

¿EL FUNDAMENTALISMO ES UN INTEGRISMO?

Daniel Alexander*

ABSTRACT

The thematic proposed is to know if these kind of approachings could be possible, and if it is legitimate to treat under the same concept, realities belonging to different civilizations and epochs in wich the social impact is incomparable.

1. Planteamiento del Problema.

Desde hace algún tiempo la noción de integrismo ha venido a ser una especie de lugar común; la prensa ha acaparado este término para caracterizar los resurgimientos actuales de todos los movimientos ideológico-políticos supuestamente reaccionarios, que han abordado de cerca o de lejos a la religión para fundar su militarismo. Hemos escuchado en los últimos años el empleo de este término conocido en occidente, por una inflación fantástica a propósito del Islam y de la revolución iraní en particular. Se recuerdan con frecuencia sus antecedentes al interior del movimiento de Monseñor Lefevre. La temática que se propone en principio es saber si se pueden efectuar acercamientos de este tipo, y si es legítimo tratar bajo el mismo concepto realidades pertenecientes a civilizaciones y épocas diferentes, en las que el impacto social es incomparable.

Jean Francois Clement (1982) hace una crítica extremadamente penetrante, del repertorio de los términos utilizados por los periodistas y los islamólogos para hablar de estos recientes movimientos musulmanes que “buscan hacer del Islam, tal como ellos lo comprenden, el determinante único de su identidad” (1) mostrando hasta qué punto este es resultado del etnocentrismo; la expresión “integrismo musulmán” forma parte de ese arsenal y remarca que este concepto es siempre utilizado en mala forma (ibid).

* Departamento de Sociología. Universidad de Ginebra.

Entonces, ¿se debe a instancias de los periodistas y de los sociólogos anglosajones del Islam (cfr. Huphrey, Keddie Von Siners), preferir el concepto de fundamentalismo?. Estos dos términos son sustituibles cuando se sabe que este último concepto no figura en el léxico francés más común y que la palabra "integrismo", teóricamente posible, no se encuentra al hacer la revisión en la literatura anglosajona!. Desde estos dos términos, el hecho que se toma como recurso para caracterizar una misma realidad ¿son sus equivalentes?.

La dificultad de responder a tal pregunta proviene del hecho de que el análisis puede ser pertinente y debe ser manejado sobre dos planos, que no siempre son posibles de distinguir; al comienzo estos dos conceptos se ligan a los movimientos que son constituídos en una época precisa de la historia moderna, dentro de las dos grandes confesiones cristianas y es por extensión que han terminado por designar frecuentemente, en boca de sus adversarios, un cierto tipo de posición teológica y de opción ideológico-política que son reclamados por estos originales movimientos y por sus partidarios.

En sentido estricto, el integrismo designa, para empezar(2), a la corriente de los católicos antimodernos que aparecen en la Europa de Pio X, e incluso antes, y se constituyen enseguida de la crisis modernista y desarticulada por la condenación de Alfred Laisy (1903) y por el encíclico Pascendi (1907) (Michel, 1967); Monseñor Umberto Benigni (1862-1934) prelado notario que ocupara funciones importantes en la Secretaría de Estado del Vaticano de 1906 a 1911, periodista y escritor, será uno de los principales maestros de la obra. No tiene entonces nada que ver directamente entonces con el fundamentalismo, un movimiento conservador nacido después de la guerra de secesión en las principales denominaciones protestantes americanas (baptistas, presbiterianos, discípulos de Cristo) quienes se articulan esencialmente alrededor de la defensa del principio de la inspiración divina y de autoridad absoluta de la Biblia contra el vacío de la teología liberal y los métodos histórico-crítico cada vez más enseñados en las escuelas y los seminarios de teología. Este movimiento conocerá su apoyo después de la primera guerra mundial, gracias a la controversia antievolucionista que irrumpe en ciertos Estados para hacer excluir de los programas escolares la enseñanza del darwinismo (Garrison, 1968).

Pero si no existe alguna liga concreta entre el movimiento católico integrista y el movimiento fundamentalista protestante, así definidos, no es porque de los acercamientos que pueden ser efectuados, en particular sobre la base del hecho de que son nacidos mas o menos en el mismo

momento, se inscriben en una coyuntura socio-histórica similar; esto sugiere que, en menoscabo de la diferencia de los contextos confesionales, es posible dar cuenta de su emergencia y de su desarrollo por los factores sociológicos comunes. Esta temática es el centro de nuestra problemática .

