

Monográfico / Monographic

Las ambivalencias creativas del libro: del monoteísmo al fundamentalismo moderno

The Creative Ambivalences of Book: from Monotheism to Modern Fundamentalism

Javier Gil-Gimeno 

I-Communitas. Institute for advanced Social Research, Universidad Pública de Navarra, España.

fcojavier.gil@unavarra.es

Recibido / Received: 16/04/2020

Aceptado / Accepted: 08/06/2020



RESUMEN

Para Merlin Donald la aparición de los dispositivos de memoria externa es uno de los hitos creativos tras el desarrollo de la cultura teórica. El texto que presentamos analiza la evolución del papel desempeñado por uno de esos dispositivos, el libro, poniendo el acento en dos hitos: en el origen del monoteísmo abrahámico y en el fundamentalismo moderno. Para cumplir con nuestro cometido proponemos un análisis que se centra fundamentalmente en tres niveles: 1. En el que estudiamos cómo tanto la cultura escrita como el libro contribuyen al surgimiento de la cultura teórica y al desarrollo axial. 2. Nos detenemos en el tránsito del libro al libro sagrado y en su importancia para la aparición del monoteísmo abrahámico. 3. Analizamos el fundamentalismo religioso, tratando de dilucidar el papel que juega el libro sagrado en este fenómeno social. Una vez presentados estos niveles investigaremos el grado de creatividad vinculado con cada uno de ellos.

Palabras clave: dispositivos de memoria externa; libro sagrado; monoteísmo abrahámico; creatividad; fundamentalismo.

ABSTRACT

To Merlin Donald, the advent of external memory devices is one of the creative landmarks that let us to explain the develop of theoretical culture. This text analyzes the evolution of the paper fulfilled for one of these devices, the book, focusing in two events: in the rise of abrahamic monotheism and in the modern fundamentalism. For getting our aim we propose an investigation articulated in three levels: 1. We study how writing culture and the book help to the rise of theoretical culture and to the develop of axial societies. 2. We study the transition from book to sacred book and their importance for the rise of abrahamic monotheism. 3. We analyze religious fundamentalism, in attempting to elucidate the role that plays sacred book in this social phenomena. Finally, we analyze the degree of creativity linked with each level.

Keywords: external memory devices; sacred book; abrahamic monotheism; creativity; fundamentalism.

Sugerencia de cita / Suggested citation: Gil-Gimeno, J. (2021). Las ambivalencias creativas del libro: del monoteísmo al fundamentalismo moderno. *Revista Española de Sociología*, 30 (1), a06. <https://doi.org/10.22325/fes/res.2021.06>

INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente trabajo es analizar la evolución del papel jugado por el Texto sagrado en el surgimiento de dos fenómenos centrales en la evolución de las sociedades: el monoteísmo abrahámico y el fundamentalismo moderno, partiendo del hecho de que el libro, entendido como dispositivo de memoria externa de almacenamiento masivo (Donald, 1991), supuso un hito creativo de primer orden en el surgimiento de la cultura teórica (acontecimiento que tuvo lugar durante la Era Axial), y esta (la cultura teórica) es, sin duda, uno de los elementos básicos sobre los que se articulan las sociedades modernas (Donald, 2012). Para llevar a cabo nuestro cometido articulamos el trabajo a través de cuatro epígrafes. En primer lugar, realizamos un acercamiento, a modo de contextualización, a los dos elementos sobre los que pivota el presente trabajo: el monoteísmo y el fundamentalismo. Una vez realizado este ejercicio estaremos en disposición de sumergirnos en el núcleo de nuestra propuesta. Así, en segundo lugar, analizamos cómo la aparición de los dispositivos de memoria externa y almacenamiento masivo favorecen el tránsito de la cultura mítica a la teórica (Donald, 1991, 2012). En el tercero nos centramos en diseccionar el monoteísmo abrahámico a través del concepto ‘distinción mosaica’ (Assmann, 2006), prestando especial atención al papel jugado por el libro, ya sacralizado, en esta fórmula. En este apartado también dialogaremos con las reflexiones de Moshe Halbertal (1997). En cuarto lugar, estudiaremos el fundamentalismo, centrándonos básicamente en dos aspectos: en su relación de ‘tensión’ con la modernidad’ y, de nuevo, en el papel desempeñado por el libro en este fenómeno, de marcado carácter religioso monoteísta. En última instancia, y a modo de conclusión, el objetivo será analizar brevemente el grado de creatividad asociado a los tres niveles estudiados previamente. Señalar que esta es una cuestión de fondo que estará presente de modo transversal a lo largo de todo el texto.

Una vez comentado lo anterior, entendemos que el texto que presentamos tiene una clara vocación y disposición teórica, y sus contenidos son aplicables tanto al campo de la sociología de la religión como al de la teoría sociológica. En él se trata de profundizar en el análisis de fenómenos tan actuales como son el fundamentalismo y la creatividad y también en otros cuyo recorrido histórico ha sido mayor pero que, al mismo tiempo, siguen teniendo un impacto significativo en la realidad presente. Entre esos fenómenos sociales destacan: el libro, el libro sagrado y el monoteísmo religioso. La propuesta que estamos presentando se enmarca en el contexto del análisis de la ‘creatividad trascendente’ (Sánchez Capdequí, 2020), fenómeno muy vinculado con la noción de auto-trascendencia desarrollada por Hans Joas (2000, 2008, 2017) y con las diferentes materializaciones de lo que Raymond Aron (1944) identificó como ‘religiosidad secular’, esto es, como fórmulas religiosas desarrolladas en la época moderna que trascienden las barreras de lo que Robert N. Bellah (1969) denominó ‘religiones históricas’.

CONTEXTUALIZANDO EL MONOTEÍSMO ABRAHÁMICO Y EL FUNDAMENTALISMO MODERNO

En *Origen y meta de la historia* Karl Jaspers (1994) introduce el concepto de Era Axial, identificándolo como un “eje de la historia universal”, situado “en el proceso espiritual acontecido entre los años 800 y 200 a.C.” (p. 20). Para él “allí está el corte más profundo de la historia” (Jaspers, 1994, p. 20). Este ‘corte’ o ‘salto’ (*leap*) ha sido estudiado en profundidad -entre otros- por Shmuel N. Eisenstadt (1986). Para el sociólogo judío esta época supone un *breakthrough* que inaugura nuevos y creativos modos de ser y de comprender el juego de lo social y que se articula sobre “la emergencia, conceptualización e institucionalización de

una tensión básica entre los órdenes trascendente y mundano” (Eisenstadt, 1986, p. 1), que se produce simultáneamente en contextos sociales tan diversos como el del Antiguo Israel, la Grecia Antigua, la Cristiandad temprana, el Zoroastrismo iranio, el temprano Imperio chino y en las civilizaciones Hindú y Budista.

Para S. N. Eisenstadt (1986) en las sociedades paganas (pre-axiales) no está desarrollada suficientemente la idea de que existe un orden moral y autónomo -trascendente- “cualitativamente diferente” (p. 3) y que regula las relaciones que se desarrollan en el orden mundano. En el periodo axial esta idea se sitúa en el centro del debate social a través de diferentes manifestaciones, que van desde la filosofía al monoteísmo religioso, transformando el modo de comprender los escenarios básicos de la vida social y las interacciones que se producen en y entre ellos. Uno de los ejes sobre el que se va a articular nuestro trabajo tiene que ver con una de esas manifestaciones axiales: el monoteísmo religioso.

