

I Congreso Latinoamericano de Teoría Social. Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2015.

# La escatología como aproximación en el estudio de la estructura social religiosa.

Tamayo-Franco, Rafael.

Cita:

Tamayo-Franco, Rafael (2015). *La escatología como aproximación en el estudio de la estructura social religiosa*. I Congreso Latinoamericano de Teoría Social. Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-079/281>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

## ***LA ESCATOLOGÍA COMO APROXIMACIÓN ANALÍTICA EN EL ESTUDIO DE LA ESTRUCTURA SOCIAL RELIGIOSA***

Rafael Tamayo Franco<sup>1</sup>

### **Resumen**

Las formas de creer en una posible existencia después de la muerte se han sintetizado en las corrientes cristianas bajo la denominación de escatología. Los estudios sobre la fenomenología de las religiones se han interesado en aspectos generales de las estructuras religiosas como el control social, las dinámicas del ejercicio del poder pastoral, la sociabilidad o elementos dogmáticos de cada religión; perspectivas en las que los asuntos escatológicos no han sido particularmente explorados. Adicionalmente, el complejo proceso de secularización (entendido como transformación de lo religioso) ha limitado la utilidad de las herramientas teóricas existentes para analizar asuntos religiosos y ha impuesto nuevos retos teóricos y epistemológicos en materia de análisis religioso. Desde una mirada interdisciplinaria y ante el mantenimiento del interés en la realidad de la muerte, el redescubrimiento de la escatología puede proveer nuevas perspectivas en la comprensión de la estructura social religiosa.

*Palabras claves:* Escatología, retribución, religión, imaginarios, teología política.

### **Abstract**

The belief in a possible existence after death has been included, in Christian streams, under eschatology's denomination. Studies on phenomenology of religions have been interested on general aspects of the religious structures such as social control, dynamics in the pastoral power, sociability or dogmatic elements each religion. In these perspectives eschatological issues have not been particularly explored. Additionally, the complex secularization process (understood as religious transformation) has limited the validity of existent theoretical tools to analyze religious issues, and it has imposed new theoretical and epistemological challenges on religious matters. From an interdisciplinary sight, and given the interest maintenance on the death reality, the rediscover of eschatology could provide new perspectives in the comprehension of the religious social structure.

*Key words:* Eschatology, retribution, religion, mentalities, politic theology.

---

<sup>1</sup> PhD.c. en Historia, Universidad Nacional de Colombia, LLM, Abogado y Teólogo. Profesor de Derecho Internacional e Historia de las religiones, Universidad EAFIT, Medellín Colombia. [rtamayo1@eafit.edu.co](mailto:rtamayo1@eafit.edu.co)

## **Introducción**

La religión como un sistema profundamente enraizado en la cultura –parte indisociable de la cultura misma– cuenta, en el caso del cristianismo, con una dogmática sobre la existencia después de la muerte. La escatología transmitida a través de diferentes tipos de discursos, puede presentarse a los creyentes como una propuesta esperanzadora de comunicación con la divinidad, o generar miedo al castigo divino (Delumeau, 2012, 249-251. Delumeau, 1989) La historia de la escatología se ha movido entre los diversos tipos de discursos que permiten estos dos extremos. Con frecuencia en esos discursos, el cielo, ya sea como lugar o como estado, se puede perder fácilmente; y con la misma facilidad se pueden obtener la condenación temporal en el purgatorio, o la condenación eterna en el infierno.

Los discursos escatológicos han determinado la formación de las representaciones del más allá, y al mismo tiempo estos discursos pueden considerarse también como indicios de unas representaciones escatológicas particulares. Una relación dialéctica que va transformándose en el tiempo de acuerdo con las circunstancias sociales de tiempo y lugar. Las representaciones de la escatología como síntesis del modelo de retribución predicado por la Iglesia católica según el cual quien obra *bien* será recompensado después de la muerte y quien obra *mal* será castigado, trasciende el ámbito religioso y se vincula de manera directa con las formas de vida de los individuos.

Por otro lado, el debate sobre la secularización se ha centrado en la estructura social religiosa y sus doctrinas, entre las que se incluye la retribución escatológica. El asunto de la secularización como afirma Agamben ha desempeñado una moderna función estratégica en la política de las ideas, “es decir, algo que ‘encontró siempre en el reino de las ideas un adversario con el cual luchar por el dominio’” (Agamben, 2008, 17). Durante el siglo XX las discusiones sobre la definición de secularización y sus consecuencias en el entramado social ocuparon un considerable número de investigaciones. El asunto de la religiosidad o el decaimiento de unas formas de ritualidad fueron constantes en estudios provenientes de diversas disciplinas.

Las propuestas sobre la secularización, entendida como transformación de lo religioso, plantean a la escatología la necesidad de adaptarse, y al mismo tiempo estas posibles adaptaciones de las maneras de representarse la existencia después de la muerte generan

modificaciones en el modelo de retribución social tradicional, que ha estado vinculado estrechamente con la escatología.

Teniendo en cuenta que “la proliferación de tradiciones teóricas es una forma de evitar el dogmatismo fomentado por el compromiso dominante con un solo marco de pensamiento” (Giddens, Turner y otros, 1987), se propone considerar la escatología y su modelo de retribución correlativa, como un elemento clave en el entendimiento de la interacción social.

Con base en estas consideraciones iniciales y con el fin de fundamentar la propuesta realizada, se describirán en un primer momento aspectos esenciales de la escatología tradicional y su modelo de retribución (I); para pasar luego a considerar los efectos sociales de la secularización en el modelo de retribución escatológica (II).

