the historical development of the term and we will present a selective synthesis of the social science research. Consequently, these contributions will be integrated into a fundamental-theological analysis about the believers' categories that shape the phenomenon, in order to give a prospective view of the fundamentalism at present.

*Keywords:* religious fundamentalism / fundamental theology / religious politics / modernity / modern thought

## I. Introducción

Al interiorizarse sobre el fundamentalismo religioso, las búsquedas arrojan importantes aportes provenientes de las distintas áreas de las ciencias humanas. Cada una de ellas ha cooperado en la comprensión de un fenómeno complejo que constantemente demuestra lo imprudente que resulta reducirlo a algunas expresiones particulares, las cuales, fácilmente, podrían estar manifestando solo una de las facetas posibles a desarrollarse, dentro de una multitud de estas.

A quienquiera que emprenda este camino, no le tomará demasiado tiempo notar que hay una escasez de perspectivas teológicas en lo relativo al fundamentalismo religioso. El estudio teológico de este fenómeno, si bien ha tenido algunos acercamientos, aún está por realizarse.

De acuerdo con Vassiliou (2016, p. 28), la psicología le ha dedicado importantes trabajos al análisis de lo que Strozier y Boyd llaman la *mentalidad fundamentalista*, o a los procesos neuropsicológicos implicados en el procesamiento de la información socioemocional. Por su parte, la sociología ha estudiado el fenómeno religioso en su variante fundamentalista respecto a las relaciones que establece con las sociedades y la política (López et al., 2017, p. 89). Asimismo, la historia ha sido primordial en la comprensión del surgimiento de los movimientos fundamentalistas durante los siglos XX y XXI, así como también de sus procesos y contextos.

Sin embargo, la teología ha manifestado un análisis precario en su ámbito específico, volviéndose, en muchos casos, un estudio de síntesis de las investigaciones hechas por otras disciplinas o, por otra parte, con una perspectiva exclusivamente normativa, declarando la inautenticidad del fundamentalismo desde una definición teórico-normativa desde una confesión religiosa<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Así, por ejemplo, aportes a la reflexión teológica como los del teólogo Tillich en términos de autenticidad y el concepto de religión, son aplicados en un artículo de Marcela Lobo (2016). En el artículo, la autora muestra el riesgo intrínseco de toda religión de caer en el fundamentalismo, el cual compartimos. Sin embargo, el análisis tanto del teólogo como de la autora, también teóloga, se desarrollan a partir del concepto de religión propuesto por Tillich y su consecuente reflexión, que aunque se vincula a la experiencia de incondicionalidad y absoluto, es fundamentalmente un análisis deductivo y normativo desde un concepto de religión, sobre el fenómeno fundamentalista. Aunque también es valioso en términos teológicos, lo que buscamos en el presente artículo es ofrecer también una deducción, pero desde los análisis entregados por los investigadores pesquisados en ámbitos sociales (sea antropología, psicología y sociología) e históricos. A estos análisis, se suma nuestro aporte teológico fundamental con categorías de síntesis reflexiva.

Esto podría interpretarse como una falta de identificación con el fenómeno, como si los argumentos sostenidos por las facciones fundamentalistas de las religiones no tuvieran un fuerte componente teológico. Con todo, creemos que un análisis que considere el aporte de los estudios empíricos y humanistas del fundamentalismo religioso puede enriquecer una perspectiva teológica del fenómeno, así como también, esta reflexión puede identificar elementos relevantes para una comprensión más profunda.

Quizás la falta de identificación e interés de la teología con el fundamentalismo no es un sinsentido puesto que el término conlleva una fuerte carga axiológica asociada a expresiones de fanatismo religioso, y con ello, pervertidas e inauténticas. Para la autora Susan Harding, antropóloga y autora de libros sobre fundamentalismo religioso, el problema viene de la mano con las herencias intelectuales modernas y su mirada sobre lo religioso y/o lo “irracional”. En palabras de Harding (2001, p. 270):

El punto de vista moderno emergió de una red de prácticas culturales que tradicionalizaban -que declaran tradicional, anacrónico o atrasado- a los pueblos considerados fuera de las sociedades industrializadas y de la cultura nacional-. Bajo la influencia de esta perspectiva moderna [...] Las religiones no institucionalizadas se convirtieron en “magia” y “cultos”. Los creyentes religiosos públicamente sobrenaturalistas se volvieron “ortodoxos” y “anticuados”. Y las religiones sobrenaturalistas que activamente respondieron a perspectivas y realidades modernas se convirtieron en ‘Fundamentalistas’ (Traducción propia)<sup>3</sup>.

En efecto, el fundamentalismo religioso como fenómeno y terminología surge en un contexto primordialmente moderno, en el que los mismos actores se autodenominaron *fundamentalistas* para combatir las ideas de la modernidad. Sobre esto se desarrollará más adelante. Sin embargo, lo que llama la atención en este marco, es que la misma teología como disciplina que ha buscado adaptarse a las exigencias de la modernidad, guarda presupuestos similares al momento de estudiar el fundamentalismo.

<sup>3</sup> The modern point of view emerged from a web of cultural practices that traditionalized –that rendered traditional, anachronistic, or backward– peoples deemed outside industrial societies and national cultures. Under the sway of the modern perspective [...] Noninstitutionalized religions became “magic” and “cults”. And supernaturalist religious believers “orthodox” and “old-fashioned”– And supernaturalists religious believers who actively contested modern perspectives and realities became “Fundamentalists”.

Con este panorama, nuestra hipótesis de estudio buscaba comprobar que una revisión de la literatura de las últimas décadas sobre fundamentalismo religioso obligaba a replantear los análisis teológicos sobre el tema, permitiendo revelar nuevos ámbitos de estudios. Este ejercicio no evita revisar los hallazgos sobre nuestras propias herencias modernas, pero sí permite entregar un análisis creyente del fenómeno.

Creemos que, un análisis teológico consciente de sus presupuestos puede entregar claves de interpretación fundamentales para comprender el fundamentalismo, sin necesidad de excluirlo como una expresión de religiosidad inauténtica. Esto quiere decir, que la perspectiva teológica empleada será sobre la facticidad del fenómeno del fundamentalismo, de manera comparada, correlacionada (entre los aportes disciplinares y la respuesta teológica), genealógica y fundamental.

