

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 34

Apocalipsis de Juan y la mística del milenio



QUITO, ECUADOR

1999



CONTENIDO

PAULO NOGUEIRA. <i>Presentación</i>	5
JOSÉ ADRIANO FILHO. <i>El Apocalipsis de Juan como relato de una experiencia visionaria. Anotaciones sobre la estructura del libro</i> ...	7
NÉSTOR O. MÍGUEZ. <i>Juan de Patmos, el visionario y su visión</i>	29
PAULO NOGUEIRA. <i>Éxtasis visionario y culto en el Apocalipsis de Juan. Un análisis del Apocalipsis 4 y 5 en comparación con los viajes celestiales de la apocalíptica</i>	43
PABLO MANUEL FERRER. <i>La marca de la bestia</i>	65
PEDRO LIMA VASCONCELLOS. <i>La victoria de la vida: Milenio y reinado en Apocalipsis 20,1-10</i>	74
SANDRO GALLAZZI. <i>Sin mar, sin templo y sin lágrimas (Ap 21-22)</i> ..	88
JOSÉ ADRIANO FILHO. <i>Caos y recreación del cosmos. Una percepción del Apocalipsis de Juan</i>	93
GABRIEL CORNELLI. <i>Las últimas plagas... y las de todos los días. El poder cósmico y el poder cotidiano en el Libro del Apocalipsis y en literatura comparada</i>	113
JORGE LUIS RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ. <i>Apocalipsis</i>	122

PRESENTACIÓN

En la reunión del comité editorial de Ribla en junio de 1998, se decidió que la revista dedicaría un número especial al Apocalipsis de Juan. Este número debería tener como eje de interpretación el Apocalipsis de Juan como parte de una religiosidad y espiritualidad más amplia, de expectativas de cambio de estructuras del mundo y de liberación de los seres humanos oprimidos. La esperanza de que el mundo está para ser reformado, de que Dios actuará en favor de su pueblo, de que no solo la historia, sino la propia creación está para ser transformada manifestándose especialmente a través de visiones y de éxtasis. Si los contenidos de estas visiones están, en muchos momentos, relacionados con los poderes que dominan a las personas y los pueblos, nos parece que los intermediarios de este saber y de las formas como son dadas a los visionarios apocalípticos tienen cierta autonomía en su lenguaje. Se trata de un mundo de experiencia altamente estructurado y que debemos estudiar con mucha atención para que el texto bíblico no sea transformado en un mero reflejo de nuestro propio lenguaje religioso, como si nuestra forma de ver el mundo fuese la única. Se trata de una experiencia religiosa auténtica de Judíos del período intertestamentario y que contribuyó a influenciar y determinar el mundo de los primeros cristianos del siglo primero.

Es verdad también que en las religiosidades populares latinoamericanas, principalmente entre los sectores pentecostales, existe una gran apropiación y recreación de los símbolos y de los contenidos de la apocalíptica judeo-cristiana; principalmente tal como son presentados en el Apocalipsis de Juan. Estudiar el Apocalipsis de Juan como experiencia fundante para amplios sectores de la religiosidad de América Latina, nos puede ayudar a dialogar con estos grupos religiosos en profundidad, pues estos, de una manera u otra, buscan resignificar e incluso transformar la realidad en que vivimos.

Los artículos de este número están organizados de la siguiente forma: a) textos que introducen la experiencia religiosa extático-visionaria del profeta Juan y que consideran esta experiencia como fundamental para la comprensión del mensaje del libro. Los escriben José Adriano, Néstor Míguez, Paulo Nogueira; b) textos que desarrollan un análisis del Apocalipsis, tomando en cuenta estos elementos, en mayor o menor intensidad, principalmente, en los artículos que analizan textos, se aborda la lucha contra la opresión que se abatía sobre estos cristianos y sus transformaciones semejantes al milenio. Estos textos los trabajan: Pedro Vasconcellos, Sandro

Gallazzi, José Adriano, Paulo Ferrer; y c) textos que nos ayudan a crear puentes con nuestro mundo, un mundo en el cual las expectativas del Apocalipsis nos dan un sentido. Esta sección está a cargo de Gabriel Cornelli y Jorge Rodríguez.

Esperamos que estos textos ayuden a las comunidades religiosas de los más diversos orígenes y credos a realizar sus experiencias con el texto del Apocalipsis de Juan, reflexionando el milenio, en el final de milenio.

Paulo Augusto de Souza Nogueira

EL APOCALIPSIS DE JUAN COMO RELATO DE UNA EXPERIENCIA VISIONARIA

Anotaciones sobre la estructura del libro

Resumen

El Apocalipsis, escrito en primer lugar para oyentes, muestra su estructura en la frase técnica “arrebataado por el Espíritu”. En 1,10, ella indica el inicio de la experiencia visionaria. En 4,1-2; 17,3 y 21,10 indica tres transiciones mayores dentro de toda la visión. Estas marcas lingüísticas indican cuatro partes principales del libro, pero también muestran una estructura clara, necesaria para que los destinatarios encuentren la dinámica del movimiento del libro a través de la visión que se presenta. Sin embargo, existe un paralelo mayor en las tres series de plagas escatológicas, pues una serie no es mera repetición de la anterior, sino la desarrolla, hay diferencias entre ellas, pues si las series de sellos y trompetas son parciales, no así, la serie de copas. Ellas son una a una radicales, destruyendo lo que no fue alcanzado en las dos primeras series. El juicio de Dios alcanza su clímax con la séptima copa, la cual indica el juicio de Babilonia y el surgimiento de la nueva Jerusalén, la utopía de las comunidades del Apocalipsis.

Abstract

The Apocalypse, primarily written to be heard, has its structure controlled by the technical phrase “raptured by the Spirit”. In 1,10 it indicates the beginning fo the visionary experience. In 4,1-2; 17,3 and 21,10 it indicates three major transitions within the vision as a whole. These linguistic marks indicate four principal parts of the book, but also point toward a clear and necessary structure for the intended recipients to encounter the dynamic of the movement of the book through the vision which is presented. Although there exists a major parallel among the three series of eschatological plagues, for each series is not the mere repetition of the one before it but develops it, there are differences among them, for the series on seals and trumpets are incomplete but the series of cups is not. The cups are radical, each of them, destroying what has not been reached in the first two series. The Judgment of God reaches its climax with the seventh cup, which indicates the judgment of Babylon and the rise of the New Jerusalem, the utopia of the communities of the Apocalypse.

El Apocalipsis de Juan pertenece al contexto de la multiplicidad teológica del cristianismo de Asia Menor del final del primer siglo, una región donde varios grupos cristianos convivieron codo a codo, sin necesariamente ser grupos rivales o ins-

tuciones separadas. Escrito en forma de carta apostólica cristiana primitiva, inicia con un prefacio que lo identifica como *apokálypsis* y *propheteia* (1,1.3) y su contenido expresa “que todo cuanto vio es Palabra de Dios y testimonio de Jesús” (1,2). Juan, el autor del libro, no subraya la autoridad de su trabajo por medio de la seudonimia, secretos, horarios de ficción que él considera secretamente sellado desde el comienzo de la historia hasta los días del fin (Dn 12,9; 4 Esd 12, 35-38; 14,7). Por el contrario, él menciona su propio nombre (1,1.4,9; 22,8), es conocido de las iglesias a las cuales dirige y escribe con autoridad de alguien que fue llamado por Cristo y que se atreve a reivindicar “autoridad canónica para su libro” (22, 18)¹.

El libro, que utiliza abundantemente el Antiguo Testamento para su composición², fue enviado a las comunidades de Asia Menor como una exhortación escatológica clara para el futuro inmediato (1,1.3-4.11; 22,6-7.10.18), para ser leído y escuchado en el contexto de la asamblea litúrgica (1,1.3-4.9-11). Su terminología cáltica (1,6.7.10.12; 2,1.5; 4,1; 5,8.10; 6,9; 8,3.4; 9,2.3.17; 11,1-2.15.19; 14,15.17; 15,5.6.8; 16; 2.3.4.8.10.12.17) y sus secciones himnicas, compuestas en forma de antífonas (4,9-11; 5,9-12; 7,10-12; 11,15-b. 17-18; 16,5b-6.7; 19,1b.2.3; 4b.5b.6b-8a), indican un horizonte interpretativo litúrgico para el libro, demostrando que la liturgia es el ambiente primario en el cual debe ser comprendido³. Con relación a su estructura, varias propuestas han sido presentadas, procurando explicar como las diversas tradiciones teológicas utilizadas en su composición forman un conjunto coherente y organizado.

1. Propuestas de estructura

Una primera forma de aproximación ve en el libro un modelo dramático de estructura. Alfred Wikenhäuser distingue de la introducción (capítulo 1) y de la parte parenética (capítulo 2 y 3), lo que él llama la parte profética o drama escatológico (4,1-22,5), presentando la siguiente estructura para el libro:

Escena introductoria (4,1-11)

1. Acto primero: los acontecimientos que preceden a la lucha entre Dios y satanás (5,1-11,14).

2. Acto segundo: la batalla decisiva entre Dios y satanás por el dominio del mundo (11,15-20,15).

3. Acto tercero: el reino eterno de Dios sobre una nueva tierra, con la Jerusalén celestial como centro (21,1-22,5).

¹ E. SHÜSSLER FIORENZA, “The Quest for the Johannine School: The Apocalypse and the Fourth Gospel”. In: *New Testament Studies* 23, 1976-1977, p. 402-427; P. NOGUEIRA, “Multiplicidade Teológica e a Formação do Catolicismo Primitivo na Ásia Menor”. In: *Estudos de Religião* 8, 1992, p. 38-42; F. D. MAZZAFERRI, *The Genre of Revelation from a Source Critical Perspective*. Berlin, Walter de Gruyter, 1989, p. 259-330.

² BEALE, G.K., *Jonh's Use of the Old Testament in Revelation*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, p. 60-317.

³ J. P. RÚÍZ, *Ezekiel in the Apocalypse: The Transformation of Prophetic Language in Revelation* 16,17-19.10 New York/Paris, Peter Lang, s.d., p. 184-189.

Escena conclusiva (22,6-21)⁴

Entre estos intérpretes hay quienes dividen lo que se llama parte central del libro (4,1-22,5 o 22, 9) en dos grandes secciones. Otros prefieren trabajar con una organización quiástica del material. M. Hopkins, después de una sección introductoria (capítulo 1-3), distingue una parte que llama de “perspectiva histórica” (capítulos 4-11), que sería la visita de Dios a Israel y otra que se llama “visión apocalíptica” (capítulos 12-20), que sería el juicio de Dios sobre Babilonia y una última sección sobre “la Jerusalén celestial” (capítulo 21-22). A. Feuillet divide el cuerpo del libro (4-22) en dos grandes secciones: juicio sobre Israel (4-11) y juicio sobre las naciones (12-22)⁵.

Otra forma de análisis de la estructura del Apocalipsis es el modelo quiástico-concéntrico. Elisabeth Schüssler Fiorenza⁶ muestra una estructura concéntrico-quiástica, organizada en torno al tema de la comunidad escatológica:

1. Marco epistolar (1,1-8)
2. La comunidad sobre juicio (1,9-3,22)
 - A. Juicio en el cosmos (serie de septetos: 4,1-11,19; 15,5-16,21)
 - B. La comunidad y sus opresores (10,1-15,4)
 - C. Juicio a los poderes hostiles a Dios (17,1-20,15)
- 2'. La salvación escatológica de la comunidad y del mundo (21,1-22,5)
- 1'. Marco epistolar (22,6-21).

Ella en otro ensayo muestra esta estructura⁷:

- A. 1,1-8
- B. 1,9-3,22
- C. 4,1-9,21; 11,15-19
- D. 10,1-15,4
- C'. 15,15-19,10
- B'. 19,11-22,9
- A'. 22,10-21

A pesar de que este esbozo sustenta la estructura quiástica para el libro, presenta una corrección del punto C de la parte tres de “Escatología y Composición”

⁴ A. WIKENHÄUSER, *El Apocalipsis de San Juan*. Barcelona, Herder, 1969, p.5-8.

⁵ M. HOPKINS, “The Historical Perspective of the Apocalypse”. In: *Catholic Biblical Quarterly* 27, 1965, p. 42-47; A. FEUILLET, *L'Apocalypse, État de la Question*. Paris, Desclés de Brower, 1963, p.27,42-52. M. E. BOISMARD, “Introdução ao Apocalipse”, En: *Biblia de Jerusalén*, p.2298-2300, llama los capítulos 4-22 de “la parte propiamente profética” y la considera compuesta de dos Apocalipsis distintos, escritos en diferentes épocas por un mismo autor, pero unidos posteriormente en un único libro por otro autor.

⁶ E. SCHÜSSLER FIORENZA, “The Eschatology and Composition of the Apocalypse”. En: *Catholic Biblical Quarterly* 30, 1968, p. 537-569.

⁷ E. SCHÜSSLER FIORENZA, “Composition and Structure of the Book of Revelation”. En: *Catholic Biblical Quarterly* 39, 1977, p. 344-346.

(p. 363), asumiendo que la sección de Babilonia forma una visión separada del juicio, que antes había sido presentada interrelacionada (17,1-20,15). Ella considera también que Juan relaciona las visiones de Babilonia con un septeto de copas, pero además mantiene el pequeño libro profético con la parte central del libro (10,1-15,4). Según ella, el Apocalipsis está estructurado sobre el modelo quiástico-concéntrico A B C D C' B' A', teniendo como centro el libro profético cuya función principal es la interpretación de la situación de la comunidad.

Queremos destacar además la teoría de la recapitulación, según la cual el Apocalipsis está organizado en ciclos de visiones que, comenzando con la revelación del libro con los siete sellos (capítulo 5), o después de la apertura de los siete sellos (8,2) recapitulan el mismo modelo de eventos escatológicos, de tal forma que el ciclo siguiente de visiones, recapitula el ciclo de visiones presentadas en el anterior y clarifica lo que allí fue mencionado. Adela Yarbro Collins defiende esta teoría, señalando los siguientes elementos como componentes de la estructura del libro⁸.

1. El número 7 como principio organizador
2. El libro contiene dos unidades:
 - a. 1,19-11,10
 - b. 12,1-22,5

Según ella, cada sección consiste en tres series de siete, numeradas o no. De esa forma, presenta la siguiente estructura para el libro:

1. Prólogo (1,1-8)
2. Los siete mensajes (1,9-3,22)
3. Los siete sellos (4,1-8,5)
4. Las siete trompetas (8,6-11,19)
5. Siete visiones no numeradas (12,1-15,4)
6. Las siete copas (15,1-16,21)
Apéndice: Babilonia (17,1-21,8)
7. Siete visiones no numeradas (21,9,22,5)
8. Epílogo (22,6-21)

La recapitulación no se extiende a las seis secciones, pero comienza con la revelación del contenido del libro con los siete sellos en 6,1. De esa manera, hay en el libro cinco series de visiones que manifiestan recapitulación:

1. Los siete sellos (6,1-8,5)
2. Las siete trompetas (8,6-11,19)
3. Siete visiones no numeradas (12,1-15,4)
4. Las siete copas (15,1-16,21)
Apéndice: Babilonia (17,1-19,10)
5. Siete visiones no numeradas (19,11-21,8)
Apéndice: Jerusalén (21,9-22,5)

⁸ A. Y. COLLINS, *The Combat Myth in the Book of Revelation*, p. 13-41.

Ella cree también que cada unidad posee su principio organizador que comprende: 1. Persecución de la comunidad; 2. Juicio y castigo de los adversarios; 3. Triunfo del Cordero o del Fiel. Se trata de un modelo repetido que se compone de visiones de persecución/amenaza para un modelo de salvación/victoria.

Todas estas propuestas de estructura acentúan aspectos importantes, sea al indicar las técnicas de composición o el contenido de cada una de las partes del libro. Además, permanecen algunas dificultades que ellas no explican. Es necesario recordar que no es solamente esta parte del Apocalipsis que está preocupada por la situación de las comunidades. La interpretación de la situación de las comunidades comienza en las cartas, continúa con el quinto sello y los pasajes que responden a las oraciones de los santos y observan la destrucción de los enemigos, culminando en el galardón celestial⁹. En el caso de la teología de la recapitulación, la audiencia de cada septeto no es la misma, que es lo que esperaríamos si los eventos fuesen cíclicos. En las series de sellos y trompetas la audiencia es general: la tierra y los habitantes de la tierra, pero en la serie de copas, las plagas se dirigen a los que tienen la marca de la bestia y adoran a su imagen (16,2). Vale destacar también que el fin no viene con la séptima trompeta. Él es anunciado, pero aún permanece en el futuro, realizándose solamente en la esfera de acción de las copas. Finalmente, no hay necesidad de aplicar el modelo septenario a todas las partes del libro o a toda su estructura. Eso no significa negar el significado mayor del número siete, que está claro en cuatro series explícitamente nombradas. Juan escribió, en primer lugar, para oyentes pero también esperaba que el libro sea leído (1,3). En un texto que fue primero destinado a ser escuchado, la estructura debe ser claramente indicada por marcas lingüísticas, que pueden demostrar la unidad de las partes principales, pero también indicar una estructura clara del libro, necesaria para que los destinatarios encuentren el desarrollo interno de la visión que es presentada. Como veremos, existe un desarrollo progresivo en la narrativa del Apocalipsis, que culmina en el juicio de Babilonia y en el surgimiento de la nueva Jerusalén.

2. Una experiencia visionaria ocurrida en el día del Señor

El Apocalipsis contiene un prólogo (1,1-8) y un epílogo (22,6-21). El prólogo contiene un prefacio epistolar, que caracteriza al libro como una carta (1,4-6) y el epílogo termina con una conclusión epistolar (22,21). Ambos contienen oráculos proféticos. Las relaciones verbales entre 1,3 y 22,6-7 muestran que el epílogo comienza en 22,6-7. A su vez, el conjunto comprendido entre el prólogo y el epílogo (1,9-22,9) es presentado como una experiencia visionaria que sucedió en el día del Señor (1,10). La frase técnica “arrebatao por el Espíritu” (1,10) muestra el comienzo de la experiencia visionaria. Ella también ocurre tres veces más en el libro (4,1-2; 17,3; 21,10), indicando tres transiciones mayores dentro de toda la visión. En 4,2 se dice la misma frase “arrebatao por el Espíritu”, pero en 17,3 y 21,10 la frase utilizada es “el ángel me condujo en espíritu”.

⁹ F. D. MAZZAFERRI, o.c. p. 347.

2.1. La visión del Cristo exaltado

En la primera vez que aparece la expresión “arrebataado por el Espíritu”, el Apocalipsis presenta una visión del Cristo exaltado que envía siete mensajes a las iglesias de Asia: “Yo, Juan, hermano y compañero en la tribulación, en el reino y en la perseverancia en Jesús, me encontraba en la isla de Patmos por causa de la Palabra de Dios y del testimonio de Jesús. Fui arrebatado por el Espíritu en el día Señor, y oí detrás de mí una voz fuerte, como de trompeta, proclamando: Lo que estás viendo, escríbelo en un libro, y envía a las siete iglesias: a Éfeso, a Esmirna, a Pérgamo, a Tiatira, a Sardes, a Filadelfia y a Laodicea” (1,9-11). Los mensajes fueron enviados por medio de siete cartas que presentan forma y estructura semejantes. Ellas fueron compuestas como cartas proféticas, siguiendo un patrón definido, de cinco partes:

a) Orden para escribir: “escribe”.

b) La fórmula del mensajero profético: “Estas cosas dice”, combinada con características de Cristo, sacadas de la visión inaugural (1,12-20). Por ejemplo: “estas cosas dice aquel que conserva en la mano derecha las siete estrellas y que anda en medio de los siete candeleros de oro” (2,1), son símbolos que aparecen en 1,12.13.16.20.

c) Introducida por la expresión “conozco”, es más elaborada y termina con una exhortación. Incluye algunos o todos los elementos siguientes: una descripción de la situación (“yo sé que”), censura (“pero tengo contra ti”), llamada al arrepentimiento, un dicho de revelación, un anuncio de la venida del Señor y una exhortación.

d) Llamada para oír el mensaje, que tiene la misma forma en todas las cartas: “Quien tiene oídos, oiga, lo que el Espíritu dice a las iglesias” (2,7a.11a.17a.29; 3,6.13.22).

e) Promesa escatológica: a pesar de variar en contenido, ella presenta la misma forma: “Al vencedor, daré” (participio del verbo “vencer” más el verbo principal en futuro)¹⁰. La visión del Hijo del Hombre es el principio organizador de esta primera visión y las señales del juicio inminente en la visión de Cristo, explícito en los mensajes a las iglesias, introducen todo el libro. Las cartas también introducen al libro, pues ya presentan la confianza de que Dios cuidará de los fieles de la amenaza que estaba comenzando a surgir. Como cartas proféticas, ellas establecen una relación entre la presentación inicial, el Apocalipsis como profecía y la visión de la nueva Jerusalén¹¹. En la carta a la iglesia de Esmirna, Juan se dirige a aquellos que experimentan “la blasfemia de los que así mismos se llaman judíos y no lo son, sien-

¹⁰ A pesar de la uniformidad en la estructura (existe variación apenas en la tercera sección “yo conozco”), las siete cartas no son monótonas. De las siete iglesias solamente dos no son censuradas y reciben elogios: Esmirna y Filadelfia; cuatro reciben alabanza y censura: Éfeso, Pérgamo, Tiatira, Sardes; la última, Laodicea, recibe solamente censura. Ver E. SCHÜSSLER FIORENZA p. 351-352; D. AUNE, *Prophecy in Early Christianity*, p.275-279; D. E. AUNE., “The Form and Function of the Proclamations”, p. 182-194.

¹¹ El paralelismo entre la promesa “al vencedor” y su cumplimiento en los capítulos 21-22 está relacionado con una técnica de composición utilizada en el Apocalipsis, denominada preanuncio, que aparece también en otras partes del libro. Por ejemplo, la afirmación de 14,8: “un segundo ángel lo siguió, diciendo: Cayó, cayó la gran Babilonia, que a todas las naciones dio a beber del vino de la ira de su prostitución”, anticipa la caída de la ciudad que será descrita posteriormente en 18,1-13: “Después de

do mas bien sinagoga de Satanás” (2,9). En el mensaje a la iglesia de Filadelfia, habla de los que “son de la sinagoga de Satanás, de esos que a sí mismos se declaran judíos, y no lo son, sino mienten” (3,9). Al vencedor, le hace la promesa: “Lo haré columna del santuario de mi Dios, y de ahí jamás saldrá; grabaré también sobre él el nombre de mi Dios, el nombre de la ciudad de mi Dios, la nueva Jerusalén que baja del cielo, venida de parte de Dios, y mi nuevo nombre” (3,12). Estas promesas, dirigidas a los vencedores de los capítulos 2-3, son cumplidas en Ap 21-22. Los vencedores son los que se alegran con la nueva creación y entran en la ciudad por las puertas.

Comparación entre las promesas hechas a las iglesias y su cumplimiento en la descripción de la nueva Jerusalén.

Apocalipsis 2,1-3,22	Apocalipsis 21,1-22,5
El vencedor comerá del árbol de la vida: 2,7	El árbol de la vida produce fruto y remedio para la cura de las naciones 22,2
El vencedor no sufrirá daño en la segunda muerte: 2,11	El vencedor beberá de la fuente del agua de la vida. En cuanto a los cobardes y traidores recibirán la segunda muerte 21,8
El vencedor recibirá una piedra con un nuevo nombre: 2,17; 3,12	Los siervos llevarán sus nombres en la frente: 22,4
El vencedor tendrá autoridad sobre las naciones 2,26	Los siervos gobernarán para siempre: 22,5
El vencedor será reconocido en la presencia del Padre: 3,5	El vencedor es proclamado hijo de Dios: 21,7
El vencedor será columna del templo y tendrá inscrito el nombre de Dios y de la nueva Jerusalén: 3,12	La nueva Jerusalén baja del cielo, de parte de Dios: 21,15.10, y es el lugar donde habita Dios: 21,9-27

Fuente: C. DEUTSCH, “Transformation of Symbols. The New Jerusalem in Revelation 21,1-22,5” In: *Zeitschrift für die neutestamentlich Wissenschaft* 78, 1987, p.124.

eso vio otro ángel bajando del cielo, teniendo gran autoridad, y la tierra fue iluminada con su gloria. Y el clamó con voz fuerte, diciendo: Cayó, cayó la gran Babilonia, y se tornó morada de demonios, y guarida de todo espíritu inmundo y guarida de toda ave inmunda y detestable. Porque todas las naciones han bebido del vino de la ira de su prostitución, y los reyes de la tierra se prostituyeron con ella; y los mercaderes de la tierra se enriquecieron con la abundancia de sus delicias”. De la misma forma, son también preanuncios las caracterizaciones del personaje “alguien como Hijo de Hombre” 14,14 y las facciones cristológicas de 1,12-20 que aparecen en 19,11-16, el contraste entre la bestia (17;13) y el Cordero, la gran meretriz (17) y la mujer (12) y la novia (19,6-8; 21,9) y Babilonia (18) y la nueva Jerusalén (21,9-22,9).

2.2. La visión inaugural del cielo y las tres series de plagas escatológicas

En la segunda vez que aparece la expresión “arrebataado por el Espíritu”, Juan es llevado al cielo: “Después de eso, yo vi: Una puerta estaba abierta en el cielo, y la primera voz, que me hablaba, como trompeta, me dijo: sube hasta aquí y te mostraré lo que debe suceder después de estas cosas. Luego, fui arrebatado por el Espíritu” (4,1-2a). Esta segunda aparición de la expresión establece otro momento en la experiencia visionaria: una visión inaugural del cielo (4-5), donde se desarrolla la secuencia del juicio de las tres series de plagas escatológicas: sellos, trompetas y copas (6-16). Los capítulos 6-16 contienen señales que marcan su estructura y la interrelación entre sus parte. Como veremos, a pesar de las pausas e interrupciones, se da un desarrollo en la secuencia de las plagas, pues las tres series de plagas no solo en parte se sobreponen, sino que también cada una de ellas fue concebida como una unidad independiente. El desarrollo de ellas presenta una secuencia lineal creciente y una intensificación con y dentro de cada septeto de plagas¹².

Un primer elemento que indica la relación entre los capítulos 4-16 está en el hecho de que el séptimo elemento de cada serie de plagas se conecta con el otro y con la visión del trono de Dios del capítulo 4 por medio de una fórmula que menciona truenos, terremotos y tempestades¹³: “Del trono salían relámpagos, voces y truenos” (4,5a).

“El ángel tomó entonces el incensario, lo llenó con el fuego del altar y lo lanzó sobre la tierra: hubo truenos, voces, relámpagos y un terremoto” (8,5).

“Se abrió entonces el templo de Dios, que está en el cielo, y el arca de su alianza apareció en su templo. Entonces hubo relámpagos, voces, truenos, un terremoto y una fuerte tempestad de granizo” (11,19).

“Sobrevinieron entonces relámpagos, voces y truenos y un terremoto tan violento como jamás hubo igual desde que el hombre está en la tierra. La gran ciudad fue dividida en tres partes y las ciudades de las naciones quedaron en ruinas. Entonces, Dios se acordó de la gran Babilonia, para darle el cáliz donde hierve el vino de su ira. Las islas todas huyeron y los montes desaparecieron. Y enormes piedras de granizos cayeron desde el cielo sobre los hombres que seguían maldiciendo a Dios a causa de la plaga del granizo, porque era una plaga exageradamente terrible” (16,18-21).

Según esta fórmula, el mismo juicio final es alcanzado en el séptimo elemento de cada una de las tres series. Con las dos primeras series tenemos una idea preliminar del juicio final y la ampliación de la fórmula corresponde a la intensificación del juicio en cada una de las series. Las tres últimas menciones se localizan siempre después del séptimo elemento de los septetos, siendo que en 16,18-21 ella está conectada con el castigo de Babilonia, que hace parte del juicio final. Aunque Babilonia sea el centro del juicio, su efecto es universal, cósmico. La ira de Dios

¹² J. LAMBRECHT, “A Structuration of Revelation 4,1-22,5”. In: J. LAMBRECHT, (de.), *L'Apocalypse Johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*. Paris/Gembloux, J. Ducolot/Leuven University Press, 1980, p. 81.

¹³ J. LAMBRECHT, A Struturation of Revelation 4,1-22,5”, p. 92-93; *La Struttura Letteraria Dell'Apocalisse*. Roma, Herder, 1971, p. 141-148.

llegó al fin (16,17-19; ver 15,1). La expansión progresiva de la fórmula en 11,19c y 16,18 indica el aumento de la severidad de cada serie de juicios y su relación con el trono y el templo muestra al mismo tiempo su origen trascendente y el carácter escatológico del castigo¹⁴.

La interrelación entre las series de plagas, a su vez, se establece a través de la técnica de la sobreposición y entrelazamiento. Apocalipsis 8,1 afirma que cuando “el séptimo sello fue abierto hubo silencio en el cielo de media hora”. En 8,3-5 tenemos la oración de los santos, cuya respuesta consiste en juzgar (8,5). Entre el silencio del cielo y la oferta de los santos son introducidos los siete ángeles con sus trompetas (8,2), preparando el comienzo de la serie en 8,6. En el caso de las siete copas los capítulos 12-14 separan la séptima trompeta de la aparición de los siete ángeles con las copas (11,15-19). Entre tanto, la relación se establece porque 11,19a: “Se abrió entonces en el cielo el templo de Dios y dentro de él apareció el arca de su alianza”, es repetido en la introducción del relato de las copas en 15,5-6a: “Después de esto vi cómo se abrió en el cielo lo más santo de la tienda del testimonio. Y los siete ángeles que llevaban las siete plagas salieron del templo”, en cuanto 11,19b: “Entonces hubo relámpagos, voces, truenos, un terremoto y una fuerte tempestad de granizo”, como ya vimos, es ampliado en el relato de la séptima copa (16,17-21). Así mismo al respecto de la intervención de los capítulos 12-14, la secuencia de copas sigue claramente después de la última trompeta¹⁵.

Es interesante observar que las tres series de plagas se distinguen de las siete cartas por medio de marcas estructurales que están claramente indicadas:

- Las iglesias no son enumeradas, solamente nombradas.
- El orden de ellas es determinado geográficamente (camino que el mensajero de Juan seguiría, a partir de Éfeso).
- En las series de los juicios la numeración es importante porque ellos son secuencias que se desarrollan en dirección al juicio final en el séptimo elemento de cada serie.

- No es solamente el número de cada serie que es declarado con énfasis creciente antes de que cada una comience (6.1.5; 8,2.6; 15,1.6-16.1), también la secuencia numérica presentada declarada por medio de una fórmula patrón en cada serie: sellos (6,1.3.5.7.9.12; 8,1); trompetas (8.7.8.10.12; 9,1.13; 11,15); copas (16: 2.3.4.8.10.12.17)¹⁶.

Otra diferencia entre los siete mensajes como grupo y las tres series de juicios está en el hecho de que las tres series de juicios presentan una estructura 4+3, pero los mensajes a las iglesias presentan un modelo 3+4: “Oigan lo que el Espíritu dice a las iglesias” (2,7a, 11a,17a) precede la expresión “al vencedor” (2,17b; 11b,17b), en cuanto a los últimos cuatro el refrán “oigan lo que el Espíritu dice a las iglesias” (2,29; 3,6.13.22) sigue la promesa “al vencedor” (2,26-28; 3,5.12.21). Pero a su vez, las series de juicios tienen una estructura 4+3, más acentuada en las dos primeras series que se distinguen de la serie de las copas por presentar una interca-

¹⁴ R. BAUCKHAN, “The Eschatological Eanthquaque in the Apocalypse of John”. In: *Novum Testamentum* 19, 1977, p. 224-233.

¹⁵ R. BAUCKHAN, *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*. Edinburgh, T & Clark, 1993, p. 8-9.

¹⁶ R. BAUCKHAN, *Ibid.*, p. 9-10.

lación entre el sexto y el séptimo elemento de la serie quedando así su estructura $4+(2+\text{intercalación})+1$. En los cuatro primeros sellos, una palabra casi similar introduce cada uno de los juicios, pero el quinto, sexto y séptimo sellos contienen una fórmula introductoria más corta (6,9.12; 8,1)¹⁷.

