

**LA CRISIS DE LA RELIGIÓN DEL PROGRESO Y LA
CRÍTICA DE LOS FUNDAMENTALISMOS EN LA DISPUTA POR EL
TIEMPO**

**THE CRISIS OF THE RELIGION OF PROGRESS AND THE
CRITICISM OF FUNDAMENTALISMS IN THE DISPUTE FOR TIME**

LUIS RODRIGO WESCHE LIRA (*)



(*) **Luis Rodrigo Wesche Lira.** Profesor del Propedéutico para el examen de ingreso a la Licenciatura en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH); tesista de la Licenciatura en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, con un proyecto sobre el mesianismo en el pensamiento de Ernst Bloch; egresado de la Licenciatura en Historia de la ENAH; e integrante del Proyecto de Investigación PAPIIT IN 401119 “Heteronomías de la justicia: territorialidades nómadas” en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Líneas de investigación: Filosofía Política, Filosofía y Teoría de la Historia, Teología Política e Historia de la Modernidad.

<https://orcid.org/0000-0003-2070-7575>

Email: rodrigo.wesche@gmail.com

Resumen: En el artículo se analiza la disputa por el tiempo que acontece entre una religión moderna del progreso agotada y los fundamentalismos religiosos. Cuando la experiencia moderna de la aceleración del tiempo, que surgió en la segunda mitad del siglo XVIII basada en la noción de progreso, llegó a su agotamiento con la caída del muro de Berlín y el comunismo, la modernidad ingresó a una especie de tiempo suspendido al no poder visualizar en el horizonte alternativas plausibles al liberalismo triunfante. Como las carencias materiales y simbólicas de la gente continuaron en medio de un tiempo suspendido, sólo aparecía en el futuro la catástrofe. En este contexto, los fundamentalismos religiosos han tomado protagonismo para disputarle, entre otras cosas, el tiempo a la modernidad. Esos grupos rechazan a la modernidad en su conjunto y se presentan como una opción capaz de llevar salvación material y espiritual a las personas. Tratan de destrabar el tiempo, no obstante, a partir de estructuras temporales de la propia modernidad: el acortamiento apocalíptico del tiempo y la experiencia condensada en el concepto de crisis.

Palabras clave: modernidad; fundamentalismos; tiempo; progreso; crisis.

Abstract: The article analyses the dispute for time between an exhausted modern religion of progress and religious fundamentalisms. When the modern experience of the acceleration of time, which emerged in the second half of the eighteenth century based on the notion of progress, reached its exhaustion with the fall of the Berlin Wall and communism, Modernity entered a kind of suspended time as no plausible alternatives to the triumphant liberalism could be seen on the horizon. As the material and symbolic needs of the people continued amid suspended time, only the catastrophe appeared in the future. In this context, religious fundamentalism has taken the lead in disputing, among other things, the time of modernity. These groups reject modernity as a whole and present themselves as an option capable of bringing material and spiritual salvation to people. However, they try to unlock time with the temporal structures of modernity: the apocalyptic shortening of time and the experience condensed in the concept of crisis.

Key words: modernity; fundamentalisms; time; progress; crisis.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

REVISTA BRASILEIRA DE FILOSOFIA DA RELIGIÃO / BRASÍLIA / v.7 N.1 / JUL. 2020 / ISSN 2358-8284

DOSSIÊ FILOSOFIA E ESFERA PÚBLICA

INTRODUCCIÓN

Ante el ascenso en la última década de políticos vinculados, directa o indirectamente, a grupos religiosos fundamentalistas en Estados Unidos y América Latina, activistas, periodistas y académicos han intentado dilucidar los motivos detrás de una aparentemente nueva configuración política que atenta contra la separación moderna de la política y la religión. Podemos conceder que acontecieron una serie de cambios que permitieron esta situación. Uno de ellos concierne a las perturbaciones que ha sufrido nuestra moderna experiencia del tiempo con la caída del comunismo y el Muro de Berlín. El politólogo Francis Fukuyama (1989) en aquel momento planteó que la sociedad moderna ingresaba a una nueva fase, al fin de la historia, en el cual quedaba constatado que ninguna otra ideología ni proyecto político representaba una alternativa plausible al liberalismo político-económico triunfante.

El fin de las ideologías, sin embargo, no se tradujo en la resolución de las contradicciones que las personas percibían entre el proyecto liberal y su realidad inmediata. En este contexto, emergieron los fundamentalismos religiosos como una respuesta a las carencias materiales y simbólicas de la gente, pero también para disputarle el tiempo a la modernidad, pues ésta ha instaurado un tiempo suspendido que sólo visualiza la catástrofe en el horizonte. La urgencia de comprender esa disputa radica en que, si la izquierda no repara en ella, seguirá sin poderle hacer frente a los fundamentalismos que le han ido ganando la lucha política en los últimos años en América Latina.

Con el propósito de arrojar un poco de claridad al respecto, en el primer apartado, nos centramos en explicar cómo el proceso de secularización generó la emergencia de una nueva experiencia temporal de aceleración a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, la cual se agotó a finales del siglo XX. En la segunda parte, caracterizamos a los fundamentalismos religiosos que surgieron como una respuesta a la *crisis* que sufrió la religión del progreso y que desembocó en un tiempo suspendido, y argumentamos que son un fenómeno dependiente de la modernidad. Por último, me enfoco en explicar la estructura temporal de la *crisis*, propia de la modernidad y cómo los fundamentalismos se han valido de ella para disputarle el tiempo a partir de elementos en ella contenida.

1. DE LA RELIGIÓN DEL PROGRESO AL TIEMPO SUSPENDIDO

Para entender la aparición de distintos fundamentalismos religiosos en Occidente, primero, es necesario entender cómo surgió la particular experiencia moderna del tiempo, estrechamente vinculada con el proceso de secularización.

El concepto de «secularización» encuentra sus inicios en la expresión *saecularisatio* del Código de Derecho Canónico. Es rastreable en los últimos decenios del siglo XVI en los debates que sostuvieron los canonistas franceses, y designaba el tránsito de un religioso regular al estado secular, es decir, cómo un religioso se insertaba en la vida laica. Un siglo después sufrió una ampliación semántica en el marco de las guerras civiles de religión, simbólicamente con la paz de Westfalia de 1648, donde comenzó a significar la paulatina expulsión de las autoridades eclesiásticas de los asuntos temporales por medio de la administración secular de sectores de la vida común que antes regía la Iglesia, así como la transferencia de los bienes religiosos a manos seculares (MARRAMAQ, 1998, pp. 18-22).

Ya fuera en su definición del derecho canónico o del derecho estatal, “el concepto de secularización extrajo su significado concreto de la oposición espiritual/secular (*geistlich/weltlich*)” (KOSELLECK, 2003, p. 44). Gracias a la Ilustración y la Revolución Francesa se generaron varias oleadas de secularizaciones y así poco a poco la Iglesia era expulsada del ámbito temporal, en la medida en que el Estado ganaba terreno.

Paralelo a este proceso, y no desvinculado, surgió el singular colectivo de *historia*. Durante la segunda mitad del siglo XVIII, la historia como acontecimiento (*Geschichte*) y como representación (*Historie*) poco a poco convergieron, lo que preparó la emergencia de la filosofía de la historia, donde “la historia misma se convirtió en un sujeto previsto de los epítetos divinos de omnipotencia, justicia suprema o santidad” (KOSELLECK, 1993, p. 52). De ahora en adelante, esta sería la responsable de dotar de sentido a los sucesos, así como de esclarecer sus finalidades (KOSELLECK, 1993, pp. 53-54). También el singular colectivo de historia “permitió que la historia adjudicara a aquellos sucesos y sufrimientos humanos una fuerza inmanente que lo interconectaba todo y lo

impulsaba según un plan oculto o patente, una fuerza frente a la que uno se podía saber responsable o en cuyo nombre se creía poder actuar” (KOSELLECK, 1993, pp. 55-56).