En términos del teólogo suizo Pierre Gisel, entendemos el objeto de teología como: “Lo diremos, inscrito en las perspectivas resaltadas y validadas hasta aquí, sobre qué trabaja la teología y cuál es su fin. Fundamentalmente, son las creencias y su efectividad; ni más ni menos” (Gisel, 1991, p.123). Esta perspectiva no sólo permite el diálogo con otras disciplinas, sino que las exige para la propia reflexión teológica. En esta línea, la forma de estudiar teológicamente este fenómeno religioso será considerando la religión en su aspecto concreto e institucional, para poder compartir el mismo objeto con otras disciplinas trabajadas. Es necesario, de esta forma, distinguir la religión en su dimensión institucional de la disposición antropológica de lo religioso como estructura general humana.

Por lo tanto, para abordar esto, revisaremos brevemente la historia del concepto y algunas definiciones preliminares, pues compartimos con Harding que el fundamentalismo no vive fuera de la modernidad, sino que está lleno de ella, e incluso colabora a su imagen como un pensamiento mejor, avanzado y verdadero. La segunda parte de nuestro trabajo entregará algunos aspectos teológicos y antropológicos del fundamentalismo que contribuyen a una perspectiva más integral del fenómeno. Por último, las conclusiones del artículo desarrollarán prospectivas y aplicaciones actuales a las dimensiones teológicas presentadas.

## **2. El fundamentalismo religioso en la historia: su contexto de origen**

Según Armstrong (2000), quien entrega un extenso análisis histórico

del fenómeno, los fundamentalismos religiosos tienen antecedentes en las historias religiosas y los contextos de formación de cada una de las tradiciones religiosas involucradas<sup>4</sup>. Con ello, sería más preciso hablar de *fundamentalismo religioso* desde finales del siglo XIX, con lo que Eisenstadt (1999) llama “proto-fundamentalismo”<sup>5</sup> y, de acuerdo con Sandeen (1970), más precisamente, desde principios del siglo XX en el contexto norteamericano. Esto no implica, tal como lo ha advertido Appleby (2002, pp. 498-511), que el fundamentalismo cristiano de comienzos del siglo XX sea el modelo del resto de las expresiones. Su diversidad, como en todo fenómeno religioso, escapa a toda conceptualización definitiva.

## 2.1 Norteamérica y el origen del concepto

En cuanto a su origen, el término se acuña a los panfletos llamados “*The Fundamentals: a Testimony to Truth*” emitidos entre 1910 y 1915 por teólogos presbiterianos conservadores en respuesta a corrientes modernistas de estudios teológicos, en especial el *Higher Criticism*<sup>6</sup>. Según Armstrong, los panfletos referían a las doctrinas irrenunciables para los cristianos, las cuales se presentaban de la siguiente forma: (1) la inerrancia de las Escrituras, (2) el nacimiento virginal de Jesús, (3) la expiación de Cristo por nuestros pecados en la cruz, (4) su resurrección corporal y (5) la realidad objetiva de los milagros –el cual fue reemplazado por las enseñanzas sobre premilenarismo– (Armstrong, 2000, pp. 305-306).

Sin embargo, no se debe ignorar que unas décadas antes (1864), bajo el mismo contexto de corrientes modernas y estudios históricos de las Escrituras, la Iglesia Católica promulgó con Pío IX el *Syllabus*, que condenaba elementos centrales de las filosofías modernas, dando paso a una campaña antimodernista denominada “integrista” considerada como la expresión católica del fundamentalismo –y que tiene vigencia

4 Así, el análisis histórico de Karen Armstrong presenta ya desde la Edad Media antecedentes del fenómeno, incluyendo las guerras religiosas, la Inquisición y el impacto en judíos y musulmanes.

5 E.R.Sandeen exploró antecedentes históricos de los movimientos fundamentalistas iniciales de principios del siglo XX en norteamérica, no por aplicar el mismo concepto a fenómenos religiosos anteriores, sino para demostrar que dicho movimiento tiene antecedentes en el siglo XIX en grupos cristianos “premilenaristas” y con un fuerte componente literalista. El parecido y vínculo contextual lo lleva a demostrar que el fundamentalismo cristiano hunde sus raíces en tales movimientos. Por otra parte, el conocido artículo de S.N Eisenstadt, “Fundamentalism as a Modern Jacobin Anti-modern Utopia and Heterodoxy - The Totalistic Reconstruction of Tradition” llama proto-fundamentalistas a aquellos movimientos de renovación islam (los Wahabis) que, a mitad del siglo XIX, presentaba características de oposición a la modernidad ya occidente, mediante estrategias político-sociales.

6 Corriente alemana de fines del siglo XIX que integraba al análisis bíblico el modo de estudio de cualquier texto antiguo.

hasta nuestros días<sup>7</sup>.

Ahora bien, lo particular de los grupos autodenominados “fundamentalistas” es que, para diferenciarse de la categoría de *conservadores*, son ellos mismos quienes sugieren ser llamados de esta forma (Tamayo, 2009, p. 76):

Sugerimos, pues, que aquellos que siguen firmemente apegados a los grandes fundamentos (*Fundamentals*) y que están decididos a emprender una batalla en regla a favor de esos fundamentos, sean llamados *Fundamentalists* [...] Así, pues, se comprenderá que cuando se utilice este término lo entenderá como un elogio y no como un insulto.

Apartir de esto, se puede observar en qué medida el fundamentalismo cristiano naciente no era sólo una reacción de la modernidad, sino que surge de las condiciones misma de esta, condiciones que también adopta, como el esfuerzo por presentar certezas “racionales” de los fundamentos de la fe. Posteriormente, los elementos *autocaracterizados* comienzan a reducirse y destacarse principalmente con el literalismo bíblico y el milenarismo.

La carga negativa llega después, en Tennessee, cuando acontece un evento en 1925 que enfrenta a darwinistas (o pro-ciencia) con antievolucionistas, llamado “El juicio de Scopes” o conocido popularmente como “el juicio del mono”. El impacto mediático fue tal, que todos los medios de la época seguían el juicio, manifestando una especial tendencia a denostar el lado creacionista. Según lo que señala Cairo (2005, p. 41), con el tiempo el movimiento cayó en decadencia producto del descrédito de sus líderes y la sociedad comenzó a vincular a los grupos *fundamentalistas* con el pasado, fanatismo, irracionalidad, hasta violencia y fueron representados como enemigos de la libertad intelectual y la ciencia. Sin embargo, esto solo había empezado. De acuerdo con el autor, tras la Segunda Guerra Mundial, ocurre un auge de nuevos cultos que, con una inusitada fuerza, constituirán el fundamentalismo cristiano y, ya hacia 1970, conformarán en el terreno político la *Christian Right*.