Pero, otra de las preguntas dentro del contexto sociológico es ¿el acercamiento entre estas dos corrientes históricas puede imponerse sobre la base de características intrínsecas que les serían comunes?. Sobre este tema, el examen del vocabulario a disposición en las diferentes lenguas, para designar la corriente católica de la que habíamos hablado, revela un aspecto ininteresante de este problema; no es inútil saber que el inglés y el alemán evitan las palabras "integrismo" e "integrismos", y prefieren un término donde la etimología es la misma, pero que no deriva exactamente de la misma raíz y no evoca, como en francés, una religión íntegra y pura; se trata respectivamente de "integralismo" (Enciclopedia Nueva Católica, 1967) y de "integralismos" (Lexicon für Theologie und Kirche, 1933). Como bien lo ha comprendido Emile Poulat (1969, 25, 1970) la cuestión de saber qué es el integrismo se acerca en buena parte al estudio del catolicismo íntegro. Para nuestro propósito, viene a ser esencial saber si el fundamentalismo constituye o no un movimiento "protestante íntegro"; y si el fundamentalismo o el integrismo eran al principio manifestaciones del integrismo religioso. Nos será necesario entonces definir cuidadosamente lo que entendemos por ello analizando todas las implicaciones.

Si intentamos comprender porqué estos dos conceptos se van cargando poco a poco de la significación que se les adjudica hoy día por los medios de comunicación, hay que fijarse en el hecho de que los movimientos que le han dado nacimiento se han constituido desde el inicio de los conflictos con los movimientos modernistas.

Es imposible hacer abstracción de la estructura polémica sobre la que se apoyan. Es verdad que en los medios católicos la palabra integrismo ha sido utilizada al comienzo por los adversarios de aquéllos que se llamaban a sí mismos los "católicos íntegros", al mismo tiempo que, por otra parte, la palabra "modernista" ha sido empleada por la jerarquía romana para descalificar a aquéllos que L. Kurtz designa bajo el concepto de "desviantes incidiosos" (1983: 1087), de otra forma dicho el "enemigo de dentro", porque ellos encarnan la mala manera de ser moderno dentro de una iglesia que por definición se pretende siempre detentadora de la verdadera modernidad (Poulat 1977a, 135; 1977b, 22-230).

Del lado protestante se constata que la primera aparición de la palabra "fundamentalista" puede leerse bajo la pluma de uno de sus representantes quien, contrariamente a los primeros católicos integristas, la reivindica para él mismo(3). Pero también muy pronto, y en el seno de la denominación donde nació este término, será utilizado para estigmatizar la actitud extrema de aquéllos que estaban dispuestos a separarse de su Iglesia para unirse a un movimiento interdenominacional constituido sobre la base de la adhesión a las posiciones más intransigentes, concernientes a la infalibilidad y la inspiración verbal de la Biblia(4) actitud en la que el inventor de este término no se reconocía (Mardsen 1980, 159; 168-169).

Tanto en un caso como en el otro, se ve entonces bien que el concepto escapa a un proceso de identificación social unívoco, ya que está investido por la significación que le dan sus adversarios; es entonces todo el campo polémico al que pertenece el que debe ser tomado en cuenta por el sociólogo.

En ambos mostraremos como en el movimiento social al que el concepto nos envía, se estructura la amplitud de este campo polémico. Resulta que el sentido derivado que han tomado sus dos conceptos, algunos de seis a ocho decenios después de su aparición, es forzosamente tributario de todas las polémicas subsecuentes que se han dado dentro de las Iglesias alrededor de la cuestión de su relación con la modernidad. Y ahora, han terminado por designar una especie de nebulosa del fenómeno cuyas manifestaciones múltiples no tienen forzosamente filiación directa con su origen el cristianismo mismo. Ya que no es necesario que exista una tradición fija llevada por un grupo determinado, quien asegurara la continuidad real para que una identificación al movimiento de base pudiera ser establecida. Por ejemplo, los hilos tan tensos existentes entre el integrismo histórico de Monseñor Benigni y el movimiento actual de Monseñor Lefevre. Esto no impide que debamos pensarlos el uno frente al otro y con los mismos instrumentos y sobre todo a partir del modelo del funcionamiento social (Poulat 1877b, 212-213; 1978; 1980, 280-281).

De la misma manera el camino que lleva al fundamentalismo americano, que se afirma de los años 1870 a 1925, al vacío sociopolítico de lo que se llama la "nueva derecha cristiana" actual en ese país es sembrado de rupturas, de crisis y de interrupciones (Gasper, 1963); la coincidencia de su contexto de emergencia (una crisis de valores morales y de la conciencia nacional) la permanencia de sus temáticas de contestación y de conflicto frente a los "modernistas" (la conspiración de las

“fuerzas satánicas” contra la Nación, las amenazas sobre la educación cristiana en las escuelas, etc...) el nivel social y cultural de sus adeptos, y los medios políticos puestos en práctica (medios de boicot electoral) hacen que no se les pueda tratar en la misma perspectiva (Gannon 1981, 74-77; Zwier 1982, 33-34; Mc Loughlin 1978).