## **I. Escatología y retribución, entre la inmanencia y la trascendencia**

En estudios históricos y sociológicos sobre las nociones escatológicas como el cielo, el purgatorio, el infierno o el juicio, se hace evidente la comunicabilidad de las realidades sociales de un momento y lugar determinado con las descripciones de dichas nociones escatológicas. Así las dichas celestes evocan aquello que es particularmente valorado por el grupo social; y los tormentos del infierno aquello que es más temido. Con el fin de proporcionar elementos teóricos y algunos ejemplos que ayuden a hacer más clara esta relación entre inmanencia y trascendencia, será útil profundizar en algunos elementos de la escatología (A), así como en su modelo de retribución asociado (B).

### **A. Escatología, teología y sociedad**

Por fuera de los estudios teológicos, filosóficos o sociológicos el término *escatología* relacionado con las manifestaciones religiosas es poco conocido. Con frecuencia es más conocida su acepción biológica, aunque las expresiones tienen raíces griegas diferentes. En español los términos solo son diferenciables por el contexto en que se usan.<sup>2</sup> En la actualidad, la palabra escatología tiene varias acepciones en el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española y la correspondiente al estudio aquí presentado, define escatología como el “conjunto de creencias y doctrinas referentes a la vida de ultratumba” (2001). Existen

---

<sup>2</sup> En inglés, por ejemplo, el término *eschatology* es propiamente religioso y claramente diferenciable, tanto en ortografía como en fonética del término médico y biológico *scatology*.

definiciones técnicas mucho más comprensivas en los diccionarios de filosofía y teología. Todas esas definiciones tienen en común considerar a la escatología como el estudio de las realidades últimas, sin embargo en sus aproximaciones se pueden percibir algunas diferencias (Tamayo Acosta, 2000). Tomando la definición de un diccionario general de religiones, la escatología:

Se interesa por las cosas últimas, el destino final de ambos, los individuos y la humanidad en general, y del cosmos. La expresión fue usada por primera vez en el siglo XIX, en discusiones sobre la Biblia, pero se refiere a un interés de aquellas religiones que tienen un entendimiento secuencial (de principio a fin) del tiempo, y por aplicación a las religiones que prevén un final para este ciclo cósmico particular. (Bowker, 2012).

Esta definición, por una parte indica la relación que existe entre la escatología –como objeto de análisis– y los estudios bíblicos en el siglo XIX; es decir, que si bien existen religiones antiguas con claras nociones escatológicas, el estudio y la sistematización de estas nociones es reciente y vinculado principalmente a la disciplina teológica cristiana. Adicionalmente, es importante tener en cuenta que las propuestas escatológicas tienen, por lo general, un entendimiento lineal, o al menos progresivo de la historia y de la sociedad. Es decir, que las propuestas escatológicas tradicionales entienden la historia, tanto individual como colectiva, como secuencia temporal que avanza hacia un fin (*telos* y *finis*).

El discurso escatológico ha estado presente en todos los períodos del cristianismo. En su primera expansión los discursos de San Pablo se constituyeron en la base de la creencia en la vida después de la muerte. Para los primeros cristianos el fin del mundo y de la historia se consideraba inminente. De allí que sus formas de interacción social siguieran conductas que incluían en algunos casos la negativa a la participación en la milicia o en el pago de impuestos (Guignebert, 1956). Más tarde, con el reconocimiento de por parte de Teodosio del cristianismo como la religión del Imperio, la forma del discurso eclesial adoptaría elementos del ceremonial romano. En la Edad Media la utilización de los discursos escatológicos con fines que trascendían el gobierno espiritual se hizo evidente en diversos períodos. El desarrollo dogmático de la Iglesia medieval y su transmisión a través del discurso implicó una transformación constante en las representaciones del más allá. Así por ejemplo, la expresión de San Pablo sobre el *fuego purgatorio* (1 Cor. 3, 13-15) se interpretó y reinterpretó hasta que

el Purgatorio llegó a convertirse en un lugar de tormento, al que, excepcionalmente, algunos tenían entrada de manera temporal y regresaban para dar cuenta de lo que les espera a aquellos que no actuaban *bien* (Carozzi, 2000, 157-159):

Es evidente que el nacimiento de una creencia semejante se halla ligada a modificaciones profundas de la sociedad en que se produce. ¿Cuáles son las relaciones que mantiene con los cambios sociales esta nueva forma de lo imaginario del más allá, cuáles son sus funciones ideológicas? (Le Goff, 1981, 10).

Preguntas como estas no solo interesan a los teólogos. En parte, con base en la idea de purificación durante la vida y reducción del tiempo de la purificación después de la muerte crecieron exponencialmente en los siglos XI y XII las poblaciones monásticas tanto masculinas como femeninas guiadas por el fundamento de la regla benedictina de *Ora et Labora*, o en reglas similares, no sin efectos en las estructuras sociales (Brooke, 2003).

El llamado a las cruzadas, en particular a la primera de ellas, utilizó con frecuencia los discursos escatológicos. Visitar el Santo Sepulcro en Jerusalén era acercarse a Cristo y a la visión beatífica del cielo; pero para poder visitar Jerusalén primero era necesario liberarla del poder musulmán. Las interpretaciones políticas, económicas y culturales de las cruzadas son abundantes en la literatura histórica (Grousset, 1995). No es sencillo responder de manera simplista sobre la coherencia de la guerra santa y sus razones en ningún momento de la historia; afirmar que la creencia en la existencia después de la muerte y su retribución no era más que una excusa para el actuar político, la guerra y la obtención de riquezas, ignora las diferencias que existieron entre los grupos sociales y, de paso, deja de lado la imaginación histórica, aquella que nos indica que el grueso de la población creía firmemente en la existencia material del cielo, el infierno y el purgatorio; y que por tanto es poco probable que la intención individual de unirse a la cruzada estuviera motivada principal o exclusivamente por aspectos económicos o solo intenciones de carácter político. La predicación pastoral en clave escatológica jugó un rol determinante (Rubenstein, 2011, 12-13); la nueva Jerusalén y el cumplimiento de la última parte del Apocalipsis, las indulgencias plenarias que exoneraban de los pecados y generaban la esperanza de una existencia sin (más) tormentos después de la muerte; fueron algunas de las nociones que impulsaron el actuar de los grupos sociales.