Una vez dicho lo anterior es importante señalar que cometeríamos un error si pensáramos que el monoteísmo surge durante la Era Axial, ya que estaríamos pasando por alto el primer caso documentado de este tipo de religiosidad: el que aconteció durante el S. XIV a.C. en Egipto bajo el reinado del faraón Akhenaton. La Era Axial no inventa el monoteísmo, ahora bien, durante este periodo de tiempo adquiere una centralidad sin precedentes en el panorama religioso. Jan Assmann (2006) hace referencia a tres elementos que nos permiten comprender mejor lo que acabamos de afirmar. Para él, casos como el egipcio tienen un carácter fundamentalmente episódico, mientras que el monoteísmo que emerge del judaísmo nace en (1) un escenario más proclive para su desarrollo, (2) lo que le permitió tener una capacidad de impacto mayor sobre otras realidades y (3) disfrutar de una mayor continuidad en el tiempo. Detengámonos brevemente en cada una de estas tres cuestiones: En primer lugar, el movimiento judío monoteísta se articula como una respuesta a la tensión axial por excelencia entre lo trascendente y lo mundano. Dicha respuesta sitúa a Yahveh como ‘origen y meta de la historia’, como rector único de la misma, localizándolo extramuros del plano mundano. A su vez, lo mundano establece una relación de dependencia con la esfera trascendente, siendo esta última la fuente de la que emana la virtud, el bien y el orden social. En segundo lugar, si el contexto favorable es un elemento clave que nos permite diferenciar entre ‘episodios monoteístas’ del monoteísmo entendido como una de las principales manifestaciones axiales, el impacto que tuvo sobre otras realidades también lo es. A pesar de que esta transformación axial se produce en el seno del judaísmo, su impacto es decisivo en la formación del cristianismo (s. I) y del islam (s. VII), monoteístas desde sus orígenes. Finalmente, en tercer lugar, es importante señalar que el monoteísmo egipcio auspiciado por Akhenaton tuvo una duración en el tiempo que coincidió exactamente con su reinado: 17 años, los que van del 1352 al 1335 a.C. Sin embargo, la continuidad en el tiempo del monoteísmo abrahámico¹ es mucho mayor, ya sea que nos centremos en su génesis, lo que nos llevaría desde la aparición del profeta Amós, allá por el siglo VIII a.C., al surgimiento del islam en el siglo VII de nuestra era, o en su desarrollo efectivo, algo que podría llevarnos hasta las sociedades actuales. Cuando hagamos referencia al monoteísmo² en este trabajo, lo haremos al abrahámico en el sentido que hemos desarrollado en este párrafo.

Las religiones monoteístas son también denominadas “religiones del libro” (Assmann, 2006, p. 7). Esto es así porque se considera que en ellas el texto -sacralizado- adquiere un peso fundamental, convirtiéndose en uno de los ejes básicos de la vida religiosa. Para

1 Lo denominamos así porque las tres religiones que forman parte de él -judaísmo axial, cristianismo e islam- nacen del tronco común de Abraham entendido como padre de la fe, o, como la etimología de su propio nombre señala, como padre de muchos pueblos.

2 Lo comentado no implica que no existan otros monoteísmos axiales, como es el caso del zoroastrismo. Ahora bien, no han tenido la misma repercusión que el judaísmo, cristianismo e islam en Occidente y en Oriente próximo, ni en la configuración de las sociedades medievales y modernas.

M. Halbertal (1997), “el texto se convierte en uno de los elementos operativos centrales de la tradición como ‘Dios’ o ‘Israel’” (p. 2). Para S. N. Eisenstadt (1986), este hecho está directamente vinculado con la aparición de un “nuevo elemento” (p. 1), de una élite intelectual que considera que el mundo debe refundarse en torno a la visión trascendente de la realidad. En un análisis sociológico como el que estamos llevando a cabo, lo fundamental no radica en el hecho de que esta nueva ‘clase intelectual’ surgiera, sino en su institucionalización, esto es, en su adquisición de peso, relevancia y funciones sociales. Es importante señalar que esta élite intelectual aparece en todos los espacios axiales, adquiriendo forma de profeta en el judaísmo, de filósofo en Grecia, de *literati* en China, de *brahman* en el hinduismo o de *shanga* en el budismo, consiguiendo -y esto se revela fundamental- convertir sus modos de comprender la realidad y sus métodos de acercarse a ella en las orientaciones sociales predominantes.

En el caso que nos ocupa, numerosos autores, entre los que cabe destacar William Robertson Smith (1882), Israel Mattuck (1962), José Luis Sicre (1992) o Walter Brueggemann (1997) -entre otros- han señalado que uno de los elementos clave a la hora de comprender el éxito de los profetas veterotestamentarios es su vocación y empeño a la hora de dejar por escrito los mensajes a ellos ‘revelados’ por Yahveh. Esa voluntad de dejar por escrito pensamientos, reflexiones, testimonios, revelaciones, etc., evoca un gusto por y una orientación hacia la reflexividad, esto es, certifica que se ha producido una evolución desde la cultura mítica a la teórica (Donald, 1991). Así pues, como vamos a poder comprobar a lo largo y ancho de las siguientes páginas, cultura teórica y libro como dispositivo de memoria externa son dos ejes básicos tanto de lo axial en general, como del monoteísmo abrahámico en particular.

Señalábamos unos párrafos más arriba que uno de los aspectos que permite diferenciar el monoteísmo surgido de lo axial con respecto a otros ‘episodios’ monoteístas es su carácter de permanencia en el tiempo. Un hijo legítimo del monoteísmo abrahámico es el cristianismo que, de la mano de la Iglesia, ejerció un poderoso influjo sobre el Occidente medieval, apoyándose, entre otros elementos -aunque pocos más significativos que este-, en la convicción de estar en posesión de la verdad absoluta revelada por Dios a los seres humanos y plasmada en la Biblia. La Reforma protestante y las sucesivas olas revolucionarias liberales e industriales erosionaron seriamente la hegemonía eclesiástica, facilitando el surgimiento de una nueva forma de comprender la realidad y el papel que desempeñan los actores sociales en ella: la moderna. Dos de los principales pilares sobre los que se articuló este nuevo periodo histórico fueron la diferenciación funcional y la individualización. Una de las principales consecuencias que se derivan del primero es la separación entre esferas seculares y religiosas (Casanova, 2012). Por otro lado, la individualización pone en el centro del imaginario social y colectivo (Cristiano, 2009) al individuo, quien sustituye en esta tarea a la divinidad. A pesar de que la modernidad nació con una clara vocación emancipatoria³ para todos lo cierto es que también -como ocurre con todo proceso social- generó sus parias y exiliados. Algunos de esos colectivos comenzaron a articularse y organizarse a comienzos del siglo XX bajo el paraguas de lo que vinieron a llamar fundamentalismo, un fenómeno que surge en los tres movimientos monoteístas abrahámicos (aunque manifestándose de diferentes maneras), pero -y esta es una cuestión importante para este trabajo que desarrollaremos más adelante-, que no se puede abordar desde una perspectiva exclusivamente religiosa, ya que la dimensión política asociada a este fenómeno se revela también capital.

3 En lo que respecta a esta cuestión es interesante señalar que lo que hemos denominado ‘vocación emancipatoria’ que se puede identificar como uno de los rasgos definitorios de la modernidad comparte espacio con visiones no tan positivas de la misma como puede ser, entre otras, la corriente decolonial que pone en cuestión el, en ocasiones, rol imperialista, violento y poco sensible con lo heterogéneo (fundamentalmente con lo heterogéneo étnico y económico) desempeñado por las potencias modernas, entendidas como vanguardias de lo moderno. En este terreno del conocimiento destacan autores como Walter Mignolo, Catherine Walsh, Anibal Quijano o Branwen Jones.

LOS DISPOSITIVOS DE MEMORIA EXTERNA, LA SISTEMATIZACIÓN DE LA CULTURA ALFABÉTICA Y EL SURGIMIENTO DE LA CULTURA TEÓRICA

En dos de sus textos más destacados: *Origins of the Modern Mind* y “An Evolutionary Approach to Culture”, M. Donald (1991, 2012) acomete la tarea de explicar la evolución cultural y cognitiva desde los primates hasta el sujeto moderno. En dicho proceso podemos advertir cuatro etapas con sus correspondientes tres transiciones entre una y otra: Episódica, mimética, mítica y teórica. Aunque para llevar a cabo nuestro propósito nos vamos a centrar en la última transición, nos parece interesante detenernos brevemente en presentar los principales “cambios manifiestos” (Donald, 2012, p. 55) que se producen en el resto.

En el estadio episódico, que se desarrolla desde los orígenes de la especie y se prolonga hasta hace 4 millones de años, el cambio manifiesto que se experimenta a nivel cognitivo es una mejora en la auto-conciencia y en la respuesta ante los diferentes eventos. La primera transición se produce con el paso de la fase episódica a la mimética. En esta última, que culmina hace 400.000 años, se produce una revolución en las habilidades y en la expresión, también en la vocal. Esta transformación incluye la comunicación no verbal y la atención compartida. La segunda transición es la que M. Donald identifica con el paso de la cultura mimética a la mítica. Es importante señalar, que, en lo que al plano biológico-cognitivo significa, esta transformación nos lleva directamente hasta el ser humano actual. Esto implica que todos los cambios evolutivos que se producen desde este episodio se realizan exclusivamente en la esfera cultural. Los cambios manifiestos que se observan en la fase mítica son: la articulación de una fonología de “alta velocidad” (Donald, 2012, p. 55), el lenguaje oral y el método de registro social oral. Este último es uno de los primeros dispositivos de memoria externa, aunque goza de una capacidad de impacto mucho más limitado que los ‘masivos’, que aparecerán durante el siguiente estadio. Finalmente llegamos a la tercera transición, la que va de la cultura mítica a la teórica. Los cambios manifiestos que se evidencian son la aparición de formalismos, la creación de artefactos teóricos a gran escala y –esto es lo que más nos interesa a nosotros- la articulación de dispositivos de memoria externa de almacenamiento masivo⁴.