---

7 Así como la raíz geográfica del fundamentalismo protestante estaría en Estados Unidos, algunos autores sitúan la del integrismo católico en España, así como también sus desarrollos neointegristas (Arguedas, 2020, p. 13-18).

## 2.2 Desarrollo en la tradición islámica

En el caso del Islam es más complejo determinar eventos específicos para el uso del término, en especial porque en el despliegue histórico de la religión musulmana hay una tendencia recurrente a purificar las prácticas y creencias religiosas de elementos externos y, con ello, considerados impuros. No obstante, por el uso frecuente de la expresión “fundamentalismo islámico” es necesario revisar su desarrollo para identificar algunas prácticas que puedan ilustrar características del fundamentalismo.

Por ello, tal como se indicó, de acuerdo con Paulo Botta (2007, p. 8):

...el término más cercano en idioma árabe a lo que en occidente se entiende por “Fundamentalismo” es “Usuliya” (esto es, referido o relativo a las fuentes, a los orígenes del Islam) hace referencia a todos aquellos movimientos que pretenden encontrar las respuestas a los problemas políticos y sociales por los que atraviesan sus comunidades en el retorno a las fuentes o a las raíces de la primigenia comunidad islámica establecida por el profeta Mahoma en la ciudad de Yazrib (luego llamada Medina) a comienzos del siglo VII.

La Usuliya o Usuliyum no debe identificarse con el fundamentalismo islámico en sí, menos el de agitación política. Lo que sí es un factor influyente para el fundamentalismo, es que este regreso a las fuentes implica un fuerte componente tradicionalista con características literalistas y políticas. Lo literalista viene dado de la concepción de *inspiración* en el Corán y su consecuente perspectiva de la inerrancia de sus escrituras presente en una importante porción de los creyentes. En tanto, el factor político hunde sus raíces en la nostalgia de la primera comunidad del profeta Mahoma, que busca ser reconstruida desde la *sharia* (ley divina).

Siguiendo a Kienzler (2000, p. 97), para los países islámicos la *sharia* es irrenunciable en asuntos políticos y de jurisprudencia, pues no se concibe el islam separado de los otros ámbitos de la sociedad y por ello, se debe gobernar desde el Estado y de manera sistémica. Por esta razón, no es difícil encontrar ciudadanos de estos países que, aunque hayan perdido la dimensión trascendente y creyente del Islam, son enérgicos en defender la *sharia* y el estado islámico.

Ahora bien, estos son algunos de los factores que explican que estos movimientos no intentan conformar un modelo *político* en el uso específico y cotidiano del término, a pesar de que lo puedan buscar mediante medios políticos (personas específicas participan de medios políticos), sino que buscan, de acuerdo con Eisenstadt (1999, p. 103), “[...] implementar una visión moral general, de construir una nueva identidad colectiva y de apropiarse de la modernidad en sus propios términos” (traducción propia). De esta forma, en el contexto del último siglo, caracterizado por la globalización y la modernidad, su identidad religiosa y cultural se ve profundamente amenazada. Aceptar la modernidad es siempre desde una selección adaptada de elementos. Del mismo modo, aceptar la globalización implicaría una negación de sí mismos y su identidad.

### 3. Conceptos y caracterización

Resulta preciso ahora destacar que, tal como se ha podido percibir, el concepto de fundamentalismo religioso, en términos generales, es parte de una construcción relativa al despliegue histórico-intelectual y social de la modernidad. Esto implica una valoración problemática de las expresiones religiosas que pueden ser igualmente *legítimas*, aunque consideradas fundamentalistas. En efecto, habría que preguntarse en qué sentido una expresión es legítimamente religiosa o no, puesto que eso indicaría una visión más normativa –y por lo tanto, debe ser fundamentada ampliamente para no imponer un particularismo confesional–, que fáctica. De esta forma, por el carácter axiológico del término y su uso en la investigación, autoras como Nikki R. Keddie (1998) han propuesto terminologías como “Nuevas políticas religiosas” (NRP en inglés) para sustituir al *Fundamentalismo religioso*, pero que implicaría una fenómeno parcialmente distinto y con rasgos más políticos.

Con todo, tal como puede percibirse desde su registro bibliográfico, su uso sigue siendo vigente, tanto en contextos cotidianos como en la investigación académica. Por tanto, esto requiere atender a los análisis genealógicos del concepto, así como también a sus caracterizaciones más vigentes.

En el caso de Martin Riesebrodt (2000, p. 268), desde un análisis sociológico, asume la problematicidad del término y su aplicación en diversas confesiones y expresiones religiosas. Desde esta perspectiva, admite que las características compartidas entre distintos fenómenos considerados fundamentalistas podrían ser más relevantes que sus

diferencias, porque estos movimientos podrían impactar en procesos de transformación social. En este marco, Riesebrodt (2000, pp. 268-9) ofrece una definición de fundamentalismo como:

[...] un tipo específico de movimiento de renacimiento religioso, cuyas reacciones a los cambios sociales son percibidas como una crisis dramática. En tales movimientos, las personas intentan reestructurar sus mundos de vida cognitiva, emocional y prácticamente, reinventando sus identidades sociales y recuperando su sentido de dignidad, honor y respeto. Pero tales objetivos son logrados en el fundamentalismo mediante medios que son diferentes de otros tipos de movimientos de renacimiento religioso. (Traducción propia)<sup>8</sup>

Estos medios son los que más adelante se explicarán en el ámbito ético y político. No obstante, es fundamental resaltar la experiencia dramática del modo en que se percibe la sociedad u otros grupos sociales. Esto se debe a que tal es la característica que lo distinguiría de un común tradicionalismo religioso, sin un compromiso de cambio en el estado del mundo, siendo un tradicionalismo más bien movilizado y restaurador.