Podría pensarse que la importancia que jugaba la religión en el Medioevo no tiene parangón en otros periodos de la historia; y que la Reforma y Contrarreforma equilibraron el callejón

sin salida en las que fueron transformándose las elaboraciones teológico-doctrinales previas. Sin embargo, los extensos debates sobre la religiosidad medieval y sobre la secularización en la modernidad aportan elementos para afirmar que el imaginario religioso se transforma pero no desaparece (Gorski, 2000); con frecuencia reemerge con fuerza y no se excluye con el pensamiento científico y positivista (Taylor, 2007. Habermas, 2010. Kléber Monod, 2013). Se predica en la actualidad un secularismo superior al de otros períodos en la historia, se niega con frecuencia la racionalidad de los fenómenos religiosos, un marcado materialismo inunda la cotidianidad. Al mismo tiempo, la búsqueda de espiritualidades es cada vez más evidente y los discursos escatológicos están allí; ya sea para brindar esperanza y justificar una ética social o para generar intolerancia, justificar la eliminación de quien profesa creencias diferentes, o el suicidio colectivo. Algunas descripciones de Norman Cohn (1997) sobre el milenarismo en la Edad Media no difieren significativamente de las corrientes que predicaban el fin del mundo en el año 2000, en el 2012 o lo hacen en la actualidad.

### **B. La retribución escatológica.**

Aunque en el cristianismo primitivo la propuesta escatológica era esencialmente esperanzadora para los creyentes, con el paso del tiempo y el cambio en las dinámicas sociales el aparato dogmático de la escatología creció y se modificó sustancialmente. Al mismo tiempo es posible afirmar que algunos elementos se han mantenido. Las representaciones escatológicas están vinculadas generalmente a las representaciones de la muerte. Existe una diferencia en la visión del mundo derivada de la representación de la muerte como destructora del hombre, ya sea por vinculación con la idea de pecado o al nihilismo; y la representación de la muerte como transformadora de la existencia humana, relacionada con las ideas de la salvación o de liberación (Rahner, 1965). Las consecuencias de la muerte pueden asumirse por tanto, al menos, de dos maneras diferentes; las cuales implican igualmente actitudes y comportamientos diversos durante la vida.

Existe una relación directa entre los discursos sobre el comportamiento socialmente aceptado y las representaciones escatológicas. Estos discursos moralizantes se hacen patentes en los procesos educativos y en la vida religiosa pública. El discurso moral del cristianismo puede tener muchas caras, y ha tenido variaciones importantes en la historia. La noción misma de moralidad implica una adaptación, una lucha constante entre ideologías y costumbres: moral social derivada de la religión y moral social no religiosa. A su vez, el amplio alcance

geográfico del cristianismo ha conllevado una lucha de moralidades, atravesada por las divergencias en las concepciones del modelo de sociedad ideal. Considerar que todo discurso moral eclesial genera un control negativo al libre albedrío, es tan parcial como considerar que la única intención de las propuestas morales de la jerarquía eclesial ha sido la de *civilizar*.

Más allá de la discusión sobre la utilidad o dañosidad de la predicación escatológica; como parte de los imaginarios religioso-escatológicos, la noción de retribución ha estado presente en la educación familiar y escolar de manera constante. Actuar bien o mal lleva consigo premios o castigos. Desde la infancia, los cuentos de hadas, las fabulas, la educación en valores determinados que han posibilitado la convivencia social, se fundamentan en la idea de retribución; tanto de retribución positiva como de retribución negativa. Circunstancia que no deja de tener efectos sociales, y que históricamente, al menos en occidente, no puede separarse de las instituciones de retribución propuestas por el cristianismo.

La omnipresencia de la Iglesia y sus contundentes efectos en el entramado social pueden ser analizados desde los discursos escatológicos. La escatología ha sido considerada la síntesis de la teología, es un *telos* religioso que se comunica a otras estructuras sociales. Los discursos escatológicos que utilizaron las nociones de cielo, infierno y purgatorio han incluido, como es natural, circunstancias locales que a su vez se comunican e instalan en los imaginarios religiosos de la población, de la que también hacían parte los líderes políticos. Así, algunas instituciones del Estado, los partidos políticos, las políticas educativas y la legislación se impregnan de las representaciones escatológicas imperantes en los imaginarios religiosos de la mayor parte de la población.

Recientemente, la publicidad y las nuevas espiritualidades han sido conscientes de la posibilidad de determinar la forma de actuar de los miembros del grupo social con base en el sistema cultural de creencias religiosas o pseudo-religiosas. Sin embargo, desde las perspectivas del orden público y la fenomenología de la religión esas propuestas no siempre han ofrecido sistemas dogmáticos completos o útiles a la cohesión social. En términos sociales por tanto, la desarticulación religioso-escatológica puede considerarse a la vez una crisis socio-política; como afirma Lluís Duch:

No es exagerado afirmar que toda representación de lo sagrado, ya sea en clave sacramental o ética, instaura un proceso de inmanentización o secularización, sin que



por eso signifique en ningún caso la disolución pura y simple de lo sagrado en lo profano. La reflexión sobre lo sagrado y lo profano, esto es, las especulaciones sobre lo teológico-político, han estado –y continúan estando– tan cargadas de ofuscaciones y dogmatismos porque se puede partir de la base que se trata de dos *mundos* completamente distintos e incompatibles, cuando en realidad, creemos, se trata de la fisonomía *doble* de toda realidad, acontecimiento o disposición que, de alguna manera, responde a la fisonomía del ser humano como *homo duplex*. Se debería hablar, por consiguiente de *lo sagrado de o en lo profano* y de *lo profano de o en lo sagrado*. (2014, 13-14).