Para M. Donald la aparición de estos últimos permite una revolución cultural sin precedentes que tiene un efecto directo y transformador sobre las posibilidades de acción de las personas. Podemos definirlos como dispositivos “de almacenamiento y recuerdo que permite[n] a los humanos acumular experiencia y conocimiento” (Donald, 1991, p. 309). Como hemos visto, estos dispositivos no aparecen en el tránsito de la fase mítica a la teórica. Ahora bien, la gran novedad que se introduce en esta tercera transición es que dichos dispositivos se comienzan a crear y utilizar a gran escala, transformando los modos precedentes de proceder y de crear conocimiento social, provocando con ello un giro que lleva de un modo de conocimiento que se desarrolla fundamentalmente a través de dispositivos de memoria interna a otro basado en dispositivos de memoria externa, esto es, que se sitúan más allá del sujeto y de sus capacidades cognitivo-biológicas, ampliando claramente sus márgenes y horizontes acción.

En el desarrollo de los dispositivos de memoria externa de almacenamiento masivo juega un papel muy destacado la aparición de sistemas avanzados de cultura alfabética o “tecnología de la escritura” (Donald, 2012, p. 64). Estos están vinculados con tres hitos que son: 1. El surgimiento de los sistemas de escritura alfabética². La aparición de dispositivos

⁴ Cuando hacemos referencia a los dispositivos de almacenamiento masivo no tenemos la intención de obviar su marcado carácter selectivo, sino que tratamos de poner el acento en aquello a lo que apunta M. Donald (1991): su gran capacidad para acumular, para ser depositarios de conocimiento a gran escala. Algo que permitió que la humanidad fuera capaz de dar un *leap in being*, tal y como señaló K. Jaspers (1994), un salto cualitativo con respecto a los modos pretéritos de ser y actuar en sociedad.

de “ingeniería cognitiva” para contener esa escritura (estos dos primeros señalados por M. Donald (2012, p. 66) y 3. En el surgimiento de una clase intelectual axial (tal y como señalábamos en la introducción) que utiliza esta tecnología como elemento básico de conocimiento y de acción social. Analicemos brevemente cada uno de ellos.

En primer lugar, para M. Donald (1991) la aparición del alfabeto es el paso más importante en la invención simbólica (p. 297). La escritura cuneiforme, jeroglífica e ideográfica imponía una serie de limitaciones que la alfabética reduce drásticamente. La primera de ellas estaba vinculada con la propia capacidad para la alfabetización. Era mucho más sencillo recordar y socializar a las personas utilizando en torno a 25 caracteres o letras que con cientos de símbolos jeroglíficos o ideogramas. Por lo tanto, la gran ventaja del sistema alfabético está vinculado con el hecho de que permite una “economía” (Donald, 1991, p. 297) de símbolos que se traduce en una mayor facilidad para aplicarlos a la comunicación. En segundo lugar, la escritura, aunque parezca una perogrullada, se escribe. Por lo tanto, al mismo tiempo que se desarrollan estos sistemas de almacenamiento externo de memoria colectiva se producen innovaciones en el campo de la ingeniería cognitiva (Donald, 2012, p. 66). Los artefactos asociados con la escritura son fundamentalmente: la pluma como elemento con el que se escribe, el libro como receptáculo o continente material de la escritura y la biblioteca como espacio reservado para almacenar el conocimiento contenido en los libros. El tercer hito es la aparición, pero sobre todo la institucionalización, de una nueva clase intelectual axial (Eisenstadt, 1986; Donald, 2012). Su cercanía e influencia sobre las élites dirigentes ayudó a consolidar la tercera transición, ya que, según S. N. Eisenstadt (1986) fue el elemento “más activo en la reconstrucción del mundo y de la creatividad institucional que se desarrolló en estas sociedades” (p. 5). Su modo de acción básica era la reflexión a partir de la palabra, pero, sobre todo, a partir de la lectura y de la escritura.

En definitiva, la transición hacia la cultura teórica supone algo más que un cambio orientado hacia la reflexión. Implica, en palabras de M. Donald (2012), “un cambio mayor” (p. 48). La aparición de los dispositivos de memoria externa de almacenamiento masivo -entre ellos el libro- son un logro creativo en términos tanto de medios como de fines. El dispositivo -tanto en el plano material como teórico- sirve como medio para el desarrollo de otro avance creativo como es la cultura teórica, basada en el pensamiento de segundo orden (Elkana, 1986), pero, además, implica una revolución material en sí misma, ya que ayuda a promover un salto en lo que al almacenamiento de conocimiento respecta. A partir de la aparición del libro, del museo, de la biblioteca, etc., la memoria biológica del *homo sapiens* deja de ser el espacio nuclear de conservación del saber, que se traslada a una serie de artefactos externos creados cultural y socialmente. La cultura teórica apoyada en el libro supuso una revolución creativa sin precedentes, provocando una aceleración -también sin precedentes- en el proceso de civilización.

MONOTEÍSMO ABRAHÁMICO Y LIBRO SAGRADO

Como hemos comentado en la contextualización, el monoteísmo abrahámico es una fórmula religiosa que se desarrolla durante el periodo axial en el seno del judaísmo. Que sea una fórmula que se desarrolla en el seno de esta religión implica que en origen no era monoteísta. Aunque podrían articularse serios debates en torno a la cuestión anterior, incluso en torno al carácter monoteísta de las tres religiones abrahámicas nacidas como resultado de la Era Axial, consideramos que el judaísmo pre-axial es una religión henoteísta, una fórmula intermedia entre el monoteísmo y el politeísmo. El henoteísmo reconoce la existencia de varias divinidades, pero considera que solamente una de ellas es digna de veneración. Esto significa que la religión judía pre-axial ya creía en Yahveh como

dios supremo, pero este convivía sin excesivo problema con otras divinidades como Baal o Astarté.

Ahora bien, entre los siglos VIII y V a.C., -en un escenario de crisis política (separación de los reinos de Israel y Judá), identitaria y en plena Era Axial- comienzan a surgir una serie de voces críticas que se autoproclaman poseedoras de la verdad revelada por Yahveh, y que van a ser claves para la evolución judía hacia el monoteísmo. Más allá de la heterogeneidad de estas voces, dicha verdad revelada se centra en la idea de que Yahveh es “el soberano del universo y actúa en un orden moral que expresa y encarna su justicia” (Mattuck, 1962, p. 30). Esas voces críticas no son otras que las de los profetas, máximos representantes judaicos de esa élite intelectual axial que desarrolla la cultura teórica a través del almacenamiento de su pensamiento en dispositivos masivos de memoria externa: en este caso en rollos de papel o en libros.

Si bien la labor de los profetas es fundamental en el desarrollo de la fórmula axial monoteísta judía, esta acción se combina con otros tres elementos históricos (Assmann, 2006) que pasamos a analizar brevemente: el reinado de Josías, el exilio babilónico y la época del segundo templo. En lo que respecta al primer elemento, J. Assmann (2006) señala que no se puede hablar bajo ningún concepto de monoteísmo judío con carácter previo al reinado de Josías (640-609 a.C.). Este monarca de Judá, posiblemente influenciado por el mensaje de los profetas -tanto axiales como pre-axiales, pero fundamentalmente por los primeros-, introdujo una reforma en el terreno religioso que contribuyó decisivamente al tránsito de la religión del culto a la religión del libro. En dicha reforma se contempla el abandono de los cultos extranjeros o sincréticos, un claro indicio de su giro hacia el monoteísmo. Otro de los aspectos fundamentales de su reinado es que convierte el Libro de la Ley⁵ en un eje de su acción política. En lo que respecta al segundo elemento, el exilio en Babilonia (587-537 a.C.), representa un gran periodo de crisis para el pueblo judío. Lo curioso es que lo que podría haber significado un declive del impulso monoteísta -iniciado en el siglo VIII a. C.- en ese contexto de depresión colectiva, se convierte en uno de los hitos de articulación de la fórmula monoteísta judía. A ello contribuye decisivamente que durante este tiempo alejados de la ‘tierra prometida’ se produzca el mayor esfuerzo de redacción y compilación de gran parte de los textos que conformarán posteriormente la Torah (para el judaísmo) o el Pentateuco (para los cristianos). Finalmente, el tercer elemento sería el vinculado con la época del Segundo Templo (530 a.C.-70), ya que es el momento histórico en el que los dos hitos anteriores, a los que hay que añadir la labor profética, se consolidan e institucionalizan en un corpus religioso rabínico pretendidamente monoteísta (Halbertal, 1997). Es interesante apuntar que los tres hitos comentados se desarrollan durante la época axial.