Por otro lado, es porque estos movimientos son determinados por las oposiciones que se suscitan -y que se organizan en la medida en que pueden nombrar a su adversario como lo ha dicho A. Touraine (1973, 362)- que son justamente permeables a los otros conflictos presentes en la sociedad global y que contribuyen a detectarlos cristalizandolos alrededor de dos vías antagónicas para llegar a una sociedad mejor. De ahí el hecho que conduzcan frecuentemente la práctica social específica de un grupo en una situación de opresión o de declive que nos corresponderá descubrir.

¿Los movimientos de tipo fundamentalista o integrista pueden ser conciderados como movimientos sociales en el sentido de Touraine?. Sí, si se les considera bajo el ángulo de una dialéctica de identidad, de oposición y de la totalidad a las que obedecen largamente a condición de no aislarlas de su contexto de emergencia polémica como lo hemos visto (Touraine, *ibid* 301). Sí, también, en la medida en que encontramos en su mirada profunda una tentativa organizada de actores luchando por el control de la historicidad de una colectividad concreta (Touraine 1978, 104); pero a condición de que sobrepasemos el nivel de la confrontación doctrinal de dos facciones religiosas rivales en el seno de una misma institución, para fijarse sobre las “fuerzas sociales” de las cuales estos movimientos obtienen su fuerza (Niebuhr 1937, 527). Por otra parte, intentaríamos responder que proceden de una reacción a la innovación, ya que defienden un orden social inspirado por fuerzas nuevas.

Por lo tanto este último punto está lejos de ser tan claro que aparezca a primera vista. El especialista en el Islam N. Keddie (1980) a sabido relacionar bien el debate a propósito del “khomeinismo”, mostrando que el fundamentalismo de “Khomeini” le ha conducido a optar por un Islam tan nuevo que no espera hacerse el campeón de la preservación de las tradiciones de la Iglesia Chiíta. Imponiéndose a los ulémas para ejercer directamente el poder, yéndose hasta declarar que la monarquía es anti-islámica y que no hay necesidad de legislación ya que todo se encuentra en el Corán, Khomeini innova en relación a una actitud que puede calificarse de tradicionalista, y que existe también en el seno del chiísmo iraní. Lo que, por otra parte, lleva a este autor a introducir el

uso del concepto de integrismo cómo concepto genérico globalizador de todos los movimientos de tipo islámico. Estamos aquí, y muy directamente, relacionados a nuestra pregunta inicial.

Por ello nuestro artículo gira, a fin de cuentas, alrededor de dos problemas. Para empezar, el estudio de la relación entre estos dos movimientos y el proceso de secularización nos permitirá precisar como se insertan en el campo ideológico y político. Mas generalmente, nos permitirá percibir la articulación específica que se anuda entre el nomos religioso y los diferentes subsistemas sociales en el seno de estos movimientos. Veremos en que medida se estructuran alrededor de los campos de resistencia privilegiados en este proceso.

En seguida nos detendremos sobre el problema de las relaciones entre integrismo, fundamentalismo y temporalidad social. Debemos fijarnos particularmente en ver cómo éstos movimientos al interior de sus tradiciones respectivas, intentan establecer las mediaciones entre pasado, presente y porvenir. Nos demandan si mas allá es posible construir un paradigma común.

Hemos ya destacado que el integrismo, así como el fundamentalismo, se subrayan por la permanencia de una posición antimodernista más allá de la inestabilidad de sus manifestaciones sociales concretas. ¿No habría justamente una relación estrecha entre la forma en que estos movimientos viven la duración, y su rechazo a una modernidad que ellos reprueban en nombre de su identidad específica?. Sobre este punto, el análisis de la trayectoria que han seguido los primeros fundamentalistas e integristas puede sernos muy útil para evaluar las oportunidades que tienen actualmente los movimientos islámicos de resistir a la presión de una modernización impuesta desde el exterior y el potencial revolucionario en el cual son cargados. ¿Estos movimientos tienen la capacidad de informar las transformaciones socioeconómicas y culturales a las que sus países son confrontados, y llevados a jugar un rol permanente institucionalizando la protesta de la que son portadores?.

2. Las Raíces del Integrismo: Catolicismo Social, Integralismo y Secularización.

Toda la trayectoria de monseñor Benigni, como la de Poulat (1977a) han sabido admirablemente reconstruirnosla, mostrando como el integrismo es, en su principio, una reacción a la crisis de legitimidad a la cual está confrontado el catolicismo romano en el curso del siglo XIX,

bajo el golpe de la laicidad. Porque el primer enemigo que él encuentra en su camino es el liberalismo, y en particular, sus representantes en la Iglesia, que se califican de "católicos liberales", quienes aparecen a los ojos de aquéllos que se dicen "intransigentes", entre ellos Benigni; como una contradicción desde el punto de vista político así como religioso (Poulat *ibid*, 105).