En este sentido, las transformaciones de las representaciones escatológicas tradicionales pueden analizarse igualmente en relación con las instituciones del control social. En la segunda mitad del siglo XX El derecho difícilmente ha encontrado mecanismos eficientes de coerción normativa. En América Latina se han buscado respuestas provenientes de diversas áreas del conocimiento sobre la razón del desorden y las dificultades del cumplimiento normativo. Las respuestas siguen siendo incompletas: una crisis de legitimidad, una crisis de justicia social, una religiosidad irracional. Estas y otras respuestas ofrecen piezas posibles en la búsqueda por las razones de la historia y la sociedad, pero ninguna alcanza el carácter holístico que requiere el estudio de la cultura. Tal vez algunas claves pueden estar en las características del cambio en las creencias sobre la posible existencia después de la muerte.

## **II. Secularización y escatología del presente**

En el sistema de retribución que se ha considerado se deja entrever una relación que es importante tener presente aunque no sea posible desarrollar el presente trabajo: La relación entre escatología y política. Esta relación da sentido al debatido proceso de secularización (A) y también provee elementos de análisis sobre las nuevas formas de representaciones escatológicas vinculadas a la acción social (B).

### **A. ¿Escatología secularizada?**

La discusión sobre la secularización tiene una cantidad considerable de análisis académicos en las diferentes disciplinas que se interesan por el fenómeno religioso. Se ha generado un debate académico internacional sobre la historia del fenómeno religioso moderno y de las formas de aproximarse a él desde la sociología de la religión (Fox, 2010. Fazio, 2006).

Se han propuesto dos nociones de la secularización en principio enfrentadas, presentadas por Philip Gorski en un artículo que da cuenta de la discusión. Por un lado se encuentra la llamada posición tradicional según la cual, desde finales de la Edad Media y con el Renacimiento se inició un gran período de decadencia de la religión y un correlativo incremento de la secularización. Por otro lado, el fenómeno entendido como una transformación (no decadencia) religiosa, que conlleva la negación del uso del término “secularización”.

La mayor parte de los estudios en relación con estos procesos de modificación religiosa, política y social, han considerado que existe un claro decaimiento en la participación religiosa cristiana en el occidente europeo, que se ha ido comunicando con velocidades diferentes al resto del mundo occidental; paralelamente con una reemergencia de creencias extra cristianas. “Así, aunque los defensores de los dos paradigmas parecen estar de acuerdo sobre los hechos, claramente están en desacuerdo en cómo interpretarlos” (Gorski, 2000, 139).

En términos de Gorski, la secularización no debe ser entendida como declive o disminución religiosa; sino como una transformación que puede encuadrarse en las teorías de cambio religioso. En otras palabras, identificar el decaimiento del fenómeno religioso con la secularización es una simplificación de ambas instituciones y una negación de una gama de posibilidades de apropiación de los discursos y las prácticas religiosas de los individuos y los grupos.

La multiplicidad de propuestas indica que el establecimiento de una teoría homogénea de la secularización –como categoría teórica para estudiar el fenómeno religioso contemporáneo–, en el estado actual de las disciplinas interesadas, no parece posible. Las aproximaciones son variadas, en su estudio Gorski recuerda que autores como Comte, Durkheim, Weber, Berger, Luckmann, Parsons, Wilson, Bruce, Cassanova y otros pueden ser considerados como teóricos de la secularización. Las coincidencias entre ellos no son evidentes y pocos se apoyan solo en la decadencia religiosa en perspectiva histórica para exponer sus puntos de vista sobre la secularización. Estos autores tienen en común una aproximación de diferenciación; esto es, que “todos ellos proponen que las instituciones religiosas y no religiosas han incrementado su nivel de diferenciación con el tiempo, al menos en el occidente moderno” (Gorski, 2000,

140). Pero incluso las razones y formas de esa diferenciación entre lo religioso y no religioso están todavía por explorarse.

La oposición de las corrientes sobre el secularismo, puede pensarse como una oposición más aparente que real. El nudo teórico se encuentra en la limitación de las definiciones. Es cierto, particularmente en el siglo XX, que existe una disminución de la participación religiosa en el ámbito de las grandes religiones. Pero también es cierto que paralelamente a esa corriente decreciente corre otra en sentido inverso, que crece exponencialmente: aquella de los grupos que reivindican selectivamente algunas de las instituciones de las religiones tradicionales, grupos de la nueva era; y en general toda una serie de formas de espiritualidad. Desde esta perspectiva la secularización es al mismo tiempo disminución de unas formas de participación religiosa y aumento de otras; ya que los mismos grupos sociales transitan ambas vías. De esta manera, la visión de la secularización entendida en términos de transformación puede ser más indicadora del fenómeno que la que pueden presentar términos enfrentados como “disminución-aumento”, “desacralizado-resacralizado” o “desencantado-reencantado”.