Volviendo al concepto de secularización, de la mano de la Revolución de 1789 se convirtió en “una categoría hermenéutica de la filosofía de la historia” que pretendía interpretar la historia universal en la edad moderna. Desde entonces, cualquier filosofía de la historia (por ejemplo, las de Immanuel Kant, G. W. Friedrich Hegel o Karl Marx) sustituiría la tradicional separación más allá y más acá, espiritual y secular, con la oposición pasado y futuro; acontecía una “temporalización” del antiguo *eschaton* al situarlo dentro del proceso unitario de la historia. La experiencia del tiempo, resultado de esa temporalización, sería la aceleración del progreso que caracteriza al tiempo que los mismos seres humanos producen (KOSELLECK, 2003, pp. 45-46). En síntesis, la experiencia de la aceleración fue una consecuencia del proceso de secularización.

A partir de 1789 la experiencia de la aceleración comenzó a tener referentes concretos, tanto con las grandes transformaciones políticas que acarreó la *revolución*¹ como con la instauración progresiva del capitalismo industrial, y todos los cambios que éste supuso en la producción y circulación de mercancías. Eventualmente esto serviría para proyectar la aceleración a toda la historia: “una vez que la aceleración, como categoría específica del tiempo histórico, se ha convertido en el modelo de experiencia, la historia entera se transforma retrospectivamente en una secuencia temporal de creciente aceleración” (KOSELLECK, 2003, p. 69).

¿De dónde proviene la representación de acelerar el tiempo? Koselleck señala que se puede rastrear en los escritos apocalípticos judeo-cristianos, en los cuales el acortamiento del tiempo, y no la aceleración, posee una doble función (adelantar el fin del mundo y abreviar las tribulaciones en él), en el contexto de la expectativa de la segunda venida de Cristo. Era una “premisa teológica o metahistórica permanentemente

¹ Koselleck (1993, pp. 67-85) nos explica que el concepto moderno de revolución tiene sus antecedentes en la astrología copernicana al designar el movimiento circular de los cuerpos celestes. A partir del siglo XVII tuvo una ampliación metafórica al campo político, donde definía el movimiento circular de las formas constitucionales que se realiza sobre la voluntad de sus participantes, sin que estos puedan escapar a sus leyes. La posibilidad de repetirse lo distinguía de nuestro uso moderno. Ya con la Revolución Gloriosa, pero principalmente después de la Revolución Francesa, el concepto de revolución se alejó de su significado de retorno y comenzó a fijar un nuevo horizonte y a concentrar las esperanzas utópicas. De todos los rasgos del campo conceptual moderno de la revolución, quiero insistir en la experiencia de aceleración que concentra y su herencia teológica, “una secularización inconsciente de las expectativas de salvación en el final de los tiempos” (KOSELLECK, 1993, p. 76).

aplicable” a cualquier hecho histórico y así lo sería hasta el siglo XVII (KOSELLECK, 2003, pp. 48-53); similar a como lo sería posteriormente el progreso en los siglos ulteriores.

Para el historiador alemán existen dos diferencias entre el acortamiento del tiempo escatológico y la aceleración en el horizonte del progreso. En primer lugar, en el segundo es el hombre, y no Dios, quien con sus acciones lo provoca; y, en segundo lugar, el tiempo no sufre una alteración cualitativa, sino que “la aceleración esperada o ya confirmada de los progresos es calculada en un tiempo en sí mismo uniforme”. Los avances serían cada vez a un mayor ritmo por la acción de los seres humanos en la historia y, así, las esperanzas se depositaron en las ciencias de la naturaleza (KOSELLECK, 2003, p. 54-5).

Sin embargo, se visualiza la secularizada herencia cristiana de la experiencia de la aceleración en dos cosas: “puede entenderse en primer lugar sólo la meta ligada a las esperanzas progresistas de realizar en el futuro un reino de la felicidad y de la libertad frente a toda forma de dominación. En segundo lugar, se puede considerar como secularizada también la idea de que la historia misma deba tener en general una meta” (KOSELLECK, 2003, p. 62). Que la historia *deba* tener una meta de felicidad y libertad, vinculada a esperanzas, y que la *tenga* son dos huellas de su herencia teológica.

Esto resulta fundamental porque da claridad de por qué el filósofo Karl Löwith sostenía que en la modernidad, específicamente a finales del siglo XVII y comienzos del XVIII, el progreso sustituyó el lugar que antes era ocupado por la Providencia: “el hombre tratará de sustituir a la Providencia, pero dentro del horizonte establecido, secularizando la esperanza cristiana de la salvación en una esperanza indefinida de progreso, así como la fe en la Providencia divina en la creencia en la capacidad humana para subvenir a su propia felicidad terrena” (LÖWITH, 1973, p. 125).

La “moderna religión del progreso”, heredera de la escatología cristiana, comprendía así a la historia dirigida a la perfección y la salvación (LÖWITH, 1973, p. 128). Ella estructuraría de ahora en adelante el curso unitario de la historia con base en dos características fundamentales: la necesidad de distinguirse con el pasado y la simultaneidad de lo anacrónico. La primera está contenida en la expresión «tiempo moderno», ya ocupada en el siglo XVIII, pues tenía la intención de señalar nuevas experiencias que nunca nadie había realizado; de ahí el esfuerzo por distinguirse de todo

lo anterior. No ofrece información sobre el contenido histórico del tiempo que cualifica como moderno, pues sólo servía para designar un periodo que se diferencia de épocas pasadas. Parte de esta tendencia es el uso de la tradicional división Antigüedad, Edad Media y Modernidad, que lo único que denota es la cualidad temporal, sin arrojar luz sobre sus respectivos contenidos (KOSELLECK, 1993, p. 291)². El concepto de «tiempo moderno» o «Modernidad» se delimitó en la medida que los otros conceptos para referir a épocas o periodos también lo hacían; denotaba un progreso en relación con las épocas pasadas³. Por su parte, con la expresión *simultaneidad de lo anacrónico*, Koselleck (1993, pp. 309-313) refiere el hecho de que historias diferentes sean simultáneas en un sentido cronológico. La formulación del postulado de la aceleración dependía de la idea de que existieran unos pueblos más adelantados o anacrónicos que otros. En esta convergencia de reflexión histórica y conciencia del movimiento del progreso se posibilitó lo que comentábamos del anterior elemento: la distinción del periodo moderno con los anteriores. Por eso, “en el horizonte de este progreso, la simultaneidad de lo anacrónico se convierte en la experiencia fundamental de toda historia” (KOSELLECK, 1993, p. 311).

Con la separación paulatina del *espacio de experiencias* y el *horizonte de expectativas*⁴, implícita en la experiencia de la aceleración, el tiempo dejó de regirse por el ciclo natural o la continuidad que suponía la *Historia magistra vitae*⁵, pues ahora se le interpretaba como ruptura o transición en la que una y otra vez aparece lo nuevo e inesperado (KOSELLECK, 1993, p. 321). En este sentido, “el progreso y la conciencia

² Koselleck (1993, p. 293) destaca que sólo en el concepto de «modernidad» (*Neuzeit*) aparece la palabra alemana «tiempo» (*Zeit*), mientras que está ausente en Edad Media (*Mittelalter*) y Antigüedad (*Altertum*).