Su determinación a rechazar el liberalismo y el principio de separación de la Iglesia y del Estado no tienen nada de particularmente original ya que es la posición oficial de la Iglesia, tal como surge del Syllabus de 1864(5). Pero el no se limita a reafirmar lo que siempre ha sostenido el catolicismo tradicional quien, después del Concilio Vaticano I (1870) a propósito de, lo que un autor habla de una "gigantesca ausencia doctrinal de acción" (J. M. Aubert citado por OSSIPOW 1979, 37) estaba condenado a entrar a jalones en la modernidad. El antiliberalismo de Benigni se ve ofensivo. Es por ello que preconiza resueltamente ocupar el campo social que el catolicismo había dejado bajo el efecto del proceso de secularización. Y en un primer tiempo al menos, Benigni parece estar situado en la izquierda en compañía de aquéllo que él rechazará más tarde como modernistas, pero con quienes existen contactos hasta Pascendi (Poulat *ibid*, 206); para él los católicos de derecha son aquéllos que dan "de las apuestas al desorden establecido del liberalismo (...) sensibles a su fuerza aparente como si hubiera una salvación fuera de la Iglesia" (*ibid* 95) y no los intransigentes(6).

Vale la pena aquí citar el extracto de un informe presentado por Georges Goyau en 1898 frente al Congreso de la Asociación Católica de la Juventud Francesa en el que presenta con la mayor nitidez el punto de partida de la intransigibilidad; "este fondo común de rechazo en nombre de un ideal de sociedad que se adapta pero no se desarma, rechazo donde se afirma una voluntad de hacer el mundo de otro modo que las fuerzas no cristianas" (*ibid*. 111) y que definían muy exactamente este catolicismo social o integral del cual saldrán quienes se anatematizarán pronto mutuamente de "modernistas" y de "integristas".

El "liberalismo" creaba dos compartimientos en la vida del alma humana: por una parte la ciencia, voluntarios coronados por una mayúscula, maestra exclusiva de la inteligencia, propietaria absoluta del pensamiento, así como de la conciencia; por otra parte la fé, suerte de locatoria reducida al silencio, a la cual no estaba permitido mostrarse y afirmarse más que a la hora de la oración y a la hora de la misa. El conservadurismo por su lado, creaba los comportamientos en la vida de la Nación; por una parte, el desarrollo industrial, exclusivamente regido,

“De un partido del orden, capaz de restablecer la tranquilidad al medio de la perturbación general, no hay mas que uno: el partido de Dios. Es entonces al que hay que promover, es a él al que hay que llevar el mayor número de adherentes, por poco que tengamos fé en la seguridad pública” (Ibid.).

Este pasaje ilustra particularmente y en forma concisa la radicalización del integrismo que comprende subvertir totalmente el campo político en nombre de Dios. Esta radicalidad está ligada, creemos nosotros, a la “escatologización” de la posición de Benigni obligado a desertar del combate político clásico porque no puede encarnar su integralismo bajo una forma institucional. Esta es verdaderamente también la raíz de su adhesión al fascismo mussoliniano, no porque este último le satisficiera, sino porque su advenimiento hace tabla rasa de un sistema político donde no encuentra su lugar, lo lleva de prisa a la instauración de un partido del orden cristiano y a la redención final de la sociedad.

Comprendemos ahora cual es el verdadero juego que separa a los modernistas de los integristas. No es en efecto la lucha entre tradición y modernidad, pero si una apreciación divergente de los medios a los que la Iglesia debe recurrir para reconquistar esta modernidad; los primeros piensan que la Iglesia debe adaptarse a la definición republicana y laica del espacio público tanto como la exégesis católica debe casarse con las propuestas del “ateísmo científico” para poder conservar su credibilidad en la nueva situación, los segundos, como Benigni, creen en la posibilidad para la Iglesia de estar presentes a su tiempo justamente porque “ella guarda conciencia de detentar sola la legitimidad social, en virtud de su enraizamiento siempre profundo en la sociedad” (Ibid. 231). Para los primeros, esta es la posibilidad de insertarse en el juego político tal como es; para los políticos, la intransigencia exige precisamente la movilización y que sea presente en la Iglesia y para la Iglesia; el catoliscismo no tiene un devenir demócrata. Es a la democracia cristiana a la que le toca llegar a ser católica (Ibid. 302). Así, para los integristas no estamos en presencia de una bipolaridad entre los buenos conservadores y los integristas modernistas, pero si en presencia de una estructura tripartita: a la derecha están aquellos que rehusan sus tiempos y que ellos califican de tradicionalistas, y a la extrema izquierda aquellos que están prestos a todo para sacrificar a la modernidad y que ellos llamarán modernistas porque se equivocan sobre sus tiempos. Entre ellos, está el justo equilibrio de los cristianos que como Benigni, se piensan de izquierda detras del Papa y contra los extremos, para la restauración de un orden cristiano, al cual la encíclica “Rerum Novarum” (1891) de Leon XIII dá un serio golpe de entrada (Ibid. 234, 242).