J. Assmann define el resultado de todo este proceso tan complejo a nivel histórico, cultural y religioso a través del concepto ‘distinción mosaica’. Desde su punto de vista, su característica fundamental es “la distinción entre el dios verdadero y falso en la religión” (Assmann, 2006, p. 9), convertida en un modo de acción e interacción social, finalmente institucionalizada. Más allá de su definición, la distinción mosaica posee tres características. En primer lugar, los monoteísmos abrahámicos poseen un “concepto de verdad enfático”, predicando a partir de ahí una verdad que “no es complementaria con otras verdades” (Assmann, 2006, p. 10). De ahí que señale que la distinción mosaica tiene un carácter “exclusivo y excluyente” (Assmann, 2006, p. 10). Esta cuestión marca una distancia muy clara con respecto al henoteísmo del que estaba impregnado el judaísmo pre-axial, más abierto a otras visiones y fórmulas religiosas. En segundo lugar, J. Assmann (2006) define el monoteísmo judío como contra-religión: “Estas religiones, y solo estas, tienen, junto a la verdad que predicán, también un antagonista al que combaten” (p. 10).

5 Aunque existe un gran debate sobre este extremo, se considera que el Libro de la Ley al que se hace referencia es a una de las primeras versiones de lo que posteriormente se conocería como Deuteronomio.

Finalmente nos detenemos en la tercera y última característica, el tránsito de la religión del culto a la religión del libro. Aquí convergen las explicaciones de [J. Assmann \(2006\)](#) y de [M. Donald \(1991, 2012\)](#), ya que el dispositivo de memoria externa de almacenamiento masivo llamado libro –en este caso sacralizado– contribuye al desarrollo de una nueva forma de entender lo religioso, que es, a la vez, una fórmula axial y una manifestación de la cultura teórica.

Lo que contiene la Torah es, para los creyentes, la verdad revelada por Yahveh a diferentes sujetos ‘elegidos’ por él a lo largo de la historia. De hecho, aquí es donde podemos percibir en toda su amplitud la importancia última de la labor de los profetas, ya que lo que se empeñan en dejar por escrito es ‘la’ verdad religiosa. Dicha verdad sigue los principios de acción de la distinción mosaica, esto es, “está capacitada para reconocer y excluir lo falso y explicitar detalladamente lo verdadero en una estructura normativa de directrices, normas, reglas de vida y doctrinas de la gracia” ([Assmann, 2006](#), p. 10). La aparición del libro sagrado podría haber contribuido a reforzar la religión del culto, pero el hecho es que ayudó decisivamente a su sustitución, a que surgiera una fórmula religiosa basada en los contenidos revelados en esos libros sacralizados. De hecho, una de las consecuencias derivadas de esta transición es el propio papel jugado por los textos, ya que pasan de estar incluidos en el culto, aunque subordinados a la práctica religiosa en la religión cultural, a ser “lo decisivo” ([Assmann, 2006](#), p. 121) en el nuevo escenario monoteísta.

Como vemos, la adquisición de importancia y peso del libro sagrado es un elemento fundamental para comprender el surgimiento y desarrollo del monoteísmo abrahámico. Siguiendo esta línea argumental, y con el objeto de profundizar en ella nos vamos a detener a analizar las cuatro características vinculadas a la centralidad del texto en este nuevo escenario, de acuerdo con la propuesta de [M. Halbertal \(1997, pp. 6-8\)](#): 1. En primer lugar, el hecho de que alguien sea ‘experto’ en el texto se convierte en una fuente de poder y prestigio. Esta cuestión, que si recordamos posee una dimensión axial de primer orden, también conlleva una serie de consecuencias en lo que a la autoridad religiosa respecta. A partir de este momento, el papel exclusivamente ritual de los sacerdotes y carismático de los profetas pre-axiales pierde importancia en favor de esta nueva clase intelectual –los profetas axiales– y de sus descendientes, los estudiosos de la Torah o rabinos. 2. En segundo lugar, el estudio del Texto se convierte en un ideal religioso de primer orden, en una obligación para todos los miembros de hecho de la comunidad. Esto inaugura una nueva forma de relación individual con la divinidad a través del conocimiento, del estudio, orientado en este caso al descubrimiento de una verdad religiosa. 3. En tercer lugar, el Texto se convierte en el *locus* de la experiencia religiosa, en una especie de “templo portátil” ([Halbertal, 1997](#), p. 8), en el lugar común, de encuentro, por un lado, entre los judíos que han descubierto la verdad monoteísta y, por otro, entre estos y Yahveh. En este sentido, nos parece interesante traer a colación una de las conclusiones a las que llega [Philip R. Davies \(1995, p. 94\)](#) en su trabajo sobre el Israel Antiguo. Para él los profetas reinterpretan la tradición religiosa a través del texto escrito, poniendo el acento en que para que esto ocurriera fue más significativo el surgimiento de la idea de un canon escrito que el propio proceso de canonización de los textos.

El texto sagrado es un elemento fundamental en el surgimiento del monoteísmo abrahámico. El dispositivo de memoria externa de almacenamiento masivo es utilizado en el terreno religioso por los profetas y, posteriormente, por los rabinos para confeccionar este producto axial, quizás el más importante junto con la filosofía. Así pues, si bien el surgimiento del libro como dispositivo masivo de almacenamiento externo es un hito creativo, su sacralización y su conversión en *locus* de la experiencia religiosa también lo podemos considerar como tal. Tanto la sacralización del texto como la centralidad que adquiere el mismo, son dos elementos fundamentales para el surgimiento de una nueva fórmula religiosa que transforma los modos pretéritos de interactuar en esta esfera de

lo social. Ahí radica su profunda dimensión creativa. En el siguiente epígrafe aplicaremos la misma lógica al fundamentalismo, movimiento monoteísta y, por lo tanto, centrado en el libro, pero que se desarrolla en el contexto moderno y que, al mismo tiempo, se ve afectado por otras dimensiones de la vida social, entre las que destaca la política.

FUNDAMENTALISMO, MODERNIDAD Y LIBRO SAGRADO

El fundamentalismo es “uno de los fenómenos políticos más significativos de nuestro tiempo” (Almond, Appleby y Sivan, 2003, p. 1). Esta afirmación encierra dos elementos nucleares para nuestra argumentación: su dimensión política y su actualidad. Del mismo modo, las palabras seleccionadas revelan que el fundamentalismo no es un movimiento exclusivamente religioso, sino dual (Almond et al., 2003), que combina lo religioso y lo político. Esta afirmación debe hacernos ser cautelosos a la hora de analizarlo y de vincularlo con el monoteísmo.

Orígenes y fases en el desarrollo del fundamentalismo

El fundamentalismo es un movimiento que se produce en las tres religiones monoteístas abrahámicas pero su origen lo encontramos en una de ellas, en concreto, en una de las derivaciones del cristianismo, el protestantismo, en un lugar específico, los Estados Unidos, y en un tiempo concreto, finales del siglo XIX. De hecho, el término fundamentalismo se deriva del título de una serie de noventa ensayos publicados entre 1910 y 1915, en los que se desarrollaron las ideas discutidas en unas conferencias celebradas entre 1883 y 1897 en la localidad de Niagara Falls, ciudad fronteriza entre Canadá y los EE. UU.