³ Fue con la necesidad de distinguir los tiempos que el concepto Edad Media se impuso en el siglo XVIII y en el XIX sirvió para designar un periodo histórico. Por eso “el descubrimiento de un tiempo moderno es, más bien, un proceso a largo plazo [...] y cuyos rasgos se clarificarán con la progresiva implantación primero de «Edad Media», luego de «Renacimiento» y finalmente de «Reforma» como conceptos de período” (KOSELLECK, 1993, p. 296).

⁴ Para Koselleck tanto espacio de experiencia como horizonte de expectativas son categorías formales que a partir de su tensión se puede deducir el tiempo histórico. Por espacio de experiencia entiende “un pasado presente, cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados. En la experiencia se fusionan tanto la elaboración racional como los modos inconscientes del comportamiento que no deben, o no debieran ya, estar presentes en el saber. Además, en la propia experiencia de cada uno, transmitida por generaciones o instituciones, siempre está contenida y conservada una experiencia ajena”. En el caso de la expectativa, nos dice lo siguiente: “está ligada a personas, siendo a la vez impersonal, también la expectativa se efectúa en el hoy, es futuro hecho presente, apunta al todavía-no, a lo no experimentado a lo que sólo se puede descubrir”. (KOSELLECK, 1993, pp. 338-340).

⁵ Para más información sobre la concepción de *historia como maestra de vida*, véase KOSELLECK, 1993, pp. 41-66.

histórica temporalizan alternativamente todas las historias en la unicidad del proceso de la historia universal. Sin eludir un más allá, la historia universal se convierte en tribunal universal” (KOSELLECK, 1993, p. 316). Esa historia universal, con su respectivo tribunal, se regía por el singular colectivo *progreso* que desde el siglo XVIII distinguía entre lo viejo y lo nuevo en todos los ámbitos de la vida (KOSELLECK, 1993, p. 321). Ninguna historia de ningún pueblo escapó a la locomotora de esta historia unitaria sobre los rieles del progreso que se impuso después de dos siglos a todo el planeta. Eso significó que eventualmente lo anacrónico desapareciera, pues las historias de todos los pueblos se alineaban en un único proceso acelerado dirigido al futuro⁶.

Esa experiencia de la aceleración de la religión del progreso abarcó el periodo de 1789 a 1989 (HARTOG, 2007, p. 129). Con la caída del comunismo y el muro de Berlín nuestra representación histórica del siglo XX sufrió una alteración, pues la dialéctica entre espacio de experiencias y horizonte de expectativas, entre pasado y futuro, se quebró (TRAVERSO, 2018, p. 18). Ya no cabía esperar nada del futuro, pues la historia había llegado a su fin y ahora todas las contradicciones se administrarían al interior del neoliberalismo. Poco a poco los pueblos anacrónicos se alinearían con la religión del progreso y, al alcanzar su meta, ingresarían en la nueva etapa histórica de los países desarrollados.

La experiencia temporal que predominó desde entonces el historiador François Hartog (2007) la ha denominado *presentismo*. Por ella entiende una experiencia temporal donde el pasado y futuro son contemplados desde un omnipresente, “perpetuo, huidizo y casi inmóvil, que intenta a pesar de todo producir por sí mismo su propio tiempo histórico. Todo sucede como si ya no hubiera más que presente, una especie de vasta extensión de agua agitada por un incesante chapoteo” (HARTOG, 2007, p. 40). Mientras el pasado sólo aparece como patrimonio o memoria y carece de una experiencia transmisible, el futuro sólo aparece bajo la figura de preservación de lo ya existente (HARTOG, 2007, p. 234).

⁶ Nótese que ambas características de la religión del progreso, la necesidad de distinguirse del pasado y la simultaneidad de lo anacrónico, van encaminadas a imponerse universalmente. La modernidad en tanto se distingue de lo anacrónico, lo hace cualificándolo temporalmente como atrasado y, en consecuencia, destinado a desaparecer en el proceso unitario que se dirige al futuro.

No obstante, pronto las narrativas del progreso y del fin de la historia comenzaron a enfrentar dificultades. Ante las carencias materiales y simbólicas que vivían las personas en gran parte del orbe, la creencia de que las sociedades neoliberales eran el culmen de la humanidad perdió legitimidad, junto con las promesas que acarrearía el progreso. El vacío dejado por la «muerte de Dios», durante dos siglos cubierto por la religión del progreso, volvía a destaparse. El resultado sería, siguiendo a Enzo Traverso, que “el «presentismo» se convierte en *un tiempo suspendido* entre un pasado indomeñable y un futuro negado, entre un «pasado que no pasa» y un futuro que no puede inventarse ni predecirse (salvo en términos de catástrofe)” (TRAVERSO, 2018, pp. 38-39 [Cursivas mías]). El huracán del progreso que arrastra al ángel de la historia de Walter Benjamin (2008, pp. 44-45), mientras deja detrás un cúmulo de ruinas, mostraba de nuevo su verdadero rostro.

Situados en este *tiempo suspendido*, distintas ideologías y movimientos sociales han intentado destrabarlo, entre los cuales se hallan los fundamentalismos religiosos.

2. LOS PARECIDOS DE FAMILIA DE LOS MODERNOS FUNDAMENTALISMOS RELIGIOSOS

Slavoj Žižek (2015, pp. 19-20) en *Islam y modernidad* recuerda la frase de Walter Benjamin acerca de que el ascenso del fascismo supone un fracaso de la izquierda, pero además confirma que existía un potencial revolucionario que la izquierda no supo canalizar y el fascismo sí. También Santiago Castro-Gómez (2019) en *El tonto y los canallas* diagnostica cómo con la crisis del neoliberalismo, mientras la izquierda se adhiere a fórmulas dogmáticas y sigue luchando entre sí, han surgido neofascismos (muy cercanos a los fundamentalismos, diríamos nosotros) que han sabido dirigirse a las inconformidades de las personas. Nosotros agregaríamos que esos neofascismos fundamentalistas, además de atajar la energía revolucionaria de los inconformes, han tratado de desatorar el tiempo suspendido en el que se encuentra la modernidad; le disputan el tiempo.

Con Malise Ruthven (2005, pp. 8-9) reconocemos que los fundamentalismos religiosos no son idénticos, aunque sí conservan ciertos “parecidos de familia (*family resemblances*)”, es decir, una intrincada red de similitudes superpuestas y entrecruzadas, algunas sobre aspectos generales y otras sobre detalles. En un sentido amplio, la expresión *fundamentalismo* agrupa una “forma de ser religiosa” que trata de preservar su identidad

frente a los ataques de la modernidad y la secularización. Veamos primero cómo surgió el concepto y después centrémonos en sus parecidos de familia.

La expresión apareció por primera vez en 1910. Bajo el patrocinio de Milton y Lyman Stewart, dos hermanos cristianos, se publicó durante cinco años una serie de panfletos titulados “The Fundamentals: A Testimony of Truth”, escritos por distintos pastores conservadores de Estados Unidos e Inglaterra, cuyo propósito era evitar la pérdida de las creencias *fundamentales* del protestantismo:

la inerrancia de la Biblia; la creación directa *ex nihilo* del mundo y la humanidad por Dios (en contraste con la evolución darwiniana); la autenticidad de los milagros; el nacimiento virginal de Jesús, su crucifixión y resurrección corporal; la expiación sustitutoria (la doctrina de que Cristo murió para redimir los pecados de la humanidad); y (para algunos creyentes, pero no todos) su inminente regreso para juzgar y gobernar el mundo (RUTHVEN, 2005, p. 11).