Pero entonces ¿Cómo es que Benigni al final de su vida se encuentra al extremo derecho del campo político? Esta pregunta llama a otra a los ojos de Poulat: ¿Es él o el conjunto del contexto que ha derivado? Si Poulat tiende a responder que es la situación que se ha modificado alrededor de él, es para hacer hincapié en que su intransigencia no ha podido encontrar lugar en una Iglesia que "interioriza el psiquismo social exógeno" (Ibid. 285) y que obliga al integrismo a dividirse; se encuentra entonces rechazado por encima de la derecha clásica así al fascismo como la única solución que le queda, en la medida en que Roma opta por un modernismo social apoyando el nacimiento de los sindicatos cristianos y de la democracia cristiana (Ibid. 285, 333, 468, 473).

Esta tesis será confirmada por el hecho de que Benigni haya podido jugar un rol capital en la Secretaría de Estado en tanto que su posición antitradicionalista y antimodernista coincidían con aquella del gobierno de justo medio al que el Papa debe plegarse. Pero en el momento en que, bajo la presión de las nuevas relaciones sociales que entran en juego, el Vaticano debe de efectuar una especie de reconcentración a la izquierda, Benigni siente al suelo ceder bajo sus pies y llega a denunciar al enemigo al interior mismo de la Curia, Curia que ha debido dejar en 1911 para proseguir su combate independiente; su estrategia venía a ser encumbrante para la política vaticana.

3. El Ascenso del Fundamentalismo y el Problema de la Secularización en los Estados Unidos

Es muy difícil encontrar cual podría ser el principio global que funda la reacción fundamentalista lo que es mas que señalar la raíz del integralismo católico. Para empezar, porque esto es mas complejo nos ayudaremos de la historia de uno de los líderes del movimiento para remontarse a su fuente social como lo hemos hecho con Monseñor Benigni, en la medida en que el fenómeno fundamentalista aparece de bandera en el corredor de una multitud de tradiciones y de corrientes presentes en el protestantismo americano ("evangelismo", revivalismo, milenarismo, tradicionalismo calvinista o bautista, pentecostalismo y movimientos de santidad) como lo perciben lamayor parte de los autores (Marsden, 1980:4; Russel, 1976:17, etc.).

Sin querer aplastar al fundamentalismo es importante preguntarse si lo encontraremos en la huella de un factor sociológico predominante que permitiera darnos cuenta de la emergencia de un fenómeno complejo a través de sus diversos lugares de aparición, para comprender

porque los diversos componentes del protestantismo americano han podido converger.

Podemos comprender la dinámica de sus diferentes corrientes sin situarlas al interior de la gran tradición del puritanismo anglo-sajón que se extiende a fundar el orden social de los primeros sobre el ethos de la Biblia. O sabemos que en la mayor parte de los casos, la congregación religiosa de tipo "Iglesia independiente" derivada de la revolución inglesa constituía el primer nudo de la estructuración social de las nuevas colonias de poblamiento. No es sorprendente que estas comunidades sociales hayan tomado la legitimidad de su identidad directamente de su profesión de fé, ya que ella misma se apoyaba sobre la seguridad de que la Biblia era la verdad absoluta, la palabra de Dios mismo otorgada a su pueblo. De ello resulta la idea de que el destino de que la joven nación era conducida por la mano invisible de este Dios, quien la había llamado en tanto que la nueva Israel fuera del viejo mundo para manifestar en estos últimos tiempos de manera ejemplar que era la Nación elegida, instaurando una sociedad civil apoyándose en la Iglesia visible, no corrompida, de los verdaderos creyentes y en la que se traducirían todas las implicaciones éticas en el plan colectivo (Cole, 1931:8-11; Ahlstrom, 1975:271; Bellah, 1975; Tuveson, 1968).