Para Riesebrodt (2000, p. 270), el fundamentalismo se encontraría dentro de los movimientos de renacimiento religioso (como lo es también el *New Age*) que experimentan una consciencia de crisis por contextos de rápido cambio social. En una búsqueda por superar esa situación, estos movimientos reinterpretan el pasado, pretendiendo así encontrar los *auténticos* principios del orden social en un pasado referencial. El fundamentalismo se situaría como un grupo cuyo pasado es mítico, aunque su interpretación pueda ser legalista-literalista o, por otra parte, carismática. Ambos fundamentalismos compartirían el pensamiento escatológico de declive social que requeriría un retorno a la tradición ética y legal.

El autor también ofrece una tipología de fundamentalismos. El grupo más destacado es el legalista-literalista, y su distinción principal consiste en la manera en que reaccionan. Se encontrarían, entonces, fundamentalismos de “Escape del mundo” de segregación parcial o

---

<sup>8</sup> “[...] a specific type of religious revival movement which reacts to social changes perceived as a dramatic crisis. In such movements people attempt to restructure their life-worlds cognitively, emotionally, and practically, reinvent their social identities, and regain a sense of dignity, honor, and respect. But, such goals are achieved in fundamentalism in ways which are different from other types of religious revival movements”.

separación completa; y los fundamentalismos de “Control del mundo”, que buscan un cambio del estado social, religioso, o político. Esta distinción cobra especial sentido puesto que muchas caracterizaciones sobre fundamentalismo, que se verán más adelante, destacan este elemento como algo común y no una variante.

Ahora bien, Pace y Guolo (2006, pp. 8-9) definen el fundamentalismo como:

[...] un tipo de pensamiento y de accionar religioso que se interroga sobre el vínculo ético que tienen las personas que viven en una misma sociedad, sentida como una totalidad de creyentes ocupados en cuanto tales en todos los campos del accionar social.

Aunque toda definición implica opciones, lo complejo de esta es el carácter fundamentalmente intelectual o cognitivo con que se caracterizaría el fundamentalismo. Así, se le comprendería como un “tipo de pensamiento”, una “interrogación”, ignorando los presupuestos o las motivaciones prácticas o emocionales que pueden motivar el fenómeno. Tampoco quedaría claro si es transversal a las creencias religiosas, emergiendo como una posibilidad en todas, o es una forma circunscrita a algunas.

Pace y Guolo (2006, pp. 10-1) también entregan una caracterización de sus principios ampliamente compartida e implementada en la literatura sobre el tema, que recoge gran parte de lo que ya se ha abordado históricamente. Dichos principios que constituirían los rasgos distintivos del fundamentalismo serían los siguientes: (1) inerrancia de los textos sagrados; (2) ahistoricidad de la verdad presente en los textos; (3) superioridad de la ley divina por sobre la ley terra; (4) supremacía del mito de fundación.

Por otra parte, Eisenstadt (1999, pp. 45-6), concluyendo una comparación entre el proto-fundamentalismo de la era Axial (milenio antes de Cristo), los movimientos fundamentalistas y los movimientos nacional-comunales, plantea que un elemento compartido es un fuerte componente sectario-utópico orientado a la implementación de una visión prístina (sobre su periodo pasado de referencia).

A su vez, una de las características diferenciadoras, propuesta por el autor, entre el proto-fundamentalismo y el fundamentalismo moderno,

ha sido las orientaciones políticas (principalmente jacobinas). Entre estas, destacan aquellas con un fuerte énfasis en la reconstrucción, mediante medios políticos, del Estado, la sociedad y la vida individual. Esta característica los haría funcionar bajo instituciones fundamentalmente modernas.

Otra característica específica de los movimientos fundamentalistas sería el particularismo que enfatiza sus distinciones de otras comunidades, ya sean religiosas o seculares (o del mundo secular en general), que los constituiría como los “otros”, mientras que lo “propio” sería lo que preserve el estado prístino de su tradición. Para Pace y Guolo (2006, p. 13), esto es llamado el “Síndrome del enemigo”, pues los “otros” son percibidos como una amenaza a la propia identidad colectiva en un contexto de individualismo y relativismo moral.

Con todo, las caracterizaciones y tipologías propuestas pueden funcionar como *síntoma* de presupuestos teológicos y existenciales que operan en las prácticas fundamentalistas (Gisel, 1999, p.8). Para ello, es necesario indagar en las categorías de fe y creencia que pueden estar configurando un modo específico de experiencia religiosa fundamentalista.

#### 4. Aspectos teológico-antropológicos

La revisión de las definiciones dadas y su despliegue histórico muestra la complejidad del fenómeno y la necesidad de una constante investigación atenta a los cambios y variantes. ¿Es un movimiento religioso? ¿Un tipo de pensamiento? ¿O podríamos caracterizarlo como una forma de vida religiosa?

Con todo, creemos que es necesario entregar una definición que pueda ser coherente a su identificación en el lenguaje cotidiano, así como también, asumir las confusiones y prejuicios que llevan los valores asociados al fundamentalismo. La motivación detrás de esto se basa en el concreto impacto de algunas de sus expresiones, ya sea a nivel de las mismas religiones en su ambiente privado, o del espacio público en que se despliegan.

De esta forma, no buscamos vincular el fundamentalismo religioso a una confesión particular ni a la experiencia religiosa en general. Más bien, de acuerdo a lo planteado, nos parece preciso definir el *fundamentalismo religioso* como una forma de vivencia religiosa, que

puede estar presente en cualquier confesión o expresión religiosa, en la medida en que radicaliza un aspecto de la propia identidad para distinguirse de un *otro* (por ejemplo, la modernidad, la postmodernidad, occidente, lo distinto). Para resaltar ese ámbito identitario, busca en su propio pasado referencial (textos sagrados o tradición) como evento ahistórico y, por lo tanto, sin mediaciones que puedan contaminarlo. Como consecuencia, esta radicalización puede llevar a expresiones de fuga del mundo, o de reforma radical de la configuración político-social.

Dado los análisis presentados, resulta evidente que el fundamentalismo religioso no busca fuera de sí las raíces principales para defender su doctrina, aunque sus estrategias puedan asumir una configuración moderna y globalizada. De esta forma, es posible encontrar presente ya, en cada una de las religiones en las que existe alguna forma de fundamentalismo, potenciales elementos clave que podrían dar cabida al desarrollo de estas posturas radicalizadas. En consecuencia, se puede acotar que los argumentos fundamentalistas tienen un fuerte componente teológico-antropológico que, en su planteamiento, adquiere características absolutistas.