En la serie de trompetas, las primeras cuatro forman un grupo evidente, sin embargo el mayor énfasis recae en los tres últimos elementos. Entre la cuarta y la quinta trompeta tenemos la introducción de un águila que proclama tres “ayes” a los habitantes de la tierra (8,13; 9,12; 11,14), idénticos a los juicios que se dan en las tres últimas trompetas. La fórmula enfática de los “ayes”, junto con la numeración de las trompetas, ofrece un método adicional que mantiene al oyente atento a la secuencia de los juicios de las tres últimas trompetas. La indicación de que el segundo “ay” pasó (11,14) delimita también el lugar de la intercalación de 10,1-11,13 en el desarrollo de la serie de trompetas. El segundo “ay” debe ser conectado con la sexta trompeta y no con la séptima, ya que su significado debe ser entendido en relación con 9,20-21. El arrepentimiento que no ocurrió en 9,20-21 ocurre como un resultado de los eventos de la intercalación en 11,13. La fórmula, que señala la secuencia de los “ayes” en 11,14, indica entonces que el período en el cual hay oportunidad para el arrepentimiento está llegando al fin con el tercero y último “ay” (ver 2,16; 3,11; 22,6.12.20)¹⁸.

La narrativa de las copas, a su vez comparte las características estructurales y vocabulario con las dos primeras series, presentando tres momentos: 1. Un ángel numerado derrama su copa, 2. La naturaleza reacciona al derramar la copa, 3. Las personas reaccionan al derramar la copa. El primer momento es fijo y descrito con una frase igual en cada una de las siete plagas, en cambio el segundo y tercer momentos están sujetos a alguna variación. La primera copa (16,2) tiene efecto directo en los adoradores de la bestia, que son afectados con dolores, la segunda (16,3) tiene efecto en la naturaleza y no en la humanidad, y la tercera (16,4), tiene efecto cuando es derramada sobre las fuentes de agua y una proclamación angelical toma el lugar de la reacción humana. En la cuarta, quinta y séptima plaga (16,9.11.21), la reacción humana es blasfema, en contraste con la proclamación angélica de la tercera copa (16,4). Esta reacción negativa (16,9.11), es opuesta a la actitud de conversión, en una clara alusión a las plagas dirigidas contra Egipto en el Éxodo (7,13-22; 8,15.19-32; 9,7-12.34-35; 10,1.20; 11,9-10; 14,4), habiendo sido preparada en Ap 15,3, donde los que triunfan sobre la bestia y su imagen cantan el himno de Moisés, siervo de Dios, y el himno del Cordero¹⁹.

Las tres series de plagas presentan un paralelismo claro. Ellas también son paralelas a las plagas del Éxodo, principalmente las dos últimas series, como puede ser visto en el siguiente gráfico:

¹⁷ R. BAUCKHAN, *Ibid.*, p. 10.

¹⁸ R. BAUCKHAN, *The Climax of Prophecy*, p. 11-12; J. LAMBRECHT, o.c. p.92-93.

¹⁹ J. P. RUIZ, o.c., p. 231-233; J. LAMBRECHT, o.c. p.89-90; J. CASEY, “O tema do êxodo no livro do Apocalipse tendo como pano de fundo o Novo Testamento”. In: *Concilium* 209,1987/1, p.40-42; G. R. BEASLEY-MURRAY, G.R., *Revelation*, p.159,162-163,187-188; U. VANNI, *La Struttura Letteraria*, p. 120-130.

Sellos (Ap 6)	Trompetas (Ap 8-9)	Copas (Ap 16)
Ap 4-5 Dios, el libro con los siete sellos. El Cordero recibe el libro	Ap 8,2-6 Siete trompetas, siete ángeles.	Ap 15,1-16,1 Siete copas, siete ángeles.
1. Ap 6,1-2 El caballo blanco y su caballero que, con un arco y flecha, salió venciendo y para vencer.	Ap 8,7 (Ex 9,13-25) Granizo, fuego con sangre en la tierra. Un tercio de tierra, árbol y hierbas verdes fueron quemadas.	Ap 16, 2 (Ex 9,8-12) Sobrevienen úlceras malignas y perniciosas para los que tienen la marca de la bestia y adoran a su imagen.
2. Ap 6,3-4 El caballo rojo y su caballero con una espada para quitar la paz de la tierra.	Ap 8,8-9 (Ex 7,14-25) Una gran montaña ardiendo en llamas fue lanzada al mar. Un tercio del mar se volvió en sangre, un tercio de las criaturas del mar murieron, un tercio de las embarcaciones fueron destruidas.	Ap 16,3 (Ex 7,14-25) El mar se vuelve sangre y toda criatura que en él existía murió.
3. Ap 5-6 El caballo negro, y su caballero con una balanza en la mano. Una voz dice: "Una medida de trigo por un denario"; "tres medidas de cebada por un denario"; "Pero no afectes al aceite y el vino".	Ap 8, 10-11 Una gran estrella ardiente como una antorcha cae sobre la tercera parte de los ríos y fuentes de agua; las aguas se volvieron amargas; muchas personas murieron.	Ap 16,4 (Ex 7,14-25) Las aguas de los ríos y fuentes se volvieron en sangre.
4. Ap 6,7-9 El caballo amarillo, y su caballero se llama muerte y el infierno lo sigue. Él tiene autoridad sobre la cuarta parte de la tierra para matar con la espada, hambre, muerte y fieras de la tierra.	Ap 8,12 (Ex 10,21-29) Fue herida la tercera parte del sol, de la luna y de las estrellas para que ellas no vuelvan a brillar.	Ap 16,8-9 El sol quema a los hombres con fuego, pero estos no se arrepienten y blasfeman contra Dios.
5. Ap 6,9-11 Las vidas bajo el altar claman: ¿cuándo nos harás justicia y vengarás la muerte sangrienta que nos dieron los habitantes de la tierra? Ellos reciben una ropa blanca y deben esperar hasta que se complete el número de los que debían ser martirizados, así como ellos lo fueron.	Ap 9,1-11 (Ex 10,1-20) Una estrella cae sobre la tierra. El ángel recibe la llave del pozo del abismo. La humareda del abismo oscurece el sol y el aire. Las langostas, cuyo rey es Abadón, torturan a los que no tienen el sello de Dios en su frente durante cinco meses. Ap 9,12: El primer "ay" pasó. Pero aún restan dos.	Ap 16,10-11 (Ex 10,21-29) La copa es derramada sobre el trono de la bestia, y su reino se convirtió en tinieblas. La humanidad no se arrepiente y maldice a Dios.
6. Ap 6,12-17 El gran terremoto: sol, luna, estrellas, cielo y montañas son removidos. Todos se esconden, pues llegó el día de la ira "del que se halla sentado en el trono" y del Cordero. Ap 7,1-8: los que fueron sellados. Ap 7,9-17: Una gran multitud.	Ap 9,13-21 Cuatro ángeles atados junto al Eufrates son liberados para matar un tercio de las personas con fuego, humareda y azufre. El resto de la humanidad no se arrepiente. Ap 10,1-11: El pequeño libro. Ap 11,1-13: Los dos testigos. Ap 11,14: Pasó el segundo "ay". Pero esta cerca el tercero.	Ap 16,12-16 (Ex 7,26-28; 11) La aguas del Eufrates se secan, preparando el camino de los reyes del oriente; tres espíritus inmundos. Ap 16,15: dicho de Jesús.
7. Ap 8,1 Silencio en el cielo por media hora. Truenos, voces, relámpagos y terremotos.	Ap 11,15-19 Voces en el cielo: El reino de nuestro Señor y Cristo; himno; cielo abierto; arca; relámpagos, voces, truenos, terremotos y granizo. Ap 12,1-18: La mujer y el dragón. Ap 13,1-18: Las dos bestias Ap 14,1-20: Tres visiones.	Ap 16,17-21 (Ex 9,13-35) Copa derramada en el aire. Una gran voz: "Ya está hecho". La ruina de Babilonia; relámpagos, voces, truenos, terremotos. La humanidad maldice a Dios.

En lo que se refiere a las intercalaciones (7,1-17; 10,1-11,14; 12,1-14,20), aunque ellas pueden interrumpir la narrativa, no comprometen el desarrollo del libro. En 7,1-8 son sellados en la tierra los 144.000 siervos de Dios y 7,9-17 muestra una gran multitud de mártires cristianos en el cielo. Estas dos perícopas están relacionadas con el quinto sello (6,9-11), donde los mártires en oración piden a Dios que venga su muerte sangrienta a los que moran sobre la tierra. Ap 6,11 afirma que ellas deben “esperar hasta que se complete el número de siervos y hermanos que van a ser muertos como ellos lo fueron, y a cada uno de ellos se le dio una ropa blanca” (6,11; ver 7,9.13.14). Ap 7,9-17 se relaciona también con los capítulos 4-5 por medio de la mención del nombre de nuestro Dios que está sentado en el trono y el Cordero (7,10; 7,12.14.15.17), ángeles, ancianos y los cuatro seres vivientes. De esa forma, la intercalación, al interrumpir la narrativa antes de que el último sello sea abierto, no solo busca destacar la protección de los cristianos sino también indicar la situación actual de los mártires perseguidos, sino indicar la situación actual de los mártires, dando valor a los compañeros en la fe. Ella indica también la actitud de Dios con el mundo hostil, destacando la iniquidad de la humanidad y la justicia del juicio divino²⁰.

A su vez Ap 12-14, no continúa directamente con la séptima trompeta, pues sabemos que las imágenes de 11,19b describen el juicio final y concluyen el relato del séptimo sello, contiene elementos que se interrelacionan con el conjunto del libro. Al mencionar una gran “señal” (12,1.3), el libro introduce al dragón y a la mujer, que aún no habían sido mencionados. Es justamente la historia del conflicto entre el dragón y la mujer que conduce al relato del conflicto actual entre el pueblo de Dios y los enemigos de Dios, el cual termina con la visión de los vencedores de la bestia triunfante en el cielo (15,2-4). Juan conecta la visión de los capítulos 12-14 con el relato de las siete copas no al comienzo, sino al final, utilizando nuevamente la técnica de la sobreposición y entrelazamiento. La visión del pueblo de Dios triunfante en el cielo se ubica entre la introducción de los siete ángeles con las siete últimas plagas (15,1) y el relato de la preparación para derramarlas sobre la tierra (15,5-8). Además, los siete ángeles son introducidos por una variación de la fórmula que fue utilizada para introducir al dragón y la mujer en el capítulo 12: “Una gran señal” (15,1).

Esto indica que a la serie de copas le sigue la narrativa que tuvo inicio en el capítulo 12. Ya indicamos que 15,5 es un eco de 11,19a y que 16,17-20 en una expansión de 11,19b, volviendo a las siete copas una versión más amplia de la serie de trompetas. Así, el capítulo 15 es un punto donde la narrativa que comenzó en el capítulo 12 con la amenaza del dragón a la mujer se encuentra con la narrativa iniciada en el capítulo 5 con el Cordero que recibe el libro para abrirlo. Este encuentro queda claro en el hecho de que la serie de copas, en la secuencia de juzgamientos que continúa, y completa las dos secuencias anteriores, y menciona, como las series anteriores no habían hecho, las fuerzas de oposición a Dios con el lenguaje

²⁰ J. LAMBRECHT, “o.c. p. 95-98; E. SCHÜSSLER FIORENZA, o.c. p.360; G.R., BEASLEY-MURRAY. o.c. p.139-149.

que fue utilizado en 12-14 (ver 16,2.10.13.19) De esa forma, los capítulos 12-15 abordan de manera más completa a los personajes que fueron introducidos en 7,1-17 y 10,1-1,13: el pueblo de Dios en su conflicto con las fuerzas de oposición a Dios²¹.

Como vimos, Juan usa las imágenes de sellos, trompetas y copas. El libro del capítulo 5 está sellado con siete sellos, lo que sugiere que fue sellado por la autoridad divina, pero él solo puede ser abierto por un representante digno de Dios: el Cordero. Cuando éste abre el primer sello, la justicia de Dios comienza a realizarse en la historia. Las trompetas anuncian el día del Señor y la aproximación del juicio sobre la tierra, convocando al pueblo al arrepentimiento. Las copas presentan un énfasis diferente. Ellas son usadas en el contexto del culto celestial, en el cual los santos piden a Dios en sus oraciones para que él pueda intervenir a su favor. Las mismas copas doradas que contienen las oraciones de los santos (5,8) están llenas de la ira de Dios y son derramadas en la tierra (15,7; 16,1).

Diferenciando la serie de sellos donde un cuarto de la tierra es destruida (6,8) y de la serie de trompetas donde un tercio es destruido (8,7.9.10.12; 9,15), pero donde había aún una oportunidad para el arrepentimiento, la serie de copas consiste en el juicio de Dios sobre sus adversarios: “Partió el primer ángel y derramó su copa sobre la tierra. Una úlcera maligna y perniciosa hirió a los hombres que traían la marca de la bestia y adoraban su imagen” (16,2). La destrucción provocada por las copas es ilimitada, no así las series de sellos y trompetas que son limitadas. Ellas son una a una radicales, complementando la destrucción que fue iniciada en las dos primeras series.

2.3. Visión de Babilonia y de la nueva Jerusalén

En la primera aparición de la expresión “fui arrebatado por el Espíritu” tenemos una visión del Cristo exaltado quien envía siete mensajes a las iglesias de Asia. En la segunda aparición queda establecido otro momento de la experiencia visionaria de Juan con la presentación de una visión inaugural del cielo (4-5), a partir de la que se desarrolla la secuencia de juicios de las tres series de plagas escatológicas: sellos, trompetas y copas (6-16). Como ya indicamos, la introducción de la expresión “el ángel me condujo en Espíritu” (17,1-3; 21,9-10) presenta otro momento en la experiencia visionaria que se desarrolla en el Apocalipsis. En los dos pasajes, “uno de los ángeles, de los que tienen las siete copas”, se aproxima, invita al vidente y lo conduce en Espíritu al desierto o a una montaña, mostrándole a la prostituta o a la novia, la esposa del Cordero²². En el contexto del Apocalipsis, la visión de Babilonia y de la nueva Jerusalén está comprendida dentro del radio de acción de la séptima copa y de la consumación (16,17-22,9), un bloque en el cual, a demás de la narrativa de la séptica copa (16,17-21), podemos identificar tres secciones:

²¹ R. BAUCKHAN, o.c. p.15-17.

²² Ch. H. GILBLIN, “Structural and Thematic Correlations in the Theology of Revelation 16-22”. In: *Biblica* 55,1974, p. 488-490; M. WILCOX, “Tradition and Redaction of Rev 21,9-22,5”. In: J. LAMBRECHT, (de.), *L'apocalypse Johannique*, p.205-215; C. DEUTSCH, “Transformation of Symbols”, p.111,113,123.

1. El juicio de Babilonia (17,1-19,10)
2. La batalla final y juicio universal (19,11-20,15)
3. La nueva Jerusalén (21,1-22,9).

Las dos primeras secciones presentan una consumación negativa: el juicio de Dios sobre Babilonia y todos los enemigos escatológicos. La tercera, decididamente positiva, muestra el surgimiento de la nueva Jerusalén. La primera sección (17,1-19,10) se relaciona con la parte anterior del libro por 16,17-21, la séptima copa, que no solo completa la serie de copas iniciadas en el 16,1, sino que también abarca la propuesta de los capítulos 17,18: el juicio de Babilonia. Es decir, abarca todo lo que sigue en estos capítulos y los relaciona con lo que les precede. Ap 16,17-21, siendo el gancho entre Ap 17-18 y los capítulos anteriores, junto a 14,8 no solo introduce el tema principal de los capítulos 17-18, sino también anticipa su vocabulario característico²³. Sus tres mayores figuras: la bestia, la mujer, la ciudad, presentadas a los destinatarios en 17,9, ya habían aparecido antes en el libro. La bestia, inspirada en Dn 7, figura prominente en Ap 17, apareció anteriormente en 11,7, en contraste con los dos testigos, y el capítulo 13. En 13,1 ella es presentada con diez cuernos y siete cabezas, lo que también acontece en 17,3.7.9-14. La mujer del capítulo 17 no aparece de forma similar en ningún otro lugar del libro, pero contrasta con la mujer del capítulo 12. La imagen de la mujer, no es muy distante a la del capítulo 17, aparece en el mensaje a la iglesia del Tiatira (2,18-29), en la figura de Jezabel, inspirada en el Antiguo Testamento (1Re 16,31; 2 Re 9,22)²⁴.

La imagen de la ciudad, Babilonia, la grande, que ocupa todo el capítulo 18, aparece por segunda vez en 16,19, un tema ya familiar en 14,8 (ver 17,5; 18,2). Ap 16, 19 se refiere también a la “gran ciudad” (18,10.16.19). En 18,21 las dos expresiones se unen, volviendo “Babilonia, la grande”. Ap, 16,19: “fue recordada delante de Dios”, anticipa 18,5: “Dios se acordó”, citas que se refieren al castigo divino contra las malas acciones de Babilonia. La expresión “beber del cáliz del vino de su cólera”, esto es, de Dios, en 16,19, recuerda también 14,8: “del vino de la ira de su prostitución bebieron todas las naciones”, donde tenemos la primera mención del nombre de Babilonia. En 14,10 tenemos “y el beberá del vino de la ira de Dios”, una irónica inversión de 14,8, donde el castigo es descrito en términos semejantes

²³ Apocalipsis 16,17-21 cumple también lo que está especificado en 15,8: “Nadie podía entrar en el santuario hasta que se complete las siete plagas de los siete ángeles”, establece también la relación entre los capítulos 16,17 con la introducción de uno de los ángeles de los que tienen las siete copas, como el *angelus interpres* (17,1). Esas relaciones son evidentes en 21,9, donde se da al ángel una introducción idéntica, de forma más explícita aunque en relación al capítulo 16. Aún más, con el derrame de la tercera copa (16,4), la cual transforma las aguas en sangre, y la proclamación angélica además que declara la justicia de este acto de juzgamiento divino, de la mención de sangre (17,6; 18,24), del uso del lenguaje jurídico (16,6; 16,7; 17,1), el hecho de que la tercera copa sea derramada sobre las fuentes de agua (16,4), de la proclamación del ángel de las aguas (16,5-6) y la voz del altar (16,7), tenemos también la afirmación de 17,1 que presenta a la prostituta “sentada sobre muchas aguas” (17,1.15). Ver J. P. RUIZ, o.c. p. 234; A. Y. COLLINS, “The History of Religions Approach to apocalypticism and the “Angel of the Waters” (Rev 16,4-7). In: *Catholic Biblical Quarterly* 39, 1977, p.367-381.

²⁴ J. E. BRUENS, “The Contrasted Women of Apocalypse 12 and 17”. In: *Catholic Biblical Quarterly* 26, 1964, p. 459-463.

a los de la ofensa. Las siete copas del Ap 16 son descritas como “llenas de la ira de Dios” y en 17,4 el vidente dice que la mujer sustenta un cáliz dorado, lleno de abominaciones. Y la expresión de 18,3: “porque del vino de la ira de su prostitución bebieron todas las naciones” nos recuerda 14,8; en 18,6: “en el cáliz en que ella mezcló, mezclará doblemente para ella”, nos recuerda 14,10. Las transgresiones de Babilonia son además descritas con el lenguaje de mala conducta sexual, a través de los términos “prostituir” (17,2; 18,3.9) y “prostitución” (14,8; 17,2.4; 18,3;19,2; 2,14.20-21).

En 17,1, la introducción de uno de los ángeles, de los que tienen las copas como el “ángel intérprete”, establece la continuidad entre la narrativa de la serie de copas y los capítulos de la Babilonia. La introducción de uno de los ángeles, de los que tienen las siete copas, como el guía de Juan en la visión de la nueva Jerusalén (21,9), mantiene esa continuidad, dándose un paralelismo próximo entre 17,1 y 21,9. Ap 21,9 es idéntico al 17,1, pero la adición de “llenas de las siete últimas plagas” refuerza su relación con el capítulo 16. Si en 17,1 el asunto de la visión anunciada por el ángel es “el juzgamiento de la gran meretriz” y en 21,9 “la novia, la esposa del Cordero” un paralelismo antitético queda establecido entre las dos visiones.

Las dos visiones comienzan y terminan de forma similar. Ap 17,1-3 afirma: uno de los siete ángeles, de los que tienen las siete copas, vino y habló conmigo diciendo: “ven, yo te mostraré el juicio de la gran meretriz que esta sentada sobre muchas aguas, con la cual los reyes de la tierra se prostituyeron y los moradores de la tierra se embriagaron con el vino de su prostitución. Y me condujo en Espíritu al desierto. Y vi una mujer sentada sobre una bestia escarlata, llena de nombres blasfemos, tenía siete cabezas y diez cuernos”. A su vez, Ap 21,9-10 afirma: “Uno de los siete ángeles, dos de los que tienen las siete copas llenas de las siete últimas plagas, vino y habló conmigo diciendo: Ven, yo te mostraré la novia, la esposa del Cordero. Y me condujo en espíritu a una montaña grande y alta y me mostró la ciudad santa de Jerusalén, que bajaba del cielo enviada por Dios”²⁵.

Al final de las dos secciones leemos en Ap 19,9-10: “Y me dijo, escribe: bienaventurados los que son llamados para el banquete de las bodas del Cordero. Y me dijo estas son palabras verdaderas de Dios. Y caí delante de sus pies para adorarlo. El me dijo: no hagas eso, yo soy tu compañero uno de tus hermanos que dan testimonio de Jesús. Solo a Dios debes adorar. Pues el testimonio de Jesús es el espíritu de la profecía”. Ap 22,6-9, a su vez dice, “y me dijo: estas palabras son fieles y verdaderas. El Señor Dios de los espíritus de los profetas envió su mensajero para mostrar a sus siervos las cosas que en breve deben suceder. Vengo en breve: bienaventurados los que guardan las palabras de la profecía de este libro. Yo Juan, soy el que escuche y vi estas cosas. Y cuando oí y vi caí delante de los pies del ángel que me mostró estas cosas para adorarlo. Y él me dijo: no hagas eso. Yo soy tu compañero y uno de tus hermanos los profetas y de los que guardan las palabras de este libro. Adoren a Dios”.

²⁵ En Ap 17,7-18 el ángel explica al vidente todo lo que fue visto en 17,3b-6, pero en 21,10-22,5 él no interpreta la visión, solamente la indica.

El hecho de que la introducción y la conclusión de cada una de esas visiones se asemejen indican las similitudes de sus funciones en el texto y que la diferencia entre cada visión está en la identidad de las figuras introducidas especifica el contorno de un paralelismo antitético entre las dos secciones. Dos figuras femeninas son introducidas: la prostituta y la novia; dos ciudades: Babilonia y la nueva Jerusalén; dos protagonistas: la Bestia y el Cordero. En 17,14 la bestia con sus diez cuernos pelea contra el Cordero y sus elegidos, pero él sale victorioso. La derrota que el Cordero imprime a sus antagonistas en 19,11-20,15 -Babilonia, bestia, falso profeta, Satanás- ofrece la transición de la visión de Babilonia hacia la visión de la nueva Jerusalén no solamente en términos de organización del libro, sino también a causa de la perspectiva escatológica del Apocalipsis²⁶.

De esta forma, así como 16,17-21 concluye con una serie de copas e introduce lo que sigue, también 19,1-10 concluye los capítulos sobre Babilonia e introduce a los capítulos que siguen. La motivación para alabar a Dios que juzgó a la gran meretriz de la proclamación de 19,1b-2 nos recuerda 16,7, se presenta de tal forma que recapitula Ap 17-18. La mención de “prostitución” en 19,2 recuerda 14,8; 17,2; 18,3; “sangre” nos recuerda 17,6;18,24; “humareda” en 19,3 recuerda 18,9.18 (la reacción de los reyes y marineros ante la humareda que sube de las llamas de Babilonia); y la introducción del motivo nupcial está presente en la visión de la nueva Jerusalén²⁷.

Ap 19,11-21,8 complementa la sección anterior que tiene su unidad establecida por la mención expresa del juicio (19,11.10b; 20,4.6.10.13.14-15; 21,8)²⁸. Los adversarios escatológicos mayores: la bestia y el falso profeta (13), satanás (12,1-18), la muerte, el *hades* (6,8), están dispuestos en el orden inverso de su aparición en el libro y su completa distribución está asociada al fin de los hombres malos(19,2), reyes y otros ejércitos que se oponen (20,8-9b: el conjunto de las naciones llamada Gog y Magog) y pecadores (21,8). En última instancia donde el juicio individual es supuesto (20,11-15), el castigo del ser humano está identificado con los adversarios escatológicos mayores. El reino milenar (20,4-6) representa una victoria antes del fin (6,9-11; 7,14-17; 12,11-12a; 14,1-5.13; 15,2-4) y la progresión interna de esta parte del libro culmina con la creación de cielos nuevos y tierra nueva (21,1-8).

Ap 19,11-21,8 esta relacionado con la séptima copa por el hecho de que Babilonia pertenece al esquema inverso de retribución indicado arriba para la bestia, el falso profeta, la muerte y el *hades*. El esquema de retribución de Babilonia fue introducido al último (14,8), pero ella fue destruida en primer lugar, por ser el punto de apoyo en el esquema general. Su castigo no está separado del juicio sobre los otros adversarios escatológicos y la descripción de su desaparición confirma la ruina anunciada anteriormente (14,8; 18,1-24).

Babilonia, por tanto, funciona como antítesis para la nueva Jerusalén. La consecuencia de su ruina, descrita en la esfera de la acción de la séptima copa y explicada en 17,1-19,10, está relacionada con 20,11-21,8. La séptima copa que pre-

²⁶ J. P. RUIZ, o.c. p. 239-241; U. VANNI, o.c. p. 213-218; P. W. SKEHAN, “King of Kings, Lord of Lords (Ap 19,16)”. In: *Catholic Biblical Quarterly* 10,1948, p. 398.

²⁷ J. P. RUIZ, *Ezekiel in the Apocalypse*, p. 241-242.

²⁸ CH. H. GIBLIN, *Ibid*, p. 500-501.

senta el juicio permanecería incompleta, por eso ella presenta el tema correlativo del galardón, presente en 20,11-21,8. De esa forma, la narrativa de la séptima copa debe, por tanto, ser vista en relación con 19,11-21,8, particularmente lo que contrasta con la destrucción de la Babilonia y todos los enemigos escatológicos, es decir la nueva creación (21,1-8)²⁹.

Ap 21,1-8 no solo culmina y contrasta con los eventos escatológicos de 19,11-20,15, sino tiene relación con 21,9-22,9 por su contenido y uso de imágenes. Habla del cielo nuevo y la tierra nuevo, de la nueva Jerusalén que desciende del cielo de parte de Dios, como novia adornada para su marido (21,2; 19,7-8), que será descrita en 21,9-22,9. Una voz del trono proclama que Dios está viviendo entre su pueblo e introduce la proposición de la alianza (21,2). La aflicción y el tormento ya no existen y las primeras cosas pasaron (21,4), el agua de la vida es ofrecida al sediento, y se hace una promesa de reconocimiento como hijo al vencedor (21,7; ver 2,7.11.17.26; 3,5.12.21) y los pecadores que no se arrepintieron son lanzados a la segunda muerte (21,8). De esa forma Ap 21, 1-8 presenta a la nueva Jerusalén que es preexistente como esposa en el contexto de la alianza y de la nueva creación y describe a sus miembros como “el vencedor” (21,7), especificando también los límites de exclusión de la nueva ciudad (21,8)³⁰.

En sección sobre la nueva Jerusalén (21,9-22,9), uno de los ángeles, de los que tiene las siete copas con las últimas plagas, se aparece al vidente y lo invita a ver a la novia, la esposa del Cordero (21,9) y a seguir describiendo la ciudad (21,1). La ciudad tiene como fundamento piedras preciosas (21,19-20) y las puerta de perlas (21,21), no tiene santuario (21,22), la gloria de Dios brilla sobre ella (21,23-25), naciones y reyes de la tierra le traen en su honor y gloria (21,14-26), el impuro y el que practica abominación y mentira está excluido (21,27; 21,8). En el capítulo 22, el ángel muestra a Juan el río del agua de la vida (22,1-2), los frutos doce veces al año, describen a la ciudad con la estructura del paraíso (22,2), ahí está el trono de Dios y el lugar de culto (22,3), sus siervos lo servirán para siempre (22,5). Finalmente 22,6-9 concluye la sección de forma similar a la de 19,9-10 que abarca la sección de Babilonia (17,1-19,10). La nueva Jerusalén, por tanto, es descrita como novia y esposa, lugar de habitación de Dios o templo. Como nuevo paraíso tiene carácter cósmico y, como preexistente, y aún por venir, trasciende los límites temporales. Viniendo de Dios elimina la separación entre lo celestial y lo terreno³¹.

De esta forma, si en 17,1-19,10 Juan ve a la prostituta Babilonia y su ruina, en 21,9-22,9 ve a la novia, la esposa del Cordero, la nueva Jerusalén que viene del cielo. El libro alcanza su clímax con la presentación de la destrucción de Babilonia y su sustitución por la nueva Jerusalén. La íntima conexión entre estas dos secciones paralelas, además de eso, es indicada por el anuncio de la bodas del Cordero en el fin de la liturgia que celebra la ruina de la Babilonia (19,7-8). El juicio de Babilonia y el advenimiento de la nueva Jerusalén, centrales en Ap 16-22, constituye un momento teológico decisivo y único, aunque temáticamente distinto.

²⁹ CH. H. GIBLIN, *Ibid.*, p. 501-502.

³⁰ C. DEUTSCH, o.c. p. 109-110.

³¹ C. DEUTSCH, *Ibid.*, p. 110-111.

Perteneciendo a la esfera de la acción de la séptima copa, por un lado, presenta un aspecto negativo en la destrucción de Babilonia, lo cual asegura la eliminación de todos los enemigos escatológicos. Por otro lado, señala el advenimiento de la nueva creación, de la nueva Jerusalén. Un doble momento de juicio se pone en relieve por las revelaciones angélicas indicadas en 17,1-3 y 21,9-10³². La oposición estructural entre Babilonia y la Nueva Jerusalén puede ser vista en el siguiente gráfico.

Babilonia: Ap 17,1-19,10	Nueva Jerusalén: Ap 21,9-22,9
Aproximación del ángel: 17,1	Aproximación del ángel: 21,9
Invitación: “Yo te mostraré el juicio de la gran meretriz”: 17,1	Invitación: “Yo te mostraré a la novia, la esposa del Cordero” (21,9)
Conducción por el ángel al desierto: 17,3	Conducción por el ángel una montaña grande y alta: 21,10
Lugar de demonios y espíritus inmundos: 18,2	Morada de Dios. Ningún profano entrará en ella: 21,3.22.27
Los reyes de la tierra saquean Babilonia: 17,15-16	Los reyes de la tierra traen sus riquezas y honor: 21,24.26
Los no inscritos en el libro de la vida admiran a la bestia: 17,8	Los inscritos en el libro de la vida entran en la nueva Jerusalén: 21,27.
Las joyas y piedras preciosas de Babilonia son destruidas: 17,4; 18,16-17	La nueva Jerusalén brilla como una joya con la gloria de Dios y tiene piedras preciosas como fundamento: 21,19-20.
Babilonia está destinada a la destrucción: 18,8	Los santos reinan para siempre: 22,5.
Mensajeros y mensaje: 19,9-10.	Mensajeros y mensajes: 22,6-9.

Los paralelos presentados entre la sección de Babilonia y la Nueva Jerusalén muestran que el Apocalipsis articula de forma consciente y consistente la oposición entre las dos ciudades al adoptar introducciones semejantes, secuencias temáticas, patrones verbales y también conclusiones semejantes para las dos visiones. De esta manera, dos de los principales personajes del drama visionario que se desenvuelve en el Apocalipsis: la prostituta-Babilonia y la novia-Nueva Jerusalén, son presentadas a partir de la contraposición de dos ciudades (El Apocalipsis de

³² Ch. H.GIBLIN, o.c. p. 502-503; M. RISSI, “The Kerygma of the Revelation to John”. In: *Interpretation* 22, 1968, p. 14-17; E. SCHÜSSLER FIORENZA, “The Eschatology and Composition”, p. 552-560.

Elías -hebraico- presenta el mismo esquema). De la misma forma que la sustitución griega de los diferentes mundos en la nueva creación, que sustituye la antigua creación, esa narrativa presenta una descripción de la Jerusalén del final de los tiempos.