Vemos como, para los puritanismos americanos, la imaginaria bíblica sirve a la vez de soporte a la experiencia religiosa, a los comportamientos éticos individuales y a la identidad de la civilización americana en su conjunto. La experiencia individual se encuentra confortada por la experiencia colectiva en la medida en que fortalece una estructura de credibilidad suplementaria. Y la confirmación de su elección, obtenida sobre la base de una aprobación ética, viene a ser el ejemplo de la integración en el proyecto nacional; el orden social sanciona a todos aquellos que no se comportan siguiendo este ideal moral que el éxito económico testifica. Por cierto, el pueblo americano se halla frecuentemente desviado del ideal de conveniencia inicial recapitulado por el mito de pueblo elegido. Pero periódicamente el país conocía los despertares en el curso de los cuales se abrazaría a una suerte de revitalización cultural colectiva que resultaba de la experiencia de conversión interior a la cual las masas eran llamadas por los predicadores revivalistas. Y la función de estos Despertares era precisamente renovar la confianza que los Americanos ponían en su destino ejemplar en los momentos en que los fundamentos morales y religiosos de la legitimidad de las instituciones venían a ser opacados a su profunda sensibilidad no teniendo más dominio sobre su vida cotidiana (Mc Loughlin, 1978:1; Bellah, 1975:18-20) (9).

Sin embargo, la guerra de secesión (1861-1865) y la ola de inmigración de denominación católica (quienes no compartían el ethos puritano fueron rápidamente hechos responsables del aumento del suicidio, del alcoholismo, de la ociosidad y de la miseria) dan un golpe a la imagen de marca del país que pretendía encarar una civilización cristiana ejemplar. Una crisis de confianza sin precedentes hacia las instituciones se declara en donde el fundamentalismo es una expresión (10). Otro factor jugará un rol particularmente importante en la acción de la controversia fundamentalista: la crisis del sistema epistemológico clásico de la Common Sense Philosophy, sistema sobre el cual descansa la estructura de plausibilidad del biblicismo puritano; en efecto, el nacimiento del darwinismo pone radicalmente en duda el postulado según el cual hay convergencia necesaria entre el orden de la naturaleza y el orden ético-social, entre la investigación científica y técnica honesta y la investigación espiritual sin prejuicios, o todavía entre "el buen sentido" pragmáticos y los preceptos de la ley divina y de la Palabra de Dios, postulado sobre el cual se apoyaba toda la empresa puritana y a la cual toda América digna de este nombre debía estar íntimamente convencida.

Hay que remarcar que el ascenso del fundamentalismo no es simplemente equivalente hacia un reflujó hacia "Old time religion" bajo la forma de un literalismo bíblico crispado. Se apoya en una toma de conciencia de los efectos negativos que entrañan para la cultura americana los diferentes elementos señalados más arriba, pero también una toma de conciencia de la necesidad de un movimiento de revitalización en la línea de los despertares precedentes.

En seguida en este análisis, privilegiamos entonces la fuente revivalista de este movimiento.

El fundamentalismo se afirma sobre la base de una pujante corriente revivalista encarnada por hombres como D.L. Moody cuyo objetivo reconocido estaba precisamente en extraer del sector de evangelismo el máximo de representantes de las clases laboriosas y de los pobres, de las poblaciones de inmigración reciente (11). Y en el entorno de Moody circulaba con anterioridad la idea de que la evangelización y americanización eran sinónimos (Mc. Loughlin, 1959:267).

Notamos aquí que el establecimiento del fundamentalismo en el revivalismo no hace al comienzo un movimiento conservador; el revivalismo sirve también de cuna a los teólogos de tendencia liberal, quienes se bifurcaron en seguida en una dirección recientemente progresista. Buen número de ellos se asociaron a los esfuerzos deplorados por

Moody aceptando por ejemplo seguir en los comites de organización de sus campañas (Marsden, 1980:33). Pero el fundamentalismo va a distinguirse siempre del revivalismo clásico y del evangelicalismo, afirmando su especificidad en dos direcciones: por una parte el acercamiento de la realidad socio-económica y por la otra la aprehensión del porvenir.