Así pues, el que tenemos entre manos es un fenómeno característico del siglo XX, que se desarrolla en contextos de modernización avanzados (Mittelman, 1993). Karen Armstrong (2009) habla de cinco fases en su desarrollo: una primera (1900-1925) en la que una serie de colectivos sociales experimentan la necesidad de ‘establecer’ un conjunto de ‘fundamentos’ como resultado de una percepción basada en que la modernidad impide a los creyentes del monoteísmo seguir siéndolo de un modo tradicional. K. Armstrong utiliza de una forma muy sutil el término ‘establecimiento de los fundamentos’ en lugar de ‘retorno’, subrayando con ello el carácter moderno y novedoso del fenómeno. En la segunda fase (1925-1960) estas experiencias, que en un primer momento son minoritarias, comienzan a aglutinar a un número de personas cada vez mayor. Este hecho coincide con el momento en que empieza a edificarse una estructura organizativa, articulada como contracultura. En este escenario, los creyentes tratan de disociarse de los centros de la modernidad diferenciada y secular, creando los suyos propios. En un tercer momento (1960-1974), ‘movilización’, los fundamentalistas, comienzan a planificar su “contrataque” contra la modernidad secular (Armstrong, 2009, p. 299) desde los centros contraculturales creados previamente. La cuarta fase (1974-1979) se denomina ‘ofensiva’. En ella, el movimiento articula una estrategia de aplicación de su programa político de corte religioso. Esta culmina con el gran hito del fundamentalismo: el triunfo de la revolución del Ayatolá Jomeini en Irán. Curiosamente, el término Ayatolá hace referencia a un estudioso de los textos islámicos. En este sentido el mensaje está claro: la clase intelectual religiosa es la que debe ostentar el poder político, se debe convertir en la clase dirigente. Es una especie de nueva aristocracia de los sabios en la que los mismos son miembros de la élite religiosa (que es élite, entre otros motivos, por ser intelectual), y no tanto un cesaropapismo (Weber, 1979). Aquí se percibe el influjo del monoteísmo abrahámico en el fundamentalismo, ya que, como señalábamos anteriormente, el hecho de ser experto en los textos sagrados era una fuente de autoridad

y prestigio (Halbertal, 1997). En este caso, esta autoridad y prestigio no se limitan a una influencia sobre la clase dirigente –como ocurrió con los profetas axiales–, sino que lo que se busca directamente es el poder político, convertirse en clase dirigente. Este es, sin duda, un elemento novedoso que aporta el fundamentalismo con respecto al monoteísmo axial de origen. Ahora bien, esta creatividad está más relacionada con su dimensión política que con la religiosa. Finalmente, K. Armstrong habla de una quinta etapa (1979-1999), que denomina entre interrogantes ‘¿derrota?’, entre otras cosas, porque considera que todavía está en desarrollo. Ahora bien, la alusión a la supuesta ‘derrota’ se justifica en tanto en cuanto los diferentes movimientos fundamentalistas han experimentado lo complicado que es articular un modelo puro en un contexto tan tocado por lo híbrido y lo heterogéneo como el moderno.

Principales rasgos que presenta el fundamentalismo

Una vez situado el fundamentalismo como un fenómeno que se desarrolla a lo largo del siglo XX, ha llegado el momento de definirlo: “Hace referencia a un patrón de militancia religiosa perceptible por el cual los supuestos ‘creyentes verdaderos’ intentan detener la erosión de la identidad religiosa, fortalecer las fronteras de la comunidad religiosa y crear alternativas viables a las instituciones seculares y a su funcionamiento” (Almond et al., 2003, p. 17). Lo primero que debemos señalar es que no podemos disociar su dimensión religiosa de la política. Los fundamentalistas reclaman un respeto y un peso social de lo religioso (en su caso, monoteísta abrahámico) en la esfera pública. Entienden que esta debe guiarse por un patrón de orden religioso. Ahora bien, en su propuesta tan importante se revela la orientación religiosa de la misma como el hecho de que esté pensada para el gobierno de lo común.

En la definición anterior también se puede percibir una vocación defensiva asociada al fundamentalismo, que trata de frenar lo que se experimenta como una agresión a la identidad religiosa (Armstrong, 2014). Ahora bien, al mismo tiempo también se intuye otra de tipo ofensivo, ya que lo que se presenta es una mirada hacia el futuro cuya pretensión es la transformación del estado de cosas actual. Para ello se necesita acción, una que busca recuperar el papel de lo religioso en la vida pública, y que se posiciona en contra de esa ‘identidad para-choque’ moderna-secular de la que habla Charles Taylor (2014), para la que uno de los ejes básicos es la diferenciación entre iglesia y estado y el desplazamiento de lo religioso al espacio de lo privado (Casanova, 2012).

Directamente vinculado con ese carácter ambivalente -otro elemento que vincula al fundamentalismo con la modernidad-, que se mueve entre lo defensivo y lo ofensivo, encontramos uno de sus rasgos básicos: su reactividad. Para analizarla vamos a detenernos brevemente en dos aportaciones: por un lado, la necesidad de luchar (Marty y Appleby, 1991) y, por otro, en la ‘metáfora del exilio’ (Almond et al., 2003).

En lo que respecta a la primera S. Appleby y Martin Marty (1991) introdujeron una interesante reflexión en su monumental obra *Fundamentalisms observed*. Para ellos, una de las formas de definir el fundamentalismo es a través de las cinco fórmulas de lucha que presenta: *fight back*, *fight against*, *fight for*, *fight with* y *fight under*. Las dos primeras ponen el acento en la dimensión externa del fenómeno, materializada principalmente de dos formas: a través del contra-ataque (*fight back*), esto es, como respuesta a lo que se considera un ataque previo contra su identidad religiosa en un escenario de modernidad secular; y a través de la creación de una serie de sujetos hacia/contra (*fight against*) los que dirige su lucha: estos podrían ser fieles de otras religiones (en una visión estrictamente religioso-monoteísta), defensores de la versión hegemónica de la secularización (en una

visión de tipo más fundamentalista, ya que aunaría las esferas de lo religioso y lo político), etc. Por otro lado, las tres fórmulas restantes ponen el acento en la dimensión interna del fenómeno. En este sentido se lucha *para* introducir una mejora estructural en la sociedad civil, *con* el convencimiento de que las bases de su identidad religiosa aseguran una coexistencia mejor a nivel político que la introducida por la modernidad secular, y *bajo* el paraguas de la divinidad monoteísta, que es la que le ofrece esa certeza de verdad, esa seguridad.

Por otro lado, está la metáfora del exilio. G. Almond et al. (2003) parten de la idea de que los fundamentalistas han experimentado en origen o siguen experimentando una dinámica de extrañamiento en el contexto moderno. Se sienten extranjeros en su propia tierra, y lo hacen como consecuencia de una falta de identificación con las sucesivas olas de modernización (sobre todo las que tienen que ver con la fórmula secular y diferenciada) y con lo que sienten como una incapacidad para tomar decisiones en este escenario. El fundamentalismo no es el único producto que se deriva de esta sensación de extrañamiento, de anomia. Otra forma destacada que ha adquirido es el nihilismo. En este doble escenario de fundamentalismo y nihilismo aparece una de las preguntas que ha sobrevolado históricamente sobre el terrorismo suicida⁶: ¿es fundamentalista o nihilista? A pesar de que acometer esta respuesta nos desvía del objetivo que tenemos entre manos, consideramos que nos ayuda a seguir perfilando el fenómeno del fundamentalismo. Con esta intención señalamos que hay un elemento importante que diferencia estas dos fórmulas anómicas modernas: mientras que el fundamentalismo propone un programa de acción política, aunque este consista en imponer una verdad sobre el resto (algo que normalmente se ejerce de una forma violenta) restringiendo derechos fundamentales de los diferentes colectivos y, por lo tanto, maniatando alguno de los pilares centrales sobre los que se erige la vida moderna, detrás de las acciones de los terroristas nihilistas encontramos una voluntad (esa es su propuesta) de generar destrucción y caos, pero nunca un orden. Es decir, a pesar de que el fundamentalismo ha estado vinculado con injustificables procesos de violencia, tanto implícita como explícita, se diferencia con respecto al terrorismo nihilista en que este último no puede escapar nunca del círculo de la violencia, ya que es su mensaje y su propuesta.

Una vez dicho lo anterior, la sensación de exilio es lo que, según G. Almond et al. (2003), lleva a los fundamentalistas a fundar enclaves, contraculturas (Armstrong, 2009) o, como dirían R. E. Park, E. W. Burgess y R. D. McKenzie (1967) 'regiones morales', en las que una de las premisas básicas es la prevención con respecto a la mezcla. Aquí nos encontramos con otra prueba del carácter ambivalente adscrito al fundamentalismo, ya que lo que le sirve a nivel macro no lo hace a nivel micro. La lucha contra la diferenciación funcional –básicamente la establecida entre las esferas seculares y religiosas– es uno de los caballos de batalla de este movimiento. Ahora bien, una de las consecuencias de la metáfora del exilio es la creación de enclaves, y en estos la diferenciación –con respecto al infiel, al hereje, al 'otro'– se convierte en un elemento de primer orden. Esta necesidad de diferenciación marida perfectamente con dos de los aspectos básicos de la distinción mosaica que analizábamos en el apartado anterior: en primer lugar, establece una nítida diferenciación entre religiones verdaderas y falsas, en este caso, entre fieles e infieles. En segundo, los que pertenecen al enclave son los poseedores de la verdad y de la razón, mientras que los que están fuera –aunque posean la hegemonía– están equivocados. Es decir, el fundamentalismo comparte con el monoteísmo su dimensión de 'contra-religión' (Assmann, 2006). Así pues, la metáfora del exilio nos ofrece una vez más una medida de la ambivalencia (Bauman, 2005) asociada al fundamentalismo, un rasgo básico del carácter moderno, aunque regresivo (Nachtwey, 2017), del mismo.