3. La interrelación entre las secciones principales del Apocalipsis

Sin embargo, además de tener presente la visión de Babilonia en conjunto con la visión de la nueva Jerusalén³³, vimos que el Apocalipsis presenta cuatro divisiones principales, indicadas por el uso de la expresión técnica “fui arrebatado por el Espíritu” o “el ángel me condujo en Espíritu”, que indica no solamente cambios de lugar, sino también de tema (1,10; 4,1-2a; 17,3; 21,10). En Ap 1,10, donde la expresión ocurre por primera vez, se inicia la experiencia visionaria de Juan, que tuvo lugar en el día del Señor. La visión inaugural del Hijo del Hombre es el eje que organiza la primera visión y las señales del juicio inminente en la visión de Cristo, explícito en los mensajes a las siete iglesias, sirven de prefacio a todo el libro. Las otras tres apariciones de la expresión (4,1-2; 17,3; 21,10) indican tres transiciones mayores en toda la visión. En 4,1-2a, la voz que llama a Juan para el cielo, la misma de 1,10-11, indica una transición dentro de la experiencia visionaria introducida en 1,10-11, pero existe una relación entre 1,9-3,22 y los capítulos siguientes a la promesa “al vencedor” de 3,21: “al vencedor, le concederé que se siente conmigo en mi trono, como yo también vencí y me senté con mi Padre en su trono”. Esta promesa es la última de las siete promesas dirigidas por Cristo a las iglesias (2,7.11.28; 3,5.12). En cuanto a las seis primeras promesas que están relacionadas con las iglesias a las que se dirige, esta promesa está localizada en este lugar no porque es especialmente apropiada para la iglesia de Laodicea, sino porque ella anticipa los capítulos 4-5.

La segunda aparición de la expresión “fui arrebatado por el Espíritu” en la cual Juan es llevado para el cielo establece también otro aspecto de su experiencia visionaria: una visión inaugural del cielo (4-5), donde se desarrollan los juicios de las tres series de plagas: sellos, trompetas y copas (6-16), las cuales alcanzan su punto culminante con la serie de copas. Las tres series de plagas están interconectadas y presentan un desarrollo lineal creciente, pero una serie no es una mera repetición de la anterior, pues ellas difieren entre sí. Las series de sellos y trompetas difieren de la serie de copas, pues ellas son limitadas, sin embargo la serie de las copas no. Las copas son una a una radicales, complementando la destrucción iniciada en las dos primeras series, consumando la ira de Dios (15,1; 16,17.19). El juicio llega a su clímax con la séptima copa, la cual indica el juicio de Babilonia y el surgimiento de la nueva Jerusalén, la esperanza y utopía de las comunidades del Apocalipsis.

³³ Vimos que la sección de 19,11-21,8 no consiste solamente en una transición entre las secciones de Babilonia y de la nueva Jerusalén. Ella también describe los eventos que ocurren entre la ruina de Babilonia y el descenso de la nueva Jerusalén, fundamentales en el desarrollo estructural y temático del Apocalipsis.

Como destacamos antes, la narrativa de la séptima copa (16,17-21) establece la visión de Babilonia y de la nueva Jerusalén. Vimos también que es uno de los ángeles, de los que tienen las siete copas, que es introducido como el guía de Juan, tanto al comienzo de la visión de Babilonia cuanto de la nueva Jerusalén, (17,1; 22,9), razón por la cual tanto la sección de Babilonia cuanto de la nueva Jerusalén están ligadas en una secuencia de juicios, consistiendo en la conclusión general de todo el proceso desarrollado en los capítulos 6-16. Además, hay otro aspecto que relaciona estas secciones a la narrativa precedente: el grito de triunfo divino: “Está hecho”, (16,17; 21,6). En el primer caso, el se refiere al juicio de Babilonia ya la eliminación de los enemigos escatológicos, en el segundo a la bajada de la nueva Jerusalén, creando un paralelismo entre el fin de la secuencia de los juicios (6-16), que enseguida describe la ruina de la Babilonia (17,1-19,10), y el fin de la sección de transición entre Babilonia y la nueva Jerusalén (21,1-8), que describe resumidamente la bajada de la nueva Jerusalén. Las secciones paralelas de Babilonia y la nueva Jerusalén siguen apropiadamente estas dos conclusiones paralelas.

Otro aspecto que debemos observar es que la sección de la nueva Jerusalén se yuxtapone al epílogo (22,6-21). Es importante observar como Juan creó relaciones literarias con las otras secciones. Ap 22,6-9 es tanto la conclusión de la sección de la nueva Jerusalén como el inicio del epílogo. Esto es posible porque en el Apocalipsis normalmente encontramos yuxtaposición y entrelazamiento entre sus secciones. Juan presenta 21,6-9 como conclusión de la visión de la nueva Jerusalén y al comienzo del epílogo, lo que de 22,6-9 no es verbalmente paralelo con 19,9-10, es paralelo con 1,1-3, el prólogo del libro. De la misma forma, en la segunda vez que el vidente intenta adorar al ángel, hay alusiones al inicio del libro. Por eso, en 19,9-10 las “palabras verdaderas de Dios”, a las cuales el ángel se refiere, preceden una bienaventuranza (19,9a), pero en 22,6-9 ellas preceden las palabras de la profecía de todo el libro, como en 1,3. El propio ángel es revelado como el ángel de 1,1. Debido a la manera como ocurre el desarrollo estructural y temático del Apocalipsis, la conclusión de la visión del juicio de Babilonia no podría volverse en conclusión de toda esta profecía, sino la conclusión de la visión de la nueva Jerusalén.

El Apocalipsis presenta también una relación entre las doce tribus, (el nuevo Israel) en 7,4 y 21,12. De la misma manera, en Ap 6,9-11, cuando los mártires preguntan “hasta cuando deben esperar para que su sangre sea vengada de los que viven sobre la tierra”, el texto afirma que “ellos deben esperar un poco”, y en 8,2-5, cuando el incensario de fuego es lanzado a la tierra, la ira de Dios es puesta en acción, pero ella no se completará hasta que tengan lugar los acontecimientos comprendidos en la esfera de acción de la serie de copas (ver 18,20.24; 19,1-2).

Vale destacar que además de la interrelación entre las visiones y el contenido de ellas, el Apocalipsis presenta indicación de lugar en cada una de ellas. En la visión inaugural en el día del Señor, Juan se encontraba en Patmos (1,9-10), siendo enseguida arrebatado al cielo (4,1-2a), donde ve el desarrollo del juicio de Dios en la historia, pero en las visiones de Babilonia y la nueva Jerusalén Juan es llevado simultáneamente al desierto (17,3) y a una montaña grande y alta (21,10).

En el Apocalipsis el desierto es un símbolo ambivalente: es la esfera demoníaca pero también lugar de protección divina. En 17,3 el desierto es el lugar donde está la mujer sentada en la bestia. La mujer es Babilonia (17,5) y el desierto simboliza la desolación de Babilonia cuando la visión profética sea cumplida

(17,16;18,2.17.19). En cambio, el desierto del capítulo 12 es diferente, pues contrastando con Babilonia que rápidamente queda desolada, él es lugar de refugio para la mujer (v. 6.14).

La montaña simboliza el lugar natural del encuentro entre lo divino y lo humano. En 14,1, el Cordero y los elegidos están en el monte Sión, lugar de refugio y de salvación en el tiempo final donde Dios y su pueblo están reunidos. En 16,16 ocurre una batalla en un lugar llamado Armagedón, una montaña, como lugar del encuentro entre lo divino y lo humano, la montaña se transforma en un lugar apropiado para la batalla final entre el bien y el mal, Dios y Satanás, Cristo y el anticristo. En 21,10, el ángel toma a Juan y lo lleva “a una montaña grande y alta para ver a la novia, la esposa del Cordero, Jerusalén, la ciudad santa”. Juan ve la ciudad desde una “montaña grande y alta”, un lugar que alcanza los cielos, en un claro contraste con las ciudades humanas construidas en dirección hacia los cielos.

Pero a su vez, las siete montañas del capítulo 17 pueden representar a Roma, pero también a la ciudad humana arquetípica, como la torre de Babel, que fue construida para alcanzar los cielos, para que los seres humanos pudiesen alcanzar a Dios (Gn 11). El hecho de que, en el Apocalipsis, el número 7 sea simbólico o señale algo completo, indica que las siete montañas pueden representar todo el mundo civilizado. Además, la ciudad de este mundo que procura alcanzar los cielos es una parodia de la nueva Jerusalén que baja del cielo y descansa en una montaña. En este sentido, montaña es también un símbolo ambiguo en el Apocalipsis pues puede representar la intervención de Dios en la historia para proteger o preservar, para derribar las fuerzas del mal y traer una nueva creación, pero también la tentativa o codicia del ser humano de superar su humanidad, procurando igualar a Dios.

Finalmente destacamos que en Apocalipsis el cielo, además de significar el lugar de los astros (6,13; 8,10; 16,21) es también el lugar del trono de Dios (4,1-2) En ese sentido, los eventos celestes pueden describir los eventos terrestres, o los eventos terrestres ser determinados por los eventos celestes. Pero lo que acontece en la tierra puede también determinar los eventos celestiales. Cuando satanás es derrotado por Miguel y tirado a la tierra, es la muerte de Cristo en la cruz y los testimonios de Cristo que determinan este evento (12,7-9). En este relato, lo que acontece en la esfera celestial es determinado por los eventos ocurridos en la tierra. Pero también lo que ocurre en el cielo puede determinar lo que ocurre en la tierra, como las imágenes de Dios sentado en el trono del capítulo 4, que determinan todo lo que ocurre en la tierra (4,1-22,9). Ningún evento ocurre en la tierra -las plagas o destrucción cósmica- que no haya sido primero permitido por el cielo. El cielo permite u ordena la destrucción. Aunque el cielo puede determinar los eventos de la tierra debe también esperar la respuesta de la tierra. El contenido del libro del capítulo 5 fue determinado en el cielo, pero el libro solo puede ser abierto por el Cordero que, por su muerte, conquistó el derecho de abrirlo.

Pero el Apocalipsis habla también del primer cielo, de la primera tierra, de nuevos cielos y nueva tierra (21,1). El primer cielo y tierra pasarán, pero el nuevo cielo y la nueva tierra permanecerán para siempre. El primer cielo no es solamente el lugar de la morada de Dios sino también el lugar donde vive satanás (12,7-8). El bien y el mal coexisten en el primer cielo y la primera tierra, pero solamente el bien permanecerá en el nuevo cielo y la nueva tierra. Si el bien y el mal coexisten en el primer cielo y la primera tierra, el triunfo del bien y la ausencia del mal caracteri-

zarán el nuevo cielo y la nueva tierra (21,1-8). No habrá bestia ni prostituta que venga del mar. No habrá más amenaza del mal. El nuevo cielo y la nueva tierra están unidos. En la antigua creación, el cielo y la tierra eran realidades separadas, pero en la segunda, ellos están en perfecta armonía: “Oí una voz fuerte, que venía del trono, que decía: es la morada de Dios con los hombres. El habitará con ellos. Ellos serán su pueblo y el será el Dios que está con ellos” (21,3). Ocurre una renovación del antiguo orden: y aquel que está sentado en el trono dijo entonces: “¡Eh aquí que hago nuevas todas las cosas!” (21,5a). Con la creación de nuevos cielos y nueva tierra, un nuevo modelo de orden es introducido. Este nuevo orden cósmico indica un nuevo orden de la realidad y la recreación anunciada culmina en el establecimiento de nuevas relaciones de los seres humanos con Dios, unos con los otros, con los otros seres creados y con el ambiente.

José Adriano Filho

Rua Paula Ney 381 ap. 7

São Paulo /SP

04107-021

Brasil

JUAN DE PATMOS, EL VISIONARIO Y SU VISIÓN

Resumen

Este artículo explora una comprensión del libro del Apocalipsis como “visión”. Las características que representa tal condición, el modo de recepción y comunicación, y la naturaleza de la hermenéutica que surge de ello. Se sostiene que por ser “visión” reclama una revelación que va más allá de la apariencia histórica para mostrar la voluntad divina, en tanto captada humanamente. A la vez se muestra que el hecho de ser una sucesión de visiones produce la impresión de un texto fragmentario y opera en contra de una articulación doctrinaria del libro.

Abstract

This article explores an understanding of the book of Revelation as “vision”, the characteristics of this particular condition, the ways of reception and communication and the nature of the hermeneutical task that derives from it. At the same time it sustains that, because it is “vision”, it claims to be a revelation that goes beyond historical surface to show God’s will as humanly perceived. The fact that the book is a series of visions produces the impression of a fragmentary text and works against a doctrinal construct of the book.

Yo, Juan, vuestro hermano y compañero en la tribulación, en el reino y en la perseverancia de Jesús, estaba en la isla llamada Patmos, por causa de la palabra de Dios y del testimonio de Jesucristo. Estando yo en el Espíritu en el día del Señor oí detrás de mí una gran voz, como de trompeta, que decía: ‘Yo soy el Alfa y la Omega, el primero y el último. Escribe en un libro lo que ves y envíalo a las siete iglesias que están en Asia...’ (Ap 1,9-11).

El género apocalíptico y las visiones

Los estudios de Apocalipsis más usados en nuestro medio señalan las características de este libro, sus particularidades y modos: su lenguaje, los recursos literarios de que se vale, su estructuración y contenido etc. De esta manera el Apocalipsis de Juan, así como otros escritos de ese período, cristianos o no, que tienen características similares, han sido agrupados dentro de un género literario común que ha recibido el nombre de género apocalíptico. A partir de ello se han señalado los elementos compartidos por estos escritos, y se han precisado sus diferencias. De esta manera el estudio del último libro del canon bíblico ha recibido especial atención como construcción literaria y se ha podido profundizar su sentido, al sacarlo de una

lectura puramente literalista y ponerlo en perspectiva dentro del conjunto de escritos que se le asemejan. El trabajo sobre la particularidad de sus símbolos y los elementos más profundos que construyen su discurso nos permiten tener una nueva comprensión de su mensaje y pertinencia¹.

Por otro lado, el estudio del contexto en el que surgió el Apocalipsis de Juan permite reconocer las condiciones económicas y políticas de las comunidades que se expresan en él y la conformación socio-cultural a la que responden². Ello ha ayudado a perfilar su función social y la comprensión teológica que le da sentido. Así, sus metáforas y figuras aparecen con referencias a su situación histórica y muestran el mundo vital en el que opera su imaginario. De esta manera se logra superar las lecturas mágicas del libro, las arbitrariedades que lo hicieron objeto de tanta especulación antojadiza, dándole esa aura de arcano que alejaba a los más simples por temor y a los más eruditos por considerarlo poco útil. Esto ha permitido que en estos años recientes se hayan multiplicado los estudios y ensayos en torno del Apocalipsis, se haya procurado elaborar más profundamente la teología que subyace a sus figuras, metáforas y visiones, y se produzca una cierta recuperación del valor de Apocalipsis como Evangelio, anuncio de esperanza, visión del Reino.

Los beneficios de estos aportes y las experiencias de lectura comunitaria vinculados con ellos han sido muchos. Esto es especialmente cierto en aquellos contextos opresivos, sea por cuestiones económicas, raciales o, en menor medida, de género, donde este libro ha podido recuperar, por este camino, una significación liberadora, y ser fuente de inspiración para muchos cristianos que han podido proyectar su fe a partir de las interpretaciones que han destacado la dimensión de testimonio de la justicia y esperanza que nos brinda. Pero en este esfuerzo, a veces, algunos aspectos del legado del visionario de Patmos han quedado oscurecidos y por otro lado, ciertas dificultades que presenta el libro subsisten o son sometidas a soluciones forzadas.

Efectivamente, al ver Apocalipsis como una construcción literaria se tiende a someter al conjunto a parámetros propios de una composición organizada, concertada a partir de una determinada intencionalidad, unívoca. Sin embargo, es necesario reconocer que, por su mismo carácter, el texto se presenta con ciertas incoherencias, con cortes abruptos, sus imágenes aparecen muchas veces fragmentadas, inacabadas, y quedan muchos cabos sueltos, elementos abiertos que no es posible coordinar. Si bien para muchos esto aparece como una debilidad del libro, desde otro punto de vista puede ser un elemento creativo, que deja abierta la posibilidad de otras comprensiones de su mensaje. Permite identificar otras experiencias de la fe.

Uno de los elementos que deben analizarse en este sentido es el papel que juegan las visiones, y la experiencia de la visión, dentro del libro. Efectivamente, la visión es tratada mayormente como un recurso literario, como una característica del

¹ Sería imposible aquí presentar una bibliografía, aunque sea resumida, sobre esta temática. El N° 7 de RIBLA trata el tema y contiene algunos estudios que pueden orientar sobre estos puntos. También puede consultarse el estudio de P. Richard: *Apocalipsis, reconstrucción de la esperanza*, DEI, San José de Costa Rica, 1995.

² Una publicación útil en este sentido, desde América latina: E. Arens: *Asia Menor en tiempos de Pablo, Lucas y Juan. Aspectos sociales y económicos para la comprensión del Nuevo Testamento*. Ediciones El Almendro, Córdoba (España), 1995.

género, y por lo tanto se busca traducir los elementos de la visión a referencias comprensibles, a figuras que puedan identificarse históricamente o proyectarse en su significación simbólica. Pero hay una dimensión de la visión que queda oculta, y que es el hecho mismo de la visión como experiencia de lo divino, en lo que tiene la visión de afirmación de lo trascendente, en su significación como don de Dios. En ese sentido, ver a Juan como visionario es algo más que reconocer el contexto social en el que opera, y encontrar el sentido de reafirmación crítica de la fe que su texto comunica. Es hablar también de su percepción de la fuerza de Dios, del modo de comunicación de Dios con los seres humanos, de las certezas que la presencia de Dios genera en quienes confían en su amor y justicia, no solo por el contenido racionalizable del mensaje, sino por el sentido de inmediatez y acceso que la misma pujanza divina permite en el hecho de la visión.

La tradición de videntes

La tradición religiosa israelita ha dado desde sus comienzos un lugar significativo para las visiones y videntes. De hecho, como otras muchas tradiciones religiosas, la videncia aparece como un fenómeno que está en sus mismos orígenes. Ya los relatos acerca de los patriarcas muestran mensajes divinos recibidos por medio de audiciones y visiones, sean éstas en sueño o en vigilia. Si bien la redacción de estas historias es probablemente bastante posterior, y el fenómeno de las visiones aparece “suavizado”, es de notar que esta es una manera no infrecuente de recibir el mensaje divino. El texto bíblico registra que Dios usa este camino tanto en el propio pueblo hebreo como fuera de él (el caso de Balaán, por ejemplo, Nm 24,3). Los textos más antiguos muestran la existencia de profetas visionarios que entran en éxtasis como un fenómeno presente en Israel desde sus mismos inicios, y probablemente haya constituido un núcleo fundamental en los primeros tiempos de la conformación de Israel como entidad nacional-religiosa³. Probablemente haya que ver en María, la hermana de Aarón y Moisés (Ex 15,20), con su grupo de mujeres, una indicación de que la función de “profetisa” que se le asigna está emparentada con la exaltación extática en la danza y el canto. Más adelante el mismo trance generado en la danza doxológica aparece en el Rey David al conducir el arca a Jerusalén (2Sa 6,14-15).

Es cierto que este fenómeno resulta valorado distintamente a través del desarrollo histórico de la teología judía, especialmente a medida que ésta se vuelve más orgánica y controlada desde el templo. La experiencia extática en la alabanza aparece como diferente y opuesta a la elaborada construcción cultural sacerdotal, si bien no necesariamente separada de ella. Además se va transformando en una capacidad para recibir y transmitir el mensaje divino⁴. Esta religiosidad tiene un ámbito más popular que las controladas liturgias del templo, y se manifiesta como lugar de disidencia política. Así se va generando el fenómeno de los profetas “clásicos”, que dan continuidad a la videncia extática, pero ahora como vehículo para los mensajes

³ Eichrodt, Walter, *Teología del Antiguo Testamento*, v.1 (Dios y pueblo), Cristiandad, Madrid, 1975, p.269-278.

⁴ Eichrodt, *Teología...*, p.283-284.

y oráculos divinos mediante los cuales se juzga a reyes y sacerdotes. Las visiones aparecen como experiencia profética, aunque a veces los mismos profetas se manifiestan opuestos a las formas alienantes que puede adquirir cierto profetismo extático conformista⁵.

Las visiones están en el centro constitutivo de la experiencia profética, tanto de los profetas anteriores (Elías, Eliseo) como de los profetas literarios (Isaías, Ezequiel, Amós), para culminar con las visiones apocalípticas de Daniel. Amós, que los estudiosos coinciden en describir como el más antiguo profeta literario, y uno de los más agudos en su crítica al poder, relata una sucesión de visiones que tienen rasgos comunes con las del Ap, destrucción con langostas y fuego, y el juicio implacable de Dios (7,1-9). Y luego en el cap. 8,1-3 aparece otra visión, la del canasto de frutas, y todas ellas anuncian juicio y destrucción. También es antiguo el relato de la visión de vocación de Isaías (cap.6). Las visiones están presentes en libros posteriores, como Jeremías y Ezequiel. Habacuc también recibe una visión y una orden similar a la de Juan de Patmos: “Escribe la visión, grábala en tablas, para que pueda leerse de corrido [o: para que quien la lea, salga corriendo]” (Hab 2,2). Luego la visión no es descrita como tal en el libro mismo, pero da la impresión, especialmente si seguimos la segunda traducción posible, que la visión es de horror y condena. El resto del mensaje parece así indicarlo. Entre las promesas del tiempo escatológico del libro de Joel (Jl 2,28-32) figura la del don de las visiones a los jóvenes.

Esta tradición de videntes y visiones, que no podemos analizar aquí con mayor extensión, se prolonga en el periodo helenístico para dar origen a varios escritos que se inscriben en lo que se ha llamado “el género apocalíptico”. También en el Nuevo Testamento aparecen estas referencias, curiosamente con mayor difusión en la literatura lucana. En el Evangelio de Lucas el nacimiento de Juan el Bautista es anunciado mediante una visión (Lc 1,8-22). El autor destaca, en su segunda obra, las visiones en las experiencias de Esteban en el momento de su martirio (Hch 7,56), o de Pablo en el camino a Damasco (Hch 9,3-8) y en su llamado a evangelizar en Macedonia (16,9-10). También de Cornelio, cuando aún no conoce el mensaje del Evangelio (Hch 10,3-7), de Pedro en Jope (Hch 10,11-17) etc. Mateo, que describe los mensajes a José en el nacimiento y persecución del niño como “sueños”, llama “visión”, en cambio, a lo que los discípulos perciben en el Monte de la Transfiguración (Mt 17,9). Pablo, en 2Co 12,2 y 7 habla de “visiones” y “revelaciones” que constituyen aquello en que puede un ser humano gloriarse, porque no es mérito suyo sino pura gracia divina. No siempre es posible discernir, en los relatos, si se trata de experiencias extáticas, visiones en vigilia o en sueño, o qué tipo de fenómeno es el mencionado. En este último caso, sin embargo, la naturaleza extática de la experiencia es explícita: Pablo no puede decir si la experiencia fue “en el cuerpo o fuera de él”. En esta línea hay que incluir las visiones que se nos relatan en el libro final del canon bíblico.

Lo que todas estas referencias tienen en común es que la visión siempre aparece como un don, como una dádiva (o incluso imposición) divina. El visionario no

⁵ Así, Ezequiel es invitado a profetizar con los brazos descubiertos (4,7) para mostrar que no lleva las marcas que solían hacerse los profetas extáticos cuando se sangraban durante sus arrebatos. El mismo sentido puede tener la expresión de Amós: “no soy profeta ni hijo de profeta” (Am 7,14). Zacarías tiene el mismo sentido cuando anticipa un tiempo sin profetas “con heridas en las manos” (13,5-6).

decide tener una visión; le es dada por Dios, y es afectado por ella. Es siempre sentida como algo “extraño”, desde fuera. No revela la interioridad del visionario, sino la voluntad divina, que lo compromete. A veces, incluso contra su propia voluntad. La visión es, en ese sentido, revelación: manifestación de la presencia y voluntad de Dios. La visión convoca y envía, pone en conocimiento del (la) vidente una dimensión de la realidad (de sí mismo/a, del mundo que lo rodea, de la voluntad divina) que era hasta entonces oculta para él o ella, y para los demás. En ese sentido toda visión divina genera una nueva cosmovisión. Comunicar esa revelación será ahora su misión (aunque en algunos casos esa comunicación será diferida hasta que pueda ser comprensible por ejemplo como la de la transfiguración). La visión no es pura experiencia, en estos casos además tiene un contenido que es comunicable y que debe comunicarse. Pero ese mismo contenido aparece cargado de autoridad por la experiencia de la visión como manifestación del origen divino del mensaje, y por su fuerza para afectar la vida misma del visionario.

Estando en el Espíritu...

Juan expresa encontrarse en un estado particular en el momento de recibir la visión (o visiones) que él llama “estar en el espíritu” (1,10). La expresión se repite en 4,2; 17,3; 21,10. En cada caso marca una transición: el comienzo de la visión, el acceso a la visión celestial, el espacio donde comienza el combate que produce el desenlace del libro, y el lugar desde donde se ve la Jerusalén celeste. Se trata, evidentemente, de una condición personal que sale de lo normal, y que le permite acceder a espacios y manifestaciones que no serían alcanzables si no en ese estado.

Conviene mirar un poco el sentido de esta expresión “en el espíritu” (*en to pneumati*). Al hacerlo, constatamos que difícilmente pueda asimilarse directamente el sentido que tiene en Apocalipsis con los diversos usos que le da el Nuevo Testamento. Se usa para indicar el sentido del ministerio del Bautista (Lc 1,17), para diferenciar el bautismo de Juan del que es en el nombre de Jesús (Lc 3,16, Jn 1,33 etc.). Pablo usa la expresión “en el Espíritu” para hablar de la vida del creyente como opuesta a la “vida en la carne”, lo cual es dádiva de Dios (Rom 8,9 etc.)⁶. Otros textos neotestamentarios la usan para señalar el poder de la oración, para hablar de la particular revelación de los profetas, etc. Pero el uso más próximo al que muestra nuestro texto, por su significado y ocasión, lo encontramos en el Antiguo Testamento, en el libro de Ezequiel. Allí hay dos referencias a visiones “en el espíritu”. Una cuando el profeta es llevado “en el espíritu” a la tierra de los caldeos (11,24), y luego en la introducción a la más conocida visión del valle de los huesos secos (37,1).

En el libro del Apocalipsis la expresión tiene un peso propio que no debe confundirse con otras menciones del *pneuma* en el mismo libro. De hecho, el uso de esta palabra está muy lejos de ser unívoco. Se aplica tanto al Espíritu divino, a la inspiración profética, como a los espíritus inmundos que pueblan Babilonia. En las tra-

⁶ En el caso de Pablo, en su relato de visión en 2Co 12, donde no es claro si habla de su propia experiencia o la de otro, reitera que no sabe si esa experiencia “fue en el cuerpo o fuera del cuerpo”, pero no usa la expresión afirmativa. ¿Si fue “fuera del cuerpo”, fue “en el espíritu”?

ducciones también se refleja esta dificultad de interpretaciones. Varias versiones interpretan que lo que Juan experimenta es un arrebató del Espíritu Santo (usando mayúsculas para espíritu en este caso). Así lo dice explícitamente la *Nueva Biblia Española (NBE)*, tanto en 1,9 como en 4,2. También traduce “fui arrebatado por el Espíritu” *El Libro del Pueblo de Dios (LPD)*. De manera similar parece señalarlo Reina-Valera, la versión que tenemos al comienzo del artículo, tanto en 1,9 como en 4,2. También *Dios habla Hoy (DHH)* nos da ese sentido: “Quedé bajo el poder del Espíritu”, o la *Biblia Latinoamericana –Edición Pastoral (BL)*: “Se apoderó de mí el Espíritu”. Esta misma expresión usa la *Biblia del Peregrino (BP)* en 4,2; aunque en 1,9 había traducido “movido por el Espíritu”. Reina-Valera se mantiene fiel a su traducción textual “en el Espíritu” en las cuatro citas, pero no así las otras, que modifican su traducción en las citas de 17,3 y 22,10. *DHH* usa la expresión “la visión que me hizo ver el Espíritu” en estos casos, y *LPD* pone “espíritu” con minúsculas en estas citas. La *BL*, en cambio, ya no hace mención al Espíritu en ninguno de estos dos últimos textos, y habla de “nueva visión” (17,3) o de “visión espiritual” (21,10). Lo mismo ocurre con la *NBE*, que traduce “en visión profética” estos últimos textos. La *BP* va más allá en su interpretación al traducir en 17,3 y 2n 21,10: “me trasladó en éxtasis”.

Este va a ser el camino que toma siempre la *Biblia de Jerusalén (BJ)*. Interpreta la expresión como referida a un estado de éxtasis: “caí en éxtasis en un día del Señor...” (1,9). La expresión se repite para 4,2. Pero en 17,3 y 21,10, vuelve al uso de la palabra espíritu, aunque con minúsculas: [el ángel] “me trasladó en espíritu...”. Un breve repaso por traducciones en otras lenguas nos muestra la misma dualidad de criterios. Para algunos, la expresión se refiere a una particular intervención del Espíritu divino como agente de las visiones, mientras otros le dan un sentido de experiencia extática o trance. B. Malina, un biblista que ha profundizado en las cuestiones de antropología cultural, ha señalado un camino más neutro: “un viento celestial (*sky wind*) me tomó”. Separar la palabra “espíritu” de la proyección que después hará la elaboración dogmática de la “tercera persona de la trinidad” puede ayudarnos a descondicionar nuestra lectura. Pero realmente esto no resuelve el problema de fondo. ¿Es la visión producto de una particular manifestación de Dios en Juan - llamémosla “espíritu”, “Espíritu” o “un viento celestial” -, o es un trance del propio vidente que revela las imágenes de su inconsciente? ¿O, finalmente, no es sino un recurso literario del cual se vale el autor para justificar el lenguaje metafórico y críptico de su artificio? En la respuesta a esta pregunta no entran en juego solamente cuestiones exegéticas, de traducción, o de precisión interpretativa. Nuestras propias concepciones antropológicas y comprensión de lo religioso y psicológico se manifestarán en nuestra opción.

Una percepción distinta⁷

Sea cual fuere nuestra opción de traducción, y a menos que consideramos el recurso a la visión como un artilugio literario, es evidente que este particular esta-

⁷ Este tema también lo he desarrollado en la segunda jornada de las *Conferencias Mackay 1999*, “Apocalipsis para el año 2000: Estrategias de Lectura: Juan como profeta y visionario”, en la Universidad

do al que se refiere Juan modifica el modo de percibir la realidad y pone a un costado las formas cotidianas de percepción consciente. Efectivamente, no estamos tratando con un relato histórico, ni con enseñanzas directas o aún en parábolas, ni su lenguaje es referencial, quizás con la parcial excepción de las cartas iniciales. Lo que el autor consigna es lo que él percibe visualmente y en audiciones que no se refieren a la realidad inmediata. Es el relato de una visión, o de varias visiones, y en ese sentido una experiencia única de Juan, que él recibe en ese particular estado mental que llama “estar en el espíritu”.

Ese *estar en el espíritu* - posesión del Espíritu Santo, éxtasis, arrebató espiritual, trance, transportación onírica u outro - es lo suficientemente inusual como para que Juan lo destaque. Las formas normales de percepción se suspenden, los parámetros racionales caen, desaparecen los censores de la consciencia. Puede estar al mismo tiempo en Patmos, en el Cielo, ver toda la tierra y aún debajo de la tierra. Puede saber lo que pasa ahora, lo que ya ha pasado, y lo que va a ocurrir, simultáneamente. Es una experiencia subjetiva, que le ocurre a Juan, y a ningún otro de esa manera y en ese momento. Los guardias que cuidaban a Juan en la isla prisión de Patmos, si ese fuera el caso, no pueden escuchar ni ver lo que Juan escucha y ve. En ese sentido, es una experiencia totalmente interna. Pero Juan reclama que esa visión no procede de su interioridad. Para él, si es que pudiera hablar en estos términos, no es un estado de meditación o hipnótico en donde lo subconsciente es liberado: en ese particular estado él recibe una revelación que le es dada desde un “extra nos” divino, en forma de imágenes y voces que proceden de fuera de él mismo. Pero que él debe escribir y comunicar con palabras humanas, porque son las únicas que conoce y las únicas que sus receptores pueden comprender. Esa es su tarea profética. Cuando nosotros después leemos estas palabras, y pretendemos dotarlas de las racionalidades del estado consciente, y peor aún, cuando se pretende darles una significación unívoca y directa, estamos modificando el modo y sentido de la percepción en la cual este mensaje es recibido y comunicado.

En esta “consciencia alternativa”⁸, como ha sido llamada, las percepciones de los espacios y los tiempos no se cuadran a las categorías de percepción con que nos movemos cotidianamente, no se ordenan según un sistema de cálculos y medidas que pueda manejar un arquitecto. Cuando después algunos intérpretes pretenden usar esas medidas de tiempo y espacio como si fueran la agenda detallada para el fin de los tiempos o los datos exactos de un plano de construcción, se desconoce el sentido propio del texto. Ya algunos padres griegos habían señalado, por ejemplo, frente a ciertas expresiones milenaristas, que no se pueden vivir los tiempos de las visiones –que se viven “en Dios” con el calendario solar, ya que “para Dios mil años son como un día y un día como mil años”.