Adicionalmente, los estudios sobre la secularización tienden a presentar generalizaciones que no realizan distinciones claras en cuanto a temáticas, lugares o momentos específicos. En esa tendencia generalizadora, aunque las investigaciones en la materia, normalmente, han considerado los imaginarios religiosos como decisivos y determinantes de la visión del mundo y de la acción de los individuos; muy pocos entre ellos señalan como determinante de esos imaginarios religiosos, en cualquiera de las creencias, las nociones escatológicas (Brüseke, 2004). Ellas son, no obstante, fundamentales en la comprensión de la secularización; ya que, afectada la relevancia de la escatología, los imaginarios religiosos se desarticulan; y se terminan manifestando como procedimientos rituales, hermenéuticos o de interacción social que no tienen un fin claro y transformador del mundo. Una especie de carcasas de imaginarios que muy pronto se resquebrajarán. La escatología y sus representaciones son fundamentales en el análisis de las causas de los procesos de secularización y no como se ha presentado hasta ahora, la consecuencia de un proceso de racionalización de dogmas religiosos o un efecto más de la diferenciación entre lo religioso y lo no religioso (Kahn, 2012. Laurent, 2005).

La secularización como fenómeno cultural puede leerse desde la cantidad, casi inagotable de fuentes, que proveen los productos culturales. La música, la literatura o el arte (Burke, 2005,

75) permiten una lectura en clave de secularización, que no siempre diferencia la simpatía por una u otra tendencia teórica; pero que sigue revelando una relación funcional, por ejemplo, entre el lenguaje religioso-escatológico y el lenguaje político.

Desde una perspectiva durkhemiana la “Religión persistiría, no porque sea necesariamente verdadera, sino porque tiene una función pública que desarrollar” (Fox, 2010, 309). Aunque en varias perspectivas concluyen la categoría de *función pública*, solo algunas han detallado las características de esa función. La propuesta en clave de escatología solo ha sido parcialmente desvelada por los autores de la sociología de la religión que, por ejemplo, han consideraron la función pública de la religión en categorías económica. En esa óptica, la argumentación del proceso de secularización se interesó por el asunto clave de la retribución o compensación propuesta por lo religioso en el entramado social, sin embargo la argumentación se detuvo allí. La función compensatoria, desde la perspectiva aquí propuesta coincide con la retribución religiosa, es decir escatológica, que como se ha considerado antes, no solo está en comunicación con la teología moral, sino que entra en contacto con la forma de vida de los individuos. En estudios recientes se ha presentado el fenómeno religioso, y su secularización asociada, desde perspectivas como la del pluralismo religioso (Bidegain, 1996), el “reencantamiento del mundo”, o una reemergencia de lo mitológico para explicar el mundo moderno. Pero claramente no se ha alcanzado un consenso en la aproximación teórica. La escatología, en los estudios que la mencionan, ha sido solo tangencialmente analizada. Cabe entonces preguntarse qué es lo que ha cambiado en la escatología expuesta al proceso de secularización.

### **B. De retribución mediata a retribución inmediata: La escatología del presente**

El final de la Segunda Guerra Mundial había marcado con el realismo político las formas de ver el mundo de gran parte de la población europea. Las crisis económicas, políticas y religiosas afloraron en una población escéptica a verdades reveladas. El miedo al infierno y al purgatorio tradicionalmente predicado se relativizaba. El más allá estaba siempre latente, pero es en el más acá que la atención estaba centrada; Sartre afirmaba “el infierno son los otros”. Pero no solo la escatología de castigo era criticada y desarticulada; reemergían con fuerza ideales marxistas donde la religión tenía una clara ubicación: “El cielo se lo dejamos a los ángeles y a los gorriones” (Küng, 2000, 292). Los fundamentos filosófico-políticos para la década de 1950 en occidente desafiaban las estructuras tradicionales de poder.

Sin ningún género de duda, Marx perteneció al grupo de los que con Feuerbach trataron de trasladar el cielo a la tierra, al contrario de los cristianos, que trataban de trasladar la tierra al cielo. Una *crítica del cielo*, pues, entendida como un intento de bajar y rescatar para la tierra todos los deseos y valores que el hombre había malbaratado y tirado al cielo imaginario. Un intento, en suma, de establecer el “cielo en la tierra”. Este es, justamente, el motivo fundamental de la crítica marxiana de la religión, pero también puede considerarse como el *leitmotiv* de la concepción marxiana de la política. (Küng, 2000, 293).

El interés en la inmanencia, el mundo *aquí y ahora* y una relativa reducción del misticismo marcaron las pautas de las nuevas aproximaciones del infierno y del cielo, incluyendo su negación. Algunos teólogos y grupos sociales se insertaban en los movimientos sociales globales, y reivindicaban la libertad y la felicidad durante la vida (Parotto, 2000. Aranda Fraga, 2004. Ferreira de Holanda, 2011). Esas propuestas sacudían la base del sistema de compensación trascendente que la Iglesia había predicado, y por esa vía su sistema de coercibilidad. La Iglesia respondió en primera instancia a ese tipo de propuestas señalándolas precisamente como manifestaciones del mal y la impiedad; a diferencia del siglo XIX, las propuestas laicas tomaron fuerza y la Iglesia se vio abocada a convocar un Concilio en el siglo XX con la intención de modernizarse y tratar de mantener su autoridad y poder, tanto espiritual como político. En la región la primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericana (1955) también reconocía la importancia de la cuestión social, que no dejaba de ser en sentido estricto una reivindicación política.<sup>3</sup>

Pero los intentos de la Iglesia por insertarse en las dinámicas socio-económicas con discursos contundentes que colaboraran a contener la crisis eclesial no lograron su fin. El proceso de diferenciación entre lo religioso y lo no-religión en su relación con lo jurídico-político y con otras estructuras sociales, seguía avanzando. Tampoco es posible afirmar que con base en los discursos de la Doctrina Social de la Iglesia se haya logrado mantener la obediencia generalizada de los fieles, que empezaban a escuchar con interés las propuestas de la