Los hermanos Stewart creían que el fin del mundo, tal y como lo describían las profecías bíblicas, se encontraba próximo, por lo cual sentían que debían salvar a la mayor cantidad de personas antes del Juicio Final, dando a conocer esas creencias fundamentales. Circularon alrededor de tres millones de copias de los panfletos y fue hasta 1920 cuando un editor bautista, Curtis Lee Laws, le agregó en inglés la terminación «-ist», pues los “«Fundamentalistas», él manifestó, «eran aquellos que estaban listos para la batalla real por Los Fundamentos»” (RUTHVEN, 2005, p. 12 [Traducción mía]). Semejante a unos soldados, los fundamentalistas desde entonces tendrían que combatir en nombre de las creencias fundamentales. Progresivamente el término se extendería para referir a grupos del islam, judaísmo y el resto de las religiones con los mismos parecidos de familia, los cuales a continuación explicamos.

Primer parecido de familia: todos esos movimientos religiosos cuestionan la relación entre modernidad y religión, producto del proceso de secularización; el cual no significó la disolución de lo religioso, sino más bien su relocalización (PANOTTO, 2013, pp. 34-35). Lo que otrora era considerado sagrado dejó paulatinamente de ser un principio instituyente de lo social y de las visiones del mundo y, por consecuencia, de moldear la totalidad de la existencia de las personas. Debido al establecimiento de los Estados, el surgimiento del capitalismo industrial y los avances científicos, se generaron “dinámicas

de racionalización” que posibilitaron que cada vez más esferas sociales adquirieran autonomía en relación con la religión (PINEDA, 2019, p. 216).

Con la relativización de las prácticas y creencias religiosas, éstas se convirtieron en un motivo de elección. Para algunas personas la relativización se ha traducido en algo positivo para sus vidas; sin embargo, otras lo han vivido como una incertidumbre existencial, lo que ha generado que se refugien en las “reservas de sentido” que hallan en las religiones (PINEDA, 2019, pp. 218-221). Eso explica por qué en ambos lados del Atlántico la influencia de las instituciones religiosas en la esfera pública se ha mantenido. En el caso de Europa la presencia religiosa ha dependido principalmente de criterios autónomos y subjetivos, de una actitud de búsqueda espiritual que elige entre las distintas opciones que le ofrece un “mercado religioso mass-mediático” (PÉREZ, 2013, p. 21). Por su parte, en América Latina el catolicismo ha perdido protagonismo y los grupos evangélicos, sobre todo los pentecostales o neopentecostales, han ganado importancia⁷, gracias a una vida comunitaria, con lecturas literalistas de la Biblia y experiencias emocionales (carismáticas). Sin embargo, esta división no es tan tajante, pues se encuentran las situaciones de una región en la otra. (PINEDA 2019, pp. 212-213).

Si tenemos claro que la gente trata de encontrar sentido a su vida, ya sea por una incertidumbre existencial (Europa) o material (América Latina), podemos comprender a los fundamentalismos como “una especie de intento desesperado por encontrar certezas existenciales inequívocas allí en donde estas se han perdido, o bien como un tipo de proyecto abocado a la reconstitución de sentido de carácter omnicompreensivo y universalmente vinculantes” (PINEDA, 2019, p. 222).

En este sentido, el parecido de familia consiste en que estos grupos rechazan el relativismo que generó la modernidad e intentan restituir las certezas morales y existenciales que tenía la religión en tiempos pre-modernos, a partir de una visión monocultural opuesta a cualquier forma de pluralismo, sea éste religioso, ético o cultural (PINEDA, 2019, p. 223; RUTHVEN, 2005, p. 44). Perciben una decadencia moral en la

⁷ Según datos del Pew Research Center (2014), el catolicismo ha disminuido su influencia en Estados Unidos y América Latina en la medida que los evangélicos o protestantes han aumentado la suya. Mientras que en el periodo de 1900-1960 el 90% de la población era católica en América Latina, en la actualidad sólo el 69% de los adultos se identifican con esa religión, a pesar de que el 84% fue educado en ella. En contraste, el 19% de los adultos se identifican como protestantes, aunque sólo el 9% fue educado en el protestantismo.

sociedad moderna que se expresa en distintos ámbitos, por ejemplo, en la liberación sexual y de la mujer (PINEDA, 2019, p. 226). O, no sin cierta razón, en un laicismo extremo que impide captar la complejidad del fenómeno religioso y su pluralismo⁸ (PANOTTO, 2013, p. 36).

Segundo parecido de familia: el “mito de una edad de oro”, donde las normas se cumplían a cabalidad y todo era mejor en comparación con los conflictos de la sociedad moderna (RUTHVEN, 2005, p. 41). A esta posición que se remite a una comunidad pre-moderna en armonía, a un “estado anterior a la caída” y, en consecuencia, rechaza la modernidad en su conjunto por considerarla la responsable de haber roto el equilibrio, Slavoj Žižek y Jacques Ranciere la han denominado “arqueopolítica”. Para esta posición todos los problemas comenzaron con la modernidad y, nosotros agregamos, principalmente con la pluralización de la vida religiosa. La solución para esta posición estaría en recuperar los valores que se perdieron (CASTRO-GÓMEZ, 2019, pp. 174-178).

Tercer parecido de familia: la particular interpretación que hacen de los textos sagrados, pues si bien parten de lecturas literalistas, resulta más preciso decir que reivindicar una hermenéutica “factualista” (no necesariamente grupos con lecturas literalistas son fundamentalistas), que concibe al texto sagrado como manual de acción y guía moral (RUTHVEN, 2005, pp. 59-87).

Cuarto parecido de familia: una especie de visión teocrática y de conquista del poder, donde el orden político debe ser regido por Dios y sus representantes en la tierra (PÉREZ, 2013, pp. 10-11; RUTHVEN, 2005, p. 41). En esta concepción teológico-política no se contentan con su condición de minoría, sino que desafían y combaten, directa o indirectamente, a la modernidad secular con sus burocracias y poderes estatales, pues sólo así se alcanza la salvación (RUTHVEN, 2005, p. 57).

En países de América Latina se han formado partidos políticos de inspiración evangélica, quienes manifiestan “un proyecto de «colonización» de las instituciones estatales” (PINEDA, 2019, p. 214); o muchos líderes evangélicos perciben la esfera pública “como un campo desde el cual es posible ganar poder e influencia social y

⁸ Un ejemplo de laicismo extremo es la prohibición desde 2011 de que las mujeres musulmanas porten el *burka* y el *niqab* en espacios públicos por “amenazar la convivencia”, lo cual supone que el carácter laico del Estado pase por encima de la libertad religiosa y de pensamiento (CAÑAS, 2014).

cultural, así como un espacio estratégico para transformar la sociedad” (PÉREZ, 2013, p. 9).

Quinto parecido de familia: una actitud paradójica con la modernidad, pues supuestamente la rechazan en su conjunto, pero a la vez integran elementos de ella (RUTHVEN, 2005, p. 41). La tecnología, por ejemplo, es una herramienta valiosa para estos grupos, pues a través del internet dan a conocer sus líderes religiosos y cultivan nuevas comunidades de fe. De la misma manera, el espacio en diversos medios de comunicación, principalmente la televisión, ha permitido que lo sagrado y lo secular entren en contacto sin tensiones (PÉREZ, 2013, p. 19). En este sentido, tiene razón Rolando Pérez cuando dice que “la cultura de los medios ha sido incorporada al rito religioso” (PÉREZ, 2013, p. 20).