En un principio el sueño fundamentalista se acompaña de una desconfianza con respecto de toda intervención política o social colectiva para resolver los problemas puestos por la situación económica y las tensiones que de ellos resultan; para Moody, y sobre todo para aquellos que lo siguieron, el único remedio a la pobreza era volverse piadoso, honesto, trabajador, sobrio y productivo, sencillo y abrazar la ética protestante. Y el único medio de adquirir esta ética era pasar la experiencia de la conversión. No hay progreso social posible fuera de la obediencia individual a la ley divina y a la moral cristiana. Toda acción social directa va a encontrarse excluída del campo de actividad de los predicadores revivalistas-fundamentalistas en la medida en que esta forma de compromiso puede desviar a su destinatario de la conversión a Jesucristo, experiencia por la cual pasa necesariamente la resolución de sus problemas materiales ("I'dont'see how a man can follow Christ and not be successful" declaró Moody). Sobre este punto hay que señalar que la controversia con el modernismo se perfila no solamente sobre las cuestiones de orden exegético y científico (el darwinismo) pero sobre una concurrencia entre dos "morales" sociales. El fundamentalismo, en tanto que movimiento social descansa sobre un ethos de emprendedor ligado a una sociedad capitalista concurrencial que funciona sobre la base de la competencia individual y del dejar hacer, mientras que el modernismo en el cual el "social gospel" es la expresión social privilegiada, tiende a promover una política social de asistencia que se enfrenta a atacar a los "pecados colectivos" engendrados por el capitalismo salvaje, apoyándose en la economía del Welfare State e incluyendo la intervención directa de la Iglesia en la esfera socioeconómica y política (Gasper, 1963:9; Mc Loughlin, 1967:51-53; Marsden, 1980:86). Nada que decir para los fundamentalistas de hacer jugar a la Iglesia un rol sociopolítico propiamente dicho. Ellos reprochan a los modernistas de querer sacralizar las mutaciones sociales impuestas por la secularización aportada del exterior, y considerando por una parte que el Welfare State es una etapa hacia una sociedad más justa en la línea del mito fundador del pueblo elegido, y por otra parte, que la búsqueda de un concordancia entre el pensamiento bíblico y la teoría de la evolución consagra de hecho la idea de un cambio mayoritario necesario, fundado sobre el elitismo (12). Para los fundamentalistas, la penetración de estas nuevas ideas al

razón de la fortaleza del puritanismo, por la traición de algunos teólogos liberales, pone en duda irremediamente el lugar privilegiado que ocupaban tradicionalmente las Iglesias establecidas en el seno de la cultura dominante (Marsden, *Ibid.*:54). No es tan asombroso entonces que el fundamentalismo sea convertido progresivamente en el emblema de las clases inferiores, marginadas por una burguesía liberal quien a la vez era percibida como la instigadora de la industrialización de los grandes centros urbanos y por ende de la desestabilización económica de la América de los pioneros y el agente relajado de la descristianización de la cultura.

Frente a estos cambios sociales que alejan al país de sus raíces, los fundamentalistas tienen la necesidad de procurarse un instrumento teológico capaz de explicar y de justificar teológicamente porque lo conveniente se rompe y ello en razón de la infidelidad de las Iglesias dominantes a la promesa divina hecha al pueblo elegido. Este instrumento lo encontrarán en el pensamiento dispensacionista de J.N. Darby (1800-1882) (13) aportado a los Estados Unidos durante la primera mitad del siglo XIX y que conocerá un éxito inmenso a partir del fin de siglo gracias a numerosas conferencias proféticas que se dan para hacer frente a un medio incierto.

Incertada sobre el revivalismo ésta visión del mundo, que pone en el centro de su dispositivo la espera del fin de los tiempos de la gracia, da lugar al movimiento fundamentalista de un sentido de la urgencia que produce muy bien la cita siguiente extraída de un libro de Moody:

“Yo miro este mundo como un buque naufragado. Dios me ha dado el poder de salvación y me ha dicho ‘Moody, salva a todos aquellos que puedas’” (14).

Hay que convenir con Sandeen (1970 a y b) que el dispensacionismo produce a una actitud retrasada del campo político y produce una desocupación de los asuntos públicos. Pero el análisis tan acucioso de este autor nos parece pasar de lado lo que hace justamente la especificidad de la actitud política del movimiento fundamentalista durante su período de apogeo (1914-1926) dicotomizando en todo con sus representantes en función de su adhesión al dispensacionismo (Leroy Moore, 1967).

Traducción. Silvia Ortíz Echániz

BIBLIOGRAFIA

AHLSTROM, S.E.

1975 From Puritanism to Evangelicalism: A Critical Perspective: "The Evangelicals". (D.F. Wells, J.D. Woodbridge Eds.), (Abingdon Press, New York, Nashville)

BELLAH, R.N.

1973 "La religion civile en Amérique, Archives de sciences Sociales des Religions 35, 7-22.

BELLAH, R.N.

1975 "The Broken Covenant" Seabury Press. New York

BELLAHSEN, T.S.

1979 "L'Islam Contestataire en Tunisie", Jeune Afrique 949-951, mars 14-28, 81-84, 65-69, 89-92.

BERGER, P.L.

1971 La religion dans la conscience moderne Ed. du Centurion, Paris.

CLEMENT, J.F.

1980 "Lectures du Khomeinisme, Espirit, janvier 17-22, suivi de "Pour une compréhension des mouvements islamiques, 38-51.

CLEMENT, J.F.

1982 "Les théoriciens des sciences sociales face aux mouvements islamistes", communication présentée au XI^{ème} congrès de la I.S.L.F.. Paris, version écourtée: Archives de Sciences Sociales des Religions, A.S.S.R., 55/1 (1983) 85-104.

COLE, S.G.

1931 The History of Fundamentalism, R.K. Smith, New York.

DECONCHY, J.P.