---

<sup>3</sup> “De un modo especial observamos la honda y rápida transformación que se verifica en las estructuras sociales de América Latina, a causa del intenso proceso de industrialización, y nos preocupa la necesidad de que el pensamiento cristiano, tan a menudo ausente de ella, la informe y anime. Para ello se requiere la presencia activa de la Iglesia, a fin de influir en el mundo económico-social, orientándolo con la luz de su doctrina y animándolo con su espíritu. Esta presencia ha de realizarse en tres formas: iluminación, educación, acción”. (CELAM, 1955, 3).

escatología del presente. En la década de 1960 el Concilio Vaticano II fue determinante para las formas de entender y vivir la religión de muchas personas, pero en la dicotomía político-religioso (y sus razones) el Concilio no fue suficiente para mantener respuestas válidas a las preguntas por el sentido del hombre y del orden social. Los modelos metafísicos de la interpretación del mundo por parte de la Iglesia parecían desgastados y dejaban de ser válidos para muchas personas. En términos de Ernst Bloch se presenta un debilitamiento de la “esencia trascendente”, que conlleva a una “absolutización de la vida vivida *aquí y ahora*” (Küng, 2000, 309).

En la mutua imbricación entre religión y política, las discusiones políticas en relación con la forma que debía adoptar “aquí” y “ahora” el modelo social del Estado, sirvieron de base a la aceleración del proceso de transformación religiosa (secularización). “La Doctrina Social de la Iglesia rechazó la teoría de la lucha de clases, y optó por sostener un ideal orgánico de sociedad fundamentado en una interpretación moral de la justicia social, la solidaridad entre los grupos sociales y la defensa de la vida comunitaria” (Tahar Chaouch, 2007, 167). La interpretación y la apropiación de la Doctrina Social no se presentaron de manera homogénea en la cristiandad. Por ejemplo mientras en Francia con base en ella la Acción Católica se radicalizó y conllevó la creación de los sacerdotes obreros; en países latinoamericanos como Colombia, la Acción Católica siguió una línea profundamente conservadora y satanizó el pensamiento socialista.

Desde la perspectiva de los discursos escatológicos tradicionales las nuevas esperanzas solo podían predicarse en desmedro de las antiguas. Las nociones de cielo, infierno y purgatorio, tienen como base una estructura de jerarquías claramente marcadas, tanto durante la vida como después de la muerte. Proponer igualamientos era, en último término, desarticular la verticalidad de una escatología estructurada en tres grandes niveles (cielo, purgatorio e infierno), con diversos subniveles.

Los discursos que tenían como trasfondo la escatología del presente proveían respuestas posibles a las maneras de abordar la relación entre políticas sociales y espiritualidad. En las corrientes teológicas de la escatología del presente, la justicia divina y la comunicación con Dios se hace plena después de la muerte, pero se puede alcanzar parcialmente y de manera comprometida desde el *aquí* y el *ahora*. Así, los hombres tienen en sus manos el colaborar

con el plan divino de un mundo más igualitario (Bonilla Morales, 2008). Claramente la transformación en la perspectiva escatológica modifica el discurso y la acción de los individuos que no están dispuestos a esperar la felicidad solo después de la muerte, en el cielo; o dejar en manos del demonio el castigo del empresario malvado. De esta manera, mientras algunos sectores de la Iglesia satanizaban las ideas marxistas-socialistas, otros sectores del catolicismo europeo, y luego latinoamericano, habían iniciado un diálogo con esas ideologías. En gran medida, de ese diálogo surgió la controvertida Teología de la liberación (Illanes, 1997), que se instaló principalmente en América Latina, tuvo representantes internacionalmente reconocidos y brindó respuestas religiosas a grupos de la población que estaban directamente vinculados con los problemas sociales, y en algunos países incluso con el conflicto armado y su intención revolucionaria.<sup>4</sup>

La Teología de la liberación se ha presentado predominantemente desde la perspectiva de su relación con la justicia social en América Latina en donde el capitalismo y la pobreza se han desarrollado paralelamente. Algunos estudios del fenómeno se interesan en la perspectiva filosófica y política, según la cual, bajo un grupo de líderes provenientes del seno de la Iglesia, parte de los católicos se rebelaron contra la situación de pobreza y rechazaron el mensaje de martirio y resignación. Todo esto con el fin de resistirse al discurso tradicional y luchar por condiciones sociales más favorables. “Se trataba a la vez de adaptar el catolicismo a los valores modernos de progreso y emancipación y de conservar la diferencia entre, por un lado, las visiones propias de la fe y, por otro lado, el individualismo liberal y el materialismo socialista” (Tahar Chaouch, 2007, 163).<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Sobre este asunto en particular afirma Ricardo Arias: “Además de los problemas señalados, había otras fuentes de preocupación para la institución eclesiástica, de orden interno, comenzando por el descontento de algunos sectores del “clero bajo”. El caso de Camilo Torres, ampliamente conocido, es el más radical. Antes de que concluyera el Concilio Vaticano II, Torres había puesto en evidencia un viejo debate, relacionado con el papel que debían desempeñar el cristianismo y el cristiano en la sociedad. A finales de 1965, tras romper con la Iglesia “oficial”, Torres ingresó a la guerrilla del ELN, para morir tan sólo unos meses después en su primer combate con las tropas del Estado. Gracias a su “sacrificio”, Camilo Torres se convirtió rápidamente, según Michel de Certeau, en uno de los representantes más célebres de la “guerrilla mística”, una tradición que rinde honores al clero combatiente. En el caso de Torres, como en el de otros sacerdotes que tomaron las armas, se desarrolló una alianza simbólica entre la fe cristiana y la revolución, al tiempo que surgía un nuevo lenguaje cristiano que “articula una fe –su violencia revolucionaria– en un campo político” (De Certeau 1994, 135).” (Arias, 2009, 81).