Sexto parecido de familia: los fundamentalismos son un fenómeno completamente moderno. Contrario a lo que plantean de sí mismos, como un retorno a los orígenes o una sustracción de la modernidad, dependen completamente de la red de relaciones que ésta ha configurado. Siguiendo a Ernesto Laclau, Castro-Gómez explica que las relaciones sociales, al ser dinámicas y cambiantes, no tienen un origen que establezca de antemano las identidades sociales:

[...] la fijación última del sentido es una imposibilidad estructural de la cadena de relaciones. Tan sólo serán posibles fijaciones parciales y precarias, ya que las identidades sociales no pueden ser pensadas con independencia del sistema de relaciones diferenciales del que forman parte [...] *Quien afirma una particularidad solo puede hacerlo si reconoce, al mismo tiempo, el sistema relacional de fuerzas en el que esa particularidad se inscribe.* Pues si la afirmación de la particularidad fuera el único principio de lucha, entonces la afirmación de *cualquier* particularidad debería ser igualmente válida, incluyendo, desde luego, la de aquellos grupos que han subordinado por la identidad por la que se está luchado. Estamos, pues, frente a una paradoja indisoluble (CASTRO-GÓMEZ, 2019, pp. 65-67[Cursivas mías])⁹.

⁹ Castro-Gómez está comentando este pasaje de Laclau: “Aceptemos, por razones del argumento, que la mencionada armonía preestablecida es posible. En tal caso, los distintos particularismos no estarían en una relación antagónica unos con otros, sino que coexistirían en un todo coherente. Esta hipótesis muestra por qué el argumento en favor del puro particularismo es finalmente incoherente, pues si cada identidad se halla en una relación diferencial y no antagónica con otras identidades, entonces la identidad en cuestión es puramente diferencial y relacional. Ello presupone no sólo la presencia de todas las demás identidades, sino también el espacio total que constituye a las diferencias como diferencias. Peor aún, sabemos bien que las relaciones entre grupos están constituidas como relaciones de poder —es decir, que cada grupo no sólo es diferente de otros, sino que en muchos casos hace de tal diferencia la base de la exclusión y subordinación de otros grupos. Consecuentemente, si la particularidad se afirma como pura particularidad, en una relación

3. LA CRÍTICA DE LOS FUNDAMENTALISMOS ANTE LA CRISIS DEL TIEMPO EN LA MODERNIDAD

En *Crítica y crisis* (2007) Koselleck reconstruye la historia conceptual del concepto de «crisis» y lo seguiremos para comprender la experiencia temporal que supone y cómo ha sido revitalizada por algunos grupos religiosos.

En la Antigüedad, «crisis» tenía significados en los campos jurídico, teológico y médico y en cada uno de ellos exigía alternativas excluyentes: justicia o injusticia, salvación o condena, vida o muerte. El término proviene del verbo griego *kríno* que significa «separar», «escoger», «enjuiciar» «decidir», y en voz media «medirse», «luchar» y «combatir». La palabra en política significaba «separación», «lucha» y «decisión». Era un concepto político-constitucional que refería al juicio, proceso y determinación de la ley aplicable, además de determinar la ordenación de la comunidad y designar las decisiones de elección de cargos o resoluciones de gobierno (KOSELLECK, 2007, pp. 241-242).

Cuando el sentido jurídico se incorporó en la traducción griega de la Biblia, conocida como la «Septuaginta», adquirió una ampliación metafórica en el ámbito teológico como consecuencia de las esperanzas apocalípticas. Considerando a Dios el encargado del tribunal del mundo, el término servía para indicar el Juicio del fin del mundo, entendido éste como un proceso que revelaría la verdadera justicia, pues la promesa de salvación se haría realidad en ese enjuiciamiento. Así se introducía una tensión temporal:

a través del anuncio de Cristo, el Juicio de Dios está ya aquí, pero a la vez todavía no ha llegado, se diseña un horizonte de expectativas que cualifica teológicamente el tiempo histórico venidero. El Apocalipsis se anticipa en cierto modo en la fe y se experimenta como actual. La crisis, por supuesto, sigue estando abierta como acontecimiento cósmico, pero ya se ha realizado en la conciencia (KOSELLECK, 2007, p. 243).

Por su parte, el significado médico de «crisis», elaborado por el corpus hipocrático y Galeno, perduró durante mil quinientos años. En el marco de una enfermedad tenía un

meramente diferencial con otras particularidades, está validando el *status quo* en la relación de poder entre los grupos” (LACLAU, 1995, p. 45).

doble contenido: “se entiende tanto el estado observable como el juicio (*judicium*) sobre el curso de la misma que, en un número determinado de días, lleva a la decisión de si el enfermo sobrevive o muere”. Cuando se incorporó al latín, tuvo una ampliación metafórica al ámbito sociopolítico en el sentido de un proceso que desemboca en una decisión crucial. (KOSELLECK, 2007, p. 243).

Después de la Revolución Francesa la expresión «crisis» se amplió progresivamente a los campos político, social y económico hasta situarse en el lenguaje cotidiano. El uso político del término se encuentra, por ejemplo, en Federico el Grande, quien junto a sus contemporáneos les servía para designar “situaciones de política exterior o militares que se aproximaban a un punto decisivo, apuntaba a cambios constitucionales básicos donde las alternativas eran la supervivencia o el hundimiento de una unidad de acción política y de su sistema constitucional” (KOSELLECK, 2007, p. 249). Al significar una situación próxima a la elección de alternativas excluyentes en el horizonte, designarla como «crisis» legitimaba la acción política.

A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, coincidente con la aparición del singular colectivo *historia*, de la filosofía de la historia y de la experiencia temporal de la aceleración, el concepto de *crisis* adquirió una connotación filosófico-histórica y, a la vez, reavivó la religiosa (KOSELLECK, 2007, p. 249)¹⁰. Rousseau fue el primero en usar en 1762 el concepto en un sentido filosófico-histórico y pronóstico, al augurar en el futuro próximo muchas revoluciones que sumergirían al siglo XIX en una crisis permanente. También Diderot se valió del término para referirse a las alternativas excluyentes (esclavitud o libertad) que se le presentaban a la sociedad entera. El sentido médico del concepto fue igual recogido por él, cuando señalaba que era propio de las crisis ser antecedidas por inquietudes, así como las enfermedades lo eran por malestares. Sobre esto, señala Koselleck:

El uso del término contenía proporcionalmente, cada vez en distintas dosis, la función histórico-discriminante y sentenciadora, la médico-diagnóstica y la teológico-evocativa. Es precisamente esta posibilidad de combinación la que caracterizaba la expresión como concepto: recogía antiguas experiencias y las aplicaba metafóricamente, a fin de liberar nuevas expectativas. Desde los años setenta del siglo XVIII, «crisis» es una signatura estructural de la Época Moderna (KOSELLECK, 2007, p. 253).

¹⁰ Más adelante agrega: “Aquí juega — junto a la metafórica de la enfermedad — la fuerza asociativa del Juicio Final y de la apocalíptica que sigue ocultándose en la utilización del término, de forma que ya no cabe duda alguna sobre la procedencia teológica de la nueva formación conceptual”.

Cuando el concepto de revolución se transformó, crisis no sólo designaría el momento previo a la Revolución, sino todo el proceso. Se convirtió en el resultado final de un movimiento histórico que sólo puede consumarse con la responsabilidad legítima de actuar, y así, de ahora en adelante, sería un “concepto de combate” (KOSELLECK, 2007, p. 254).