Quien entra en esa situación de “estar en el espíritu”, si aceptamos los testimonios de algunos hermanos que relatan experiencias similares, especialmente en medios carismáticos y pentecostales, no pierde su consciencia racional, pero esta

Bíblica Latinoamericana/UBL de San José, Costa Rica, y será publicado en la publicación de la UBL, *Vida y Pensamiento*. Si bien hay algunas frases tomadas de esa exposición, desarrollo acá el tema con otro enfoque.

⁸ Pilch, J.: “Visions in Revelation and alternate consciousness: A Perspective from Cultural Anthropology”. *Listening*, 28 (1993), p.231-244.

queda como momentáneamente suspendida, en un segundo plano. No puede medir el tiempo en que vive, si son segundos, minutos u horas. Eso lo sabrá después. La percepción de significado no depende de la comunicación oral ni siquiera del idioma. Pero si después, vuelto a su estado “normal”, quiere expresar lo que ha vivido, lo que sintió y ha captado de su propia experiencia, verá que le resulta imposible hacerlo totalmente. Menos aún si lo tiene que hacer por escrito en una carta circular. Seguramente nadie podrá reproducir esa experiencia a partir de ese escrito. Es probable que aún a la propia persona le resulte difícil reconocer la intensidad de ese momento en lo que luego escriba. Su percepción racional del mismo fenómeno que vivió le resultará parcialmente ajena, y verá que su lengua corriente no alcanza para expresar lo que experimentó como carisma, como don.

Apocalipsis es el relato de una experiencia de este tipo, y esto es parte también de su mensaje. Esos momentos vividos en el Espíritu sirven para comprender las realidades más profundas de la vida y orientarla. La cotidianidad, si bien volverá a medir los espacios y los tiempos con los datos de la percepción sensorial “normal”, será comprendida desde el sentido otorgado por esta experiencia. El panorama de la historia humana, aún de las pequeñas historias personales, que este nuevo horizonte permite percibir, adquiere nuevos sentidos dados por la experiencia de la visión, y especialmente en el caso del Apocalipsis que pone toda la realidad en perspectiva escatológica.

El visionario, el profeta, reclama así haber penetrado en lo que en lenguaje de ciencia-ficción se podría llamar el “vértice del tiempo”, y por ello mismo, en el sentido de la eternidad. Lo que ha recibido y desea transmitir no es, en su comprensión, una particular perspectiva humana, sino una revelación de la presencia, voluntad y acción divinas. En ese sentido resistiría cualquier intento de explicación de que a través de las visiones ha volcado las imágenes de su propio inconsciente, de su propia mente. No hay simplemente un “análisis de la realidad” leído desde las víctimas - lo cual es cierto - sino que hay una revelación del análisis de la realidad leído desde la voluntad de Dios y su identificación con el sufriente (el Cordero degollado) y el testigo. Y esto no por un proceso de racionalidad teológica debatible, sino porque así es recibido como mensaje y experiencia que se origina en Dios mismo.

La visión en tanto visión

Justamente, para los primeros receptores del texto, es esta imaginación el elemento decisivo. Si, como muchos exégetas suponen, el texto tiene una connotación o sentido litúrgico⁹, la dimensión estética de las imágenes (en el sentido original de producir sensaciones, *aisthesis*) adquiere una especial dimensión. Que la mayoría de los participantes dependen de su imaginación lo supone el cuadro que presenta el propio texto: “Bendito el que lee (singular) y los que escuchan (plural)” (1,3). Este marco, de un lector y muchos oyentes, supone, no una lectura analítica de las palabras, sino el impacto que la lectura corrida crea en los receptores. Las imágenes de la adoración celeste muestran un sentido y “tipo” doxológico y crean un clima propicio para la adoración, así como las imágenes de las plagas y males que se aba-

⁹ Prigent, P.: *L'Apocalypse de Saint Jean*. Labor et Fides, Ginebra, 1988.

ten sobre la humanidad hacen presente la dimensión dramática del entorno persecutorio que experimenta la comunidad cristiana. Cielo y tierra, exaltación de ángeles y testigos y percepción del poder y sufrimiento terrenos, la voluntad salvadora de Dios y la rebeldía de los poderes malignos se mezclan en las visiones para hacer vivo en los creyentes cuál es el sentido de su vocación y el entorno real del mundo en que viven.

Haciendo la tremenda salvedad de la naturaleza teológica de esta experiencia y su reclamo de un origen divino, en las visiones del Apocalipsis estamos más cerca de la pintura surrealista o de las imágenes psicodélicas que de un detallado estudio figurativo. Por ejemplo, la fuerza de una obra de arte como el Guernica de Picasso no está en la fineza de su trazo o reflejo fotográfico de la realidad, sino todo lo contrario. Porque el genio de Picasso pintó y destacó, justamente en las desproporciones y desfiguraciones, el horror de la guerra y la furia destructiva de un bombardeo. Esas figuras impactan no por la perfección pictórica de su trazo, sino por su fuerza comunicativa. Uno puede cerrar los ojos e imaginar un Guernica con movimiento, gritos y voces. Pero nadie en su sano juicio pretenderá comparar el tamaño de una persona, un caballo y una casa a partir de las proporciones del Guernica. El haber hecho eso con el Apocalipsis ha transformado un escrito destinado a alentar, sostener, fortalecer y celebrar la fe en un texto terrorífico. Es más, Juan debe describir junto con el horror bélico que transmite el Guernica, y que es parte de la realidad histórica que se muestra cuando se rompen los sellos y se derraman las copas, la visión beatífica del techo de la capilla Sixtina de Miguel Ángel en las escenas del espacio celestial, y las imágenes febriles de un tríptico de Jerónimo del Bosco al relatar las experiencias de mártires, hombres y mujeres, la naturaleza misma, en medio de esa sacudida. Todo simultáneamente, y agregándole las voces. Pero eso no es todo: Juan debe describir el Guernica de Picasso, el cielorraso de la Sixtina de Miguel Ángel y el purgatorio de del Bosco con palabras.

Justamente el carácter visual del componente básico del libro hace que sea, en todo el Nuevo Testamento, el único libro que se detiene en describir colores, formas, escenarios, como elementos significativos para su mensaje. El minucioso catálogo de gemas que se comerciaban en la caída de Babilonia o las que son el adorno de la nueva Jerusalén no encontraría sentido en ningún otro escrito neotestamentario. Aquí buscan crear una impresión, que no proviene tanto de una interpretación alegórica de cada nombre como del efecto que puede recibir el oyente al escuchar la acumulación de nombres que quizás nunca ha oído y que no puede reproducir al detalle, pero cuyo fulgor y colorido puede entrever, esparcidos entre los escombros de la ciudad destruida, o aportando su brillo a la nueva morada eterna. De la misma manera, los colores de los caballos del cap. 6 son parte de su caracterización. El color de cada caballo anticipa la naturaleza de la acción de su jinete: el rojo del fuego destructivo en el combate y la sangre derramada de las víctimas, en el segundo caballo; el negro del hambre en el tercero; el cadavérico verdoso en el cuarto, que representa la muerte y va seguido del Hades. Las figuras son impactantes. El hecho de que el primer caballo sea blanco ha generado dificultades en la interpretación y divergencias significativas de opinión porque también blanco es el caballo del jinete “Fiel y Veraz” en el cap. 19. Pero se refieren a dos ciclos de visiones distintos. En cada visión los juegos simbólicos deben explicarse en el contexto de esa misma visión. Cuando uno entrecierra los ojos y trata de reproducir la visión en tanto vi-

sión, en el impacto de la sucesión que se abre al romperse el sello, el resplandeciente primer caballero armado de arco debe ser encuadrado en el conjunto de esa visión, y allí adquirir significado.

Lo que debe considerarse, a mi entender, es el impacto del conjunto visual en cada visión en su integridad. Algunas descripciones, como la de la bestia de 13,2-3, reúnen efecto visual con dinámica simbólica (ver el artículo de Pablo Ferrer). La combinación de elementos agresivos de distintas fieras proyectan una imagen que multiplica el sentido y efecto destructor que tiene este engendro. Cada una de estas características tiene un sentido de por sí, pero ese sentido se multiplica por el efecto que tiene su combinación, y la visualización imaginaria de su aspecto. Así aparece la verdadera naturaleza feroz, impactante, homicida, de la bestia. El análisis detallado de cada componente de las visiones puede ayudarnos en la hermenéutica actualizadora del mensaje, así como ciertamente ha servido en la interpretación alegórica del texto del Apocalipsis, que fue la dominante en algunos tiempos y círculos. Pero este análisis no puede hacernos olvidar, “perder de vista” el conjunto visual que se representa y que es parte del mensaje a nivel estético-emotivo.

Pero lo que nosotros hoy tenemos no es la visión, sino el relato de la visión. El lenguaje de las imágenes que vienen en tropel, intempestivas, inesperadas y sorprendentes, percibidas en el espíritu, ha tenido que reducirse a un lenguaje lineal, escrito, transmitido con códigos racionalizables. En consecuencia, el relato de las visiones mezcla elementos del discurso emotivo con otros descriptivos y narrativos. Sin duda este resultado es lo que hoy aparece como obra literaria, como construcción. Y aquí sí tenemos el derecho y la necesidad de emplear a fondo las herramientas interpretativas del discurso. Pero al hacerlo no podemos desconocer que la experiencia fundante de este texto se ha originado con otros parámetros. Y esto ha quedado inscrito en el modo y contenido de la comunicación. La dificultad que han encontrado los exégetas en organizar el material del Apocalipsis, y que ha llevado a muchos a suponer la fusión de más de una obra original (por ejemplo, la “Introducción al Apocalipsis” de la *BJ*) puede explicarse mejor por este hecho. Probablemente haya que pensar en más de una experiencia de visiones que luego han sido acumuladas en un mismo texto. Esta acumulación produce, en parte, el mismo efecto de saturación narrativa que debe haber experimentado el escritor al recibir las visiones. Por eso se entrecortan, superponen, entrecruzan. Esto sí es una construcción literaria. Pero en la medida en que cada visión es relatada en tanto visión, se producen quiebres en las figuras, incoherencias en los símbolos, fracturas en la continuidad narrativa.

El carácter fragmentario del texto

Precisamente, uno de los problemas que genera el hecho de que el libro sea un relato de diversas visiones es que esto atenta contra la secuencia en la trama narrativa. Los ciclos de visiones parecen vincularse en su mayoría, y el hecho de que se organizan en torno del número siete (sellos, trompetas, copas), abona esta idea. Pero un análisis más detallado mostrará que, más allá de la unidad redaccional creada por ciertos artilugios, son independientes unos de otros. Así, por ejemplo, al abrirse el sexto sello, el sol se oscurece, la luna se vuelve de sangre, las estrellas to-

das caen del cielo, y éste se enrolla (Ap 6,12-14). Pero luego, con la quinta trompeta (9,1-2) una estrella cae del cielo a la tierra, y el sol es opacado por el humo que sube del abismo. La imposibilidad de pensar estas descripciones como secuencia, ya que la segunda instancia apela a elementos que son incompatibles con la descripción de la primera, muestra la relativa independencia de cada ciclo. Si bien hay algunos lazos conectivos, su conexión aparece en el tono y clima general que crean más que en los complejos figurativos que las componen.

Así las cosas, todo intento de encontrar un sistema explicativo uniforme para las imágenes, símbolos, personajes, situaciones y aún los eventos que el Apocalipsis describe, chocará con este carácter fragmentario, de acumulación de figuras, muchas veces en forma arbitraria, que el texto nos brinda. Las figuras que en una visión tienen un sentido, adquieren otro en otra. El mismo número puede tener diferentes connotaciones. No siempre un grupo descrito en un sentido puede identificarse con un grupo similar descrito en otro. Ya hemos señalado el tema del caballo blanco en los cap.6 y 19. Algo similar puede señalarse, a modo de ejemplo, con los 144.000 sellados del cap.7,4-8, que son escogidos por su pertenencia a las tribus de Israel. Estos aparecen como los únicos preservados de la catástrofe de las langostas (9,4). Sin embargo, los que alaban a Dios en los cielos, que son mártires de la fe, no coinciden en número ni procedencia (son incontables, de toda nación, raza, tribu, lengua 7, 9). El grupo de 144.000 reaparece en el cap.14,1-5 no puede ser el mismo de los del grupo precedente. Su descripción, origen y función son distintos. Si bien en ambos casos el número destaca un sentido de santificación de los marcados, no encuentro necesario, ni siquiera aconsejable o hermenéuticamente posible, procurar reunir ambas figuras como un mismo grupo. La coincidencia numérica no debe ocultar el hecho de que se trabaja en ciclos de visiones distintas. Trasladar elementos de una a otra a veces crea más problemas que los que se intentan resolver.

Hay figuras, por cierto, que se encuentran en todo el libro, o gran parte de él, y le dan unidad. Así, la figura del Cordero es presentada en el cap.5, y luego se reitera a lo largo del resto del libro con una misma referencia. Sin embargo, no todas las figuras cristológicas tienen el mismo recorrido. La figura del Hijo del hombre tiene connotaciones cristológicas en 1,13; sin embargo, aparece con otras dimensiones en 14,14-16: allí lleva una hoz afilada, su figura no es rescatadora sino condenadora, y obedece las órdenes de un ángel. Es difícil hacer coincidir estos datos con los otros elementos cristológicos de nuestro texto. Estas dificultades se repiten cuando uno procura analizar la trayectoria de ciertas imágenes que pueden tener alguna relación con la Iglesia, con lo femenino, o con los pobres, por ejemplo. Por eso es que resulta azaroso articular una visión sistemática sobre cualquier tópico a partir del texto de Apocalipsis de Juan. Lo que puede afirmarse sobre una figura o condición en una visión o sector del libro resultará debatible en otra sección. Sin duda, por ejemplo, el texto presenta una visión crítica del poder ejercido por los gobernantes, incluyendo el poder económico. En su lectura es posible ver la preocupación por la injusticia y la opresión y la promesa de una justicia mayor, la divina, como un elemento subyacente que organiza gran parte del discurso apocalíptico. Pero no puede soslayarse que en la visión del sexto sello (6,14-17) entre los que huyen asustados y piden ser salvados de la ira del Cordero, se incluyen los esclavos y los hombres libres pobres, en la misma lista que reyes, generales y ricos.

Cualquier intento, entonces, de hacer una soterología, una ética social, una teodicea, o cualquier otro capítulo de la teología sistemática a partir del Apocalipsis de Juan, deberá aceptar que el carácter fragmentario del libro pone obstáculos serios a tal empresa. Toda afirmación debe ser matizada con las posibilidades abiertas por las mismas figuras en las que se basa. Su mismo carácter, por lo tanto, desautoriza ciertas interpretaciones que pretenden imponerle un esquema escatológico demasiado organizado, armado, sectario. Esto no quiere decir que sea imposible ver en este libro una cierta comprensión teológica fundamental, una trayectoria que nos permita organizar una interpretación coherente del texto. Los aportes hechos por intérpretes que han visto ejes de sentido en las expresiones de justicia y esperanza, y que han permitido reconstruir su mensaje desde las experiencias de opresión para afirmar una fe que vence toda discriminación y condicionamiento del poder para afirmar una liberación plenificadora, no deben ser descartados. Por el contrario, esa recuperación de las dimensiones vitales del texto, que justamente excluyen los determinismos clausuradores, ha permitido abrir ciertas figuras que parecían destinadas a infundir temor y consagrar el poder destructivo, y mostrar en ellas la búsqueda de una libertad que reconcilie al ser humano con el propósito redentor de Dios. Pero llegado ese punto, el texto se resiste a quedarse allí. Desafiará nuevamente cualquier intento por pensar que con esto hemos logrado captar total y plenamente la revelación divina, que podemos establecer su significado en forma definitiva, tanto menos exhaustiva. El Apocalipsis dice muchas cosas, dice otras a medias, deja abiertas muchas paradojas y aporías, y permite intuir (no es un mal concepto para un texto de visiones) que quedan muchas por decir, que hay otras realidades aún por detrás de las aquí dibujadas, y que sólo están en el poder del Dios que era, es y será.

Apocalipsis, un final abierto...

Aunque el libro de Apocalipsis concluye estableciendo el modo del reinado definitivo de Dios, y además incluye sobre el final ciertas expresiones que parecen cerrar las posibilidades de ver más allá del texto, con conjuras que amenazan a quien ose añadir o quitar al libro (22,18-19), en realidad tiene un final abierto. Aunque se trate del último libro del canon bíblico y su lenguaje parezca referirse a las cosas últimas, su expresión final, ¡Ven, Señor Jesús! sólo tiene sentido si a la vez que certeza, hay expectativa. Cuando el libro parece culminar con la clausura de cualquier posterior acción humana, hay todavía una promesa seguida de un llamado, una exhortación, una bendición (22,20-21). La visión ha alumbrado un camino, ha afirmado una promesa, ha mostrado el sentido. Pero todavía queda lugar para la tarea, para la oración, para la bendición. La visión de Dios impulsa a la fe, no la detiene, no la hace estática.

Lo que el Apocalipsis muestra (es una visión) no es la totalidad de la historia, ni siquiera la acción clausuradora del juicio de Dios sobre la historia, sino el amor de Dios y su voluntad redentora. La primera acción de Dios en el establecimiento de la Nueva Jerusalén es, en la visión del prisionero de Patmos, enjugar lágrimas del rostro de los sufrientes, consolándolos con la certeza del fin de sus dolores (21,4). Difícil imaginar una figura más maternal y compasiva. Quedará para otra oportunidad profundizar en la imagen de Dios que aparece en el Apocalipsis,

imagen que, como las otras que hemos examinado, no aparece homogénea, sino también con contornos muy diversos. Por lo pronto, le ha dado a Juan la gracia de esta visión que le permite comunicar la palabra profética y esperanzadora, también correctora, y compartirla con estas comunidades amenazadas por la persecución externa y la infidelidad y división interna.

Dios se vale, para comunicar este mensaje, de una visión: de una presencia inmediata que no necesita de eruditos estudios, de elaborados rituales, de jerarquías institucionales. En ese sentido la visión que recibe Juan es también una muestra de la libertad divina para comunicarse con quien Dios elige. No hay certeza que Juan sea un dirigente institucional, por el contrario, por su reiterada apelación a la condición profética y a la tradición de los videntes, parece no pertenecer a los nacientes oficios institucionales de las iglesias del fin del primer siglo, como se reflejan en otros escritos más o menos contemporáneos al Apocalipsis (las pastorales, o 1Pe). Juan se define, no como el Presbítero de 2Jn y 3Jn, sino como un “hermano y partícipe en el sufrimiento, reino y perseverancia en Jesús”, y se atreve, en la autoridad de la visión, a escribirle a los “ángeles de las iglesias (¿obispos?)” con advertencias y amenazas. Probablemente sea un prisionero confinado y alejado de la comunidad. A él llega Dios en espíritu para darle una visión. Su poder para amonestar, corregir, llamar, para anunciar el fin de los poderosos y renovar la promesa de la justicia divina no proviene de cierta posición, erudición o prestigio, sino de la visión que Dios le ha concedido, impuesto. En ese sentido el receptor de la visión, Juan el visionario, y el Apocalipsis como visión, es una muestra más de la opción que Dios hace por los desposeídos, por los sufrientes, por los sin-poder.

Para el cristianismo institucional y para las ortodoxias dogmáticas, las visiones siempre han resultado sospechosas y amenazantes. Lo fueron para el poder sacerdotal y real del Antiguo Israel. En los orígenes del cristianismo pronto aparecen controles para distinguir a los profetas verdaderos de los falsos, y los carismáticos ambulantes deben ceder ante el poder creciente de los obispos. Siempre hubo cierto prejuicio para este tipo de manifestaciones por parte de quienes fueron conformando la estructura eclesial. Como hemos visto, no resulta siempre posible domesticarla en cánones sistemáticos. Con el tiempo se vio el peligro que representa este tipo de religiosidad, más emparentada con los sectores menos “ilustrados”, y se procuró marginarla, a menos que la organización eclesiástica pudiera domesticarla y cooptarla a favor de su propio poder y prestigio. Esto no es privativo de ningún sector especial del cristianismo o ninguna de las iglesias institucionales. Todas, hasta las organizaciones pentecostales, tarde o temprano entran en esta dinámica. Y sin duda el reclamo del poder visionario ha servido, en ocasiones históricas, para fomentar actitudes evasoras, alienantes o extemporáneas. El propio libro del Apocalipsis ha sufrido también ese tipo de interpretaciones.

Pero por otro lado, si quitamos las visiones nos quedamos sin patriarcas ni profetas, sin la dimensión trascendente de muchas expresiones evangélicas, sin las esperanzadoras promesas de justicia del Apocalipsis. La visión, y el mensaje que la visión comunica, permite superar el ritual deshistorizador, la mera repetición dogmática. En su sentido más amplio, cada nueva lectura de la Palabra desde el oprimido, desde el débil y el sufriente, es visión, recuperación de las imágenes fuertes del Dios liberador, la fuerza de la doxología que condiciona todo poder terreno. Por eso Apocalipsis tiene un final abierto... porque la visión de un prisionero de Patmos

abre la historia que muchos quieren cerrar, recupera el derecho de los marginados a reinventar su fe liberadora, vuelve a colocar en el centro al Cordero degollado que rescata a todas las víctimas, llama al testimonio de quienes están dispuestos a perseverar en la esperanza aún en medio de las fuerzas destructivas y al final muestra la presencia de Dios en su aspecto más tierno.

Néstor O. Míguez
Camacúá 252
1406 Buenos Aires
Argentina

ÉXTASIS VISIONARIO Y CULTO EN EL APOCALIPSIS DE JUAN.

Un análisis del Apocalipsis 4 y 5 en comparación con los viajes celestiales de la apocalíptica¹

Resumen

Este ensayo se propone analizar el inicio de un viaje celestial y las visiones de Apocalipsis 4 y 5. Nuestro punto de partida será la experiencia extático visionaria de Juan. Intentaremos demostrar a través de paralelos de la literatura judía del período, que las especulaciones y visiones sobre las estructura y jerarquías del mundo celestial eran parte importante de la religiosidad de judíos y cristianos del primer siglo. Lo mismo constataremos en referencia al culto celestial como contrapartida del culto terreno de las comunidades judías y cristianas. Al final haremos algunas observaciones sobre el lenguaje que predomina en estas visiones.

Abstract

This essay seeks to analyze the beginning of the heavenly journey and the visions of Revelation 4 and 5. Our point of departure will be the ecstatic visionary experience of John. We will attempt to demonstrate through Jewish literary parallels of the period that such visions regarding the hierarchies and structures of the heavenly world were an important part of both Jewish and Christian religiosity of the first century CE. The same is true for the heavenly worship as counterpart of the earthly worship of the Jewish and Christian communities. Finally, we make some observations about the language that predominates in these visions.

Nuestro texto es uno de los pasajes más misteriosos y difíciles de interpretar del Nuevo Testamento. Y esto por varios motivos.

Uno de ellos es que estos capítulos presentan dificultades de interpretación en relación con el contexto mayor del libro. Como se presupone que el objetivo mayor del Apocalipsis de Juan es desvelar la realidad, mostrar cómo Dios actúa en la historia o en el futuro en favor de su pueblo y cómo las estructuras políticas son dominadas por lo satánico. Se trataría entonces de una lectura política de la realidad,

¹ Este texto es una versión ampliada y revisada del texto presentado y discutido en el grupo de investigación "Estructuras Religiosas Convergentes do Cristianismo Primitivo" (Umesp/Fapesp) 06.08.99. Al profesor Archibald M. Woodruff y a los doctorandos y maestrandos que componen el grupo, muchas gracias por sus consejos y sugerencias.

no se sabe qué hacer con estos capítulos cargados con imágenes tomadas del ámbito del culto y del éxtasis visionario. Ellas parecen desentonar del objetivo general de libro. Estas imágenes no tendrían un objetivo histórico y político muy definido.

Pero la mayor dificultad proviene de la complejidad de sus contenidos: se presenta como un relato originado en el arrebatación y en la visión, fenómeno con el cual la exégesis contemporánea, incluso la latinoamericana, lidia muy mal. Estos capítulos describen cuadros con imágenes contradictorias y superpuestas sobre seres celestiales y el mundo donde viven y describe también un escenario de culto y adoración y la ceremonia en la cual un Cordero abre un libro sellado.

En este ensayo nos gustaría preguntar acerca de la posibilidad de entender la experiencia religiosa cristiana-primitiva desde dentro de su ámbito experiencial. ¿Cómo los elementos propuestos por el lenguaje de la experiencia religiosa pueden ser puertas de entrada para la comprensión de su experiencia? ¿cómo incide ella por ejemplo, sobre la corporeidad y sobre los sentidos del ser humano religioso? ¿cuál es la experiencia de poder o de falta de poder vivida en el culto? ¿cómo se lidia con el sufrimiento en este ámbito? Estas son apenas algunas cuestiones iniciales que se dibujan frente a los textos bíblicos y que no podrán ser plenamente respondidas en este ensayo. Procuraremos sin embargo, prepararles el camino delimitando mejor las preguntas, comparando los textos, ensayando hipótesis.

Nuestro interés estará dirigido hacia aspectos no considerados en la exégesis clásica del Apocalipsis, incluso en América Latina, como: elementos visionarios, viajes celestiales, la descripción de los cielos y de sus estructuras de poder, sus mediaciones y su relación intrínseca con elementos litúrgicos. Nuestro método consistirá en analizar brevemente los párrafos del texto elevando problemas de interpretación y sugiriendo alternativas, apuntar a un universo relativamente inexplorado de la experiencia religiosa judaica estático-visionaria, y por fin proponer algunos ejes para la comprensión del texto. Tampoco adoptaremos una postura desmitificante, como si los elementos que consideramos extraños tuviesen que ser sustituidos por una especie de lógica teológica subyacente al texto. Intentaremos trabajar con el texto como testimonio de una experiencia única, probablemente muy diferente de la nuestra, aunque esté estructurada como otras de su contexto; por lo demás, esta opción metodológica puede, y debe, dejar nuestra interpretación abierta, pero nos permitiría ver en el texto un testimonio vivo de religiosidad de un grupo de los primeros cristianos.

Queremos saber si es posible entrar en el mundo de la religiosidad de los apocalípticos, y a partir de allí, comprender (quizás todavía “desde afuera”) la estructuración de su lenguaje y de sus símbolos. ¿Es posible entender la apocalíptica partiendo de las relaciones de la persona o de la comunidad vidente, orante? Los elementos estático visionarios ¿podrían ser algo más que introducciones literarias convencionales para los contenidos de las visiones, estas sí llenas de contenidos histórico-sociales, cifrados? En fin, ¿poseen valor las estructuras del lenguaje religiosos apocalíptico o no nos queda otra alternativa que desmitificarlas?

Queremos trazar estas preguntas hacia dentro de la interpretación de nuestro texto, incluso sabiendo que nuestras oportunidades de dar respuestas satisfactorias son pequeñas. En nuestro intento trabajaremos en dos momentos: una lectura breve del texto y de sus elementos estructurantes y una exploración de la temática del viaje y del culto celestial en el ámbito de la religiosidad judía de este período.

1. La visión de Apocalipsis 4 y 5: escenario, personajes y acciones

El texto comienza en 4,1 diferenciándose de lo que aparece en los capítulos anteriores: la visión de alguien “semejante a un Hijo de Hombre” (1,9-20) y las siete cartas que Juan tiene que dictar a los siete ángeles que cuidan las iglesias de Asia Menor (Capítulos 2 y 3). Nuestro texto comienza con un enfático “después de estas cosas” (*meta tauta*), lo que puede indicar un cambio de nivel narrativo. De hecho, ahora Juan inicia su viaje celestial y la visión de un escenario totalmente distinto del anterior. No es que este tipo de experiencia se inicie apenas a esta altura de la narración, ocurriendo por la primera vez. Ya en el capítulo 1 Juan se encontraba “en Espíritu” (*em pneumati*) en la isla de Patmos (v. 9).

La expresión “me encontraba en Espíritu” puede ser algo más que una referencia a la motivación de Juan para estar en la isla, ya sea misionar o cumplir una pena de *relegación*. Podemos entenderla en este sentido que la experiencia de estar en el “Espíritu” sucede en Patmos. “Encontrarse en Espíritu” ¿es una indicación del estado extático? ¿este éxtasis es de tipo visionario? ¿en qué se diferencia la nueva experiencia de Juan narrada en 4,1?

Todo indica que el profeta Juan tiene, de hecho, su primera experiencia visionaria ya al comienzo del libro: el “se da la vuelta” y “ve” una voz (!) que hablaba con él (v. 12). Se puede atribuir esta confusión de ver una voz en el estado extático de Juan. Pero la voz es solo lo que llama su atención. Él de hecho ve “a alguien semejante a un Hijo de Hombre”, en una descripción fantástica y muy detallada, el cual camina por entre los siete candelabros. Los candelabros son imágenes de las iglesias, temas de las cartas angélicas de los capítulos 2 y 3.

En nuestro texto Juan da un paso adelante en su experiencia visionaria. Él ve algo que afecta a la calidad de su visión: “después de estas cosas vi y oí que había una puerta abierta en el cielo y la primera voz que habló conmigo, la cual se oía como una trompeta, me hablo diciendo: sube hasta aquí, y te mostraré las cosas que deben suceder después de estas” (4,1).

Aquí la visión gana en calidad, ya que es la primera vez que se ve la puerta del cielo abierta y que Juan recibe la invitación a subir. Sus visiones lo traerán hacia adentro de su mundo, él va a formar parte del escenario de ellas.

Esto no significa, sin embargo, una ruptura radical con los capítulos anteriores. La experiencia visionaria al inicio del capítulo 4 puede ser entendida como ejecución de la propuesta del libro. En el primer verso del capítulo 1 podemos leer: “revelación (*apokalypsis*) de Jesucristo, al cual Dios le dio para mostrar (el verbo es *deiksaik* de *deikumi*) a sus siervos las cosas que deben suceder en breve después de estas, que él mostró enviando por medio de su ángel a su siervo Juan” tenemos las mismas referencias, las cosas “que deben acontecer después de estas” del capítulo 4, la mediación angélica, muy importante para este ámbito de la experiencia religiosa judía, y la revelación a través de la visión, es decir, de algo que es mostrado (ver 1.1). De esta manera parece que el camino indicado al comienzo del libro comienza a cumplirse más intensamente a partir del capítulo 4, cuando el ángel (o mejor la voz) invita a Juan para subir y ver. La voz promete “mostrar” (*deikso*, como en 1.1). De esta forma podemos considerar toda la primera parte del libro (cap. 1-4) como una preparación para el viaje conteniendo: introducción al libro, presentación de sus

destinatarios, del visionario y de su contexto, una visión de Cristo exaltado como Hijo del Hombre entre las iglesias, una descripción profética de la situación y de la necesidad de cada comunidad. Después de esto es cuando se inicia la jornada celestial de Juan y las visiones propiamente dichas.

Esta diferencia de perspectiva visionaria por diferentes motivos llevó a diferentes exégetas a entender que los capítulos 1-3 son de autoría diferente del resto, la llamada “parte visionaria principal” (cap. 4-21). Nosotros no lo entendemos así, aquellos capítulos introduciendo la temática, son también visionarios, aunque en el capítulo 4 se inaugura una nueva dimensión. Ellos pertenecen probablemente al mismo autor o redactor. Hay un buen indicio de que la narración de los capítulos 4 y 5 se relacionen con los anteriores, siguiendo sus visiones en un nivel superior. La voz que habla con Juan en la isla de Patmos (voz como de trompeta) es la misma que lo invita a subir a los cielos de puertas abiertas y que va a mostrarle las cosas que va a suceder “después de estas”.

1.1. La visión del trono

Antes de comentar la postura de Juan como visionario de estas narraciones, presentaremos una estructura del capítulo 4 para una mejor visualización:

- v. 1 a 2a introducción a la visión
- v. 2b a 3 descripción del trono y de su ocupante (“sobre el trono”)
- v. 4 a 6 descripción de los 24 ancianos (“al rededor del trono”); fenómenos epifánicos y los siete espíritus de Dios (“del trono” y “delante del trono”).
- v. 7 a 8 descripción de los cuatro seres vivientes; recitación del *kedushá*.
- v. 9 a 10 el culto de los seres vivientes y de los 24 ancianos (“al que está sentado en el trono”, “delante de aquel que está sentado en el trono”, “delante del trono”); proclamación “digno es...”