Considerando estas condiciones y la definición entregada, conviene revisar los aspectos y dimensiones teológicos-antropológicos que se implican en esta concepción, pues cada una de ellas podría abordar una pregunta fundamental de la experiencia humana.

#### **4.1 Imágenes operantes sobre Dios, lo divino o lo absoluto**

Los análisis mencionados, han sido enfáticos en el carácter divisorio de los grupos fundamentalistas respecto a otros grupos humanos, ya sean seculares o dentro de su propia confesión religiosa. Ante esto, destacan la importancia del componente identitario rescatado de una autoridad referencial, sea esta un texto sagrado o un elemento tradicional institucional. Sobre esto, su carácter sacro o su relación a la divinidad revela la imagen de Dios que opera en estos movimientos, de acuerdo con lo cual Chauí (2003, p. 123) señala que:

cada una de esas religiones sólo puede ver a la ciencia y a las otras religiones a través del prisma de la rivalidad y de la exclusión recíproca [...], más aun considerando que en varias ocasiones se trata de religiones que cuentan con preceptos considerados divinos y con una relación inmediata con lo absoluto, portadoras de la verdad eterna y

universal, perspectiva desde la cual se excluye la diferencia y se produce la figura del otro como demonio y hereje, es decir, como lo Falso y el Mal.

En ese sentido, la imagen de Dios es acabada, no guarda espacio a un ámbito misterico, puesto que lo revelado es lo que se puede acceder mediante los elementos sagrados que la misma divinidad ha entregado. No hay espacio para la interpretación con consciencia hermenéutica, esto podría ser considerado una alteración del mensaje prístino y si lo hubiese, no sería lo que fue originalmente querido por Dios.

Como consecuencia, opera una imagen intervencionista de Dios, con ausencia de colaboración humana en la comprensión de su mensaje, a excepción de los espacios de socialización religiosa –donde los actores religiosos actuarían como medios de reproducción de un contenido–.

A su vez, como presupuesto ético, la imagen de lo divino es acerca de un ser que no sólo espera un comportamiento humano, sino que lo exige. Ya sea para los movimientos de escape del mundo o de cambio del mundo, es un estado puro, salvífico, el que debe ser resguardado, a modo de aislamiento frente a las influencias y contaminaciones externas, o transformándolas para ser asimiladas.

#### 4.2 Concepciones de tiempo

Otro de los elementos teológicos del fundamentalismo puede ser inferido de las escatologías practicadas por los movimientos y de su relación con su pasado referencial. Así, las confesiones religiosas, en su mayoría, guardan un vínculo original con un pasado añorado, sea desde un texto o desde un relato fundacional, que los configura a una identidad específica. En el caso del cristianismo, como en otras expresiones religiosas, la relación con el pasado se puede dar:

a. Como un intento de retorno a un pasado mejor, un momento de paz y amistad con Dios, que ha acabado y por cuya restitución deben trabajar.

b. Como un futuro por el cual también deben esforzarse por construir y vivir una vida de acuerdo con este propósito.

Ambos aspectos no son excluyentes. Los fundamentos del cristianismo, por ejemplo, se sustentan en la *esperanza cristiana*. Esta *esperanza* puede ser considerada de ambos modos, es decir, como una

*esperanza* en que el estado original del ser humano antes del pecado será restituido completamente tras la resurrección de los muertos, y también como una actividad del presente, explicitada bajo la categoría evangélica de Reino de Dios, ante la cual hay una constante invitación a la *conversión* y a la *construcción* del Reino de Dios.

Ahora bien, en el caso fundamentalista, el relato fundacional como una narración atemporal, adquiere un matiz físico y literal. Parte de este fenómeno se explica en lo que significó la modernidad para la experiencia religiosa y las religiones institucionalizadas, puesto que, siguiendo a Chauí (2003, p. 120):

[...] la modernidad simplemente reprimió a la religiosidad como costumbre atávica, sin examinarla en profundidad. Desde una perspectiva consideró a la religión como algo propio de los primitivos o de los atrasados desde el punto de vista de la civilización, y desde otra creyó que en las sociedades adelantadas el mercado respondería a las necesidades que anteriormente eran asumidas por la vida religiosa.

Ante un panorama de perjuicio y desprecio, las expresiones religiosas se desplegaron en dos modos principales de respuesta: adaptación y oposición. Sabemos que el fundamentalismo es considerado una estrategia de oposición a la modernidad, aunque a su vez la integra utilizando elementos significativos de esta última. En este marco, el pasado ofrece un conjunto de certezas morales y existenciales que entregan una identidad y que la modernidad puso en riesgo.

En ese sentido, el cambio de los grandes relatos de sentido configurados por varios siglos del escenario de la vida humana no podía ser algo inocuo. Por muy intensa que fuese la proclamación de la autonomía en época moderna y por muy radical que fuese la renuncia de la posmodernidad a un solo relato de sentido, en el fondo, lo que ocurría era un cambio de paradigma. Este vuelco paradigmático se experimentó como una nueva manera de pensar y de vivir, caracterizada, según Chauí (2003, p. 119), por lo volátil, la preponderancia de la contingencia y su incertidumbre.

Este es el ambiente de surgimiento de los fundamentalismos tal y como los conocemos. Este es el contexto desde el cual, de acuerdo con Chauí (2003, p. 120) apelan al retorno de aquello que la cultura censuró

y reprimió, y no solo referido a una cuestión cultural, sino a algo mucho más profundo: a un asunto existencial, relativo a la forma de ser, existir, estar o habitar en el mundo.

Para estos movimientos, las crisis que producen los cambios culturales exigen una respuesta clara y proactiva, ante el riesgo de la disolución de la propia identidad cultural y religiosa. Después de todo, el cambio epocal no sólo representa un cambio de tendencias externas, sino sobre los núcleos de sentido por los cuales se interpreta la realidad y se configura el actuar.

En ese sentido, la imagen de Dios antes mencionada, más intervencionista –ante la disyuntiva con el riesgo de declarar un dios ocioso–, implica una concepción temporal más inminente y/o inmanente de la restauración del mundo. Vale decir, si Dios es fiel a sí mismo y actúa en la realidad como la conocemos, el mundo tendrá un cumplimiento próximo, ya sea por medios humanos o divinos.