6 Para ampliar información sobre la poliédrica y compleja figura del terrorista suicida consultar: Asad (2008); Khosrokhavar (2003); Beriaín (2011); Glucksmann (2002), y Gil-Gimeno (2014).

Hasta el momento hemos analizado cuestiones de forma vinculadas con el fundamentalismo, esto es, asociadas al carácter hegemónico-secular que adquirió la modernidad entendida como proceso histórico y a la relación que establece este fenómeno con ella. Pero consideramos que entre la modernidad y el fundamentalismo también existen tensiones de fondo. En este sentido, [Josetxo Beriain \(2005\)](#) señala que la modernidad podría ser definida como un conjunto de “notas provisionarias” (p. 6), siendo una de sus características más importantes su capacidad para la “auto-corrección” (p. 7). Sin duda, esto no congenia muy bien con la distinción mosaica, para la que las notas reveladas por la divinidad son todo menos provisionarias, por lo que ya no es necesaria la auto-corrección, ya que tras ella lo que se encuentra es el estado de salvación. Aquí encontramos un punto de conflicto de primer grado entre modernidad, por un lado, y monoteísmo abrahámico y fundamentalismo, por otro.

Ahora bien, y una vez dicho lo anterior, ni por un momento se nos ha pasado por la cabeza afirmar que la modernidad y el monoteísmo sean incompatibles, o que la primera y el fundamentalismo también lo sean. En primer lugar, porque en ese escenario de notas provisionarias tienen cabida movimientos -como es el que nos ocupa- que pretenden poner en jaque esa provisionalidad o esa capacidad para la auto-corrección. En segundo lugar, porque así como existen claros y profundos puntos de conflicto, de discontinuidad entre ellos, también es cierto que también se perciben puntos de encuentro y de continuidad: Comparten gran parte de los elementos que llevan a la cultura teórica, entre los que destacan la articulación, desarrollo y uso de dispositivos masivos de memoria externa -como el libro-, y que en ambas propuestas la búsqueda de la verdad, haya sido revelada por la divinidad (en el caso monoteísta) o haya sido revelada o todavía esté por revelar por la acción humana a través del método científico, es un elemento de orden de primer grado. No se entiende la modernidad sin la cultura teórica desarrollada a través de la ciencia; Por otro lado, y de acuerdo con la interpretación realizada por [Steve Bruce \(2008\)](#) ambos -fundamentalismo y modernidad- utilizan lógicas y estrategias de acción racional. Su análisis combina este extremo con el carácter reactivo al que hacíamos mención un poco más arriba, ofreciendo así una mirada diferencial sobre el fundamentalismo y permitiendo que se abran nuevos horizontes de investigación en los que se revela la ambivalencia implícita en dicho fenómeno, -tal y como estamos defendiendo nosotros-; Del mismo modo, no se entiende el monoteísmo -del que el fundamentalismo es una de sus manifestaciones modernas- sin la cultura teórica plasmada en los textos sagrados e interpretada por los expertos. La gran diferencia entre ambas -que no es para nada baladí, pero que tampoco los sitúa en un horizonte de incompatibilidad absoluta- radica en que la cultura teórica científica convierte en suyo el discurso de provisionalidad y auto-corrección modernos, mientras que para el monoteísmo en general y para su versión fundamentalista en particular, dicha provisionalidad y capacidad de auto-corrección no tienen sentido, ya que desarrollan sus programas con la certeza de estar en posesión de la verdad revelada y canonizada en y a través del Texto Sagrado.

Aquí late con gran fuerza otra muestra del carácter ambivalente del fundamentalismo: realiza una propuesta de ortodoxia en un escenario de heterodoxia. De hecho, es dicho escenario de heterodoxia el que permite su aparición en escena, incluso cuando su propuesta trata de establecer una distinción radical entre lo verdadero y lo falso, lo correcto y lo incorrecto, o entre lo bueno y lo malo. Para profundizar un poco más en este aspecto recogemos dos reflexiones, realizadas también por [J. Beriain \(2005, 1996\)](#): una tiene que ver con los esquemas clasificatorios rígidos y otra vinculada con el ya mencionado par ortodoxia-heterodoxia. En primer lugar, el fundamentalismo sería un claro ejemplo de esquema clasificatorio rígido. En este tipo de formulaciones se produce una canonización del límite, proverbial y materialmente representado por la Torah, la Biblia o el Corán. Lo capital no es solo la tarea de separar poniendo en un lado lo verdadero y en otro lo falso,

sino el propio establecimiento de la frontera. Ese espacio liminar se convierte en una zona de puerta o de puente (Simmel, 1986). En el caso de que sea un espacio que actúa a modo de 'puente', se convierte en un escenario en el que se debe llevar a cabo un proceso de purificación, ya que el que trata de acceder desde la periferia al centro es, en origen, un ser impuro. En el centro no caben zonas "grises o intermedias" (Beriaín, 2005, p. 204), y no caben porque están imbuidas de "indefinición, de ausencia de límites claros, de ansiedad e incluso de pánico" (Beriaín, 2005, p. 205). Cuando la purificación no es posible o no es buscada, aparece la puerta.

Como se desliza del párrafo anterior, el orden es una cuestión básica en este tipo de esquemas. Cada elemento debe pertenecer exclusivamente a una categoría. Pureza, orden y ausencia de grises parecen elementos que están condenados a producir tensión en un contexto de mezcla (suciedad para el defensor del esquema rígido), contingencia y de presencia del claroscuro como es el moderno. En el esquema clasificatorio rígido, como vemos, funciona una lógica de acción 'o esto o lo otro', tal y como veíamos en el monoteísmo, en el fundamentalismo e, incluso como señalaba J. Assmann (2006), en el contra-conocimiento. En cambio, la modernidad con su esquema clasificatorio flexible funciona con una lógica que tiende hacia el 'tanto esto como lo otro'. A pesar de esto, tanto la modernidad como el fundamentalismo comparten una obsesión: la búsqueda del orden y la eliminación de la ambivalencia, tal y como sugiere Zygmunt Bauman (2005).

En segundo lugar, para J. Beriaín (1996) la dialéctica ortodoxia-heterodoxia podría ser explicada a través del doble tipo ideal sacerdote-profeta (Weber, 1979). El sacerdote tiene la función de mantener un dogma, esto es, su deber es conservar algo que ya está normativizado o institucionalizado. En este sentido es un funcionario. Sin embargo, el profeta tiene una función transgresora, vinculada al bíblico "está escrito, pero en verdad os digo" (Beriaín, 1996, p. 368). En el caso del fundamentalismo abrahámico podríamos pensar que la función que desarrolla es claramente ortodoxa o sacerdotal, y no estaríamos del todo equivocados, ya que el fundamentalista promueve un mundo previamente definido en términos de verdad religiosa revelada, recogida en un canon textual. Ahora bien, si analizamos el fundamentalismo exclusivamente desde esa perspectiva reactiva a la que hacíamos referencia un poco más arriba, nos daremos cuenta de que el *fight against* del que nos hablan M. Marty y S. Appleby (1991) tiene un barniz de heterodoxia profética, que trata de transformar una realidad canonizada, una que, en este caso, es la moderna secular, haciendo una propuesta que no por segregadora y excluyente, deja de ser novedosa, incluso con algunas dosis de creatividad.

Fundamentalismo, creatividad y libro sagrado

Uno de los grandes lugares comunes asociados al fundamentalismo es su íntima relación con el libro sagrado. Si bien la mayoría de autores -entre los que podemos destacar a los ya citados Almond et al. (2003), Appleby y Martin (1991), Pace y Guolo (2006), Eisenstadt (1999), Armstrong (2009, 2014), Assmann (2006), Halbertal (1997)- confirman este extremo, consideramos que es interesante poner el acento en aquello que diferencia a monoteísmo y fundamentalismo en lo que respecta a su vínculo con el texto sagrado. Nuestro objetivo en este último apartado es tratar de confirmar este extremo y explicar los motivos en los que se justifica tal posición.