Como se puede ver en la estructura, nuestro texto tiene como centro de interés el trono de Dios y la organización del poder y del culto entorno a él. Pudimos ver en el esbozo arriba descrito, cómo son importantes las expresiones relativas al trono. El mismo Dios es mencionado como el que está “sentado sobre el trono”, sus nombres solo aparecen en los versículos 8 y 10, en los momentos litúrgicos. La estructura de poder en torno a Dios es relativamente simple cuando se la compara con las descripciones judías sobre los siete cielos, palacios en el séptimo cielo, estructuras gigantescas de órdenes angelicales, etc. En el Apocalipsis de Juan el centro de la narrativa visionaria es el trono. Las demás cosas que suceden entorno a él y a los seres descritos lo sirven: los 24 ancianos y los cuatro seres vivientes. Hay también una referencia a los siete espíritus de Dios (“las antorchas de fuego”), aunque surjan en el contexto de los fenómenos epifánicos y que por tanto son secundarios y no llegan a ocupar un lugar junto a la divinidad.

Los coadyuvantes, si podemos hablar así, no tienen funciones mucho más específicas que la de dar culto. Esto es lo que hacen los 24 ancianos al final del capítulo, entonando una proclamación. Pero debemos notar que ellos también entregan a Dios su poder. Se entiende por tanto que ellos tienen poder (la vestimenta ostentosa y las coronas indicarían esto). ¿Serían ellos la contrapartida cristiana a los ángeles ministros, los *sarim* de los relatos del *merkavah*? Opto por no hacerlo, por no

identificarlos con figuras históricas de este o del otro mundo. Ellos serían gobernadores celestiales, los cuales en el culto manifiestan su poder. El hecho de ser presentados como “ancianos” y no como ángeles puede significar un cambio de la apocalíptica cristiana en relación al poder casi ilimitado de los ángeles en la apocalíptica judía.

Tratar los “*hayot*”, los “seres vivientes”, es todavía más complicado. Ellos proceden de Ez 1, pero son ampliamente documentadas en los escritos intertestamentarios. El conjunto de imágenes de Ez 1 no está completo en Apocalipsis 1, faltan los “*ofanim*” las ruedas y la propia *merkavah*, el carruaje sobre el cual está el trono de Dios. Si los protagonistas entorno al trono son menos representados en el Apocalipsis de Juan, su descripción también es más austera: no son descritas las piernas de los *hayot*, sus manos, no hay referencia a sus cuatro rostros y no hay indicación de su movimiento. Las antorchas, aquí relacionadas a los siete espíritus de Dios son en Ezequiel aspectos de los *hayot*. La función de los seres vivientes es entonar la *kedushá*, y veremos más adelante que su entonación es parte importante de los acontecimientos celestiales.

El centro del escenario por lo tanto es el trono. Es el símbolo mayor, hace referencia al poder divino. Solo en la hora del culto, la única acción descrita en la narración, es el momento en que Dios pasa a tener importancia. ¿Era el culto el lugar religioso en donde el poder es asociado a la divinidad? ¿Él está dotado de poder? ¿o a Dios (en tanto que un Dios desocupado), cabe el culto, pero la acción y el poder, propiamente es para el Cordero “inmolado”? ¿Dios solamente es citado sin referencia explícita al trono en las aclamaciones! Como ya podemos imaginar el “trono” es el indicador del poder regio. Parece que esta imagen, la del monarca, domina el rostro de Dios en el Apocalipsis. Él domina el cosmos y se impone sobre los demás poderes en ejercicio en el mundo. Pero existe en el culto celestial y tal vez, en su contraparte terrena, el culto comunitario en el cual, él y su poder se vuelven visibles.

Delante de esto podemos plantearnos algunas preguntas: ¿Estaría nuestra narración visionaria indicando que este grupo de cristianos consideraba su experiencia de culto como un momento de participación en el poder divino que regula el universo desde el trono y las estructuras celestiales? ¿es el culto el punto de convergencia entre las estructuras cósmicas de poder, que rigen de hecho inclusive el mundo de la política, y la vida de estos cristianos? ¿era su forma de encontrar sentido en el mundo y de reordenarlo a partir de sus categorías del mundo visionario? ¿o el basileomorfismo (las representaciones del mundo y del poder con imágenes monárquicas) representa algún tipo de crítica al poder? ¿cómo has experimentado el poder en la vida de este grupo? Nos acercaremos un poco más a estas preguntas en la próxima escena, la cual es continuación visionaria del texto que estamos abordando: la visión del reconocimiento de la dignidad del cordero para abrir el libro sellado.

1.2. La revelación de la dignidad del Cordero

El capítulo 5 del Apocalipsis da continuidad a la visión del capítulo anterior: “y vi un libro escrito por dentro y por detrás a la derecha del que está sentado sobre el trono, estaba sellado con siete sellos” (5.1). La forma como estos nuevos contenidos son presentados les confiere el carácter de complemento de la visión anterior: el “y vi” (*kai eidon*) es austero, no describe un nuevo ángel que conduzca a la vi-

sión (él solo aparece después en el desarrollo de la escena) o un nuevo estado del espíritu del vidente Juan; los contenidos, aunque son nuevos, están relacionados con el “que está sentado en el trono”.

El capítulo se estructura de manera sencilla:

- 5.1 Comienzo de la escena (y vi...);
- 2-3 El ángel pregunta por alguien digno de abrir el libro;
- 4-5 Desesperación del vidente, consuelo de uno de los ancianos y presentación del Cordero;
- 6-7 El Cordero recibe el libro;
- 8-14 Culto al cordero:
 - 8-10 de los seres vivientes y de los 24 ancianos
 - 11-12 de “una voz de ángeles”
 - 12-14 de la creación

La cuestión central de este capítulo es la pregunta sobre si existe alguien digno de abrir el libro sellado “por fuera y por dentro”, que entendemos como una imagen para los sucesos escatológicos que se describen en los próximos capítulos, con la apertura de los sellos. La visión por tanto no es una descripción de la entronización del Cordero, lo que de hecho no sucede. Él ejerce un poder inesperado. Tampoco describe la apertura de los sellos propiamente dichos. El capítulo tiene como punto de partida la constatación de que, a pesar de toda la corte celestial presentada en el capítulo 4, todavía no había nadie capaz de dar curso al fin de los tiempos. Este personaje se presenta en este capítulo a la comunidad celestial, a los ángeles y a la naturaleza.

Juan reacciona con cierta naturalidad “visionaria” al viajar a los cielos y al descubrir la corte celestial y sus miembros, pero aparece desesperado al constatar que allí no había nadie digno para dar inicio al tiempo escatológico. Rompe el protocolo y cae en llanto, teniendo que ser consolado por uno de los *sarim*, un anciano. En este momento podemos preguntarnos por las diversas relaciones de Juan con la apocalíptica y sus elementos visionarios:

a) ¿Este texto, expresa insatisfacción con las especulaciones celestiales dominantes en la apocalíptica? ¿Sus misterios no expresarían mejor la realidad de desesperanza en que vivían las personas? ¿Era Juan un tipo desmitificador de las imágenes de la corte celestial, simplificándolas (en relación a los demás Apocalipsis y al propio libro de Ezequiel) o mostrando que sus agentes, ángeles y figuras del *merkabah* eran inoperantes en la historia? ¿Sería Juan algún tipo de visionario pragmático?

b) ¿Juan estaría tentado de insertar a Cristo en la corte celestial, buscando en su dignidad de Cordero inmolado (junto a otros títulos como “León de la tribu de Judá” y “raíz de David”) la justificación para su presencia allí? Así, la acción de Cristo como el que abre los sellos y desencadena el final de los tiempos es vista mucho más como parte del dominio del “que está sentado sobre el trono” y en colaboración con los demás poderes celestiales. Jesús, el Cordero, asume en la práctica el papel de “un hijo de hombre”. Él ya había sido presentado así en el capítulo primero.

La solución no es simple. El libro del Apocalipsis es por lo demás deudor de las imágenes apocalípticas para que lo consideremos apenas un anti-Apocalipsis. Estar inserto en una corriente de espiritualidad no significa que se está imposibili-

tado de recrear sus símbolos y de incluir otros. En el mismo seguimiento entre los Apocalipsis judaicos hay uniformidad en la presentación de las estructuras celestiales, los palacios, los miembros de la corte y del trono de Dios y de sus intermedios y su relación con la historia. A pesar de todas las constantes de género literario y de temáticas, los escritos Apocalípticos son creativos, reinventando constantemente sus imágenes fundantes. Este es también el caso de Juan.

La inserción del Cordero en la narrativa visionaria pretende destacarlo en relación a los demás protagonistas. El contraste con el capítulo anterior es claro:

En cuanto, los ancianos entregan sus coronas “al que está sentado en el trono”, el Cordero recibe de Dios el libro sellado. Los 24 ancianos y los *hayot* se arrodillan delante del Cordero cuando este lo recibe (v 8). La referencia al “cántico nuevo” puede pretender contrastar con las aclamaciones del capítulo anterior. Nuevamente, en el versículo 11, los 24 ancianos y los *hayot*, acompañados de multitud de ángeles entonan una aclamación al Cordero. Pero no hay ningún vestigio de sustitución de la “vieja alianza” por la “nueva” o cosa parecida.

Este contraste indica también un progreso en relación al anterior. Pasamos de un estado en que, a despecho de todos los poderes presentados en el capítulo 4, ninguno podía abrir el libro sellado, no eran dignos de esto, pasamos a un momento en que el Cordero es mencionado como receptor de alabanzas, esta vez de la naturaleza (“toda criatura en el cielo, en la tierra, el mar, debajo de la tierra”) y es colocado junto al que está sentado en el trono: “aquel que está sentado en el trono y al Cordero...”. Continúa la misma adoración de los ancianos y de los *hayot* (cf. 4,11). El trono es completado y reactivado, él pasa a tener nuevamente una función activa en la historia celestial y terrena, una vez que parecía ocioso e imposibilitado de acción. El Dios de los apocalípticos, a pesar de estar acompañado de teofanías poderosas, también tiene sus momentos de ausencia y de espera paciente.

2. El viaje y el culto celestial en la literatura apocalíptica del período

Para nuestra interpretación histórico-religiosa del Apocalipsis, de los versos que nos proponemos descifrar, partiremos de la hipótesis de que el autor del Apocalipsis de Juan compartía el mundo del misticismo judío, de tipo de misticismo *merkabah*. Aquí estamos conscientes de que nos movemos sobre terreno hipotético. La tesis de Scholem², que todavía hoy encuentra acogida entre diversos investigadores, nos conducirá en la lectura del mundo de la experiencia religiosa del apocalíptico Juan³.

Al analizar textos místicos judíos, principalmente dentro de las tradiciones rabínicas, Scholem esbozó la hipótesis de la existencia de una especie de “gnosticismo judío”, es decir, de un misticismo apocalíptico judío, que tenía como campo

² Ver *As grandes correntes da mística judaica*. Perspectiva San Palbo 3era edición, 1995, especialmente p. 1-87.

³ Podemos citar como ejemplo: Mach, M. “From Apocalypticism to Early Jewish Mysticism?”, en: J.J. Collins (de.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, v. 1 (The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity). Continuum, New York 1998, p. 229-264 (También contiene bibliografía).

simbólico central los viajes místico por los cielos, recorriendo los palacios celestiales, para la contemplación de los poderes angélicos y, principalmente, del *merkavah*, el trono-carruaje de Dios. Se trata de un misticismo judaico que, a partir del referencial simbólico de la visión del trono-carruaje de Ezequiel 1, reinterpreta la escritura y está presente, tanto, en el origen del cristianismo primitivo así como en las más antiguas tradiciones rabínicas.

En este universo religioso: visión, culto (la recitación del *kedushá*) y viaje celestial son elementos inseparables de la vida religiosa *dentro* del judaísmo, incluso en sus corrientes más tradicionales. No forma grupos o sectas sino más bien se inserta dentro de las tradiciones mayores.

Esta vieja hipótesis de Scholem nos parece todavía más fascinante cuando la investigación actual sobre la apocalíptica judía pasa a reconsiderar el valor de los elementos místicos y del viaje celestial al lado de los elementos ya tradicionalmente valorados de la llamada apocalíptica histórica⁴. Es decir, los apocalipsis no se remiten solo a la historia, a su periodicidad y a la crítica de sus potencias políticas dominantes sino que también es un mundo de espiritualidad y de contemplación de Dios y de las estructuras de poder que le sirven, órdenes y seres angelicales. Parece que es de esta fuente inagotable de poder del mundo y de las estructuras celestiales y angélicas que los apocalípticos buscan la energía para desafiar los determinismos históricos y crear visiones de un futuro de salvación.

La cuestión vuelve a la palestra con la publicación de los textos de Qumran llamados *Cánticos del Sacrificio sabático* (4QshirShab, TQ, 467-480). Ellos presentan una especie de liturgia angelical, en la cual se revelan los misterios divinos y celestiales. Estos textos reflejan el contenido de un viaje celestial, en el cual se describe el mundo de los ángeles y de los palacios celestiales. No queda duda, que ya existía en el siglo primero un tipo de misticismo de viaje celestial.

La incidencia de estos elementos sobre los orígenes del cristianismo también se están estudiando. Un ejemplo es el énfasis juanino en “ver la gloria de Dios”, en el hecho de que Jesús va a preparar “moradas” celestiales para sus discípulos, o los elementos místicos de Pablo, ya estudiados hace tiempo, del Pablo que viaja hasta el tercer cielo, para no hablar de los elementos extático=ascensionales esta en la tradición sinóptica, como la transfiguración de Jesús en el monte (Mc 9). Tampoco podemos olvidar las especulaciones sobre ángeles y potestades en la literatura post-paulina.

No queremos hacer de este tema un “eje de lectura” “para todo el Nuevo Testamento, como si fuese un patrón obligatorio de la experiencia religiosa para determinar toda la religiosidad cristiana primitiva. Se trata, mucho más de atestiguar un modelo ampliamente documentado en el judaísmo del período, inclusive, de la apocalíptica, como podremos ilustrar brevemente a continuación, y que se encuentra representado en textos del Nuevo Testamento de diferentes géneros y períodos. Cuando terminamos nuestra pequeña investigación por los textos del misticismo judío, volveremos a nuestro texto del Apocalipsis de Juan.

⁴ wland, Chr. The Open Heaven. A Study of Apocaltpctic in Judaism and Early Christianity. Crossroad, New York, 1982, 562p. Para una discusión del género literario de los Apocalipsis “de viaje celestial” ver el estudio referencial de Collins, J.J. “Introducción: Towards a Morphology of a Genre”, in: *Se-meia* 14 (1979), p. 1-20.

2.1. La experiencia del “viaje celestial” en el mundo del judaísmo en el período intertestamentario

En los párrafos que siguen presentaremos muestras de textos que describen la ascensión de un viajero al cielo y que especulan sobre las estructuras de los poderes celestiales. También abordaremos algunos textos que tratan del culto celestial. No estudiaremos paralelos en los capítulos 4 y 5, solo el que se refiere al siguiente conjunto:

- a) “cielo abierto” o “puerta abierta del cielo”
- b) ver, el relato de visión
- c) visión del culto y descripción de la entonación del *kedushá*
- d) visión del trono
- e) datos sobre el éxtasis
- f) descripción del mundo de los poderes celestiales, especialmente de los ángeles.

De estos aspectos, solo el punto a) del “cielo abierto” o “puerta abierta del cielo” será la constante. Es decir, no abordaremos por cuestiones de espacio, los textos que solo describan uno de estos tópicos aisladamente.

Nuestra metodología será la de causar cierta extrañeza. Ella será la puerta de entrada para la comprensión. Esto nos impedirá que evoquemos muy rápidamente cuan creativos eran los primeros cristianos, cómo su culto era sofisticado, cómo la teología cristiana rompe con las estructuras de opresión que dominan el mundo. Optaremos por adentrarnos en los apocalipsis cristianos, más concretamente en el Apocalipsis de Juan, por medio de aquellos que les dieron el patrón de lenguaje y de la experiencia religiosa: la apocalíptica judía. Será una visita a textos que distan unos de otros hasta cuatro siglos, que no se auto-comprendían como una unidad (algo como un testamento), solo muestran lo plural y rica de la vida religiosa de los judíos de este período, tanto de Palestina como de la diáspora. Tampoco tenemos condiciones de presentar datos más concretos sobre el contexto historico-religioso de estos textos⁵. Reconocemos que esto sería importante pero ampliaría en exceso este artículo.

Los primeros testimonios de apocalíptica judía sobre las “puertas del cielo que se abren” están documentadas en la literatura astronómica de 1 Enoc, y específicamente en el *Libro de las Luminarias Celestes* (72-82). También le llama libro astronómico, y es el apocalipsis más antiguo de toda la colección de Enoc, datado a finales del siglo III o inicios del siglo II⁶. La posición de los astros, sus autoridades, sus secciones, nombres y orígenes se presentan a Enoc por el ángel Uriel. El

⁵ Para quien quiera estudiar más sobre los textos que citamos ahora, recomiendo: Stone, M. (de), *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*. Van Gorcum, Fortress Press, Assen, Philadelphia 1984, 698p. Sobre los apocalipsis específicamente: Collins, J.J., *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. Eerdmans, Grand Rapids, 1998 (2da edición), 337 p.

⁶ Las fechas provienen de los escritos que citaremos a continuación y serán dadas según Collins, J.J., *The Apocalyptic Imagination*. OTP es abreviación de Charlesworth, J.H. (de.) *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2v., Darton, Longman and Todd, London, 1983, 1985. Esta edición de los pseudopígrafos también tienen buenas introducciones en cada texto.

sol sale por una “puerta del cielo” e ingresa por otra (72,2) esta puerta se amplía a seis para poder descubrir las variaciones en su ruta. La Luna también tiene sus puertas y sigue su camino. Igualmente los vientos son gobernados en su carrera por sus respectivas puertas (76).

En primer lugar, estas puertas no se refieren al acceso a los misterios celestiales o a los secretos del futuro. Hablan respecto a la organización del universo, a la manera como Dios dispone los astros y a su funcionamiento. Este tipo de apocalíptica con las especulaciones científicas y astronómicas también se pueden hallar en los escritos de Qumran, especialmente en los textos que discuten sobre cuestiones del calendario.

También encontramos esta perspectiva en el *Libro de los Vigilantes* (1-36), compuesto posiblemente ya en el siglo II. En el capítulo 33 se describen puertas celestiales en los cuatro puntos cardinales. En 33,2-3, por ejemplo, encontramos puerta en el este: “y las puertas de los cielos estaban abiertas y vi como de ellas salían las estrellas de los cielos y conté las puertas por donde ellas salían”.

La narración de Enoc menciona otras puertas en los demás puntos cardinales: tres puertas al occidente (c 35), tres puertas al sur, acompañadas de puertas menores (c 36) por estas puertas pasan los astros, los vientos, el frío y la nieve.

La descripción del orden del cosmos, del origen y el orden de los astros y de los fenómenos meteorológicos parecen ser los principales intereses de estos textos. La escatología esta ligada muy sutilmente a las puertas. Las puertas del norte inciden sobre la vida de los seres humanos. Si sopla viento por una de ellas, los seres humanos reciben buenas cosas, pero si soplan de las otras dos, violencia y sufrimiento alcanzan a los seres humanos (34,3). El destino de las personas está íntimamente ligado con lo que sucede en el cielo, en este caso, con sus ruedas detiene los vientos y los astros.

Hay un fondo astrológico en esta concepción del destino humano ligado a los astros. Sin embargo, ofrecen solo, un débil paralelo para las visiones de Apocalipsis 4 y 5.

En 2 *Enoc* (Enoc Eslavo), del primer siglo dC, estas descripciones están acompañadas de elementos que se aproximan más a nuestra temática: El cielo abierto permite ver además de los astros el culto celestial. Este Apocalipsis, presenta a Enoc como un viajero celestial que es llevado por dos ángeles a los diez cielos. Él describe la estructura de cada uno de los cielos con sus respectivos poderes. Estos capítulos también describen las puertas de los cielos como las salidas y entradas del sol, de la luna y de las estrellas. Las visiones presentan también los poderes angélicos y su culto (según el 17, los sonidos eran de una “belleza indescriptible”). La astronomía se transforma gradualmente en angelología. Cada vez más, ellos pueblan los cielos y se roban la escena. Sobre el culto en 2 Enoc hablaremos más adelante.

El *Apocalipsis Griego de Baruc* (3º Baruc), escrito por el 70 dC, una vez que lamenta la destrucción de Jerusalén, también relata acerca del viaje de Baruc por los cinco cielos. Él es llamado por un ángel que dice: “ven y yo te revelaré los misterios de Dios” (1,8 gr). Por todos los cielos por donde va Baruc, pasa por “puertas muy largas” (ver 2,2; 3,1; etc.). Solo para pasar por la primera puerta tuvo que caminar treinta días, por la segunda voló durante sesenta días (7 días en la versión eslava) por el tercer cielo, ciento ochenta y cinco días (187 en la versión eslava). También aquí hay interés en los astros y en su ruta celeste. Según la versión griega, “los

ángeles abren 365 puertas, separando la luz de las tinieblas” (6,13). Al pasar por la puerta del tercer cielo promete: “ven, pasemos por estas puertas; verás la gloria de Dios”.

El punto central de la narración está reservado para el último, el quinto cielo (c 11). En este, al contrario de los demás, la puerta está cerrada. Solo Miguel, “el que posee las llaves del reino de los cielos” podía abrirla. Seguido de fenómenos epifánicos (como truenos) la puerta se abre.

Durante la narración, una vez que Miguel se ausenta, la puerta se cierra. Y si él regresa la puerta se abre. Al final de la jornada la puerta se cierra y Baruc regresa a su tierra. Vale la pena notar en este texto la dificultad que existe en pasar por las puertas. Ellas no son accesibles al ser humano. En este aspecto el Apocalipsis de Juan es menos formal.

Otro modelo de visión de puertas en el cielo, puede ser ilustrado en el siguiente pasaje del *Testamento de Abraham*, obra del 1° o 2° siglo dC: Miguel transporta a Abraham por el cielo en un carruaje y entra por la “primera puerta del cielo” (11,1 OTP 1,888). Dentro del cielo hay dos puertas más que conducen a dos caminos, uno largo y espacioso y otro estrecho. También ve al “primer Adán” sentado en su trono que reacciona con lamentaciones a la multitud de impíos que entran por la “puerta ancha” y con gran alegría por los pequeños grupos de justos que entran por la “puerta angosta”. Aquí el motivo de la “puerta del cielo” está orientado hacia el problema del destino del justo y del impío, de sus retribuciones. Es esto lo que se quiere contemplar prioritariamente. No las estructuras del cosmos y de las estrellas. Se trata de una versión de la tradición de los dos caminos, documentada también en el Nuevo Testamento.

La recensión B del Testamento de Abraham destaca mucho más su traslado a los cielos: “Dios ordena a Miguel”: “Ve y toma a Abraham en su propio cuerpo y muéstrale todo, y lo que pida, hazlo, como para un amigo mío. Entonces Miguel fue y tomó a Abraham corporalmente y lo colocó en una nube y lo llevó sobre el río Océano. Y Abraham miró y vio dos puertas: una ancha y otra estrecha...” (8,1-3, OTP 1,899).

La narración sigue como en el texto que describimos arriba. Además de la relación entre las puertas y el hecho de que son vistas en el cielo, este texto nos ayuda a diferenciar el uso de este campo en el Apocalipsis, nos muestra sus límites próximos así como los desarrollos ulteriores del Apocalipsis.

Otro uso del tema que se diferencia del que encontramos en el Apocalipsis de Juan, puede documentarse en el 3er *Libro de los Macabeos* (siglo I aC). Cuando el pueblo de Israel era amenazado por Ptolomeo, Dios los salva: “entonces el Dios verdadero, conquistador de todo, grande y glorioso, reveló su rostro y abrió las puertas de los cielos, de donde descendieron dos ángeles vestidos de gloria y con una apariencia que inspiraba temor” (3 Mac 6,18). La apertura de las puertas de los cielos sucede para que los ángeles protectores del pueblo de Dios desciendan, no para que el visionario ascienda y contemple los misterios celestiales. Relaciona, de alguna manera, la apertura de las puertas celestes con la salvación del pueblo de Dios. En este aspecto hay algún paralelismo, aunque distante, con el Apocalipsis de Juan.

Pasemos ahora a los textos que comparten más ampliamente el referencial simbólico de la experiencia visionaria de Juan, o mejor, a través de los cuales po-

dremos saber más sobre el patrón de la experiencia extático-visionaria de los profetas apocalípticos.

El *Testamento de Leví*, parte del *Testamento de los doce patriarcas*, obra compuesta en el siglo II aC, como sugiere el género, presenta al patriarca relatando sus últimas palabras a sus hijos y narrando su experiencia de viajero celestial.

“Vino un sueño sobre mí y me encontré en una montaña alta. Y he aquí que los cielos se abrieron y un ángel del Señor me dijo: ‘Leví, Leví entra’” (2,6 OTP 1,788) Él es llevado a conocer los tres cielos y sus misterios.

El primer cielo es oscuro “pues ve las injusticias de la raza humana”. También contiene los instrumentos para la ejecución del juicio. En el segundo cielo están preparados los ejércitos para realizar la venganza contra los hijos de Beliar. En el cielo “más elevado que todos” mora la “Gran Gloria en el Santo de los Santos, superior a toda santidad”. Junto a él están los arcángeles, los tronos y las autoridades. Esta estructura de poder, acentuadamente jerárquica la encontraremos en muchos textos de este género. Ella puede tener dos funciones: explicar el sofisticado culto celestial, base para todos los demás cultos humanos y describir la corte celestial, a través de la cual es rígido el mundo.

Finalmente, sigue la narración: “En este momento, el ángel abrió para mí las puertas de los cielos y yo vi al Santo Altísimo sentado en el trono” (5,1 OTP 1,789).

El testamento de Leví contiene también uno de los textos mesiánicos más sorprendentes. Cuenta la tradición de las “setenta semanas” y organiza la historia en esa secuencia. En la última semana, la del número 70, cuando los sacerdotes fueron “idólatras, adúlteros, amantes del dinero, arrogantes, desobedientes a la ley, lascivos, pederastas, y practicantes del bestialismo” (17,11), en los últimos tiempos, por lo tanto:

“Cuando venga la venganza sobre ellos de parte del Señor, sacerdocio. Entonces el Señor elevará a un nuevo sacerdote, al cual todas las palabras del Señor se revelarán entonces cesará el ... Y su estrella subirá al cielo como un rey...

En sus días los cielos y la tierra se alegrarán mucho. Las nubes estarán llenas de alegría, y la gloria del señor llenará la tierra como las aguas cubren el mar. Y los ángeles de la gloria en la presencia del Señor se alegrarán.

Los cielos serán abiertos, y del templo de la gloria caerá sobre él la santificación... En su sacerdocio cesará el pecado, los hombres sin ley cesarán sus malas acciones y los justos encontrarán en él su descanso. Él abrirá las puertas del paraíso, quitará la espada que amenazaba desde el tiempo de Adán, y garantizará a los santos comer del árbol de la vida... Todos los santos serán vestidos de santidad” (Test Leví18).

Este bellissimo texto nos presenta la expectativa de un Mesías sacerdotal. Se destacan entre los acontecimientos de sus días, el hecho de que los “cielos serán abiertos”. En este caso, no se refiere a la apertura del cielo para un viajero aislado, como lo fuera el propio Leví, sino de una apertura del cielo como un suceso escatológico. También podemos preguntarnos si la “apertura de las puertas del paraíso” no está relacionada con la apertura de los cielos. Como si el principio y el fin se encontrasen. En el tiempo mesiánico hay acceso al mundo celestial.

El *Apocalipsis de Sofonías*, que puede ser datado del siglo I aC al siglo I dC, es un buen testimonio de un viaje al cielo que nos acerca al simbolismo del Apocalipsis de Juan. En 10,1 leemos: “Entonces el gran ángel vino hasta mí con la trom-

peta dorada en su mano y la tocó en dirección al cielo. El cielo se abrió desde donde sale el sol hasta su ocaso, del norte hacia el sur”. Se sigue la descripción de las almas en tormento, de las plagas apocalípticas, así pues, lo que combina bien con el sonido de la trompeta. Sofonías se encontraba ya en medio de un viaje celestial. Según el testimonio de Clemente (Stromata 5.11.77): “Entonces un espíritu me tomó y me llevó al quinto cielo. Y vi a los ángeles que son llamados señores, y en el Espíritu Santo la diadema fue colocada sobre ellos y el brillo del trono de cada uno era 70 veces más (brillante) que la luz del sol. (Y ellos estaban) Cantando en los templos de salvación, cantando himnos al inefable y altísimo Dios” (Ap. Sofonías A, OTP 1,508).

El texto contiene otras descripciones de los seres celestes ofreciendo culto a Dios. Las puertas celestiales se abren también para que Sofonías pueda ver la ciudad celestial: “Mas yo fui con el ángel del Señor y miré delante de mí las puertas. Cuando me aproximé a ellas, descubrí que eran puertas de bronce. El ángel las tocó y ellas se abrieron. Entré con él y hallé una plaza, como de una bella ciudad y caminé por el medio...” (5,1-4, OTP 1,512).

Para terminar de nombrar los paralelos con el Apocalipsis de Juan, vamos a mencionar solo el texto de 6,14-15, en el cual Sofonías intenta dar culto a un ángel, Eremiel, el que muestra todas estas cosas. De esta manera, la sección que concluye el viaje celestial de Juan y su visión del culto, terminan con el intento frustrado de dar culto al ángel en Apocalipsis 19,10. Nos encontramos en el mismo ámbito literario y delante de la misma estructura de la experiencia visionaria.

La lista de paralelos entre el Apocalipsis de Sofonías y de Juan, es impresionante: La trompeta relacionada con las plagas, apertura del cielo, culto celestial, ciudad celestial e intento de dar culto a un ángel.

El apocalipsis titulado *Ascensión de Isaías*, que comenzó a ser compuesto en el siglo II aC, pero que recibió su redacción final en el siglo II dC, es un apocalipsis judío repleto de interpolaciones cristianas y rico en informaciones sobre el éxtasis de Isaías y sobre el inicio de su viaje celestial. Cuando Isaías se reúne con otros cuarenta profetas, llegados de diferentes lugares, para profetizar con ellos, se abrirán las puertas del cielo: “y cuando Isaías hablaba con Ezequías las palabras de justicia y de fe, todos oyeron que una puerta estaba siendo abierta y la voz del Espíritu... (el rey reunió a todos los presentes para acompañar lo que acontecía). Y cuando oyeron la voz del Espíritu Santo, todos adoraron de rodillas y alabaron al Dios de la Justicia, al altísimo, a aquel que habita el mundo superior y se sienta en las alturas, el Santo, el único, el que descansa con los santos y ellos daban gloria a aquel que graciosamente concedió una puerta al mundo exterior, que dio graciosamente a los seres humanos. Y en cuanto él hablaba por el Espíritu Santo, y todos les oían, (derrepente) él quedó callado y su conciencia le fue arrebatada y ya no veía más a los hombres que estaban delante de él. En verdad sus ojos estaban abiertos, pero su boca permanecía callada: le fue arrebatada la conciencia de su cuerpo. Mas él todavía tenía aliento, porque él veía una visión. Y el ángel que le fue enviado para mostrarle (la visión) no era de este firmamento, ni era el ángel de la gloria de este mundo, sino que vino del séptimo cielo... y la visión que tuvo no era de este mundo sino del mundo que está oculto a la carne” (Ascensión de Isaías 6,6-16 OTP 2,164-165).

Este texto está repleto de informaciones sobre el éxtasis de lo apocalíptico, como el hecho de que “su conciencia le fue arrebatada”, que “sus ojos estaban abier-

tos, pero su boca permanecía callada: La conciencia de su cuerpo le fue arrebatada...”. Si en el Apocalipsis de Juan el vidente da la vuelta para “ver la voz” que le habla (1,12), aquí todos “oyeron una puerta que estaba siendo abierta...”, lo que no es totalmente absurdo, pero que implica más elementos visuales que auditivos.

Existe también un texto de interés que se diferencia del Apocalipsis de Juan en el género literario pero que sin embargo puede tener semejanzas en los contenidos narrados. Es el caso del Apocalipsis de Pedro, apocalipsis cristiano de comienzos del siglo II dC, que contiene un paralelo de la transfiguración de Jesús de Mc 9,2-11 (par) en este texto la transfiguración de Jesús ocurre brevemente antes de la ascensión de Jesús, contexto que por lo demás es bastante adecuado a los contenidos de la narración. En el contexto de la transfiguración, ocurrida en una “alta montaña” los discípulos piden a Jesús que les cuente sobre la *parousía* y el fin del mundo. Se sigue una larga descripción de las penas de los impíos y de las recompensas de los justos. Al final de la revelación, Pedro pide que se hagan tiendas para Moisés y Elías, también según el modelo de Marcos 9. Jesús reprende a Pedro y le habla sobre su lucha contra Satanás y le anuncia: “Tus ojos y tus oídos se abrirán (y te será revelada), la tienda no hecha por hombres, sino hecha por mi Padre celestial para mí y para mis escogidos. Y nos vimos llenos de alegría”.