Si la frecuencia con que se usa el concepto indica la pertinencia de designar o no a una situación como crisis, Koselleck (2007, p. 259) sugiere que la Modernidad puede entenderse como “una época de crisis”. Cuando pudo referir a la experiencia moderna en su conjunto, se convirtió en un concepto para el singular colectivo de *historia* y, desde entonces, sería “la determinación procesual básica del tiempo histórico”; en otras palabras, todo tiempo histórico sería pensado como un tiempo de *crisis*, ya fuera que esta cualidad refiriera a una situación única que, sin embargo, volviera a repetirse (como una enfermedad), o se entendiera “en analogía con el Juicio final, como una decisión ciertamente única, pero ante todo definitiva, tras la cual todo será enteramente diferente” (KOSELLECK, 2007, p. 250).

En suma, la semántica del concepto conserva cuatro modalidades distintas. 1) La dimensión médico-político-militar: cadenas de acontecimientos producidas por diversos agentes que en conjunto llevan a un punto decisivo. 2) La dimensión escatológica: la última decisión histórica, tras la cual hay un cambio fundamental. 3) La dimensión que indica un estado: un proceso, situaciones críticas que se reproducen a sí mismas o estados preñados de decisión. 4) La dimensión de una transición histórica que, según el diagnóstico, puede llevar a mejor o peor (KOSELLECK, 2007, p. 251). Con estas cuatro modalidades *crisis* sirvió como modelo de interpretación de plazos largos y cortos, en los cuales se contenía salvación y purificación, o miseria y crimen (KOSELLECK, 2007, p. 264).

Aclarado el concepto de crisis, ¿no acaso los fundamentalismos reproducen esa estructura temporal? Hacen una *crítica*¹¹ de la modernidad porque su proceso de

¹¹ Mientras que en la Antigüedad el concepto de crisis también concentraba los significados de «juicio» y «enjuiciamiento», con la Ilustración estos pasan a formar parte del concepto de crítica. Desde entonces la crisis designaría el ámbito objetivo, mientras que crítica el subjetivo; un concepto no se entiende sin el otro. Sobre el estrecho vínculo de la Crítica y la crisis, Cfr. KOSELLECK, 2007, pp. 31-162.

secularización y su consecuente religión del progreso han desembocado en múltiples *crisis* de carácter global que afectan la dimensión cultural, económica, moral y política. Frente a esa decadencia que diagnostican, los grupos fundamentalistas plantean que nos encontramos en un punto decisivo, donde es inevitable actuar o, mejor dicho, combatir en nombre de Dios, si se quiere que más personas se salven en el Juicio Final. Incluso podríamos decir que este Juicio ya ha comenzado para los fundamentalistas y de ahí su urgencia por plasmar las directrices de dios en la vida pública. Definir que la vida moderna está en *crisis* supone que están dispuestos a combatirla.

Conviene recordar que el Juicio Final antes de la Modernidad suponía un acortamiento del tiempo para adelantar el fin del mundo. Con la secularización, el acortamiento se convirtió en una aceleración sobre un tiempo continuo y ya no protagonizado por Dios, sino por los seres humanos que actúan dentro de la historia. Esa experiencia temporal se alteró después de dos siglos y ha llegado a su agotamiento, lo que ha generado que distintos grupos fundamentalistas le disputen el tiempo a la modernidad, tratando de reactivar esa herencia teológica del acortamiento apocalíptico del tiempo ante la *crisis*. A falta de experiencias a las cuales referirse, los fundamentalismos recurren a invocar el “estado anterior de la caída” y, a la vez, el horizonte de expectativas se amplía; cuestión propia de todos los *ismos*. En lugar de la ruptura del espacio de experiencia y el horizonte de expectativas del tiempo suspendido, el distanciamiento de la religión del progreso es replicado aquí.

Veamos esto brevemente con dos fundamentalismos cristianos en el continente americano. Federico Neiburg (2020) narra cómo en enero del presente año el presidente de Brasil, Jair Messias Bolsonaro, anunciaba una vez más el inicio de una nueva era, en la que el país sería regido por sus raíces originales: Dios, la Patria y la Familia. En sintonía con esta visión, el mandatario brasileño ha propuesto la fundación de un nuevo partido (Aliança pelo Brasil), con miras a buscar su reelección en 2022, cuyo lema sería “Brasil acima de tudo. Deus acima de todos” y el escudo una imagen con cartuchos de bala.

En su cruzada lo acompañan varios pastores evangélicos pentecostales, tanto de la Iglesia Universal del Reino de Dios como de la iglesia Asamblea de Dios, quienes reivindican el Dominionismo o teología del dominio, una corriente teológica asentada

entre algunos pentecostales, bautistas, presbiterianos y principalmente neopentecostales. El Dominionismo surgió en Estados Unidos y adquirió forma en la elección de Ronald Reagan con la intención de “volver la nación a Dios” frente a la decadencia moral de la sociedad; desde entonces ha encontrado un camino fértil en el Partido Republicano (AGUILAR DE LA CRUZ, 2019, p. 42).

Esa corriente teológica plantea que ante los peligros que sufre la civilización cristiana occidental, las iglesias tienen la obligación de incidir en la vida pública para que los valores cristianos sigan guiando a la sociedad en el futuro. Al comienzo, el dominionismo tuvo como enemigo al comunismo, después al islam y en la actualidad combate al Estado laico, por dar pie a iniciativas como el aborto o el matrimonio igualitario (AGUILAR DE LA CRUZ, 2019, pp. 44, 47). La meta del dominionismo es:

cristianizar las siete montañas o esferas para el dominio de la vida social: gobierno, medios de comunicación, arte y entretenimiento, educación, familia, rebelión y negocios. Son dos las fuentes del dominionismo: la teología calvinista del Reconstruccionismo Cristiano (esto es, aplicar nuevamente la Ley Mosaica en términos legales) y la teología carismática neopentecostal de la Lluvia Tardía de la Nueva Reforma Apostólica (AGUILAR DE LA CRUZ, 2019, p. 42-43)

Hasta que regrese Cristo las iglesias deben buscar establecer una sociedad cristiana regida por cristianos. Así que la espera no es pasiva, pues parten de la idea del “Reino Ahora, que no es otra cosa que tomar el control de las Siete Montañas de la sociedad para adelantar la segunda venida de Cristo” (AGUILAR DE LA CRUZ, 2019, 48). En la medida en que Dios esté cada vez más encima de todos, según el lema bolsonarista, más próximo estará el regreso de Cristo.

Cumpliendo con los postulados de esa teología, Neiburg apunta que “el bloque evangélico en el congreso nacional tiene hoy más de 200 diputados de un total de 513. Es conocido como el bloque de la Biblia y conforma, junto con los disputados favorables a las armas y los terratenientes, el llamado «Bloque de las tres Bs» (*Biblia, Bala y Boi, ganado*)” (NEIBURG, 2020).

La teología del dominio está bien arraigada en algunos de los ministros de Bolsonaro, de los cuales incluso algunos son pastores evangélicos. Esa influencia se observa, por ejemplo, en Damares Alves, ministra de la Mujer, la Familia y los Derechos

Humanos, quien ha impulsado la abstinencia como programa de educación sexual. La “guerra cultural” se extiende al Ministerio de Educación, encabezado por un terraplanista que escogió a un empresario creacionista como encargado del sistema nacional de posgrados (NEIBURG, 2020). A esto sumémosle la actitud de Bolsonaro hacia los grupos indígenas, a quienes considera atrasados y en vías de desaparecer con su integración a la civilización occidental y cristiana: “el indio está evolucionando y convirtiéndose cada vez más en un ser humano como nosotros” (REUTERS, 2020).