Para Enzo Pace y Renzo Guolo (2006, pp. 10-11), el fundamentalista, en tanto defensor de las reglas que aparecen en su libro sagrado y monoteísta, adecúa su comportamiento a cuatro principios: 1. Inerrancia. El texto se considera "íntegramente como una totalidad de sentido y de significado" (Pace y Guolo, 2006, p. 10), que no puede ser descompuesto y que no es sujeto de interpretación. 2. Ahistoricidad. El texto no puede ser interpretado

de acuerdo con las condiciones cambiantes de la sociedad humana. 3. Superioridad. La ley divina es superior a la humana. Del libro brota un modelo de sociedad perfecta. 4. Supremacía del mito de fundación. Detrás de él se esconde la verdad, revelada por la divinidad a una serie de seres humanos escogidos.

La propuesta de principios de E. Pace y R. Guolo nos ofrece una sólida medida del vínculo existente entre fundamentalismo, monoteísmo y texto sagrado, pero no de la importancia del texto sagrado en el fundamentalismo, entendido este último como un movimiento que no es exclusivamente religioso-monoteísta. En el surgimiento del monoteísmo abrahámico, tal y como pudimos observar, el papel que desempeña el texto es clave, ya que se convierte en el eje sobre el que va a pivotar la nueva religiosidad. Este es el motivo por el que consideramos que la sacralización del libro, su nuevo rol como *locus* religioso, y, derivado de ellos, el papel que desempeña en el surgimiento de una nueva fórmula religiosa, se deben considerar elementos creativos de primer orden. A pesar de que no negamos la importancia que tiene el texto sagrado para el fundamentalismo, consideramos que este movimiento no aporta nada en términos de creatividad religiosa. En este terreno, su rol es meramente sacerdotal, no profético. El fundamentalista no introduce ningún elemento novedoso en lo que respecta al papel que el texto sagrado desempeña en la vida religiosa. Lo novedoso es el papel que le reserva a este en la vida política moderna. El fundamentalista propone que las Constituciones, entendidas estas como compendios de la voluntad popular -sacralizadas de alguna manera, tal y como nos recuerdan [R. N. Bellah \(2007\)](#) o [Albert Mathiez \(2012\)](#)- sean sustituidas por la Biblia, el Corán o la Torah.

En resumen, en el fundamentalismo convergen la distinción mosaica assmanniana ([Assmann, 2006](#)) y la metáfora del exilio analizada por [G. Almond et al. \(2003\)](#). Por un lado, en términos de monoteísmo abrahámico (distinción mosaica), se establece una clara distinción no solo entre religiones verdaderas y falsas, sino también entre modelos de sociedad correctos e incorrectos. Detrás de esta afirmación se esconde la centralidad que le otorgan a la dimensión religiosa de lo público y, por lo tanto, la doble perspectiva política y religiosa asociada al fenómeno. Esta clara distinción entre lo verdadero y lo falso nos lleva al universo de la contra-religión en los términos analizados más arriba y a la creación de dinámicas de centro (nosotros tocados por la verdad religiosa) y periferia (ellos, infieles o herejes). Además, el libro sagrado es, no solo un elemento de culto, sino la base sobre la que articular el nuevo orden social. Por otro lado, no podemos entender el fundamentalismo sin su vínculo con la metáfora del exilio y la correspondiente creación de enclaves o regiones morales vinculados a ella. El sentimiento de extranjeros en su propia tierra está directamente relacionado con la progresiva pérdida de protagonismo de lo religioso monoteísta en las sucesivas olas de modernización secular. De hecho, la reactividad asociada al fundamentalismo y, por lo tanto, a su propuesta de modernidad bajo el signo de un esquema clasificatorio rígido ([Berlain, 2005](#)), está directamente relacionada con ese sentimiento.

Teniendo en cuenta todo lo mencionado en este epígrafe nos gustaría concluir este apartado proponiendo una definición de fundamentalismo -complementaria a la ofrecida previamente ([Almond et al., 2003](#))- en la que se incluye, por un lado, tanto la distinción mosaica como la metáfora del exilio y, por otro, uno de los principales elementos de análisis sobre los que ha pivotado el presente trabajo: el papel desempeñado por el libro sagrado. De acuerdo con esta lógica de acción el fundamentalismo sería *un movimiento político moderno con base y orientación religioso-monoteísta (distinción mosaica) que propone una nueva fórmula de orden social que pretende sustituir a la hegemónico moderno-secular (directamente vinculada a la metáfora del exilio). Para realizar esta tarea ello se apoya en la tradición religiosa del libro, entendida como una base segura que aporta los marcos para la acción que se debe desarrollar en la esfera pública, su razón de ser última.*

CONCLUSIÓN

En su forma ‘sagrada’ el libro ha tenido un fuerte impacto sobre el monoteísmo abrahámico y sobre el fundamentalismo. Esto es algo que hemos podido comprobar a lo largo de las páginas anteriores. Ahora bien, en lo que respecta a la creatividad vinculada a cada uno de estos dos fenómenos, el libro sagrado ha cumplido funciones diferentes. Nuestro objetivo en la conclusión es dejar constancia de este hecho.

Como dispositivo de memoria externa que es, el libro fue un elemento clave en el tránsito de la cultura mítica a la teórica. Su aparición fue sin duda, uno de los principales hitos creativos de la historia de la humanidad. La articulación de útiles de almacenaje externos multiplicó exponencialmente las posibilidades de acción, interacción, recuerdo y conocimiento, sobre todo cuando estos útiles se convirtieron en dispositivos de almacenamiento *masivos*. En lo que respecta a la escritura y a su plasmación en libros también es fundamental el surgimiento, en primer lugar, de la escritura alfabética y, en segundo, de sistemas complejos basados en este tipo de fórmula. Sin dichos elementos, que aportaron un plus de creatividad a las realidades en las que aparecieron, hubiera sido imposible desarrollar la cultura teórica. Esta última cobra un impulso decisivo durante el desarrollo de lo que conocemos como Era Axial, gracias, entre otros, a la acción de una clase intelectual que se dedica a pensar el pensamiento y que pone el foco en lo trascendente, en la capacidad del ser humano para ir más allá de sí mismo.

En lo que respecta a la creatividad vinculada con el libro en el surgimiento del monoteísmo abrahámico, hemos advertido que este [el libro] cumple un papel fundamental en el tránsito de un tipo de religiosidad basada en el culto ritual a otra de tipo monoteísta y, por lo tanto, en la articulación de un nuevo modo de ser religioso, que, además, ejerció una gran impronta en el desarrollo de las sociedades posteriores⁷. En este escenario, el libro deja de ser un mero dispositivo de almacenamiento (un medio) para convertirse en un fin en sí mismo, en un elemento que se sacraliza, debido a que se entiende que en él se plasma la ‘verdad’ revelada por Yahvé. El libro sagrado o sacralizado se convierte en uno de los ejes principales de la religiosidad monoteísta debido a su capacidad para mostrar el camino hacia la salvación, hacia lo trascendente. El papel comunicador que había representado el sacrificio en la religiosidad ritual semítica lo comienza a desempeñar la Torah en el monoteísmo. Lo comentado significa que el libro sagrado funge como un elemento creativo de primer orden: en el surgimiento de un nuevo modo de comprender y articular lo religioso que otorga estatuto de sacralidad a la palabra revelada y recogida en el texto.

Como acabamos de ver, el monoteísmo abrahámico es un movimiento exclusivamente religioso que genera creatividad en el ámbito religioso. En cambio, el fundamentalismo –como hemos comprobado– no es un movimiento que se desarrolle exclusivamente en la esfera de lo sagrado. Entendemos que esta peculiaridad condiciona los vínculos que podemos establecer tanto con el monoteísmo abrahámico como con la creatividad. El fundamentalismo está provisto de una doble dimensión religioso-política sin la que resulta imposible comprenderlo en su totalidad. Una vez dicho lo anterior, debemos analizar si podemos observar elementos de creatividad asociados al fundamentalismo, eso sí, sin entrar a valorar el carácter de dicha creatividad, ya que en la mayoría de sus manifestaciones este fenómeno se materializa como un modelo violento, profundamente intolerante y que supone una reducción de derechos para las personas y colectivos. La respuesta es que sí, pero dichos indicios de creatividad los encontramos de una forma más clara en su dimensión política que en la religiosa. El fundamentalismo propone un nuevo

⁷ A pesar de que el monoteísmo ha tenido un gran impacto sobre la vida política de las sociedades axiales, medievales y modernas, tanto su naturaleza, como los elementos de creatividad que aporta en su génesis son de carácter fundamentalmente religioso.

orden que pretende sustituir al canonizado moderno-secular-diferenciado. Su mensaje no se limita a la exaltación de un tiempo pasado en el que no existía diferenciación funcional entre lo religioso y lo secular, sino que su propuesta tiene vocación de ser puesta en práctica en la realidad presente y futura. En un tiempo que vive de 'espaldas a Dios' (Weber, 2004) el fundamentalista propone poner a Dios -a través del libro- en primera línea de la acción política. Su solución es acabar con la diferenciación de esferas seculares y religiosas. Lo es tanto que propone un gobierno en el que los que ostentan el poder son los intelectuales religiosos, un paso que nunca dieron los profetas, que no pasaron de ser consejeros, que, a pesar de que tuvieron una gran influencia sobre las decisiones políticas de la época, nunca ejercieron el poder directamente.