<sup>5</sup> Malik Tahar Chaouch propone que haciendo una interpretación extensiva de los tres requisitos estructurales de la categoría de paradigma que propone Olivier Tschannen, la Teología de la liberación es un paradigma propiamente dicho. La corriente tiene un grupo de teólogos y científicos sociales que realizaban actividades de activismo en espacios ecuménicos; además “aportó respuestas a problemas ligados con las experiencias propias de su entorno. Esos problemas versaban sobre la relación entre fe y política. Teología y ciencias humanas, y cristianismo y modernidad”. El autor niega la posible crítica sobre la propuesta de considerar la Teología de la liberación como paradigma si se predica su inclusión en un paradigma más amplio como el antiimperialismo de la década de los sesenta o la reemergencia de las corrientes marxistas del mismo período, toda vez que aquella



La visión que la Teología de la liberación tiene de sí misma no es igual a la que le otorgan los estudios históricos y sociológicos. Para sus representantes la opción por los pobres no obedece a situaciones sociales y políticas particulares sino al mensaje bíblico. Así, la Teología de la liberación quería buscar respuestas con relación a la forma de ser un verdadero cristiano en un continente oprimido. Aunque la atención tanto teológica como política de las propuestas de la Teología de la liberación se ha centrado en las reivindicaciones sociales, su formulación incluye un análisis de “escatología y política”, que es menos conocida pero fundamental en su articulación (Gutiérrez, 1975).

Gustavo Gutiérrez (Lima, 1928), quien ha sido uno de los polémicos sacerdotes líderes de la Teología de la liberación y de la propuesta de Iglesia pobre, criticaba a los estudios tradicionales de teología escatológica el tener los ojos excesivamente puestos en el más allá, y olvidarse de las propuestas cristianas originales que debían regir el comportamiento de los creyentes en el más acá. Reconoce por tanto la importancia de la nueva corriente escatológica; es decir, de las propuestas realizadas principalmente desde la década de 1950, al expresar la escatología en términos de “teología de la esperanza”. Gutiérrez citaba a Ernst Bloch, Gabriel Marcel, Jünger Moltmann y a W. Panenber, incluso a las teorías materialistas de Marx y algunas propuestas de Feuerbach, como indicadoras de una escatología en relación estrecha con la política, principal encargada de los asuntos de justicia social. Con estos fundamentos la Teología de la liberación se inscribió en una “nueva teología política” que se abrió paso debido a que desde la escatología del presente, estaba en contacto con las realidades sociales del momento.

Desde la perspectiva de este estudio, el carácter de resistencia social de la Teología de la liberación se deriva de la transformación de las representaciones de lo celeste, que en América Latina se fundamentaban en el cielo teocéntrico de la herencia española; para proponer anticipos celestes inmanentes forjados por cristianos más activos que contemplativos, teniendo como base la Escritura (Boff, 1975).

---

no es reducible a ninguna de estas; es decir el paradigma antimperialista no basta para explicar cómo un grupo de individuos decide resistirse a las dinámicas de capitalismo contemporáneo con base en su religión.



De esta manera, las consecuencias de la escatología del presente transforman estructuras sociales. Desde lo religioso la jerarquía eclesial estaba llamada a una predicación de cambio social comprometido, y no solo a la predicación del castigo de Dios con base en pecados veniales de la vida cotidiana. Igualmente llamaba a la Iglesia a demostrar con su ejemplo la posibilidad de realizar anticipos de la vida en comunicación con la divinidad antes de la muerte, a tomar una posición (política) comprometida y actuante para modificar situaciones sociales injustas. Incluso si esta opción implica un distanciamiento del poder político de turno. La propuesta de la escatología del presente se constituye en un reto para el gobierno porque lo confronta a hacerse cargo de funciones tradicionalmente encargadas a la Iglesia. Con ciudadanos actuantes que creen en la posibilidad de conseguir anticipos del Reino de Dios en la tierra, el gobierno está llamado a tener un corte social que posibilite la igualdad de oportunidades, la administración de la justicia y la distribución de los ingresos, a menos que prefiera la posibilidad de conflicto con el poder espiritual y la oposición de los más comprometidos. En suma la cuestión social suscitada a mediados del siglo XX y la escatología están en relación directa.

### **Conclusiones**

¿Qué puede entonces derivarse de las circunstancias descritas para la teoría social? El estudio del fenómeno religioso, y en particular de las representaciones escatológicas y sus imaginarios relativos, no es únicamente de interés por ser revelador de estructuras culturales que hoy pueden ser consideradas exóticas por algunas disciplinas; también lo es porque provee elementos de crítica histórica. En algunos ámbitos parece proponerse, tanto en el discurso común como en el académico, una banalización de la noción de escatología, de sus representaciones y de los imaginarios en los que se integran, y se mezclan con salvacionismos, apocalíptica, milenarismo, con regímenes económicos, modelos de Estado, formas de gobierno, fenómenos psicológicos, etc. La escatología es, en consecuencia, un término con frecuencia mal “exportado” de la teología a otras disciplinas que la usan con un acento peyorativo refiriéndose a piedades populares irracionales o no ilustradas que se interesan en exceso en unas visiones mitológicas de la vida de ultratumba.

Con lo dicho hasta aquí es posible pensar la escatología no solo desde la perspectiva dogmática religiosa, sino también desde una óptica que ayuda a comprender la forma que adopta la acción social. De acuerdo con Clifford Geertz (2004) la cultura es un contexto y no

una estructura en sí misma; Geertz reconoce la importancia de las estructuras subyacentes para poder hacer una *descripción densa* o una interpretación de fenómenos culturales de interés. En materia de escatología cristiana, la relación con la cultura se hace evidente en el eterno interés humano sobre la realidad de la muerte, que se manifiesta en la gran cantidad de representaciones de la existencia después de la muerte en los diferentes períodos de la historia. Algunas de estas representaciones son solemnes y determinadoras de la moral imperante, otras están atravesadas por el folclore, transformadas por la tradición oral y las realidades materiales.