Otro caso es el de Bolivia, país que sufrió un golpe de Estado el 10 de noviembre del 2019. Luis Fernando Camacho, empresario gasero y líder golpista, con una Biblia y una bandera entró al Palacio Quemado, donde pronunció “Dios ha vuelto al Palacio Quemado” (BUENROSTRO, 2019). Dos días después también la autoproclamada presidenta, Jeanine Áñez, mientras ingresaba a la sede presidencial declaró: “Dios ha permitido que la Biblia vuelva a entrar a Palacio. Que Él nos bendiga”, acompañada de un antiguo ejemplar de los cuatro evangelios y gritos de “¡Gloria a Dios! ¡Gloria a Dios!”. Cuando salió al balcón del Palacio levantó una biblia pequeña y gritó “esto es por Bolivia” (EXPANSIÓN, 2019).

La presencia de estos grupos ya se vislumbraba en la campaña electoral con Chi Hyun Chung, pastor presbiteriano que participó en los comicios de octubre, el cual ganó apoyo con sus posiciones antiaborto y de abierta crítica contra la comunidad LGBT. Esos grupos no le perdonan a Evo Morales haber abandonado el juramento ante la Biblia al tomar la posesión de la presidencia, que en 2009 Bolivia se convirtiera en un estado laico con la promulgación de su Constitución plurinacional, y el hecho de promover los derechos de los grupos indígenas. El rechazo a estos grupos se expresó claramente durante el golpe de Estado con la quema de whipalás, banderas de las comunidades indígenas y símbolo nacional en la Constitución de 2009, condenadas en redes sociales por Áñez como símbolos satánicos (BUENROSTRO, 2019).

Este tipo de ideas en la actualidad también se han enraizado en Estados Unidos, en grupos religiosos que apoyaron a Donald Trump¹² o al bautista Ted Cruz, precandidato

¹² De acuerdo con datos de Gregory Smith (2017), aparentemente tres cuartas partes de los evangélicos protestantes blancos votaron por Trump en las elecciones de 2016.

republicano para las elecciones presidenciales de 2016; en Guatemala, el país con más evangélicos, con el ex presidente Jimmy Morales (2014-2020), perteneciente a al Ministerio Internacional El Rey Jesús del “apóstol” Guillermo Maldonado¹³; en Costa Rica, con el cantante cristiano Fabricio Alvarado, quien ganó la primera vuelta de las elecciones en 2018, aunque perdió la segunda vuelta; en Perú, con Christian Rosas, hijo del congresista y pastor Julio Rosas; e incluso en México, uno de los países con menor población protestante, a través de Hugo Erik Flores, fundador del PES en 2014, aunque sin mucho éxito, pues su partido desapareció en el 2018 (AGUILAR DE LA CRUZ, 2019, pp. 52-59). Como se puede advertir, los fundamentalistas dominionistas están dando la batalla en Estados Unidos y América Latina para conquistar los siete montes de la vida social.

Muchas cosas se pueden comentar sobre el discurso y las acciones de esos líderes político-religiosos, pero quisiera poner el acento en la experiencia del tiempo supuesta. En todos los casos, como vimos con Brasil y Bolivia, se plantea el inicio de *una nueva era*, donde *volverá* a regir Dios y la Biblia, gracias a la batalla que dan sus fieles en distintos cargos públicos, al punto de identificarse con la voluntad misma de Dios. La situación es reconocida como una *crisis* y, por tanto, decisiva, pues los respectivos países supuestamente sufrieron una decadencia moral, debida en gran parte a ese espíritu pluralista de la modernidad que permitió a “las izquierdas ateas” gobernar e incluso otorgar libertades (de expresión y religión) a “los indígenas atrasados y satánicos”. En la nueva era estos restos de una edad decadente deberían desaparecer, ya sea por una “evolución” e integración o por vías violentas. La guerra cultural, simbolizada en la bandera del nuevo partido de Bolsonaro, llevará la salvación a la patria.

En distintas intensidades y bajo distintas figuras, las cuatro modalidades semánticas de la *crisis* están presentes en los diagnósticos de la situación en la que están parados los mandatarios. Particularmente la escatológica y la de transición histórica operan con miras a la realización de un cambio fundamental. Los fundamentalismos

¹³ No podemos perder de vista el impacto que estas ideas tuvieron en Guatemala, específicamente con el presidente Efraín Ríos Montt, respaldado por Jorge Serrano Elías, profeta de la Iglesia Shaddai, quien sostenía la necesidad de acabar con las tradiciones indígenas (AGUILAR DE LA CRUZ, 2019 pp. 45-46).

religiosos le disputan a la modernidad el tiempo, pero con base en las mismas características de la religión del progreso: tratan de distinguirse de los periodos anteriores, concebidos como de decadencia y, a la vez, plantean una simultaneidad de lo anacrónico con miras a desaparecer en su visión universalista; todos deben alinearse con los mandatos divinos en la expectativa de una nueva edad o era. No pueden permanecer pasivos, porque sienten la obligación de apresurar la segunda venida de Cristo.

El pasaje de una religión del progreso agotada a los fundamentalismos estaría posibilitado por la propia estructura teológico-política del Estado (SCHMITT, 2009), pero igualmente por la temporal. Hemos dicho que el proceso de secularización significó no tanto una disolución de lo religioso, sino más bien su relocalización: lo antes considerado sagrado dejó de ser el principio rector de las visiones del mundo y de la vida social. Sin embargo, a la vez, ese mismo proceso contribuyó al surgimiento de la experiencia de la aceleración. Visto de cerca, el progreso se estableció como principio estructurante del mundo y lo social; en torno a él, la vida política, económica, cultural, y hasta la biológica en los darwinismos sociales, tenían que comprenderse. El progreso tomó el lugar de Dios y, en lugar de relativizarse, se sacralizó; en este sentido también podría pensarse como un fundamentalismo. ¿No en nombre de ella se ha presentado batalla contra todos esos “pueblos atrasados”?

Para Koselleck (2007, p. 101) la experiencia del progreso conserva en su interior la estructura temporal de la *crisis*; se distingue de lo anterior para instaurar algo nuevo y mejor, y condena todo lo que no se alinee al rumbo fijado. De esto podemos desprender que, en términos estrictamente temporales, progresismo y fundamentalismo son indistintos. Cuando el primero se agotó y las sociedades ingresaron a un presentismo o tiempo suspendido, el segundo reactivó las expectativas contenidas en el primero; así el acortamiento del tiempo una vez más animó la acción en la esfera pública de algunos grupos, sólo que ya no serían estrictamente políticos, sino ahora religiosos.

CONCLUSIONES

Hemos argumentado cómo los fundamentalismos son un fenómeno estrictamente moderno, aunque ellos o externos no lo reconozcan así. No podemos ignorar que esos grupos han atendido de alguna manera las carencias materias y existenciales de la gente.

Por este motivo y por reactivar el horizonte de expectativas han adquirido mayor relevancia en la esfera pública de Estados Unidos y América Latina. Específicamente revisamos cómo ante el tiempo suspendido que vive la modernidad, resultado del agotamiento de la experiencia de la aceleración de la religión del progreso, distintos grupos religiosos han reivindicado la expectativa teológica del acortamiento del tiempo, contenida en la noción del progreso y en la de la crisis.

Esto se percibe en medio de la pandemia de Covid-19, a raíz de la cual muchos mandatarios han promovido algunas prácticas cristianas como parte de la solución. Mientras Donald Trump (EUA), Nayib Bukele (El Salvador), Mario Abdo Benítez (Paraguay) y Nicolás Maduro (Venezuela) han llamado a la oración en sus respectivos países, Alejandro Giammattei (Guatemala) y Jair Bolsonaro (Brasil) han anunciado un día de ayuno y oración (HENRÍQUEZ, 2020). Ante una situación descrita hasta el cansancio como una *crisis* de carácter global y multidimensional, los presidentes no han dudado en recurrir a acciones que podrían traer salvación a sus habitantes.