Enseguida viene la voz celestial: “Este es mi hijo amado...”

Los invitados, Moisés y Elías, se van con Jesús en una nube blanca, Pedro sigue su narración: “y yo temblaba y quedé asustado y cuando abrimos los ojos el cielo se abrió y vimos seres humanos en carne que vinieron a saludar a nuestro Señor, Elías y Moisés, y entraron al segundo cielo... Hubo mucho miedo y terror en el cielo. Los ángeles se reunieron, para que se cumpliese la escritura “abrí las puertas principales”. Entonces los cielos se cerraron. Nosotros oramos y bajamos del monte después de haber adorado a Dios, Él escribió el nombre de los justos en los cielos, en el libro de la vida. (Texto Etíope 15-17, NTAp, II, 577-578).

En nuestra lista de paralelos judíos sobre el viaje celestial y la contemplación de sus dos estructuras y del *merkabah*, puede ser ampliada considerablemente. Nos detenemos en estos que hemos citado hasta aquí, mencionando brevemente la existencia de paralelos de los Manuscritos del Mar Muerto. Uno de ellos es un fragmento de Qumran, el 4Q246, el llamado *Apocalipsis Aramaico*, que tiene el siguiente fragmento: “(...) se instaló sobre él y cayó delante del trono (...) rey eterno...” debido a la brevedad del texto, podemos apenas imaginar que contendría un trozo de un texto que describía una experiencia visionaria que sucedió delante del trono. La descripción del cielo, de los palacios y del *merkabah* la encontramos en los *cánticos del sacrificio sabático*, (ver TQp 467-480). Se trata de textos que describen un tipo de liturgia angelical, que contiene descripciones del cielo, de sus maravillas y de su culto. Desgraciadamente los CSS no hacen ninguna referencia a la experiencia visionaria. El éxtasis se refleja tanto en la intensidad de la belleza de las cosas vistas, como en sus contradicciones. El lenguaje del texto casi imposibilita describir adecuadamente las cosas vistas.

2.2. El culto en los cielos: la liturgia de las potencias celestiales

El segundo elemento de relación que queremos abordar es el culto celestial. Esto es lo que Juan ve y presencia en primera línea. Escogemos para que nos guíe,

en este nuevo paso, el uso litúrgico celestial de la *Kudishá*. El “Santo, Santo, Santo” de Is 6,3. Parece haber sido considerado en ciertos círculos judaicos como un refrán celestial, modelo para los cultos terrenos y se entona en el Apocalipsis de Juan en 4,8.

La recitación del *kedushá* formaba parte de lo cotidiano del culto judaico. Pero tenemos buenos indicios de que también tenía un significado místico. Nos detendremos en este uso específico: del *kedushá* recitado en el contexto del viaje celestial o en un culto realizado por los ángeles, e inclusive, en el retorno del alma al cielo después de la muerte. Es lo que encontramos en el *Testamento de Abrahán*, (OTP 1,871-902) datado entre el primero y segundo siglo dC. Abrahán muere, su cuerpo es sepultado en Mambré “... mientras tanto los ángeles escoltaban su alma preciosa y subían al cielo cantando el triple Santo a Dios, maestro de todo, y lo pusieron para que dé culto al Dios y Padre (*eis proskynesisin*).

La misma procesión del alma a los cielos leemos en la *Vida de Adán y Eva*, del siglo I dC (OTP 1,249-295). Cuando Eva muere, el ángel va hacia el cielo glorificando y diciendo el aleluya: “Santo, santo, santo, el Señor, a gloria de Dios y del padre porque es digno de gloria, honra y culto con su espíritu eterno y dador de vida, ahora y eternamente, para siempre, amen” (43, según añadidura del ms C, según Tischendorf, OTP 2/295).

Nos aproximamos más al Apocalipsis de Juan cuando estudiamos la recitación del *kedushá* en el contexto de los viajes celestiales y en la visión de sus misterios.

En el apocalipsis titulado Enoc Eslavo, o 2° Enoc, el viajero de los cielos, al llegar del séptimo cielo, ve ángeles de pie delante del trono de Dios, que junto con los seres de seis cuernos y de muchos ojos, cantan el *kedushá* (21,1, OTP I 143). Este punto de la narración es decisivo, pues de ahí en adelante los ángeles no le acompañan a Enoc. El necesita ser acompañado en su viaje por el arcángel Gabriel. El culto celestial parece ser un demarcador de aguas en la narración, delimita la santidad de los cielos por encima del séptimo.

El 4° Baruc, que data del primer o segundo siglo dC, es un libro que une el culto celestial a ciertos elementos del viaje celestial. Jeremías conduce a los judíos regresando de Babilonia. Conmemoran su liberación por nueve días, ofreciendo sacrificios. En el décimo día Jeremías ofrece un sacrificio, y ora: “Santo, santo, santo, incienso de los árboles vivos, luz verdadera que me ilumina hasta que sea arrebatado por ti, clamo por tu misericordia, por la voz dulce de los serafines y ruego por otro fragante olor de incienso. Y pueda Miguel, el arcángel de justicia que abre las puertas de la justicia, ser objeto de mi atención hasta que conduzca a los justos hacia adentro. Te imploro, Señor Todopoderoso de toda creación, no generado e incomprensible, en quien todo el juicio está escondido antes de que estas cosas existiesen” (9,3-6 OTP, 2,424).

En seguida Jeremías es transportado en espíritu al cielo, “como uno que entregó su alma”. Cuando el vuelve del viaje describe la venida del Hijo de Dios.

Es verdad que en este texto el culto no se realiza en el cielo, pero está relacionado con el viaje en la medida que le antecede, que quizás hasta prepare la partida del vidente.

La misma conjugación del viaje y del culto celestiales, encontramos en el *testamento de Adán*, cuyas partes más antiguas podemos datar hasta del primer siglo

dC (OTP 1,989-995). Adán describe las horas celestiales diciendo que la cuarta hora es la hora del “Santo, Santo, Santo”, la “oración de los serafines”, (1,5). Ya la décima hora es la hora de alabanza de los seres humanos (1,10): “...y las puertas de los cielos están abiertas, por medio de las cuales entran las oraciones de los seres vivos. Ellos realizan el culto y parten. En esta hora, todo lo que una persona pide a Dios se le da, cuando los serafines y los animales alados baten sus alas” (1,10).

El capítulo 4 describe las jerarquías de los cielos. Son las siguientes: 1) ángeles; 2) arcángeles; 3) *arcontes*; 4) autoridades; 5) poderes; 6) dominios. Cuando describen la séptima jerarquía, dicen: “...tronos, serafines y querubines quedan delante de la majestad de nuestro señor Jesús, el Mesías, y sirven al trono de su magnificencia, glorificándolo a cada hora con su ‘Santo, Santo, Santo’” el querubín se levanta y reverencia su trono y toma los sellos. El serafín sirve en la cámara interna de nuestro Señor. Los tronos guardan las puertas del Santo de los santos (4.8). El testamento de Adán tiene, como podemos ver, mucha afinidad, con los contenidos del Apocalipsis de Juan: describe la estructura del poder en el cielo, sus agentes y autoridades, la reverencia de estos seres delante del trono, la recepción de los sellos, y, lo que enfocamos ahora, la entonación del *kedushá*. En otra ocasión, con el fin de escribir un artículo menos panorámico sobre el tema sería interesante hacer una detallada comparación entre este texto y el Apocalipsis de Juan.

Un texto fantástico que relea el pasaje fundante de las ascensiones celestiales es la *Escala de Jacob*, probablemente del siglo I dC. En ella Jacob sueña con una escalera. El texto ubica las etapas de la historia, hace referencia a los ángeles, al culto y a las palabras mágicas, etc. En el capítulo 2, después de la visión de la escalera que une la tierra con el cielo, Jacob dice, al recordar: “¡temible es este lugar! No hay otra señal en la casa de Dios y esta es la puerta del cielo”. Siguen referencias al trono de la gloria, a los querubines, a los seres “de muchos ojos”, a los querubines “de cuatro rostros”, a los serafines “de muchos ojos y a los serafines de “seis alas”. En 2,18-19, finalmente, se entona el “Santo, Santo, Santo, Yah, Yavé, Iaoil, Yah, Cadosh, chaved, sevaoth omlemlech el avir amismi varich, rey eterno, potente, poderosos, grande, paciente, el bendito”.

Se ve el uso común de los nombres hebraicos por el autor, además de escribir en otro idioma, usaba el hebreo como idioma místico, quizás para fines taumaturgos. ¿Sería que los milagrosos utilizaban la *kedushá*, transformándola en fórmula sagrada! Su recitación, ¿sería capaz de abrir las puertas de los cielos concediendo lo que pidiese el milagrero? ¿Era una fórmula mágica para acceder a una fracción del poder celestial? ¿Será que tenemos en este texto un pequeño indicio del cruce entre apocalíptica y taumaturgia? ¿Estaría la apocalíptica revelando descuidadamente su lado popular?.

Un libro apocalíptico que describe el culto celestial con muchos detalles es el *Sefer Hekalot*, también conocido como el 3º *Enoc*, obra compuesta probablemente en el siglo III dC, aunque es tardío en relación al Apocalipsis de Juan, sirve para nuestro interés ya que puede contener elementos arcaicos, de períodos anteriores hasta del propio judaísmo intertestamentario, como puede ilustrar el desarrollo histórico-religioso de las tradiciones anteriores. Es de especial interés, también porque pretende estar en el corazón del judaísmo, evocando como vidente el Rabí Ismael. En este apocalipsis muchos capítulos están dedicados a la descripción de los cielos, de sus poderes y del culto de los Ángeles. La recitación de los *kedushá* es parte cen-

tral de los acontecimientos cósmicos. Existen ángeles especialistas para recitarla y si fallan, son castigados, así como son bañados y purificados en un río de fuego antes de entonarla (36,2). Suceden cosas fantásticas cuando el “Santo” se entona: en la primera vez “las columnas de los cielos se estremecen” (38,1) y en la segunda vez los “nombres inefables que están grabados con una pluma flameante sobre el trono de la gloria vuelan como águilas de dieciséis alas que circundan y rodean al Santo...” (39,2). Cuando se entona por tercera vez “entonces los servidores del trono que atienden a su gloria salen con gran alegría de abajo del trono de su gloria. Cada uno de ellos lleva en sus manos millares y millares, miríadas y miríadas de coronas de estrellas semejantes en su aspecto al planeta Venus y las visten los ángeles servidores y los grandes príncipes aquellos que dicen “Santo”.

Tres coronas se ponen sobre sus cabezas: una corona que dice “Santo”, otra corona que dice “santo, santo”. Y una tercera corona que dice: “Santo, Santo, Santo es Yavé Sebaoth” (40,1-2). Mientras que los ángeles que no recitan el trisagio correctamente son consumidos por un fuego devorador (40,3).

Estamos frente a una concepción del culto celestial de una sofisticación impresionante. Cuenta con seres angélicos específicos y su ejecución impresiona y conmueve el cosmos. Este misticismo del culto celestial, de la descripción de la *merkabah* divina y de sus seres angélicos, tan completa en *Sefer Hekalot*, lo encontramos todavía incipiente en el Nuevo Testamento encontrando su mayor desarrollo en el Apocalipsis de Juan. Pero incluso allí, el culto y su descripción no cuentan con la sofisticación que tenemos aquí, aunque me parece que en el Apocalipsis, el culto una función decisiva para el desencadenamiento de los sucesos finales.

Nos gustaría finalizar mencionando textos que no son de género visionario o apocalíptico, pero por sus referencias a la recitación del trisagio, nos puede indicar que tienen un significado místico en el mundo de la sinagoga en la diáspora judía.

Las llamadas oraciones sinagogaes Helenísticas (OTP II, 671-697) se recogen en los libros 7 y 8 del libro de las Constituciones Apostólicas. Aunque han sido transmitidas en una obra cristiana, (también repletas de interpolaciones cristianas), especialistas desde Bousset y Kohler, del siglo XIX, las interpretaban como restos de oraciones sinagogaes judaicas⁷. Ellas tendrían su origen en los siglos II y III. Mencionaremos apenas la del número 4. “Y los santos serafines junto con los querubines de 6 alas, cantándote el canto triunfal, aclaman con voces que nunca se callan: Santo, Santo, Santo el señor de los ejércitos, ¡el cielo y la tierra están llenos de tu gloria! Y la otra numerosa multitud de arcángeles, tronos, dominaciones, soberanías, autoridades, poderes, clamando y diciendo: ¡bendito sea la gloria del Señor en su lugar! Pero Israel, tu asamblea terrena separada de los gentiles, compiten con las fuerzas celestiales noche y día...” (4,9-13). La misma referencia a *kedushá* juntamente con los ángeles, poderes y potestades en un contexto de culto celestial encontramos en 12,81-85.

Nos preguntamos si de hecho, este imaginario de un culto celestial, derivado de las imágenes de Ez 1 y de Is 6, se cultiva en círculos apocalípticos y de extáticos viajeros celestiales. Él, ¿no podría ser parte de un espectro más grande de judíos y cristianos en el siglo I?. ¿no podía ser una respuesta simbólica común de ju-

⁷ Charlesworth, J.H. (de.) *The old Testament Pseudepigrapha*, v.2, p.671-675.

díos y cristianos, desde dentro de su experiencia religiosa a un mundo profundamente jerarquizado y extático en el cual vivían? Este mundo ¿no se impone de tal manera sobre la vida de las personas que solamente podía enfrentarse por multitudes de ángeles, querubines, serafines, poderes, tronos y del que se asienta sobre el gran trono celestial? ¿No era el culto de las sinagogas y de las comunidades cristianas domésticas el espacio donde experimentaban de alguna forma la anticipación de la aparición del reino de las estructuras celestiales sobre sus vidas? Las estructuras que regían el cosmos, los vientos, las aguas, etc. ¿no daría también cuenta de sus vidas de sufrimiento?

El imaginario de estos judíos y cristianos se alimenta fuertemente de las imágenes basileomórficas (como ya fue notado por Scholem), pero también de imágenes del mundo del templo y de los sacerdotes. Esto no quiere decir en absoluto que fuesen representantes de una clase sacerdotal. Pero su modelo de religiosidad fue adoptado y recreado por grandes sectores de la población judía tanto de palestina como de la diáspora. Ellos recrearon el templo, que después de su destrucción, tenía sentido como ordenador del cosmos. En la literatura judaica del intertestamento su presencia es impresionante.

Nos engañamos si pensamos que con este tipo de imaginario. Estas personas se escondían en un reducto de la cultura judaica, aislándose de su ambiente cultural mayor. ¿No sería posible que también estuviesen asimilando, y, al mismo tiempo, contestando, elementos de la religiosidad y del culto del mundo donde vivían? Veamos la inscripción de Stratonike, en Asia menor del siglo I dC el texto se refiere a una orden del culto a Zeus Panemerios y Hécate: "... Por eso debe toda la población sacrificar siempre a los dioses que de esta forma se manifestaron; esparciendo incienso en las copas; orándoles y agradeciéndoles como de costumbre, dándoles honra por medio de cánticos de alabanza durante la procesión y en el culto. Por eso decidió el consejo de la ciudad escoger a treinta y dos jóvenes de la ciudad que el *Paidonomos* (el tutor de los jóvenes) debe conducir en este día a la prefectura, vestidos de blanco y llevando una corona de ramo de olivo. Ellos también deben traer ramos de olivo en sus manos. Estos jóvenes deben cantar un himno de alabanza acompañados de un entonador de cítara y en la presencia de un pasante designado por el secretario, el hijo de Diómedes"⁸.

Llama la atención, la referencia a treinta jóvenes, a sus vestiduras blancas, trayendo coronas, entonando cánticos de alabanza. Todo esto nos recuerda a los veinte y cuatro ancianos que daban culto a Dios entonando cánticos y alabanzas. El Apocalipsis, ¿no podría estar desarrollando una especie de contrapartida judaica al culto de los dioses, en el cual el modelo parece estar más determinado por el culto de Asia menor que por modelos judíos?⁹ ¿No podría ser una apropiación judía de estos cultos en un nivel celestial? En este caso los cultos celestiales Judíos y cristianos serían una respuesta muy atrevida en relación a su medio ambiente político y religioso.

⁸ Extraído de Berger, K., *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament* (NTD), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1987.

⁹ Ver Berger, K., *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament*, p 321.

3. Observaciones sobre el lenguaje cáltico-visionario y su función en el Apocalipsis de Juan

Creo que el panorama que dimos del campo simbólico de la puerta y del culto celestial debe haber dejado al lector grandemente satisfecho. Tal vez solo hayamos conseguido demostrar que se trata de un tema ampliamente documentado en el período.

Las dificultades de interpretación que tenemos en los capítulos 4 y 5 del Apocalipsis, se extienden también a estos textos paralelos. Queda para un momento posterior, la comparación más exhaustiva del Apocalipsis de Juan con algún paralelo del período para que pudiéramos destacar las semejanzas y las diferencias de perspectiva entre ellos. La rapidez con que tratamos tantos textos paralelos no significa que no los tomamos seriamente en cuenta, como interlocutores, para la interpretación del Apocalipsis de Juan. Todavía queda por realizar una discusión más detenida sobre las experiencias religiosas análogas entre los textos.

Como resultado -nada inédito- de nuestra investigación presentamos la constatación de que el Apocalipsis de Juan, con sus imágenes y visiones, está inserto en el centro de una espiritualidad muy cultivada igualmente tanto por judíos como por cristianos. Se trata de un fenómeno, quizás no tan marginal, como habíamos imaginado.

A continuación esbozaremos algunas observaciones del texto del Apocalipsis 4 y 5.

- Los elementos estructuradores del texto, son de orden: geográfico (cielo-tierra, entorno, en frente, etc., del trono), teriomórfico (cordero, rostro de... alas), antropomórfico (alguien sentado sobre el trono, ancianos), numérico, semántico (palabras usadas densamente: gloria, honra, poder), gestual (*proskynese*).

- La concentración de imágenes no obedece a leyes del espacio o de la lógica, ni siquiera pictórico (ver: ojos “por dentro” y “por fuera”), no respeta el orden de la naturaleza (ver cada uno de los seres vivientes con el rostro de un animal y alas; ej. rostro de león con alas”. El elemento numérico es tan estructurador como los demás. Este “no-respeto” a las “leyes naturales”, indica que el lenguaje apocalíptico crea su propio mundo, en el cual formula el sentido. Crea sentido rompiendo con un sentido dado anteriormente.

- La organización de estos elementos es: *laberíntica* (especialmente en las visiones judías, una *hekal* conduce a otra, una visión conduce hacia dentro de otra, un cielo es entrada para otro cielo”, *produciendo hibridismos* (seres con características múltiples, animales, humanas y angélicas: *hayot*, 24 ancianos), números y palabras: tienen sentido más denso que el normal; el gestual es riguroso.

No es un mundo espontáneo, donde cada cual hace lo que quiere y como quiere, sino que aparece más bien minuciosamente regulado en funciones y poderes. Por otro lado este mundo dispone sobre las personas y seres de forma caprichosa. Las descripciones de los seres celestiales frecuentemente apuntan hacia aspectos híbridos y poco naturales (el mundo celestial reorganiza la creación de la manera que quiere). Este mundo exótico y oculto es el que decide sobre lo cotidiano, subvierte las formas aparentes, revela su sentido más profundo. Y todo esto es apenas accesible en el mundo del culto y del éxtasis visionario (o de su comunidad visionaria). Los apocalípticos son descifradores de una realidad compleja y oculta. Pero

esta realidad es también decisiva, pues incide sobre lo cotidiano y hasta sobre los hechos políticos y cósmicos. La apocalíptica y también el Apocalipsis de Juan unen lo particular e íntimo de la experiencia religiosa con lo estructural del mundo del poder político.

- El texto alterna aclamaciones y doxologías que concentran títulos honoríficos, acciones y gestos de adoración. Podríamos decir que estamos en el mundo mediterráneo donde la “honra” es una categoría fundante de las relaciones humanas. Dios tiene que ser aclamado como digno en sus muchas variaciones. Su dignidad se manifiesta en el culto. El mundo mediterráneo es, de esta forma, un mundo exhibicionista.

- La palabra en este mundo, especialmente en la cultura judía, no es mera convención lingüística: ella desea no solamente expresar las cosas sino que también las “construye”. Estamos en un mundo donde a partir de la palabra las cosas son creadas (¿repetiendo así la creación?). Debido a este poder de la palabra para crear cosas, el mundo de la liturgia tenía un poco más de importancia de lo que puede tener para nosotros en la construcción del mundo.

- Las aclamaciones y doxologías están envueltas por estructuras de poder y de culto que se presentan concéntricamente: cielos - puerta del cielo - trono - veinte y cuatro ancianos - animales - presentación del Cordero. Esto todavía es más nítido en los apocalipsis judaicos. Las estructuras, ¿Funcionarían tal vez como marco de las aclamaciones? ¿Como su escenario? ¿Se complementa palabra y arquitectura? ¿Culto y Torá?

- Lo sagrado es algo poco accesible, pero cuando lo es, es magnífico, denso, y casi indescriptible. El Apocalipsis de Juan es hasta discreto en narrar los apuros y admiraciones del vidente. Esto lo distingue de los apocalipsis judíos. Pero incluso aquí lo sagrado no es íntimo y de fácil accesibilidad. El Cristo, que completa las funciones de entronización, gana dimensiones cósmicas.

A pesar de estar estructurado el lenguaje en el mundo de las visiones y de las estructuras celestiales que describimos arriba, nos gustaría destacar las novedades que Juan presenta frente al lenguaje apocalíptico. Primero, debemos observar que lo que llamamos convencionalmente apocalíptica es una construcción de la exégesis moderna. Entre los escritos considerados apocalípticos existen enormes diferencias. Si comparamos un apocalipsis con el apocalipsis de los animales de 1 Enoc con el 4 Esdras o el 5 libro de los Oráculos Sibilinos, podríamos preguntarnos si estos libros son de hecho tan emparentados como se presupone en la investigación. Por eso no es correcto juzgar al Apocalipsis de Juan frente a los demás apocalipsis como si estos fuesen organizados en forma idéntica y el Apocalipsis de Juan fuera su excepción.

En el capítulo 5, Juan parece mostrar su descontento con las soluciones presentadas anteriormente. Esto ya pudo ser notado en la economización de jerarquías celestiales y angelicales presentadas en la visión de Juan. ¿Sería esto una consecuencia de la concentración de funciones en Cristo? ¿Volvería esto innecesario mostrar los *sarim* que dominan el mundo celestial? ¿Será por esto que ellos son presentados de forma tan antropomórfica en la figura de los 24 ancianos? El Cordero podía haber asumido algunas de estas funciones. En verdad, el Cordero tiene funciones explícitamente mesiánicas, las figuras no siempre están explícitas en la literatura mesiánica judía. Aquí el Cordero es identificado con una figura histórica concreta, Jesús de Nazaret, aunque ella ya haya entrado nuevamente en el mundo del mito.

También queda claro que el Apocalipsis de Juan sigue la tendencia de otros apocalipsis del siglo I dC, al diferir de la literatura apocalíptica clásica (en especial 1 Enoc) en la cual se da un fuerte énfasis en la explicación cosmológica. El Apocalipsis de Juan enfatiza mucho más la relación del cosmos y de las estructuras celestiales insertas en el gran drama de los sucesos finales, en los cuales acontece la liberación del ser humano de todo sufrimientos.

Apocalipsis 5, que cuenta con menos documentación de elementos paralelos en la literatura del período, parece romper:

1) El protocolo solemne del capítulo 4 con el coro del visionario, que hasta entonces se mantenía discreto. Esta ruptura del protocolo parece indicar un cierto desacuerdo con la eficiencia del culto celestial, tal como se veía tradicionalmente. Con la llegada del Cordero, con todas sus características de mártir, y la consecuente identificación con los lectores, es que la historia del final de los tiempos puede llevarse a cabo.

2) La centralidad del trono se mantiene, pero el cordero aparece incluido en el escenario. Su llegada renueva la importancia del trono y de su papel decisivo en los sucesos finales.

3) Los capítulos 4 y 5 no deben leerse como una oposición del uno frente al otro, ya que existe uniformidad en el lenguaje que expresa poder (ver la misma densidad del lenguaje en los títulos del Cordero: León, Cordero degollado, expresiones que tienen sentido mesiánico o de martirio) El culto celeste, es verdad, alcanza en la segunda parte (cap. 5) a personas. Pero todo parece transcurrir conforme a un plan. Como si el Mesías oculto se manifestara y renovara el sentido y la centralidad del trono al abrir el acontecimiento del final de los tiempos. De hecho el Apocalipsis 5 puede leerse como texto de la revelación del Mesías, y en este caso el capítulo 4 habría ejercido una función de introducción. El final de la visión, con el culto de los 24 ancianos y los *hayot* parece querer integrar al Cordero en la narración. Con el final volvemos al escenario del capítulo 4.

Concluiremos con una breve observación sobre el contexto en el que este texto es leído y recibido en una comunidad cristiana de finales del primer siglo. Este contexto es doble: por un lado, el éxtasis visionario, por otro, el culto cristiano-primitivo. Incluso estando el texto tan bien estructurado y organizado, no podemos excluir la posibilidad de que haya sido concebido en estado extático o cosa semejante. Incluso en el éxtasis religioso, las comunidades hablan en su lenguaje religioso específico. El éxtasis también tiene sus convenciones y reglas, de lo contrario las manifestaciones extáticas no podrían comprenderse por ninguna comunidad ni identificarse con ellas.

Este éxtasis, a pesar de haberse escrito como si hubiera ocurrido en la soledad de Patmos, tiene alguna relación con el culto comunitario. Si no, en el momento de su creación (y no sabemos si Juan no habría tenido antes otros semejantes), por lo menos en el momento de su primera recesión. Se conoce la hipótesis de que estos cantos (las doxologías y aclamaciones) tendrían su origen en el culto de la comunidad y que el libro debía haber sido leído en voz alta en el culto, generando fenómenos extáticos de un orden que mal podemos imaginar. Es seductora la idea de que en cada culto los cristianos de las comunidades del Asia menor, a pesar de su contexto de sufrimiento y de exclusión social, pudiesen tener acceso al mundo de las estructuras y de los poderes celestiales que rigen el cosmos, aunque fuera ocul-

tamente (por eso se trata de una “revelación”), y en el éxtasis religioso de su culto comenzasen a recrear el mundo.

Una relectura en estos moldes de fenómenos estático-carismáticos de grupos religiosos latinoamericanos de varias creencias, podría llevarnos a caminos, por lo mínimo, fascinantes.

Paulo Nogueira

rua do Sacramento 230

São Bernardo do Campo - SP

09735-460

Brasil

LA MARCA DE LA BESTIA

“Siempre llevamos en el cuerpo la muerte de Jesús por todas partes, para que también en nuestro cuerpo se manifieste la vida de Jesús.” (2 Cor 4,10)

Resumen

La marca de la bestia tiene diversas interpretaciones. Aquí la comprenderemos como el poder del opresor instalado como parte del cuerpo. Esta marca condiciona el uso y el entendimiento del cuerpo. La marca de la bestia transporta una cosmovisión que refuerza el poder de la bestia. Por esto para explicarla debemos explicitar la cosmovisión que simboliza.

Abstract

The mark of the Best have many interpretations. We will understand it as the oppressor's power living inner the body. This mark make the use and understanding of the body. The Best's mark carry a cosmovision which encourage the power's Best. Then to understand the Best's mark we shall to discern that cosmovision.

¿Qué Significa la marca de la bestia, el 666? ¿A quién o a qué se refiere? ¿Cómo se puede llegar a una solución?

Los trabajos de investigación que se dedicaron a buscar la referencia de la marca son bastantes. Mientras algunos utilizan la gematría, otros buscan la alegorización y otros se inclinan por una explicación histórica. Entre éstos tenemos, por ejemplo: los que recuerdan que durante el reinado de Decio (249-251) el hombre que no tenía el certificado de sacrificio al César no podía realizar negocios y se veía expuesto a la cárcel o a la muerte.

Caird¹ presupone que la palabra *jaragma* fue usada significando "moneda". Ladd² afirma que es difícil resolver el problema y llama la atención sobre que *jaragma* "era también un término técnico para el sello imperial sobre los documentos comerciales y para la impresión real sobre monedas romanas". También existe la interpretación que hace de la marca de la bestia una inscripción corporal sobre el cuerpo de esclavos³.

¹ Citado por Beagley, A.J., *The "Sitz im Leben" of the Apocalypse with Particular Reference to the Role of the Church's Enemies*, New York, Ed. Gruyter, 1987, p.79-80.

² Beagley, p.80.

³ Cf. Crossan, John Dominic, *El Jesús histórico*, Buenos Aires, Planeta, 1994, p.75-76, donde cita a Diodoro de Sicilia; vea también: Comby, J.-Lémonon, J.P., *Vida y religiones en el imperio romano en tiempos de las primeras comunidades cristianas*, Navarra, Ed. Verbo Divino, 1986 (Documentos en

Podemos ver en todos estos trabajos que la marca de la bestia es tomada como un signo. Es decir que tiene sobre sí una sola interpretación, un solo significado. Se supone la unicidad en la comprensión y por lo tanto en la mente del autor del Apocalipsis. Pero pensamos que esta marca es un símbolo y como tal, en primer lugar, produce una evocación de sentimientos, y luego una serie de posibles lecturas. También el símbolo es apropiado grupalmente y es un elemento que establece límites y horizontes. Es decir, que no tendríamos que reducir la marca a un significado unívoco sino comprenderla como algo más amplio, como algo que tiene vida dentro de un grupo. Y se ofrece hacia fuera del mismo como elemento de identidad.

Por esto, no abordaremos aquí el problema de encontrar la referencia directa de la marca de la bestia. Comprenderemos esta *jaragma* como portadora de un sistema simbólico, una cosmovisión.

La *jaragma* es portadora del nombre de la bestia. Y juntamente con el nombre, su poder, su trono y su autoridad (Ap 13,2).

La *jaragma* no se encuentra en cualquier lado. Luego de todo el relato del capítulo 13, Juan advierte que el poder bestial hace impacto en el mismo cuerpo de los seres humanos. Estos cuerpos son portadores (13,16) de la simbólica imperial. Y al llevar en su interior la simbólica dominante son, a la vez, reproductores de esa autoridad (13,4). “Lo que busco es intentar mostrar cómo las relaciones de poder pueden penetrar materialmente en el espesor mismo de los cuerpos...”⁴ Cuando el sistema hace impacto en el cuerpo tiene ganada la batalla. Lo que nos hace pensar un poco en los testigos que prefirieron dejar la vida de su cuerpo en lugar de reproducir un determinado sistema social.

Entonces, teniendo en cuenta la marca de la bestia como una condensación de la cosmovisión dominante que es insertada en el cuerpo de todo ciudadano, debemos analizar el sistema simbólico que pudiera haber estado actuando en Apocalipsis 13. Tendremos que acercarnos a algunos modelos antropológicos mediterráneos. Los expondremos teniendo en cuenta que estos modelos formaban parte de cada cuerpo que se presenta en el relato.

1. La comprensión estético-morfológica del personaje

Partimos de la premisa que el cuerpo es lo que el observador tiene a la vista para determinar algún tipo de análisis con respecto al ser percibido. Son los movimientos del cuerpo, su presentación y los signos que sobre él se encuentren el material de estudio del cual dispone la persona que observa⁵. Esto lleva a considerar Ap13 en relación con la conformación de los cuerpos de los personajes.

En un primer momento podemos acercarnos teniendo en cuenta un nivel que llamamos estético-morfológico. Esta aproximación supone que cada una de las partes del cuerpo tiene una estética y evoca sentimientos precisos. Este primer acerca-

torno a la Biblia, 13), donde cita a Apuleyo, *Metamorfosis*, p.81-82, y donde cita a Gayo, *Instituciones*, p.87-88.

⁴ Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Las Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1979, p.156.

⁵ Cf. Schütz, A., *La construcción significativa del mundo social*, Barcelona, Paidós Básica, 1993, p.182.

miento es importante tenerlo en cuenta ya que estamos ante un texto mitopoético y por lo tanto con la finalidad de clarificar y reordenar sensaciones en los lectores.

Es interesante destacar la función de la tragedia para Aristóteles, ya que dicha función se observa en la mitopoética. En la tragedia se provoca, decía este filósofo, la catarsis de emociones cotidianas de los espectadores a través de la observación de éstas en otros personajes⁶. Esta catarsis venía luego de una presentación de los sentimientos de los personajes. El espectador podía analizar los sentimientos de los actores, podía observarlos. Y esos sentimientos eran similares a los suyos. De la misma forma Apocalipsis 13 ubica todo placer o sufrimiento en un drama divino, universal. Al ubicarlo en un nivel cósmico el dolor se objetiva, el lector observa el drama divino y observa cómo sienten sus actores.