Si es por medios humanos, esto se puede traducir en una escatología inmanentista con la construcción de una utopía política, donde el estado original de las cosas (visto en los relatos de referencia) debe ser reconstruido materialmente.

Si es por medios divinos, en el caso de los movimientos milenaristas, también esto puede ir de la mano con un actuar ético y político radical en el mundo. Es la urgencia de una venida próxima de Cristo o del fin de los tiempos que moviliza al cambio de una sociedad que perdió su rumbo. Otra variante que puede sumarse sería más bien sectaria y/o pasiva, donde el pecado del mundo no puede ser erradicado y quienes creen ya fueron elegidos. En cualquiera de los casos, la restitución del pasado y el proyecto salvífico futuro es radical y materialmente implementado en el presente. De esta forma, podría existir también una escatología sin conciencia histórica, en que el fin de los tiempos no significa una plenitud de la realización ya comenzada sino, una especie de evento radical y separado de la historia humana (Noemi, 2000).

Con todo, el modo de relación al pasado como un origen referencial configura también el modo de relación al presente y futuro. En la medida en que este pasado es experimentado de manera real e idealista, el modo más coherente de responder a este es buscar reconstruirlo, ya sea en su partición pública, privada o sectaria.

### 4.3 Dimensión práctica (política y ética)

Uno de los fenómenos más relevantes y característicos de la modernidad occidental europea es la secularización, y con ello, la separación de los asuntos religiosos de los espacios políticos y científicos, principalmente. En este contexto, también es preciso destacar el principio, vale decir, la capacidad de las personas de autonormarse, sin necesidad de que haya algún factor de origen extrínseco (Dios, la Iglesia) que cumpla esta función. De acuerdo al espíritu de la modernidad, cuando las personas quieran decidir sobre su código ético, lo harán orientándose dentro de los límites de la razón y no apelarán a algún tipo de trascendencia que, en última instancia, juzgue sobre las categorías trascendentales. Como consecuencia, se emplea una falsa disyuntiva entre autonomía y heteronomía. Esto será percibido como una amenaza a la religión que implemente un sistema de valores sin un fundamento en la razón.

Vale recordar el planteamiento evolucionista que realizaba la perspectiva positivista del estudio de las religiones, apuntándolas a ellas y a sus explicaciones del mundo como próximamente extintas gracias al progreso científico. Junto con eso, un pluralismo religioso y valórico de derecho y no sólo *de facto* fomenta un mundo cultural y social que se traduce en una relativización de los valores ético-religiosos. Como señala Chauí (2003, p. 123):

[...] las grandes religiones monoteístas –judaísmo, cristianismo e islamismo– no sólo tienen que enfrentar, desde el punto de vista del conocimiento, la explicación de la realidad ofrecida por las ciencias, sino que también tienen que enfrentar por un lado la pluralidad de confesiones religiosas rivales, y por otro la moralidad laica determinada por un Estado secular o profano.

Desde esta perspectiva, no es difícil imaginar el surgimiento de facciones religiosas fundamentalistas que, en respuesta a su contexto, emprendan una reivindicación de su propia tradición a partir de la diferenciación y de la no-identificación con la sociedad en la que habitan. En parte, esto se lleva a cabo no solo mediante la propia reivindicación, sino también a través de la condena de todo aquello que circunde su entorno y que atente contra su planteamiento. No es despreciable la consideración de que la escalada del fenómeno fundamentalista está fuertemente relacionada con las tres religiones monoteístas, aunque no es exclusivo de ellos. En este sentido, baste recordar las dificultades

del integrismo católico con la asimilación del Concilio Vaticano II, o los problemas del islam con las democracias modernas, así como también la confrontación producto del conflicto palestino-israelí. En el ámbito ético, esto también se traduce en una postura más estricta que marque con claridad la distancia entre el comportamiento *ad intra* y *ad extra*.

Sería prudente agregar que, al mencionar el aspecto ético del fundamentalismo, de soslayo hablamos al mismo tiempo de su aspecto político. De acuerdo a lo que comenta Isaac Malheiros (2016, p. 228), hay autores que clasifican en dos las tendencias históricas del fundamentalismo. La primera fase sería una más moderada, caracterizada por *The Fundamentals*, marcada por la ansia de separación del mundo y los fundamentos modernos; la segunda, sería una fase que supera la separación entre política y religión, característica de la primera, que adquiere rasgos extremistas, que estaría políticamente articulada y que, sin embargo, en sí misma sería mucho más diversa teológicamente hablando.

Este paso no es tangencial, pues indica la integración de una visión escatológica en que el sistema de valores éticos no sólo debe practicarse en lo privado, sino también públicamente o incluso, en algunos casos, ser defendido de influencias externas y relativizaciones culturales. Por lo tanto, la motivación del actuar estaría en la restitución de un estado original y la conversión preparatoria a la consumación de los tiempos.

#### 4.4 El origen y referencias (hermenéutica e inspiración)

Para el teólogo Pierre Gisel (1999, p. 8), el modo de relación al origen en las religiones determina su postura teológica. Ya hemos esbozado anteriormente, en el apartado sobre las concepciones del tiempo y la ética, el modo en cómo la relación con el pasado configura de una forma específica sus prácticas. En el caso de la figura de los textos sagrados, esto quiere decir que si son el portavoz oficial de una figura de origen y no una figura de referencia, la experiencia religiosa se vuelve lineal, sin espacio a interpretaciones ni novedad, una *religión de bolsillo*.

Esto explica también que, como señala Vogels (2002), en muchos casos el modelo de inspiración que configura este pensamiento es mecánico y verbal, centrado en la intención del autor de las escrituras sagradas que, en este caso, sería divino. De esta forma, el problema no sería la simple declaración de “inerrancia bíblica” en sí misma, sino cómo ésta es comprendida como testimonio explícito de las figuras

de origen, sin espacio a mediaciones y con un alcance omniabarcante en las prácticas y normas que constituyen una sociedad. En términos hermenéuticos, no se trata sólo cómo se interpretan los textos, sino cómo el grupo creyente se vincula a su figura referencial (o de origen, si este fuese el caso).

En este contexto, en el caso del integrismo católico, se reconoce esta figura de portavoz oficial muchas veces vinculada más al Magisterio que a las Escrituras, lo que ha ido en detrimento de una conciencia histórica y disciplinar del desarrollo dogmático, en comparación a cómo se ha ganado conciencia histórica en los estudios bíblicos.