En algunos de esos países los fundamentalismos religiosos se han lanzado a la acción para empujar o destrabar el tiempo. Situados en una especie de tiempo suspendido (la economía y la movilidad de las personas se ha detenido), no resulta extraño que los fundamentalistas influidos por el dominionismo efectúen cosas con miras a acortar el tiempo, tanto para adelantar el fin del mundo como para abreviar las tribulaciones en él vividas. Piensan que es el momento *crítico*, decisivo, para actuar.

Contrario a las narrativas secularistas que insisten en apartar la religión de la política, más bien habría que asumir que son indisociables —como lo prueban la religión del progreso y los fundamentalismos— y, en este sentido, discutir cuál es una relación pertinente entre ambas. Tanto la teología de la liberación latinoamericana ha sido una muestra de que otra forma de relación entre política y religión es posible, como lo prueban distintas comunidades latinoamericanas que a partir de sus formas religiosas se han opuesto al mega-extractivismo neoliberal (ARACH y RABINOVICH, 2018).

El filósofo judeoalemán Ernst Bloch (2007, pp. 292-438) sostenía que en todas las religiones existe una aspiración a lo perfecto y, en consecuencia, la esperanza de un

mundo mejor. Con base en esta premisa, la izquierda no debería apuntar a un secularismo absurdo, sino a apropiarse de todos los contenidos liberadores latentes en las religiones. Sin tratar de retroceder antes de la secularización, sino retomando lo mejor de ésta, la izquierda debería plantear una nueva relación entre religión y política. Sólo así podrá disputarle políticamente a los neofascismos fundamentalistas el Estado, pero, más importante aún, el tiempo.

REFERÊNCIAS:

AGUILAR DE LA CRUZ, Hedilberto (2019). “Dominionismo: la corriente evangélica que compite por el poder político y económico en América Latina”, *Religiones Latinoamericanas Nueva Época*, 3, 39-64. Disponible en Internet en <http://www.religioneslatinoamericanas.com.mx/religlatam/revistanum3/>, consultado el 11 de agosto de 2020.

ARACH, Omar y Silvana RABINOVICH (2018). “¿Todo lo sagrado se desvanece en el aire? Sobre lo teológico-político en las resistencias al extractivismo?”, *Andamios*, 15(37), 75-91. Disponible en Internet en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1870-00632018000200075&lng=es&nrm=iso&tlng=es, consultado el 12 de agosto de 2020.

BENJAMIN, Walter (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Editorial Itaca.

BLOCH, Ernst (2007). *El principio esperanza*, t. III. Madrid: Editorial Trotta.

BUENROSTRO, Javier (2019). “Fanatismo religioso y militarización: el golpe en Bolivia, con tufo a conquista”, *Actualidad RT*, 15/11/2019. Disponible en Internet en <https://actualidad.rt.com/opinion/javier-buenrostro/333814-religion-militarizacion-golpe-bolivia-tufo-reconquista>, consultado el 8 de agosto del 2020.

CAÑAS, Gabriela (2014). “La justicia europea respalda la ley francesa que veta el velo integral”, *El País*, 01/07/2014. Disponible en Internet en https://elpais.com/sociedad/2014/07/01/actualidad/1404207730_001837.html, consultado el 10 de agosto de 2020.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2019). *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Expansión, “«La Biblia vuelve a Palacio»: la religión se cuele en la disputa en Bolivia”, 11/15/2019. Disponible en Internet en <https://expansion.mx/mundo/2019/11/15/la-biblia-vuelve-a-palacio-la-religion-se-cuela-en-la-disputa-en-bolivia>, consultado el 8 de agosto de 2020.

FUKUYAMA, Francis (1989). “The End of History?”. *The National Interest*. 16: pp. 3-18.

HARTOG, Francois (2007). *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. México: Universidad Iberoamericana.

HENRÍQUEZ, César (2020). “El distanciamiento político-religioso como necesidad democrática en el contexto del covid19”. Disponible en Internet en <http://www.gemrip.org/el-distanciamiento-politico-religioso-como-necesidad-democratica-en-el-contexto-del-covid19/>, consultado el 9 de agosto de 2020.

KOSELLECK, Reinhart (2007). *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. México: Editorial Trotta.

KOSELLECK, Reinhart (2003). *Aceleración, prognosis y secularización*. Madrid: Pre-Textos.

KOSELLECK, Reinhart (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Ediciones Paidós.

LACLAU, Ernesto (1995). “Universalismo, Particularismo y el tema de la Identidad”, *Revista internacional de filosofía política*, 5, 38-52. Disponible en Internet en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2733174>, consultado el 1 de agosto del 2020.

LÖWITH, Karl (1973). *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Madrid: Aguilar.

MARRAMAIO, Giacomo (1998). *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Barcelona: Ediciones Paidós.

NEIBURG, Federico (2020). “«Brasil acima de tudo» aplasta al estado laico y a la democracia”, *Letras libres*, 06/02/2020. Disponible en Internet en <https://www.letraslibres.com/mexico/politica/brasil-acima-tudo-aplasta-al-estado-laico-y-la-democracia>, consultado el 31 de julio del 2020.

PANOTTO, Nicolás (2013). “Religión, política y espacio público. Nuevas pistas teórico-metodológicas para el estudio contemporáneo de su relación”, *Religión en incidencia pública*, 1, 27-59. Disponible en Internet en <http://religioneincidenciapublica.gemrip.org/numero-1/>, consultado el 1 de agosto del 2020.

PÉREZ, Rolando (2013). “Empoderamientos públicos e incidencias mediáticas de la religión”, *Religión en incidencia pública*, 1, 7-26. Disponible en Internet en <http://religioneincidenciapublica.gemrip.org/numero-1/>, consultado el 1 de agosto del 2020.

PEW RESEARCH CENTER (2014), “Religion in Latin America. Widespread Change in a Historically Catholic Religion”, 13/11/2014. Disponible en Internet en <https://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/>, consultado el 10 de agosto del 2020.

PINEDA, Andrey (2019). “Secularización, laicidad y fundamentalismo religioso en las sociedades occidentales contemporáneas: Algunos aportes para la discusión”, *Rupturas*, 9 (1), 209-238. Disponible en Internet en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6671425>, consultado el 3 de agosto del 2020.

REUTERS (2020). “Bolsonaro: «El indio está evolucionando y convirtiéndose cada vez más en un ser humano como nosotros”, *El País*, 24/01/2020. Disponible en Internet en <https://www.elpais.com.uy/mundo/bolsonaro-indio-evolucionando-convirtiendose-vez-humano.html>, consultado el 9 de agosto de 2020.

RUTHVEN, Malise (2005). *Fundamentalism. The Search of Meaning*. Great Britain: Oxford University Press.

SCHMITT, Carl (2009). *Teología política*. Madrid: Editorial Trotta.

SMITH, Gregory (2017). “Among white evangelicals, regular churchgoers are the most supportive of Trump”, *Pew Research Center*, 26/04/2017. Disponible en Internet en <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/04/26/among-white-evangelicals-regular-churchgoers-are-the-most-supportive-of-trump/>, consultado el 12 de agosto de 2020.

TRAVERSO, Enzo (2018). *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

ZIZEK, Slavoj (2015). *Islam y modernidad. Reflexiones blasfemas*. Barcelona: Herder.