Por otra parte se puede observar a nivel cósmico la medida del sentimiento. Se puede apreciar la oposición de Dios, a escala cósmica, a los que causan dolor. Pero esa observación no es algo frío y desinteresado sino que terminará provocando una inserción del observador en el drama, y finalmente una catarsis y una toma de decisión. El dolor y sufrimiento así como el fracaso, ya no es algo subjetivo que le sucede a una persona o un grupo de personas, sino que es parte de una acción divina de alcance universal. Es parte del drama divino.

En cuanto a la bestia, tiene un cuerpo preparado para la depredación, para el ataque ya que tiene partes de animales feroces. La bestia tiene una boca de león de la cual no se puede esperar más que rugidos (de hecho el v.5 y el 6 muestran que el uso de la boca es para blasfemar). La boca de león es una boca de temer. Los pies de oso no son menos peligrosos por sus garras. En cuanto a la cantidad de cabezas se puede tener una interpretación un poco abierta, si bien puede ser un animal terriblemente inteligente también puede ser un animal con capacidad de mirar a varios lados a la vez para asestar los golpes a las presas. El sentimiento de sentirse vigilado por algo terrible está presente en el cuerpo de los seres humanos que habitan espacios con gobiernos represivos.

Por el otro lado, podemos ver el cuerpo del Cordero como débil, sin posibilidades de ataque por cuanto es un animal que no agrede por naturaleza. A esto hay que agregar que el cuerpo del Cordero está degollado.

Viendo esto, el lector no tiene más que esperar determinados movimientos en cada uno de los personajes, aún antes de actuar. Para el observador la interacción entre ambos cuerpos sólo puede provocar un tipo de relación: uno será atacado sin posibilidades de defensa. En la descripción de Ap13 se puede ver la fuerza evocati-

⁶ Cf. Collins, Adela Y., *Crisis and Catarsis. The Power of the Apocalypse*, Filadelfia, The Westminster Press, p.152-154. Cf. también Logstrup, K.E., "La experiencia estética en la composición literaria y en las artes plásticas", en *Nueva Antropología. Antropología Cultural*, v.4 (dirigida por Gadamer, Hans-Georg y Vogler, Paul, Barcelona, Ed. Ómega, 1976, p.282-314. El autor habla de la "compasión estética": "...el sentimiento por el acontecer de los demás no es más que una imitación de su propio sentimiento..." (p.287). También: "en la experiencia estética nuestra visión es amplia. No se nos exige a nosotros mismos; por tanto, nuestra fantasía puede buscar una comprensión y un sentido para el mundo e historia de los personajes" (p.293). Finalmente en la p.297: "...1) la comprensión del destino del personaje ficticio contiene un elemento emotivo (identificación personal), que corre parejo a la esperanza que abrigamos para con nosotros mismos, al igual que para con el personaje de la obra; esto produce 2) un estado de ánimo, por ejemplo, temor, que se combina además con 3) la satisfacción de comprobar la coherencia existente en el mundo de la obra."

va del relato mitopoético. La configuración de sentimientos es una parte esencial en la construcción de la realidad social.

2. La comprensión simbólica del cuerpo de la bestia

Si bien al observar el cuerpo físico se llega a establecer con más detalle el mensaje que proviene de ese cuerpo (al ser el cuerpo el canal de expresión de dicho mensaje), también al analizar el cuerpo humano se tiene una precisión del cuerpo social en el cual se ubica. “El cuerpo social condiciona el modo en que percibimos el cuerpo físico”⁷. No existe una “percepción natural” del cuerpo físico. La cultura determina, modifica y estipula la forma de entender el cuerpo físico, así como también la forma de usarlo.

Mary Douglas propone algunas reglas en el análisis corporal,⁸ de las cuales nos quedaremos con dos que nos pueden ser útiles. En primer lugar, tenemos la norma de que “el cuerpo humano en cuanto medio de expresión, está constreñido por las exigencias del sistema social que expresa”. En segundo lugar, una norma derivada de la primera, es “que a un control social fuerte corresponde un control corporal igualmente estricto”. Se puede afirmar que a través del análisis de la trama simbólica del cuerpo físico, individual se puede acceder al cuerpo social en el cual habita. El sistema simbólico que estructura éste, dará la clave para comprender aquel. Por lo tanto buscaremos en la descripción del cuerpo de la primera bestia de Ap13 algunos esquemas simbólicos que pudieran ser referencia de lo social.

2.1. El cuerpo como sede de la autoridad bestial

Ap 13,1 comienza con una representación corporal, en ésta lo primero descrito es la cabeza y los cuernos. Luego del cuerpo de la bestia se dará la descripción de los pies. Hay que notar que esta descripción de las cabezas y los pies se halla en medio de un discurso hilvanado por la palabra ilativa *exousia* “autoridad”. Si se tiene en cuenta que el control corporal es una correlación del control social, se puede avanzar en la hipótesis siguiente: la relación cabeza/pies expresa los esquemas básicos de la jerarquía⁹. Llama poderosamente la atención que no se describa ninguna otra parte del cuerpo de la primera bestia, sucediendo lo mismo con la segunda. Las relaciones de poder en el cuerpo de la bestia están altamente polarizadas. Pareciera que no hay miembros con poder intermedio entre los pies y las cabezas. Se presta atención a la parte que posee poder material y teórico.

El cuerpo bestial se caracteriza por una cabeza desmesurada en cuanto a su capacidad de vigilancia y de producción de discurso (la boca que se abre para blasfemar, para indicar la muerte). Las cabezas y los cuernos llevan los símbolos del poder. El número de cabezas está fuera de lo normal. En cuanto a los pies no se dan demasiados datos, pero sí se puede afirmar que son concebidos como destructivos. El control que pueden ejercer siete cabezas es enorme por la posibilidad de vigilar

⁷ Douglas, Mary, *Símbolos naturales*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p.89.

⁸ Cf. Douglas, M., *Símbolos naturales*, p.96ss.

⁹ Cf. Douglas, M., *Símbolos naturales*, p.94.

hacia todos lados¹⁰. Este cuerpo jerárquico de siete cabezas está apoyado por los pies, rápidos y destructivos.

En resumen, el autor de Ap13 concibe un cuerpo bestial en el que la parte superior (representada por las cabezas) tiene el control de la parte inferior (representada por los pies). Es decir que, el que describe este cuerpo está dejando su impresión acerca de una sociedad en la cual la autoridad superior cuenta con el apoyo de una potencia subordinada a ella, totalmente destructiva. Si estaba en la mente del autor la comparación de la relación entre el emperador y el ejército no es posible determinarlo, pero sí es posible decir como percibía la jerarquía social. Ésta no daba lugar a cuerpos intermedios entre “la cabeza” imperial y su órgano de ataque, el ejército. Si uno pudiera avanzar en alguna hipótesis se podría ver una ausencia de cuerpos colegiados como el Senado. Resulta igualmente interesante el hecho de la herida sobre una cabeza y su posterior restauración. La cabeza es algo que tiene la capacidad de revivir, lo que quiere decir que está ubicada en un nivel más allá de la vida cotidiana.

2.2. El cuerpo como sede de relaciones patronales

Tomamos algunas características principales de las relaciones patrón-cliente en el mundo mediterráneo:¹¹

Es una relación de intercambio en donde el patrón da al cliente lo que éste necesita y toma de él lo que quiere para sí. Por lo general los bienes que otorga el patrón son de naturaleza tangible (comida, ropa, protección, etc.) y los que recibe el patrón son de naturaleza intangible (honos, votos a favor, cooperación etc.). Pero hay que tener en cuenta la adquisición de bienes intangibles también por parte del cliente (posición social, por ejemplo), y de tangibles por parte del patrón (algún tipo de pago).

El cuerpo de la primera bestia (trasladado a la *eikon* “imagen”) es el que otorga el bien de la pertenencia al sistema económico 13,17. Por otro lado, los cuerpos de los habitantes de la tierra se inclinan devolviendo adoración, un bien intangible. Tanto los santos como los habitantes de la tierra serán juzgados, más que por su conducta, por su fidelidad al patrón. Esta fidelidad exige ciertas obras. La obra que se juzga en Ap13 es la honra otorgada a cada cabeza de grupo. Honra que eleva el honor del patrón. De nada sirve la obra maravillosa de un ser superior si ésta no le otorga mayor poder a través de la adoración de sus seguidores.

En segundo lugar es una relación asimétrica. Esto es lo que la diferencia de la relación social de amistad (*amicitia*) en tiempos romanos donde los integrantes de la misma eran similares en poder¹². Por el contrario, en una relación patrón-cliente (*patronus-clientis*) el patrón es netamente más poderoso que su cliente. Este poder

¹⁰ Cf. Pettazzoni, Raffaele, *L'onniscienza di Dio I*, Torino, Ediz. Einaudi, 1955, p.240, donde habla de la omnisciencia de Júpiter sobre pactos, tratados, juramentos y castigos de perjuros. También en p.242, se refiere a la omnisciencia de Jano, el primitivo dios de los romanos. Este tenía dos rostros, uno mirando al pasado y otro al futuro (según algunas interpretaciones).

¹¹ Cf. Chow, John K., “Patronage and Power - A Study of Social Networks in Corinth”, *JSNT Supplements Series*, 75, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992, p.30-33.

es lo que permite al patrón obtener bienes a los que el cliente sólo puede acceder por ayuda del patrón. El dar o negar el acceso a la adquisición de bienes es la llave que posee el patrón para mantener una sujeción de sus clientes. El patrón es un distribuidor de los bienes a los que el cliente no tiene acceso.

El cuerpo de la bestia es el medio por el cual ella logra la asimetría necesaria. La herida curada en este cuerpo es lo que lleva a los habitantes de la tierra a anular toda posibilidad de esperar otra forma de gobierno: ¿Quién como la bestia y quién puede luchar contra ella? (13,4). Cuando la presencia del cuerpo bestial es llevada al espacio y la memoria cotidiana, a través de la imagen, se recalca que es la imagen de la bestia “que tiene la herida de espada y revivió” (13,14).

Es decir, que la asimetría se logra por tres causas: la morfología corporal de la bestia, la capacidad de revivir que tiene ese cuerpo y su pertenencia a otra esfera, a lo mítico lo que hace que su presencia pueda estar más allá de lo concreto de la vida.

En tercer lugar es una relación informal y particular en cada caso. Esta particularidad crea un sentido de solidaridad entre las partes.

La figura de la bestia resume en una especie de punta de pirámide las diferentes relaciones patronales que se dan en la red social. La bestia ubicada en la cúspide es la garantía de todas las relaciones patronales y a la vez éstas refuerzan la figura bestial, ya que toda relación a través de la marca lleva, en definitiva a la figura de la bestia. La autoridad patronal se va delegando en una especie de cadena de donación y llega a su eslabón final: la gente en general, el pueblo entero sin distinciones de estado social. Cada donación establece una obligación del tipo patrón-cliente. Al recibir una persona la marca sobre la mano o la frente tenía poder para comprar y vender. Podríamos decir que existe una cadena de poder: dragón—>primera bestia—>segunda bestia—>pueblo. Esta cadena de poder se observa en el uso del verbo *didomi*:

13,2b: el dragón *otorgó* (*edoken*), su poder, trono y gran autoridad a la primer bestia.

13,4: mediante un milagro producido en la bestia, la tierra adora al dragón que le *dio* (*edoken*) autoridad.

De la tríada dada en 13,2b aquí se remarca la “autoridad” (*exousia*) como la que hace maravillar a la tierra, seguir a la bestia y aceptarla como invencible.

13,5: a la bestia *le es dada* (*edothe*) una boca que dice grandes cosas y blasfemias. La frase “grandes cosas” nos retrotrae a la calificación que se da antes de la autoridad como “grande” en 13,2.

13,5: nuevamente de la tríada de 13,2 se elige “autoridad” (*exousia*) dando aquí la extensión temporal de la misma.

En 13,6 la bestia abre la boca para decir blasfemias contra Dios y su santuario, y hacia los habitantes del cielo. Teniendo en cuenta el v.6 y los adjetivos usados en los v.4, 5 y 6 se puede considerar una ilación de la siguiente forma:

autoridad (4).....cosas grandes y blasfemias (5a)

autoridad (5b).....blasfemias (6)

13,7: *se le concede* (*edothe*) a la bestia hacer guerra a los santos y vencerlos. Esta vez el verbo *didomi* une el hecho de “hacer guerra” a la pregunta de 13,4 ¿Quién como la bestia y quién puede hacer la guerra contra ella? Los que pueden luchar contra la bestia son los santos, aunque son vencidos.

13,7: una vez más *se le concede (edothe)* autoridad *exousia* dando la extensión espacial de la misma.

13,14: a la segunda bestia *se le concede (edothe)* realizar señales para engañar a los habitantes de la tierra. A partir de este punto la serie marcada por *didomi* se entremezcla con otra marcada por *semeion* de la misma forma que antes estaba combinada con *exousia*.

En realidad *exousia*, al igual que *didomi*, a partir del v.12 toma una nueva orientación al combinarse con *semeion*.

13,15: aquí se observa un traspaso de autoridad: se otorga el otorgar. A la segunda bestia se le otorga dar espíritu a la imagen de la primera. Esto último provocará que la autoridad, en realidad, pase a la imagen de la primer bestia.

13,16: el último uso del verbo *didomi*, ahora en subjuntivo. Es el final de la cadena de patrones-clientes en la que se llega al pueblo como cliente de la segunda bestia y por ella de la primera y del dragón.

Los seguidores del Cordero al quedar fuera de la red clientelar están condenados a la marginación. Pero lo interesante es que Apocalipsis 13 propone resistir reforzando otra red clientelar que debe fidelidad al Cordero.

Por último la relación patrón-cliente es una relación vertical. Este tipo de relación destruye la solidaridad entre pares que se pudiera dar entre los clientes, dándose la solidaridad en forma vertical y una competencia en forma horizontal. El trabajo de la segunda bestia es primordial en esto. Su tarea es reforzar los lazos verticales a través de la puesta en escena del poder bestial (las *semeion* de 13,13-14), a través de la monumentalización recordatoria del poder (la *eikon* de 13,14) y finalmente la marca en la cabeza como señal de sujeción y en la mano como señal de un trabajador de la bestia.

2.3. El cuerpo como sede de criterios de pureza e impureza¹³

Estas reglas son las que delimitan personas, tiempos y espacios, dentro de la sociedad mediterránea. Pero debemos agregar que también se delimitan las motivaciones y los estados de ánimo. Al delimitar ubican lo que está dentro o fuera de lugar en una determinada sociedad. Lo que está dentro será lo considerado santo mientras que lo que queda afuera será lo no-santo. Dentro de estas reglas se encuentran las anomalías, es decir, aquellas cosas, personas o conductas que no pueden ser ubicados dentro de los paradigmas.

El trabajo de la segunda bestia aquí también es importante ya que buscará hacer visible los límites entre los permitidos y los no permitidos dentro de la sociedad. Si el que delimita lo puro y lo impuro en una sociedad es el que tiene el poder tenderá a que la inclusión y exclusión sea visible a través de los cuerpos. En esto se puede ver en el AT por un lado toda una serie de reglas de purificaciones públicas y corporales, y por otro lado, en una crítica profética, el culto interior como verdadero delimitador. En Ap13 la purificación se da por poner el cuerpo públicamente en adoración de la imagen de la bestia. No es posible tener una “religión interior”

¹² Cf. Alföldy, Geza, *Historia social de Roma*, Madrid, Alianza Universidad, 1996, p.140-141.

¹³ Malina, Bruce, *The New Testament World - Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta, John

sino pública y corporal. Para los que resisten un sistema social-simbólico la delimitación tiende a ser espiritual y subvertiendo la hegemónica. En Ap13,8 es el Libro de la Vida el que establece verdaderamente quien vive y quien no (en esta línea se puede comparar con textos como Mt 10,28).

Es interesante señalar que los universos simbólicos hegemónicos se plasman en cosas concretas como edificios, templos, estatuas de los emperadores, monedas, fiestas en honor de algún gobernante, el nombre de los partidos o de las ciudades, etc.¹⁴ Esta posibilidad de instalar visiblemente el universo simbólico en la cotidianidad es lo que permite reafirmar la realidad de dicho universo. Y al reafirmarlo como único universo posible de encarnarse lo reafirma como verdadero. La tendencia de confirmación de la verdad es netamente visual.

No sucede esto con los universos contrahegemónicos, como el apocalíptico, pues no tienen poder económico ni político para la instalación de realidades materiales que los representen. De esta forma, entonces, el procedimiento que utilizarán los grupos divergentes creadores de la realidad social es trabajar con lo que está ya instalado visiblemente en la sociedad. Y lo que está son los símbolos hegemónicos materializados en cosas concretas y de uso diario (monedas, edificios públicos, estatuas etc.). La realidad social construida por los grupos divergentes apocalípticos tendrá en cuenta principalmente la instalación visible en el mundo cotidiano de los símbolos hegemónicos. Al no poder instalar realidades visibles un grupo contrahegemónico apocalíptico construye la realidad social con la reinterpretación de los símbolos hegemónicos materializados. Así en Ap 13 no se construye una nueva estatua para instalar un símbolo contrahegemónico sino que se reinterpreta la estatua existente. Lo mismo sucede con la marca sobre la mano y la frente, con las señales, etc.

Se observa que el grupo contrahegemónico construirá la realidad social no instalándola materialmente en la vida cotidiana, sino imaginariamente (no por esto menos real para los que la viven) y como contraparte de lo visible. Así podemos encontrar que la marca en la mano y la frente de Ap13,17 tiene como contraparte la marca (espiritual) del nombre del Cordero y de su Padre en la frente (Ap14,1). El mayor ejemplo de una construcción social imaginaria en el libro de Apocalipsis se encuentra al final, donde se describe a la Jerusalén celestial.

La imposibilidad de instalar materialmente el universo contrahegemónico apocalíptico provoca la idea central de su pensamiento: lo instalado en el mundo pertenece al mal. La posibilidad de instalar pertenece a los que trabajan para el mal. La imposibilidad de instalar se convertirá en determinante efectivo para evaluar si algo pertenece al mal o al bien.

Llevado a un extremo, los apocalípticos desarrollan una idea que parte de esta visión de la no instalación: el martirio. La imposibilidad de instalar la propia vida (vida ubicada en un universo simbólico) se manifestará como el único signo visible de pertenencia a un grupo de resistencia como lo fue el apocalíptico. Por esto, leer el v.10 como simple resignación, en realidad es leerlo desde la perspectiva del grupo dominante cuya pauta de efectividad es la instalación. El v.10 lleva la pauta de efectividad en la no instalación contrahegemónica. Lo mismo con el v.17 en don-

de la no instalación en el sistema económico es lo que determina la pertenencia al grupo apocalíptico.

La efectividad de un sistema buscada en su no instalación es lo que diferenció a los grupos apocalípticos de otros grupos de resistencia como fueron los zelotes. En este grupo vemos que la búsqueda de la instalación del universo contrahegemónico es la pauta de efectividad, al igual que el grupo dominante.

Pero hay un segundo elemento contrahegemónico apocalíptico que es el que desafía con mayor fuerza el universo simbólico hegemónico: es el que anuncia el fin del universo simbólico hegemónico instalado y los que en él habitan (Ap 17 y 18).

3. Conclusión

En estos tiempos el cuerpo ha llegado a ser el material de análisis social. La capacidad de transformar los cuerpos ya sea en lo sexual o en lo ornamental han provocado toda una nueva forma de transmitir mensajes. Si en la modernidad era el “espíritu” el que se debía cultivar, en la post-modernidad es el cuerpo el que está sujeto a una capacidad de crecimiento y modificación semiológica.

Nuestras iglesias han vertido diferentes opiniones sobre la transexualidad, la ornamentación y otros aspectos corporales. Una vez más el cuerpo es el medio por el cual se canalizan las relaciones de poder y las de pertenencia grupal. Una vez más somos portadores no sólo de un simple “cuerpo” sino de un medio de comunicación. Pero un medio de comunicación que respondiendo a una cultura en búsqueda se declara él mismo en búsqueda.

Con este artículo, desde la perspectiva apocalíptica, nos llega una invitación a llevar en nuestros cuerpos la marca con el nombre del Cordero. Y a la vez a denunciar a todos aquellos que llevan la marca de la bestia. Marca que se expresa en una desesperanza que se transforma en egoísmo. Marca que se traduce en aparente igualdad de derechos pero en lo profundo brota como un llamado a la lucha feroz por sobrevivir y dejar atrás a mi prójimo.

Marca que deja traslucir una fidelidad y compromiso con los poderosos y una brutal competencia con mi semejante, afianzando así un sistema jerárquico, verticalista, patronal. La marca se imprime en el rico que se siente realizado y convencido que el mercado regula la existencia de la vida. Se imprime en el pobre que dejado de lado, ya no es requerido ni siquiera para ser explotado en el trabajo. Se imprime, en fin, cada vez que los que llevan la marca del Cordero callan por temor o resignación ante la bestia. Se re-imprime cuando por mantener la instalación en el mundo, los que deben llevar la marca del Cordero eligen seguir instalados en el mundo y con los del mundo.

La marca de la bestia y la marca del Cordero sólo viven si hay un cuerpo donde puedan habitar.

Pablo Manuel Ferrer

Chacabuco 641

1876 Bernal

Buenos Aires

Argentina

LA VICTORIA DE LA VIDA: MILENIO Y REINADO EN APOCALIPSIS 20,1-10

Resumen

El artículo propone un abordaje del Apocalipsis 20,1-10 en sus aspectos principales. Destaca los contactos del texto con otras expresiones de literatura apocalíptica y busca percibir como las expectativas de enfrentamiento y superación de la realidad hostil están en la base de la configuración del entramado de las visiones allí presentadas.

Abstract

This article proposes an approach to Apocalypse 20,1-10 in its principal aspects. It points out the contacts between the text and other expressions of apocalyptic literature and seeks to perceive how the expectations of a confrontation with hostile reality and of the overcoming of it are part of the basis of the configuration of the plot of the visions which are presented here.

Feliz o infelizmente, el año 2000 no es el final tan anunciado y por tantos esperado. Lo que la Biblia promete, y propiamente el *Apocalipsis de Juan*, es el reino de Cristo y sus elegidos por mil años. Y esta promesa es para ahora, así mismo era imaginada y proyectada en el contexto en el que el libro fue escrito. ¿Por qué este fervor por un fin inmediato? ¿Cuál será el motivo de Juan y sus comunidades para apostar por estas esperanzas, que nada parecían tener de evidente?

Por un lado, cuando llegamos a Ap 20, y en especial a la expresión relativa al reinado de mil años con Cristo, constatamos estar delante de un texto muy conocido, uno de los únicos que reciben una definición del magisterio de la Iglesia Católica en cuanto a su interpretación (Denz. 2296). ¿Con qué finalidad? ¿Quizás para controlar eventuales manifestaciones de fanatismo entusiasta? ¿O principalmente para impedir que estas manifestaciones traigan consigo el cuestionamiento del orden social y eclesial vigente? La lectura de un texto como el de Jean Delumeau nos hace sospechar que las implicaciones utópicas y políticas de un texto como Apocalipsis 20, nunca pasaron desapercibidas¹. A fin de cuentas, incomoda hablar de un fin inmediato. Vuelve frágiles las seguridades afirmadas. Incita a revisiones y nuevas búsquedas. De todas maneras, desestabiliza.

¹ Jean Delumeau. *Mil años de felicidad. Una historia do paraíso*. Companhia das Letras, São Paulo, 1997. Para un resumen se puede leer Richard Heinberg: *Memórias e visões do paraíso*. Editora Campus, Río de Janeiro, 1991, p. 150-151.

Intentamos aquí revisarlo, no tanto para identificar los caminos hermenéuticos que lo hicieron tan lindo e influyente, la historia que él hizo, sino más bien para buscar imaginarnos cómo imágenes así de poderosas construyeron las referencias y las esperanzas de una comunidad seguidora de Jesús en Asia Menor al final del siglo I. Como nuestro punto principal reside en buscar la comprensión de la mística del milenio, nos vamos a detener en Apocalipsis 20,1-10, en el que se describe una de las varias visiones recibidas por Juan y se habla del “reino de mil años”².

En el capítulo 20 confluyen varias vertientes desarrolladas a lo largo de todo el libro del *Apocalipsis*. Nuestro texto es, de alguna manera, el desenlace de varios conflictos que recorren el libro. Sus personajes ya frecuentaron páginas anteriores del mismo. Abordarlo nos facilitará por un lado situar el texto dentro del complejo desarrollo del libro, y por otro mostrar qué función ocupa ahí donde éste se localiza. Así, esperamos, se volverá más factible percibir el encanto, la elocuencia y el vigor de la utopía de los mil años de reinado y felicidad proclamados en las últimas páginas del *Apocalipsis*. Nuestro propósito no es tanto proponer una exégesis completa del texto, sino más bien identificar sus trazos literarios más relevantes, y preguntar por su significado en el horizonte de la experiencia histórica y espiritual subyacente en este texto.

Los problemas de la interpretación

Ya se habla que nos encontramos, en el caso de Apocalipsis 20, frente a un texto muy tratado. Por eso, la multiplicidad de interpretaciones que este recibió. Pierre Prigent asegura poder resumirlas en dos líneas principales, en el caso de que se entiendan los mil años “como un período futuro o como un período ya presente”, de forma literal o sencillamente simbólica. Pero esta dualidad hermenéutica, en rigor, puede ser extendida a todo el libro del Apocalipsis, al objetivo principal que motivó el escrito. A fin de cuentas, nuestro texto es, de alguna forma, un punto de llegada, donde fluyen varios vectores desarrollados en el libro³. El conflicto entre una hermenéutica literal y otra alegórica del libro del Apocalipsis, y en particular de Apocalipsis 20, viene desde los primeros siglos del cristianismo. La primera, que tuvo representantes como Papías e Irineo de León, de alguna manera representan la superación del orden actual vigente; en cuanto a la segunda, que se inició con Orígenes y se impuso con Agustín, descarta la perspectiva de contestación e identifica los mil años como el tiempo actual, el de la iglesia cristiana⁴.

Inevitablemente tenemos aquí que proponer un camino, que nos parece ser el pretendido por el libro cuando fue escrito. ¿Qué es lo que pretende? Si regresamos al inicio del texto, encontramos que la revelación de la que es portador, trata “de lo

² Esta delimitación de la perícopa (v. 1-10) es aceptada, entre otros, por Phillip Vielhauer. *Historia de la literatura cristiana*. Ediciones Sígueme Salamanca, 1991, p 513.

³ Pierre Prigent. *O Apocalipse*. Ediciones Loyola, São Paulo, 1993, p. 353. Ver además Adela Yarbro Collins (“The book of Revelation”. En: John J. Collins (ed.) *The encyclopedia of apocalypticism*. Continuum, 1998. v.1, p. 409-411), que muestra como nuestro texto es uno de los focos a partir del cual se define la interpretación de todo el Apocalipsis.

⁴ V. Lanternari. “Milênio”. En: *Enciclopédia Einaudi*. Empresa Nacional - Casa de la moneda, 1994, p. 305-308.

que debe suceder en breve” (1,2). El proyecto de Dios, descrito en tantos libros apocalípticos de forma minuciosa, está listo y llegará a su plenitud, es lo que se reitera en el versículo siguiente. Por tanto, incluso sabiendo el grado de incertidumbre y polémica que ésta elección implica, opinamos que es adecuada para la lectura de nuestro texto, pues lo sitúa en la perspectiva de una promesa, a ser realizada, así lo espera Juan, en un tiempo breve. Para eso escribe, para ayudar a que sus lectores y lectoras comprendan el momento presente que viven y afirmar, desde ya, la victoria y el reinado con Cristo. Lo anunciado para un tiempo breve, subvierte lo vivido, las estructuras y las mentalidades que hacen posible un presente hostil. Ya se vislumbra la victoria y por tanto, esta es real. Nuestra entrada al texto buscará mostrar exactamente cómo la perspectiva de un futuro renovado, estimula a las comunidades del Apocalipsis a obrar en conformidad con ella, y como alternativa a varias tendencias contemporáneas a ella.

Una última observación antes de pasar a la lectura del texto: vamos a encontrarnos con varios textos que tratan de temas afines al nuestros y que, por esto, iluminan la comprensión de nuestra perícopa. Sin embargo esto no significa que Ap 20,1-10 sea solo un mosaico que reúne temas y expresiones de otros escritos. Como no sería justo considerar cualquiera de los paralelos en la relación que tienen con el Apocalipsis. De ahí el cuidado en buscar, a pesar de la riqueza de los detalles y de las sutilezas que a cada momento nos depara el texto, la percepción del sentido en conjunto. La continuidad de las visiones y el análisis sistemático al final suministran el “esqueleto” de la perícopa y garantizarán su especificidad. El dragón amarrado y aprisionado, el reinado paralelo de los mártires y testigos y finalmente la derrota irreversible de Satanás, forman un conjunto poderoso de imágenes y sentidos orientados hacia el fin básico del texto, para el momento en que el vidente deja por un momento de comunicar sus visiones y se dirige al lector y lectora: “feliz y santo aquel que participa de la primera resurrección: sobre ellas la segunda muerte no tiene poder” (v. 6).

Visiones y visiones

Los ojos de Juan están poblados de imágenes, una después de otra. Dos o tres párrafos que componen nuestro texto aparecen abiertos por el categórico “yo vi” (v. 1.4). En los v. 5b-6 el visionario comenta el contenido de lo que acabó de ver y proclama una bienaventuranza; y en los v. 7-10 se pasa a un momento posterior, después los mil años se presenta en la segunda visión. Las repeticiones “yo vi” no quieren a propósito, que el texto sea concebido como una única narrativa; por el contrario, mueven al lector de un lado a otro y, en nuestro caso, presentan cambios fantásticos, ya sea de una visión a otra, sea en las situaciones descritas en la segunda. Se refuerza todavía la impresión dramática en quien se aproxima al texto y a sus imágenes.

El contenido de las visiones da el tono al texto. El verbo en aoristo hace de esta una narración y anticipa al oyente/lector, la certeza de las realidades para él futuras y hasta entonces inimaginables; esto se refuerza por la certeza expresada en primera persona del singular: “yo vi”. Las visiones expresan por vía de los sentidos, las experiencias de intranquilidad, insatisfacción, y marginalidad, como también la

capacidad de la cultura de trascenderlas y apuntar a su superación. Construyen esperanza⁵.

Pero nuestras visiones no son las primeras, y mucho menos las únicas en el libro, aparecen una serie de visiones experimentadas por Juan después del anuncio de la caída de Babilonia y los correspondientes cantos de alabanza en el cielo. Tienen que leerse, por tanto, haciendo la conexión con los hilos que van siendo tejidos desde el inicio del libro.

Un dragón, llamado por muchos nombres, es encadenado

El vidente, ve descender del cielo un ángel, entre muchos otros que conoció (como en 10,1). Si embargo, este ángel es particular, tiene la llave del abismo (al parecer, la morada de las fuerzas demoníacas) y una gran cadena. Es necesario considerar los objetos que lleva: la llave del abismo ya apareció en 9,1: cuando se abrió, este hace salir una de las catástrofes que cae sobre los infieles, que no tienen el sello de Dios. Aquí el movimiento va en la dirección: del abismo nada saldrá; al contrario, recibirá la figura del dragón. En cuanto a la cadena, aparece en el N.T. siempre en un contexto de prisión (Hch 12,6.7; 21,33; 28,20; 2 Tm 1,16), aun que ésta sea metafórica (Ef 6,20), o imposible de ser realizada, ya que lo impiden fuerzas mayores (Mc 5,2.4; Lc 8,29). Esta última utilización es interesante al expresar la impotencia frente a la acción del espíritu impuro; en nuestro texto se dará exactamente lo contrario.

El ángel “agarra” al dragón. El verbo usado ahí por innumerables ocasiones indica el acto de prender a alguien; es el preferido por los evangelistas para relatar las prisiones de Juan el Bautista (Mt 14,3; Mc 6,17) y de Jesús (Mt 21,46; 26,4.48.50.57. Mc 3,21; 12,12; 14,1.44.46.49.51). Y, como para resaltar y mostrar la significación enorme de quien está siendo aprisionado, el dragón recibe, además de este nombre otros tres: “la antigua serpiente”, “diablo”, “Satanás”. Es en la segunda vez que aparecen tales piropos, ya aparecieron antes en Ap 12,9.