Ahora bien, entendemos que, en términos de creatividad religiosa, el fundamentalismo no aporta absolutamente nada esencial, ya que en ningún momento pone en cuestión los pilares sobre los que se asienta el monoteísmo abrahámico, que, recordemos, son: diferenciación entre religiones verdaderas y falsas; la idea de contra-religión; el libro sagrado como elemento central de la religiosidad; y el establecimiento de dinámicas centro-periferia. Por tanto, en este sentido, su naturaleza religiosa no es profética, ya que no anuncia una nueva verdad en este campo, sino profundamente sacerdotal.

Finalmente, en lo que respecta a la 'creatividad trascendente' (Sánchez-Capdequí, 2020) a la que hacíamos referencia en la introducción, noción muy vinculada a la de 'trascendencia sagrada' de H. Joas (2017), esta se percibe en la transformación que da lugar al surgimiento del monoteísmo, pero no tanto en el caso del fundamentalismo. Es importante señalar que la noción de 'creatividad trascendente' no hace referencia en exclusiva a la religiosidad 'histórica' (Bellah, 1969), sino que se abre también a las diferentes religiosidades o sacralizaciones seculares. Por lo tanto, que el fundamentalismo no esté revestido de dicha creatividad trascendente no implica que los fenómenos políticos no puedan desarrollarla. Significa que el fundamentalismo no ha alcanzado ese nivel de trascendencia creativa -aquella que permite dar *leaps in being* (Jaspers, 1994)- ni en el ámbito político ni en el religioso.

REFERENCIAS

- Almond, G. A., Appleby, R. S. y Sivan, E. (2003). *Strong Religion. The Rise of Fundamentalisms around the World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Armstrong, K. (2009). *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*. Barcelona: Tusquets.
- Armstrong, K. (2014). *Fields of Blood: Religion and the History of Violence*. London: Penguin Random House.
- Aron, R. (1944). L'Ávenir des Religions Séculières. *La France Libre*, 8, 210-217 y 269-277.
- Asad, T. (2008). *Sobre el terrorismo suicida*. Barcelona: Laertes.
- Assmann, J. (2006). *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*. Madrid: Akal.
- Bauman, Z. (2005). *Modernidad y ambivalencia*. Barcelona: Anthropos.
- Bellah, R. N. (1969). Religious Evolution. En N. Birnbaum y G. Lenzer (eds.), *Sociology and Religion. A Book of Readings* (pp. 67-83). New Jersey: Prentice-Hall.
- Bellah, R. N. (2007). La religión civil en América. En J. Beriain y M. Aguiluz (eds.), *Las contradicciones culturales de la modernidad* (pp. 114-138). Barcelona: Anthropos.

- Beriain, J. (1996). *La integración en las sociedades modernas*. Barcelona: Anthropos.
- Beriain, J. (2005). *Modernidades en disputa*. Barcelona: Anthropos.
- Beriain, J. (2011). *El sujeto transgresor (y transgredido)*. Barcelona: Anthropos.
- Bruce, S. (2008). *Fundamentalisms*. Oxford: Polity Press.
- Brueggemann, W. (1997). *Theology of the Old Testament*. Minneapolis: Fortress Press.
- Casanova, J. (2012). *Genealogías de la secularización*. Barcelona: Anthropos.
- Cristiano, J. L. (2009). Imaginario instituyente y teoría de la sociedad. *Revista Española de Sociología*, 11, 101-120.
- Davies, P. R. (1995). *In Search of Ancient Israel*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Donald, M. (1991). *The Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*. Cambridge: Harvard University Press.
- Donald, M. (2012). An Evolutionary Approach to Culture: Implications for the Study of the Axial Age. En R. N. Bellah y H. Joas (eds.), *The Axial Age and its Consequences* (pp. 47-76). Cambridge: The Belknap of Harvard University Press.
- Eisenstadt, S. N. (1986). *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. New York: State University of New York Press.
- Eisenstadt, S. N. (1999). *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elkana, Y. (1986). The Emergence of Second-order Thinking in Classical Greece. En S. N. Eisenstadt (ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (pp. 40-64). New York: State University of New York Press.
- Gil-Gimeno, J. (2014). Temor, temblor y terrorismo suicida. *Revista de Estudios Filosóficos*, 63(184), 523-546.
- Glucksmann, A. (2002). *Dostoievski en Manhattan*. Madrid: Taurus.
- Halbertal, M. (1997). *People of the Book: Canon, Meaning and Authority*. Cambridge: Harvard University Press.
- Jaspers, K. (1994). *Origen y meta de la historia*. Barcelona: Altaya.
- Joas, H. (2000). *The Genesis of Values*. Chicago: Chicago University Press.
- Joas, H. (2008). *Do We Need Religion? On the Experience of Self-Transcendence*. Boulder, CO: Paradigm Publishers.
- Joas, H. (2017). *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*. Francfort am Meine: Suhrkamp.
- Khosrokhavar, F. (2003). *Los nuevos mártires de Alá*. Madrid: Martínez Roca.
- Marty, M. y Appleby, S. (1991). *Fundamentalisms Observed*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mathiez, A. (2012). *El origen de los cultos revolucionarios*. Madrid: CIS.
- Mattuck, I. (1962). *El pensamiento de los profetas*. México: FCE.
- Mittelman, A. L. (1993). Fundamentalism and Political Development. The Case of Agudat Israel. En L. J. Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology and the Crisis of Modernity* (pp. 216-238). New York: New York University Press.

- Nachtwey, O. (2017). *La sociedad del descenso*. Barcelona: Paidós.
- Pace, E. y Guolo, R. (2006). *Los fundamentalismos*. Madrid: Siglo XXI.
- Park, R. E., Burgess, E. W. y Mckenzie, R. D. (1967). *The City*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Robertson Smith, W. (1882). *The Prophets of Israel and their Place in History to the Close of the Eight Century B.C.* New York: Appleton and Co.
- Sánchez Capdequí, C. (2020). Variedad de la experiencia creativa y trascendencias múltiples. En *Creatividad: entre transgresión y normalización* (pp. 43-79). Madrid: La Catarata.
- Sicre, J. L. (1992). *Profetismo en Israel*. Estella: Verbo Divino.
- Simmel, G. (1986). *El individuo y la libertad*. Barcelona: Península.
- Taylor, C. (2014). *La era secular*. Barcelona: Gedisa.
- Weber, M. (1979). *Economía y sociedad*. México D. F.: FCE.
- Weber, M. (2004). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.

NOTA BIOGRÁFICA

Javier Gil Gimeno es Profesor Contratado Doctor Interino del departamento de Sociología y Trabajo Social. Doctor en Sociología por la Universidad Pública de Navarra. Miembro del grupo del Instituto de investigación I-Communitas (UPNA) y del grupo de investigación Cambios sociales del departamento de Sociología y Trabajo Social. Ha publicado capítulos de libro en editoriales como Anthropos o La Catarata y varios artículos en revistas especializadas como *Religions* (Suiza), *REIS*, *Papers*, *Estudios Filosóficos*, *Anthropos*, *Revista Brasileira de Sociologia da Emocão* (Brasil), *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, *Sociológica* (México) y *Sociología Histórica*. En la actualidad forma parte del proyecto nacional «Variedades de la experiencia creativa y modelos de sociedad». Sus líneas de investigación principales son la sociología del hecho religioso, la sociología cultural y la teoría sociológica. En concreto, sus preocupaciones se centran en los modos en los que se articula la religiosidad en el contexto actual y en el análisis de las formas sociales extremas que ésta adopta en muchas ocasiones. En la actualidad, imparte clase en los Grados de Sociología Aplicada, Magisterio (tanto Infantil como Primaria) y Enfermería, aunque también lo ha hecho en la antigua Diplomatura de Empresariales y en el Máster de Dinámicas de cambio en las sociedades modernas avanzadas.