Uno de los problemas principales del análisis teórico de la escatología se deriva de las pasiones que suscita ya que las representaciones escatológicas, en particular aquellas de retribución negativa, miedo y castigo como el infierno (incluyendo la figura de diablo) y el purgatorio han sido utilizadas con frecuencia como herramientas de *control cultural*.

Hans Küng, en su estudio sobre escatología admite que la mayor parte de los discursos teológicos se han dedicado a una apología de la existencia después de la muerte. También señala que estos discursos no han tenido tanta fuerza como las sugerentes propuestas de sus opositores. “¿Qué otra cosa es la vida eterna sino proyección de un deseo (Feuerbach), vana esperanza para oprimidos (Marx), negación del eterno retorno de lo mismo (Nietzsche), regresión irreal propia de una inmadurez psíquica (Freud)...?” (2000, 11). Casi todos estos interrogantes continúan abiertos y sugieren, en la actualidad de su permanencia, abordar la escatología desde perspectivas adicionales a la exclusivamente teológica.

## Referencias bibliográficas.

- Agamben, G. (2008). *El Reino y la Gloria una genealogía teológica de la economía y el gobierno*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Aranda Fraga, F. (2004). “La escatología secular contemporánea ¿retorno a la inmanencia?”. *Davarlogos*, 3.1, 37 - 55.
- Arias, R. (2009). “El episcopado colombiano en los años 1960”. *Revista de estudios sociales*, No. 33, 79 – 90.
- Bidegain, A. M. (1996). “De la Historia Eclesiástica a la Historia de las Religiones”. *Historia Crítica*, No. 12, 5-16.
- Boff, L. (1975). *El Destino del Hombre y del Mundo*. Bogotá: CLAR.
- Bonilla Morales, J. L. (2008). “Escatología como esperanza cristiana: posición crítica frente al sistema neoliberal”, *Franciscanum*, Vol. 49-50, No. 147-148, 13-48.
- Bowker, J. (2012). *The Concise Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford: U. Press.
- Brooke, C. (2003). *The Age of the Cloister, The Story of Monastic Life in the Middle Ages*. New Jersey: HiddenSpring.
- Brüseke, F. J. (2004). “Romanticismo, mística e escatología política”. *Lua Nova*, No. 62, 21-44.
- Burke, P. (2005), *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona: Crítica.
- Carozzi, C. (2000). *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*. Madrid: Siglo veintiuno.
- CELAM. (1955). *Declaraciones conclusivas*. Declaración 3, Rio de Janeiro 4 de agosto. Recuperado de <http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/rio/declaracion.htm>
- Cohn, N. (1997). *En pos del Milenio*. Madrid: Alianza Editorial.
- Delumeau, J. (1989). *Rassurer et Protéger, le sentiment de sécurité dans l'occident d'autrefois*. Paris: Fayard.
- Delumeau, J. (2012). *El miedo en occidente*. México: Taurus, 2012
- Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, voz: Escatología, 22ª Edición, 2001.
- Duch, L. (2014). *Religión y política*. Barcelona: Fragmenta Editorial.
- Fazio, M. (2006). “Idas y vueltas de la trascendencia en la Modernidad”. *Humanidades* 6, No. 1, 111-133.
- Ferreira de Holanda, G. (2011). “La tensión escatológica: carácter futuro y presente del Reino de Dios”. *Reflexiones teológicas*, No.7, enero-junio, 47-62.
- Fox, J. (2010). “Secularization”. Hinnells, John (ed.), *The Routledge Companion to the Study of Religion*. London - New York: Routledge Taylor & Francis Group, 306 - 322.
- Geertz, C. (2004). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giddens, A., Turner, J., & otros. (1987). *La teoría social hoy*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gorski, Ph. (2000). “Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700”. *American Sociological Review*, Vol. 65, No. 1, Feb., 138-167.
- Grousset, R. (1995). *L'épopée des Croisades*. París: Perrin.
- Guignebert, Ch. (1956). *El cristianismo antiguo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gutiérrez, G. (1975). *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Habermas, J. et al. (2010). *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-secular Age*. Cambridge: Polity Press
- Illanes, J. L. (1997). *Historia y sentido, estudios de teología de la historia*. Madrid: Ediciones RIALP.

- Kahn, P. W. (2012). *Teología Política, cuatro nuevos capítulos sobre el concepto de soberanía*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Kléber Monod, P. (2013). *Salomon's Secret Arts, The Occult in the Age of Enlightenment*. New Haven: Yale U. Press.
- Küng, H. (2000). *¿Vida Eterna?*. Madrid: Trotta.
- Laurent, P. (2005). *Teología y política absolutista en la génesis del derecho moderno*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Le Goff, J. (1981). *El nacimiento del purgatorio*. Madrid: Taurus.
- Parotto, G. (2000). *La política tra storia ed escatologia: un itinerario di Hans Urs von Balthasar*. Milano: F. Angeli.
- Rahner, K. (1965). *Sentido teológico de la muerte*. Barcelona: Herder.
- Rubenstein, J. (2011). *Armies of Heaven, The First Crusade and the Quest for Apocalypse*. New York: Basic Books.
- Tahar Chaouch, M. (2007). "Cristianismo y política en América Latina: El paradigma de la teología de la liberación". *Desafíos* 17, semestre II.
- Tamayo Acosta, J. (2000). *Para comprender la escatología cristiana*. Estella -Navarra-: Verbo Divino.
- Taylor, Ch. (2007). *The Secular Age*. Harvard: University Press.