De esta forma, uno de los argumentos teológicos que más relación tiene con la autoridad consiste en considerar el contenido de alguna religión particular como revelado, como ocurre en el caso del cristianismo, el judaísmo y el islam. Al atribuir el origen de ciertos aspectos de la religión a una revelación le entrega un carácter de autoridad a estos, sin que sea posible encontrar parangón alguno a estos elementos, tanto dentro como fuera de la religión en cuestión. Ya sea Jesús, Mahoma, u otro profeta, se trata de una autoridad divina o sagrada, cumpliendo una función de origen de sentido, no sólo de referencia y, con ello, su testimonio escrito no deja espacio a interpretaciones. A su vez, la autoridad comprometida alcanza niveles irrevocables e indiscutibles.

Esto desemboca, comúnmente, en una interpretación literalista de la revelación. Sin embargo, aquí la *interpretación* no es concebida como un re-decir de un hermeneuta que reactiva el decir del texto, como Ricoeur señala (2020, p. 147), sino más bien como la *única* manera de comprender el contenido de la revelación. Cualquier otro intento de interpretar dicho acontecimiento queda invalidado debido a que la tradición no es concebida como dinámica y susceptible a las culturas en las que se desarrolla. En este sentido, la tradición no tiene ningún tipo de vida ni heterogeneidad, ya que su inmutabilidad es indispensable.

Sin embargo, esto no puede llamarnos tanto la atención si consideramos, una vez más, el contexto moderno y su pretensión de desarticular este tipo de verdades que no pueden ser sometidas a los métodos de las ciencias modernas. Es válido recordar que, como dice Isaac Malheiros (2016, p. 227),

El fundamentalismo fue una reacción a la modernidad y al liberalismo teológico, que lanzaba dudas respecto

de temas centrales del cristianismo, como la inspiración bíblica y los milagros registrados en ella. El liberalismo modernista veía a la Biblia como una mera producción humana, sin intervenciones sobrenaturales, rechazando en su estudio todo lo que no fuese razonable o científico, como el nacimiento virginal de Jesús, su resurrección y su segunda venida. El fundamentalismo es una reacción a eso (Traducción propia)<sup>9</sup>

Es comprensible que, ante una afrenta de estas características, la reacción sea más de tipo defensivo que de entendimiento, produciendo esto una afirmación aún más significativa del misterio de revelación que se declara. La verdad propia pasa a ser la única posible y la diversidad se torna en un elemento que denota peligro.

Así también, si bien es cierto que los textos sagrados, que es en donde se deposita, normalmente, el contenido de una revelación, cuentan con bastante autoridad al interior de una comunidad religiosa, esto no significa que no haya ningún tipo de interpretación mediante el mensaje del relato y el receptor. En las religiones hay, además, ejemplos en donde queda claro que la interpretación juega un rol importante, como lo es el *Talmud* en el ámbito judío, y el *Magisterio* en el cristiano. En ambos casos, pasan a conformar parte de la tradición de esas religiones, llegando incluso a ser tan relevantes como la revelación que interpretan. Sin embargo, en el fundamentalismo religioso hay un cambio de paradigma en lo que a la comprensión de la tradición respecta, ya que esta pasa a ser entendida como algo acabado, cerrado en sí mismo y sin posibilidad de cambio. Aquella remonta a un pasado que ha sido heredado gracias a la tradición, pero una tradición estática que, precisamente, gracias a que no ha mutado en el tiempo, conserva una verdad perenne cuya inalterabilidad es vital.

Una vez más, Gisel (1999, p. 137) es claro en este aspecto, aclarando en qué medida una tradición es una construcción que el grupo religioso desarrolla desde su propia identidad, destacando cuáles eventos son más significativos por sobre otros, no una línea de hechos temporales:

---

<sup>9</sup> “O fundamentalismo foi uma reação à modernidade e ao liberalismo teológico, que lançava dúvidas a respeito de temas centrais do cristianismo, como a inspiração da Bíblia e os milagres nela registrados. O liberalismo modernista via a Bíblia como uma mera produção humana, sem intervenções sobrenaturais, rejeitando em seu estudo tudo o que não era razoável ou científico, como o nascimento virginal de Jesus, sua ressurreição e a segunda vinda. O fundamentalismo é a reação a isso”.

[...] lo de una identidad construida y a reconocer. Es un momento segundo, del orden de una reanudación, a distancia y problematizante, relevando un «metadiscurso», el cual no se basa en doctrinas de primer nivel, eclesiales, ni sobre dispositivos simbólicos [...], sino sobre la vida creyente efectiva y su institucionalización real. (Traducción propia)<sup>10</sup>

La consciencia de que una tradición religiosa es una elección significativa para los creyentes entre muchas tradiciones evita la esencialización de una tradición y con ello, el valor de su desarrollo plural e histórico. Por otra parte, los grupos fundamentalistas son antitradicionales en la medida que niegas las tradiciones vivas, en su complejidad y heterogeneidad. Del mismo modo, sin esta consciencia de la diversificación de tradiciones, no se percibe compromiso con lo “secular”, puesto que es sólo una la historia religiosa legítima y válida.

## 5. Conclusiones

Hemos repasado algunas categorías y caracterizaciones fundamentales en la literatura vigente sobre el fundamentalismo religioso. Entre ellas se encuentran elementos relevantes para el análisis teológico y con ello, la comprensión creyente del fenómeno. En ese sentido, las dimensiones que acabamos de describir deben ser siempre estudiadas no como condiciones exclusivas en su conjunto para las expresiones fundamentalistas. Más bien, quieren colaborar a una reflexión y un uso exploratorio, funcionando como categorías heurísticas para el análisis, no de movimientos que sean comúnmente llamados fundamentalistas, sino en los modos de fundamentalismos que pueden convivir en nuestras experiencias religiosas.

Por ello, nos ha parecido fundamental repasar la historia y los hallazgos en la temática, para integrarlos a categorías teológicas que puedan colaborar a una síntesis operativa. En ese sentido, aunque el término ha estado cargado axiológicamente, tal como se ha mencionado, en un registro lingüístico y pragmático, su uso y vigencia no puede ser ignorado, aunque sí precisado.