1980 Orthodoxie religieuse et sciences humaines, Mouton, La Hague.

DESROCHE, H.

1973 Sociologie de l'espérance, Calmann-Lévy, Paris.

GANNON, T.M.

1981 "The New Christian Right in America as a Social and Political Force, A.S.S.R., 52/1, 69-83.

GARRISON, W.E.

1968 "Fundamentalism", Encyclopedia Britanica, 1009-1011.

GASPER, L.

1963 "The Fundamentalism Mouvment. Mouton, La Hague

GRAS, A.

1979 "Siciologie des ruptures", PUF, Paris.

HANDY, R.T.

1955 "Fundamentalism and Modernism in Perspective, Religion is Life, 24/3, 321-394.

HUMPHREYS, R.S.

1979 "Islam and Political Values in Saudi Arabia, Egypt and Siria, The Middle East Journal, 33/ 1, 1-19.

KEDDIE, N.K.

1980 "L'ayatollah est-il un intégriste?", Le Monde, 22 aout, 2.

KURTZ, L.R.

1983 "The Politics of Heresy", American Journal of Sociology, 88/6, 1085-1115.

LEROY-MOORE, J.H.

1968 "Anoyher Look at Fundamentalism; A Response to Ernest R. Sandeen, Church History, 37/2, 195-202.

LUCKMANN, T.

1967 The Invisible Religion, Mc. Millan, New York, London.

LUCKMANN, T.

1972 "La Sécularisation: un mithe contemporain, Bulletin du Centre Protestant d'Etude de Genève, novembre.

Mc. LOUGHLIN, W.G.

1967 "Is there a Third Force in Christendom?", Daedalus, 96/1, 43-68.

Mc. LOUGHLIN, W.G.

1959 Modern Revivalism, The Ronald Press. Company, New York

Mc. LOUGHLIN, W.G.

1978 Revivals, Awakening and Reform, Univ. of Chicago Press.

MAROUN, A.

1980 "Un Islám Crispé", Espirit, janvier, 28-37

MARSDEN, G.M.

1980 Fundamentalism and American Culture, Oxford Univ. Press, New York

MEAD, S.E.

1954 "Denominationalism: the Shape of Protestantism in America, Church History, 23 (march) 291- 320.

MICHEL, A.

1967 "Intégrisme", Dictionnaire de théologie catholique II, 2294-2303.

NIEBUHR, H.R.

1937 "Fundamentalism", Encyclopedia of the Social Sciences, Mc. Millan, New York, XI, 526-27.

OSSIPOW, W.

1979 La Transformation du Discours Politique dans l'Eglise, l'Age d'Homme, lausannc.

POULAT, E.

1969 "Modernisme et Intégrisme: du concept polémique á l'irénisme critique, Archives de Sociologie des Religions, 27, 3-28.

POULAT, E.

1971 "Intégrisme", Encyclopedia Universalis, VIII, 1076-1079

POULAT, E.

1977a Catholicisme, Democratie et Socialisme, Castermann, Tournai, Belgique.

1977b "Eglise contyre bourgeoisie", Castermann, ibidem.

POULAT, E.

1978 "Les racines de l'intégrisme contemporain, Chisir 228, décembre, 8-10

POULAT, E.

1989 L'Eglise ébranlée, Castermann, Tournai.

RODINSON, M.

1978 "Réveil de l'intégrisme musulman?", Le Monde, 6-8. décembre.

RUSSEL, C.A.

1976 "Voices of American Fundamentalism", Seven Biographical Studies, The Westminster Press, Philadelphia.

SANDEEN, E.R.

1970a "Fundamentalism and American Identity", The Annals of American Academy of Political and Social Sciences, 387/1, 56-65.

SANDEEN, E.R.

1970b The Roots of Fundamentalism, Univ. of Chicago Press, Chicago.

SANDEEN, E.R.

1980 "The 'Little Tradition' and the Form of Modern Milenarianism, The Annual Review of the Social Sciences of Religion, 4, 165-181.

SIVERS, P. von

1981 "Work, Leisure and Religion: the Social Roots of Revival of Fundamentalism Islam in North Africa", Islam et Politique au Maghreb, CNRS, Paris, 355-370.

TOURAINÉ, A.

1973 Production de la Société, Seuil, Paris.

TOURAINÉ, A.

1978 La voix et le regard, Seuil, Paris.

TUVESON, E.L.

1968 Redeemer Nation, Univ. of Chicago Press., Chicago and London.

WEBER, T.

1979 "In the Shadow of the Second Coming", Oxford Univ. Press, New York, Oxford.

WILSON, B.R.

1966 "Religion in Secular Society", Pelican Book, London.

ZWIER, R.

1982 "Born-Again Politics", Inter-Varsity Press, Dowers, Grave, Illinois.