Ahora bien, tal vigencia no radica sólo en su uso cotidiano sino en

---

<sup>10</sup> “[...] celui d’une identité construite et à reconnaître. Ce moment est second, de l’ordre d’une reprise, à distance et problématisante, relevant d’une «metadiscours», donc non situé sur le plan des *doctrines* de premier niveau, ecclésiales, ni sur le plan des *dispositifs symboliques* [...], au demeurant, de vie croyante effective et d’institutionnalisation réelle”.

que pareciera ser que persiste como fenómeno, así como también convive en muchos creyentes el punto de vista moderno de lo religioso. Para este propósito sirve recordar con cuánta vehemencia se ha denominado a ciertos movimientos cristianos como fundamentalistas con el solo fin de señalarlos como una expresión degradada de la religión, alterando así no solo el concepto de *fundamentalismo religioso* –quedando este rebajado hasta la inespecificidad–, sino que también la identidad, preocupaciones y orientaciones del movimiento en cuestión, ridiculizándolo y dejándolo postergado a una religiosidad de segundo orden. En tales situaciones se hace evidente la contrariedad y la radical incoherencia que existe entre el carácter peyorativo del uso común del concepto, versus su uso en la autoproclamación fundamentalista de estos grupos religiosos.

Por eso, conviene investigar si el fundamentalismo religioso funciona como un fenómeno dentro de un grupo religioso específico o como una forma humana de interpretar la sociedad y el resto del mundo, de modo que puede surgir como tendencia bajo ciertas condiciones en que la propia identidad religiosa se ve amenazada o que los cambios sociales se experimentan como una crisis moral y religiosa dramática y amenazante.

Ante esto, el análisis teológico-fundamental de las categorías que subyacen a las creencias es clave para dar cuenta de la presencia de este fenómeno. De esta forma, las imágenes de Dios y el ser humano, el tiempo (escatología y origen) y las figuras o elementos de referencia, deben ser objeto de análisis y desglosar sus consecuencias.

A nivel local chileno, podría traducirse en examinar cómo algunos cambios sociales culturales –como la migración–, o fenómenos de sincretismo religioso –como la piedad popular–, pueden levantar alertas en algunos grupos religiosos, apelando a tradiciones o cuerpos de fundamentos. En este contexto, una comprensión de fundamentalismo como reacción a la modernidad sería imprecisa, ya que los grupos que representarían una amenaza a los grupos fundamentalistas estarían lejos de representar “lo moderno”, así como también, la adaptación fundamentalista apelaría a criterios propios de la modernidad –como críticas a lo supersticioso o a las expresiones emocionales–.

Con todo, considerando ciertos *parecidos de familia* entre los diversos esquemas y expresiones fundamentalistas, su comparación a pesar de las diferencias en las distintas creencias, culturas y épocas, indicaría una persistencia de los fundamentalismos religiosos a pesar de su complejidad y que siguen siendo una realidad presente, cambiante y diversa.

## Bibliografía

- Appleby, S. (2002). History in The Fundamentalist Imagination. *Journal of American History*, 89/2, 498-511. <https://doi.org/10.2307/3092170>
- Arguedas, G. (2020). “Ideología de género”, lo “post-secular”, el Fundamentalismo neopentecostal y el neointegrismo católico: la vocación antidemocrática. Observatorio de Sexualidad y Política (SPW).
- Armstrong, K. (2000). *The Battle for God*. The Random House Publishing Group. eISBN: 978-0-307-79860-2. Versión E-book.
- Botta, P. (2007). *El concepto de “Fundamentalismo Islámico”*. Recuperado del Centro de Estudios de Medio Oriente Contemporáneo. [Consulta: 22 febrero 2022]. [https://www.files.ethz.ch/isn/103379/2007\\_OI\\_fundamentalismo.pdf](https://www.files.ethz.ch/isn/103379/2007_OI_fundamentalismo.pdf)
- Cairo, H. (2005). *Fundamentalismo cristiano en la imaginación geopolítica americana*. Presentado en VII Congreso Español de Ciencia Política y de la Administración: Democracia y Buen Gobierno, AECPA, Madrid.
- Chauí, M. (2003). Fundamentalismos religiosos: la cuestión del poder teológico-político. En *Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Eisenstadt, S.N. (1999). *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity*. Cambridge University Press.
- Gisel, P. (1999). *La theologie face aux sciences religieuses*. Labor et Fides.
- Harding, S. (2001). *The Book of Jerry Falwell. Fundamentalist Language and Politics*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv301gc8>
- Keddie, N. (1998). The New Religious Politics, Where, When, and Why Do “Fundamentalism” appear? *Comparative Studies in Society and History*, 40/4, 696-723. <https://doi.org/10.1017/S0010417598001704>
- Kienzler, K. (2000) *El fundamentalismo religioso. Cristianismo, judaísmo, islamismo*. Alianza.

- Lobo, M. (2016). Les religions à l'ère du fondamentalisme. Un parcours historique de la définition du concept de religion chez Paul Tillich. *Estudos de Religião*, 30/3, 189-212. <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/ER/index>
- 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*, 73/5, 85-100. <https://ciencia.lasalle.edu.co/ruls/>
- Malheiros, I. (2016). Os Adventistas do Sétimo Dia e o fundamentalismo cristão: Uma avaliação histórica e teológica. *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, 7/2, 223-247. <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/index>
- Noemi C., Juan. (2000). "En torno al fin del mundo": Reflexión sistemática. *Teología y vida*, 41(1), 90-102. <https://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492000000100010>
- Pace, E., Guolo, R. (2006). *Los fundamentalismos*. Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2020). *Del texto a la acción*. Fondo de Cultura Económica.
- Riesebrodt, M. (2000). Fundamentalism and the Resurgence of Religion. *Numen*, 47/3, 266-287. <https://doi.org/10.1163/156852700511559>
- Sandeen, E.R. (1970). *The Roots of Fundamentalism: British and American Milianiarism, 1800-1950*. University of Chicago Press.
- Tamayo, J. (2009). *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Trotta.
- Vassiliou, P. (2016). *Psicoanálisis y religión, entre creatividad y fundamentalismo* [Tesis doctoral inédita, Universidad de Buenos Aires].
- Vogels, W. (2002). *Three Possible Models of Inspiration*. En A. Izquierdo (Ed.), *Scrittura Ispirata. Atti del Simposio internazionale su l'ispirazione promosso dall'Ateneo Pontificio "Regina Apostolorum"*. Libreria Editrice Vaticana.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.