Cada uno de estos nombres provienen de una vertiente de tradición y contribuyen para caracterizar de forma pavorosa, fuerte, realzando todavía más la fabulosa captura. El término “dragón” se encuentra en el ámbito del N.T. solo en nuestro libro, pero provoca varios relatos apocalípticos. Se trata de aquella vista por Juan, como una señal en el cielo en Ap 12. Su parecido a la serpiente no viene de aquí, por “dragón”, los LXX traducen lo que en hebreo se llama “cobra” (Ex 7,9.10.12; Dt 32,33). Particularmente interesante es el sentido de la acción de los dos dragones que aparecen en la versión griega del libro de Ester, en el sueño de Mardoqueo: frente a su rugido todas las naciones se preparan para pelear contra el pueblo de los justos. No es muy diferente de lo que encontramos en Ap 12: el dragón está dispuesto para combatir a la mujer y devorarlo al hijo. Mientras tanto, él es derrotado en la batalla contra Miguel, lo cual no significa todavía su derrota definitiva: lanzado a la tierra, persigue a la mujer, en una descripción que hace recordar enormemente el relato del éxodo y de la liberación de Egipto (Ap 12,13-16); enfurecido por su fracaso, se diri-

⁵ V. Lanternari. “Sueño/visión”. En: *Enciclopedia Einaudi*. Impresora Nacional - Casa de la Moneda 1994, p. 247-279.

ge contra la descendencia de la mujer, “los que guardan los mandamientos de Dios y mantiene el testimonio de Jesús” (Ap 12,17). Tiene como su agente al monstruo descrito en Ap 13: a él, “el dragón entregó su poder, su trono y una gran autoridad” (Ap 13,2). A través de este medio consigue la adoración de toda la tierra. Y un segundo monstruo, que ejerce su poder delante del primero, habla como el dragón (Ap 13,11). ¡Este es el dragón, hostigador del pueblo fiel, que es apresado!

El dragón es la antigua serpiente. Es interesante anotar que, contra toda regla gramatical, el énfasis está en nominativo, en cuanto al dragón, está correcto en acusativo. Prigent sugiere no considerar esto como una de las deficiencias gramaticales del libro: se trata aquí, del propio título de Satanás⁶. Esta expresión, sin duda, remite a Gn 3, identificando a aquella como la seductora de la humanidad. Su astucia venenosa e imprevisible fácilmente simbolizaron a los enemigos del pueblo justo y fueron identificadas con el dragón. Su significación es potencialmente variada, desde algo más literal hasta las más diversas metáforas, entre ellas la que caracteriza a los corruptos (Mt 23,33; Or. Sib. 5,29 en relación a Nerón). La memoria de Gn 3 (“La antigua serpiente”) no es fortuita: Ap 20 habla justamente de la destrucción del poder de la serpiente, de alguna manera del retorno, a la vida paradisíaca anterior, como vamos a leer, también el texto del testamento de Leví, citado más adelante.

Un tercer sustantivo califica al preso: es el diablo, con el sentido básico de “calumniador” (ver 1Tim 3,11; 2Tm 3,3). Este término, de uso bastante difuso, en algunos pasajes, aparece actuando directamente en la vida de las personas. Así es en los relatos de las tentaciones de Jesús (Mt 4; Lc 4, sin embargo no en Mc), en la presentación de Juan a Judas (Mc 6,70; 13,2) y en la acusación de Jesús a los judíos, en el mismo evangelio (8,44; ver además 1Jn 3,10 y la caracterización de los enemigos del autor), e incluso para designar a las personas curadas por Jesús (Hch 10,38). En el Apocalipsis, él aparece como el agente de la prisión de algunos miembros de la comunidad de Esmirna (Ap 2,10), pero su tiempo de acción es pequeño (Ap 12,12) En este caso, ¡el que apresaba es ahora apresado!

Y finalmente Satanás que significa fundamentalmente, el “adversario”. Se intercambia con el término anterior en algunos pasajes del N.T., encarna al gran enemigo de Jesús en el evangelio de Marcos, en particular en los exorcismos (Mc 3,23.26). ¡Pero también él está presente en la acción de Pedro (Mc 8,33)! También sirve para caracterizar a los herejes (Policarpo en relación a Marción). En Apocalipsis, cave mencionar especialmente que Satanás es aquel que tiene su trono en Pérgamo (Ap 2,13), alusión clara al culto imperial que se ha desarrollado allí. También las sinagogas hostiles a la comunidad son “de Satanás” (2,9;3,9). Por este nombre se le llamará cuando se le suelte para el combate definitivo (Ap 20,7).

La prisión de esta realidad monumental, hostigadora de los justos, productora del mal y de la muerte, enemiga ancestral, se describe en una secuencia de verbos en aoristo, expresando la serie de movimientos bruscos realizados por el ángel. El agarró al dragón... lo amarró... lo lanzó... y lo rematól.

“Lo amarró”: la caracterización de alguien como... “amarrador”, tiene, en las diversas mitologías, la función de destacar su omnipotencia y al mismo tiempo, el cambio de situación de la entidad, muchas veces vista hasta entonces como inven-

⁶ Pierre Prigent. *O Apocalipse...*, p. 363.

cible, además de otras significaciones más específicas en el ámbito de la vida Ju-deo-cristiana Mircea Eliade habla de “multivalencia mágico-religiosa de ‘amarrar’”⁷. En el N.T. el uso del verbo se da particularmente en el contexto del apresamiento de alguien, de ahí que se puede traducir también por “sujetar”. Entre tantos pasajes, es imposible no recordar aquí el hombre fuerte amarrado por el más fuerte de Mc 3,28, para algunos el eje hermenéutico fundamental de este evangelio⁸. También cabe mencionar Lc 13,16, en donde se habla de Satanás que amarró a una mujer dejándola enferma y encorvada.

“Lo lanzó al abismo”: en 12,9 fue echado del cielo a la tierra; ahora, de la tierra es lanzado al abismo. La vinculación de nuestro texto con 12,9 aparece todavía más evidente cuando se nota que son justamente los dos versículos que trazan esta secuencia de nombres para él, ahora lanzado al abismo. Si estando en la tierra él pasó persiguiendo a la mujer y sus descendientes (12,13-17), ahora la tierra está liberada.

En lo referente a la acción de sellar las puertas del abismo, éste tiene que ver con la afirmación de la bondad del mundo creado, ahora recuperado. El autor de *Oración de Manasés*, al celebrar la creación de Dios, afirma: “(tú) cerraste el abismo y lo sellaste por tu nombre temible y glorioso”. Según Prigent, tenemos ahí una “alusión al mito del monstruo acuático primordial que el creador tuvo que vencer y limitar antes de poder realizar su obra”⁹. En nuestro texto, ¡se va viabilizando el surgimiento de un nuevo cielo y de una nueva tierra (Ap 21)!

Agarrar, sujetar, encadenar: la experiencia de la libertad de este que ahora tiene su prisión descrita arriba, y sobretodo con tantos vocablos, se siente en términos dramáticos. Su apresamiento es absolutamente necesario. El objetivo de todas estas acciones del ángel es garantizar que la seducción de las naciones no suceda en el período en que el dragón de muchos nombres esté preso. A fin de cuentas, ¡un nuevo reinado va a ser implantado! e incluso aunque sea necesario que él sea liberado, eso será por poco tiempo (ver Ap 12,12). Tenemos aquí otro tema de la apocalíptica corriente, el vaticinio de la apostasía; sin embargo, ella será breve, pues el Señor tiene el control de los tiempos (Mc 13,20). Lo que interesa es que, si el dominio satánico es intenso, expresión simbólica de la dominación histórica y del juego impuesto¹⁰, su expresión es condición para lo que va a seguir: el reinado de quién hasta ahora, conoce el reino a partir de sus reverso menos presentable y más tenebroso.

El tema del apresamiento final de los enemigos de Dios y del pueblo justo es bastante conocido en las Escrituras hebraicas y en el judaísmo tardío. En Is 24,21-22 leemos: “y sucederá en aquel día Yahveh visitará el ejército de lo alto, allá arriba, y a los reyes de la tierra, en la tierra. Ellos serán reunidos, como un grupo de prisioneros destinados a las cavernas; serán encerrados en la cárcel; después de un largo tiempo, serán llamados a rendir cuentas... Yahveh de los ejércitos reina en el monte Sión y en Jerusalén, y su gloria resplandece delante de sus ancianos”.

⁷ Mircea Eliade. *Imagens e símbolos* 2 ed., Martins Fontes, 1996, p. 89-122. La cita es de la p. 111.

⁸ Ched Myers. *O evangelho de são Marcos*. Ediciones paulinas, São Paulo, 1992.

⁹ Pierre Prigent. *O Apocalipse...*, p. 363.

¹⁰ Se menciona aquí la observación de Gerd Theissen: “de acuerdo con el Apocalipsis de las Semanas... Dios delegó cuando Israel perdió su independencia política, su reino a los ángeles caídos, súbditos de Satanás” (*Sociología del movimiento de Jesús*. Editora Sinodal, São Leopoldo, 1989, p. 66).

Ya en el *Testamento de Leví* (18,12) Encontramos lo siguiente “y después de este castigo... el Señor promoverá al sacerdocio un nuevo sacerdote, al cuál todas las palabras del Señor le serán reveladas y él realizará un juicio según la verdad de la tierra, al final de los tiempos. Y su estrella aparecerá en el cielo... Los cielos se abrirán, y del templo de gloria la santidad vendrá sobre él... y se pronuncia sobre él la gloria del Altísimo, y el espíritu de entendimiento y de santificación descansará sobre él en el agua. El dará la majestad del Señor a sus hijos en la verdad para siempre... Y durante su sacerdocio todo pecado tendrá su fin..., y los justos descansarán en él. Y abrirá las puertas del paraíso y removerá la espada amenazadora contra Adán, y dará a sus santos de comer del árbol de la vida y el espíritu de santidad estará en ellos. Y Belial será aprisionado por él, y dará poder a sus hijos para derrotar a los espíritus malos. Y el Señor se alegrará en sus hijos...”.

Veamos además lo que dice el *Primer libro de Enoc* (10,4-5): “y de nuevo el Señor dijo a Rafael: Amarra a Azazel de manos y pies, y lánzalo a la oscuridad; y haz una abertura en el desierto, que está en Dudael, y lánzalo allá. Y ponle sobre él piedras ásperas y puntiagudas, y cúbrelo con oscuridad, y déjalo sufrir para siempre, y cubre su rostro para que no pueda ver la luz”.

Fijémonos solo en estos ejemplos, que podrían ser ilustrados con otros. En cuanto al texto de Isaías habla de la prisión de los reyes de la tierra, por obra de Yavé. El enemigo escatológico, en el testamento de Leví, es apresado por la acción del sacerdote-mesías, y de un ángel en Enoc, con huellas de tortura que hablan por sí mismas. El Apocalipsis habla de la muerte de los reyes de la tierra en Ap 19,21 y ahora trata de la destrucción de la última fuente de su poder, no sin antes haber garantizado la prisión del monstruo a quien el dragón dará el poder (Ap 19,20). La derrota es progresiva e implacable, para alegría de los justos, que viven la felicidad del establecimiento del reino divino.

Tronos para el juicio. El milenio

A propósito dejamos de comentar que el dragón de muchos nombres fue encadenado por un período definido de mil años. Esto porque ese tiempo marca fundamentalmente lo que se describe en la segunda visión. Paralelamente a la prisión del mayor enemigo por mil años, está el reinado de mil años con el Mesías. Vamos por partes.

Lo que se lee a partir del v. 4 es la visión de los tronos, y los que en ellos se sientan reciben la capacidad de juzgar. El juicio fue reservado antes a la prostituta (17,1) asociada a la gran ciudad (18,20).

Por lo que se refiere a los tronos, no es la primera vez en el Apocalipsis que Juan los ve, pero es la única vez en que ellos son muchos y no están al rededor del trono del Dios Todopoderoso. Encontramos un paralelo interesante en Mt 19,28, en que los discípulos se sentarán en doce tronos para juzgar a las tribus de Israel. Igualmente en Dn 7,9 los tronos están de alguna manera en función del trono del Anciano. La visión del trono central (Ap 4; 20,11) tiene de alguna manera que ver con el rechazo al culto esplendoroso al emperador. Pero en nuestro caso ¿a qué se referirán los tronos múltiples? Nuestro texto parece estar inspirado en Dn 7,22, en la forma como lo encontramos, traducida para el griego en la versión de Teodosio: “el juicio fue confiado a los santos del altísimo”; y no simplemente: “se hizo el juicio a

favor de los santos”. Aquí, el contexto deja claro el sentido del juicio: se trata de detener las victorias que el enemigo de los santos, es decir, el poder imperial, está alcanzando sobre ellos, e invertir la situación, para que el reino sea entregado al pueblo de los santos del altísimo (Dn 7,27).

Con eso se indica quienes son los que se sientan en los tronos. En el v. 5 el vidente continúa mostrando lo que vio, en continuidad con lo anterior. Junto a los tronos, Juan vio las “vidas de los degollados por causa del testimonio de Jesús y por causa de la Palabra de Dios, y los que no se postraron frente a la bestia o su imagen y no recibieron la marca en su frente o en su mano”. Esta identificación minuciosa de las vidas que se vieron recoge datos de otras partes del libro. Los “degollados por causa del testimonio de Jesús y a causa de la Palabra de Dios” recuerdan la presentación de Ap 6,9, y la situación del propio Juan, que está en Patmos, compañero de aquellos a los cuales se dirige (1,9). Vale anotar la redacción de los textos Ap 1,9: “Yo, Juan, por causa de la palabra de Dios y del testimonio de Jesús”; Ap 6,9: “Vi... las vidas de los inmolados por causa de la palabra de Dios y por causa del testimonio que dieron”; Ap 20,4: “vi... las vidas de los degollados por causa del testimonio de Jesús y a causa de la Palabra de Dios”.

Vale todavía mencionar que en Ap 12,11 se habla de personas que vencieron a causa de la sangre del Cordero “Y a causa de la palabra del testimonio de ellos”. Palabra (en 12,17 y 14,2 se habla de mandamientos) y el testimonio son el tenor de la fidelidad mantenida. Los mártires ahora aparecen para la rehabilitación en tanto tiempo conseguida, en 6,10.

Junto con ellos aparecen los que no adoraron a la Bestia descrita en Ap 13 ni recibieron su marca (ver Ap 13,15-17). No son necesariamente otro grupo totalmente distinto del primero ni identificado plenamente con él. Basta recordar que con esta mención estamos situados de manera específicamente crítica en el universo social, económico y cultural impuesto por Roma¹¹.

Por lo que se nota, tenemos hasta aquí, en el v. 4 una serie de elementos descriptivos que señalándonos hacia otros momentos del libro, nos sitúan en el ambiente de persecución, hostilidades y muerte que marca la parte mayor del libro del Apocalipsis y explica mucho de sus motivaciones y propósitos¹².

Son los perseguidos y hostilizados aquellos que se sientan en los tronos. En el v. 4 se habla de ellos como agentes del juicio (“los santos juzgarán el mundo”, según 1Cor 6,2). Aún todavía sin objeto explícito, las inspiraciones del texto sugieren la inversión de la situación y la condena por parte de los testigos fieles, de los poderes malignos. Sentarse en el trono, destrona a aquellos que se acostumbraron a él, ¡cambia la comprensión del mundo y del sentido del testimonio!

Lo sorprendente viene ahora: los decapitados y los que no se postraron delante de la Bestia “vivirán y reinarán con Cristo mil años”. Este reinado de mil años ya dio que hablar, y aquí anotamos solo lo que nos parece esencial. En primer lugar, supone la victoria de Cristo narrada en 19,11-21, en que la Bestia y su falso profe-

¹¹ A propósito de esto vale ver Klaus Wengst. *Pax romana - Pretensão e realidade*. Ediciones Paulinas São Paulo 1991, p. 174-198.

¹² Para una posición bastante matizada respecto a las persecuciones de las primeras comunidades seguidoras de Jesús ver Jorge Pixley. “Las persecuciones: El conflicto de algunos cristianos con el imperio”. En: *Ribla Petrópolis*, 1990. n. 7, p. 76-88.

ta fueron capturados y destruidos, y su séquito destrozado. Pero supone también el apriamiento desde la raíz del poder de la Bestia, es decir, el Dragón, presentado en la visión anterior (20,1-3). El fin de éste es fundamental para que sea posible el reinado con Cristo así como que se pueda percibir su carácter: tanto uno como el otro corren paralelos por mil años.

“Vivirán”, este verbo nos hace pensar en Ez 37, la famosa visión de los huesos secos que viven. Por el contrario estaríamos ahí apenas en el inicio de un paralelismo entre el fin del libro del Apocalipsis y varios capítulos de Ezequiel a los que nos referiremos más adelante. Por ahora, basta recordar que Ezequiel habla de la esperanza, de la reconstrucción, del rejuvenecimiento y de la superación de una realidad de aparente y sufrida impotencia.

“Reinarán”, ahora somos remitidos, una vez más, a Dn 7,27, en el cual se ve el reino entregado al pueblo de los santos del Altísimo. El Apocalipsis, no es el único libro del N.T. en hablar de la comunidad cristiana en términos de reinado (ver 1Pe 2,9; Ap 1,6; 5,10), pero aquí tenemos la proyección apocalíptica de un reinado que se contrapone, contesta y sustituye al reinado que hasta entonces tenían las fuerzas, ahora detenidas y reducidas a la impotencia. El antagonismo supuesto en este reinado colectivo es muy peculiar para nuestro texto. Esta perspectiva queda reforzada cuando advertimos que el reinado apocalíptico se opone siempre a los reinados históricamente establecidos, muchas veces presentados en forma de alegorías con animales o en secuencia de metales (Dn 2). Pero en el Apocalipsis la oposición del reino venidero se da específicamente en el reino presente, es decir, en el imperio Romano (Ap 13).

La expresión “mil años” no es nueva en el Apocalipsis, aunque este sea en el N.T., el único en emplearlo, con la excepción de 2Pe 3,8, y solo en nuestro texto. Aunque la expresión en 2Pe ciertamente inspirada en Sal 90,4, quiere apuntar hacia una significación absolutamente vaga, en nuestro texto ella aparece contrapuesta al “poco tiempo” por lo cual el Dragón de muchos nombres quedará libre después de estos mil años. Así “mil años” quiere designar un período largo, aunque limitado, en que el Dragón estará preso y los suyos estarán reinando. El vidente insiste en el número: por seis veces, del v. 2 al 7 y habla de los 1000 años. Son mil años de felicidad, que esperan a los fieles que viven un presente atribulado y hostil, y que por la expectativa del fin totalmente nuevo pueden resistir.

Tampoco la era paradisiaca milenarista no es exclusiva del Apocalipsis. Veamos todavía como termina el *Apocalipsis* de Elías, “En aquel día, el Mesías, el rey y todos sus santos llegarán de los cielos. Ellos quemarán la tierra. Él quedará en ella mil años. Porque los pecadores prevalecerán sobre ella, el creará un nuevo cielo y una nueva tierra. Ningún maleficio mortal habitará en ellas. Él gobernará con sus santos... que están con el Mesías por mil años” (5,36-39).

En una escena que podrá ser vista más adelante, se nos muestra como el Apocalipsis Hebraico de Elías define, por cuarenta años, la duración de la era mesiánica. Por el contrario, la duración de la era de felicidad tiende a variar de un escrito a otro. En el *cuarto libro de Esdras* (7,26-31) leemos: “aquellos que vienen a tiempo, cuando las señales que yo les anuncié vendrán; la ciudad, hasta ahora no vista, aparecerá, y la tierra que ahora está escondida será revelada. Y todo el que fue liberado de los males que yo anuncie, verá a mis vencedores. Pues mi hijo, el Mesías, será revelado con estos que están con él y los que permanezcan se alegrarán por 400 años y

después de estos años mi hijo, el Mesías morirá y todos los que respiran el soplo humano. Y el mundo retornará al silencio primitivo durante siete días... Y después de siete días, el mundo... será despertado, y lo que es corruptible perecerá”.

No es necesario suponer que los escritos cristianos milenaristas hayan bebido única y directamente del Apocalipsis de Juan. La *epístola de Bernabé*, relacionando Sal 90,4 y Gn 2,2, sugiere lo siguiente: “Dios realizó su obra en seis días. Esto significa que en seis mil años Dios llevará todas las cosas a su fin... Y el reposo en el séptimo día. Esto significa: cuando su Hijo venga a poner fin al plazo concedido a los pecadores, juzgará a los impíos, transformará el sol, la luna y las estrellas, entonces él descansará gloriosamente al séptimo día... Inaugurará el octavo día, es decir, otro mundo”¹³.

El *libro de los secretos de Enoc* realiza la misma articulación que permite pensar en los orígenes de la imagen milenaria del reino: “Y en el octavo día yo fijé el mismo día, para que el octavo día fuese el primero, primicias de mi descanso, y para que se conviertan en símbolos de los siete mil y para que sea el principio de los ocho mil” (11,81).

Comenta sobre este texto Antonio de Santos Otero: “Los días de la semana son interpretados aquí como símbolos de los siete mil años atribuidos a la duración del mundo. Esta concepción esta basada en una idea de origen inmemorial, según la cual una unidad de mil años equivale a un día de la semana del mundo”¹⁴. ¿Estos textos estarían, conteniendo o no el número “mil”, sugiriendo una consumación/renovación de la creación? Irineo parece sugerir algo en este sentido: “Cuantos fueron los días empleados en crear este mundo, tantos serán los milenios de su duración... Si la creación fue acabada en seis días está clara que la consumación de las cosas sucederá en el sexto milenio”. (*Adv. Hear.* V, 28,3).

Podemos notar aun una variante en la forma de presentar el período paradisiaco. La *epístola de Bernabé*, como ya lo hiciera el *Testamento de Leví* lo comprende como un descanso de los santos; otros textos van a hablar de modo diferente, en términos de fecundidad y vitalidad, inspirados particularmente en: Is 65,17-25. Y hay quien hable del reinado. Es el caso de Papías de Hierápolis, del cual, Eusebio dice que “después de la resurrección de los muertos habrá un milenio, y que el reino de Cristo se establecerá físicamente sobre esta tierra (*Historia Eclesiástica*, III, 39,12). Ya leímos en el Apocalipsis de Elías, hablando del gobierno del Rey Mesías con sus santos. El Apocalipsis de Juan también apunta en esta dirección, incluso con matices particulares que cabe destacar.

La relevancia de esta vida y reinado con Cristo queda marcada por el hecho de que “el resto de los muertos no viven” en este período. Esta expresión difícil debe servir fundamentalmente de contrapunto: Los elegidos, los mártires, los que no se postraron delante de la bestia tienen aquí su compensación privilegiada.

Nada de fanatismo, de locura o de expresiones de género. Las poderosas imágenes comunicadas por el vidente no tienen otra función que despertar a los lectores y lectoras. En este sentido, es típico del Apocalipsis suspender la secuencia des-

¹³ Citado en Jean Delumeau. *Mil años de felicidad...* p. 22.

¹⁴ *Libro de los secretos de Enoc*. En: Alejandro Diez Macho (org.) *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1984. v. 4, p. 180.

criptiva, combinando narración y comentario: 14,1-3.4-5; 13,1-8.9-10; 16,13-14.15; 21,24-26.27. Los comentarios tienden a explicar al público lector las descripciones¹⁵. En nuestro texto tenemos primeramente una explicación: “Esta es la primera resurrección” (v.5b). Después de un macarismo (una expresión de felicidad), uno de los siete encontrados en el libro expresa la conexión entre el acto y sus efectos, como en Mt 24,46; Ap 1,3. La connotación escatológica es explícita: “La segunda muerte no tendrá poder sobre ellos”. Esta concepción muy particular de las resurrecciones dice Vielhauer, “Es combinación de dos concepciones judaicas: una, la antigua, sobre la resurrección de los justos exclusivamente y la otra, más reciente, sobre la resurrección general de los muertos”.¹⁶ La finalidad, aparece clara: animar a la participación en la primera resurrección, aquella que espera a los que triunfan, incluso pagando con su vida: “Serán sacerdotes de Dios y de Cristo y reinarán con Cristo por mil años”. Llama la atención la aparición repentina del tema del sacerdocio en nuestra perícopa. Ella retoma pasajes anteriores: desde 1,6, en que se habla de Jesús que “hizo de nosotros un reino de sacerdotes para nuestro Dios”, pasando por 5,10. Lo que estos pasajes presentaban en el pasado y el presente, nuestro texto lo proyecta para el futuro. Estas expresiones, al mismo tiempo que nos recuerdan el ambiente litúrgico de nuestra perícopa, nos hacen recordar Ex 19,5, que inspira también 1Pe 2,5.9. Textos de Qumram también caracterizan al pueblo mesiánico con este calificativo sacerdotal.

La derrota definitiva

Para nuestro propósito este trozo de la perícopa tiene una importancia menor, ya que pretendíamos detenernos sobre el significado del milenio para el Apocalipsis y su público. Pero los v. 7-10 sitúan adecuadamente el conjunto, por eso proponemos al respecto algunas observaciones. No describen la lucha contra los enemigos que surgen con la liberación de Satanás después de los 1000 años, de igual manera como en 19,11-21. Solo hablan del camino de estos, como si fuesen a vencer, y después su derrota final. Es interesante notar todavía que la forma del texto no es el de una visión, aunque el contenido pudiese ser colocado ahí. Se trata más bien de un vaticinio, el tono es de anuncio.

Klaus Berger identifica un tema que aglutina varios textos de tradición judía y cristiana, entre ellos Ap 19,11-21 y 20,7-10; la guerra contra Jerusalén, “Esta lucha es decidida por el juicio divino con el fuego o con la venida del Mesías, que lucha contra los pueblos y los derrota”.¹⁷ En el caso de nuestro texto es el fuego que espera al Diablo, como en Hen 10,6 (“y en el día del gran juicio, él (Azazel) sea lanzado al fuego”).

La función de estas guerras, dice Berger, es la siguiente: “en el propio plano de la historia concreta, Dios va a hacer reconocer su soberanía. Así como los mártires fueron sacrificados físicamente, ellos tendrán que reinar también físicamente.

¹⁵ Klaus Berger. *Las formas literarias del Nuevo Testamento*. Ediciones Loyola, São Paulo, 1998, p. 288.

¹⁶ Philipp Vielhauer. *Historia de la literatura...*, p. 522.

¹⁷ Klaus Berger. *Las formas literarias...*, p. 272.

Frente a la experiencia del poder militar acumulado en el imperio Romano, superando todo lo ya visto, aquellas osadas esperanzas no son incomprensibles como consolación y teodicea¹⁸.

Un detalle viene a reforzar la importancia de la utopía del milenio en este texto: solo ahora, el Diablo va a hacer compañía definitiva a sus compañeros y agentes, la Bestia y el falso profeta, lanzados al fuego ya en 19,20. La prisión del Dragón de varios nombres en el abismo es provisional, y corre concomitante al reinado de los que habían sido sus víctimas o habían resistido a su representante. No se trata, solamente de un reino intermediario, sino también de un castigo del Dragón, lo que viene a dar más relevancia a la vida de los sacerdotes y reyes por mil años de quien participa de la primera resurrección. Así, el contenido del macarismo y de la proclamación de los v. 5-6 se muestra siempre más central en la intencionalidad manifestada por nuestro texto.

Conclusión

Ya se habló que nuestro texto se inserta en un conjunto que estructuralmente se aproxima bastante al final del libro del profeta Ezequiel. Veamos el cuadro:

Ezequiel		Apocalipsis	
37	La “resurrección”	20,4-5	La resurrección
38-39	Gog y Magog	20,7-10	Gog y Magog
40ss	Nuevo Templo	21	Nuevo cielo y nueva tierra

Pero se puede notar todavía una aproximación, inclusive en los detalles con el Apocalipsis hebraico de Elías, obra de difícil datación, pero probablemente posterior al Apocalipsis de Juan. Klaus Berger nos ofrece a este respecto un cuadro comparativo¹⁹.

¹⁸ Klaus Berger. *Las formas literarias...*, p. 273.

¹⁹ Klaus Berger. *Las formas literarias...*, p. 273.

Apocalipsis de Elías		Apocalipsis de Juan	
2	Fin de Roma	17,16	Adversarios terrestres de Roma
2,4	adversarios de Roma	18	la caída de Babilonia es anunciada
3s	exiliados se reúnen salida de Babilonia	18,4	orden de salir de Babilonia
4,8-5,1	el principal adversario escatológico	13-19	La Bestia; 19,19 - la bestia y los reyes
5,2.5;6,1	el Mesías viene	19,11-21	Viene el Logos
6.2	efecto: los paganos desaparecen	19,20s	castigo de los adversarios
6,3-5	era mesiánica de 40 años	10,1-6	Reino de mil años
7,1	Gog y Magog marchan contra Jerusalén	20,7-9a	Gog y Magog marchan contra Jerusalén
7,2.3	Dios y el Mesías contra ellos	20,9	El fuego del cielo aniquila a los enemigos
7,5	Las aves devoran las carnes de los adversarios	20,12	Resurrección
7,9	Las ciudades de Israel protegidas por el fuego	20,14s	juicio
8,3	Resurrección	21,10ss	Nueva Jerusalén
9,1-3	Juicio		
10,1-8	Nueva Sión/Jerusalén		

En esta exposición más descriptiva que analítica, los cuadros y los varios textos de la literatura Judeo-cristiana que pudimos leer nos ayudan a percibir que el Apocalipsis de Juan está en conexión y diálogo con otras tantas expresiones. Forma parte de un mundo en que circulan anárquicamente concepciones, ideas. Y cada texto establece sus conexiones. Aparece como propio del Apocalipsis articular el apresamiento de Satanás, la parusía y la idea de un reino milenar en cuyo período el Diablo estará preso; después habrá un combate definitivo²⁰.

¿Son estas expresiones las que muestran esta red de imágenes, figuras y números? De la lucha por la vida, llena de incertidumbres y esperanzas, de hostilidades y felicidades. La lucha cotidiana de la comunidad apocalíptica se debe meter en el proceso descrito en el libro, de expectativa actuante por la derrota del poder maligno escatológico y de sus agentes históricos. En la periferia del mundo, salir cantando la prisión de los agentes represivos y la vida de quien fue víctima de ellos, no es, en verdad, poca cosa. La revelación de los términos del fin, ilumina el actuar presente, el camino se ve más claro.

Vale la pena recuperar aquí otro aspecto. Vimos nuestro texto en relación con varios otros, en particular de la Biblia Hebrea. Destacando, la recuperación de contenidos provenientes de Ezequiel y Daniel. Los respectivos contextos del cautiverio de donde surgieron estas obras (exilio de Babilonia y opresión Selúcida) podrían

²⁰ Philipp Vielhauer. *Historia de la literatura...* p. 522.

aproximarse al mundo del Apocalipsis. Pero destacaría otro aspecto, que viene de la relación en términos de tradición. Lo que se recupera en estos escritos son promesas de restauración del pueblo, del retorno a la tierra, de supresión de los imperios tiránicos. Se reafirma la certeza que su contenido tiene sentido y se procede a la relectura de ellas en nuevas circunstancias²¹. El reavivar las promesas antiguas desencadena la revelación de nuevas, que refuerzan las seguridades y confirman las esperanzas.

Terminemos recordando con Canudos, (interior de Brasil) al final del siglo pasado. Siendo o no siendo de Antonio Conselheiro (parece que no es), el famoso anuncio de que “la estepa va a convertirse en mar y el mar va a convertirse en estepa” dio dirección y sentido al camino histórico y vital de millones de campesinos procedentes del interior del Noreste, empapados o no de deseos apocalípticos: la ciudad santa de Belo Monte. Hasta ser detenidos por los cañones del ejercito de la civilización, mandados para destruir la aberración bárbara, llena de acciones inconcebibles y sueños prohibidos...

Pedro Lima Vasconcellos

Rua das Acácias, 115

Jardim Paraíso

13273-390 Valinhos - SP

Brasil

²¹ José Severino Croatto. “Apocalíptica y esperanza de los oprimidos (contexto socio político y cultural del género apocalíptico)”. En: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana Petrópolis, 1990. n. 7, p. 11-12.

SIN MAR, SIN TEMPLO Y SIN LÁGRIMAS (APOCALIPSIS 21-22)

Resumen

Este pequeño trabajo procura llegar a las raíces de la mística profética que animó a las primeras generaciones cristianas en sus conflictos con el imperialismo y la exclusión: una sólida espiritualidad que asume el conflicto sin esconderse, sin huir, sin escamoteamientos; una “utopía” innegociable capaz de animar sueños y estimular resistencias; un compromiso decidido y lleno de coraje en la construcción de una nueva ciudad.

Abstract

This brief work seeks to arrive at the roots of the prophetic mysticism which animated the first generations of Christians in their conflicts with imperialism and exclusion: a solid spirituality which takes up the conflict openly and without hiding, without running away, without whitewashings or deceptions; a non-negotiable “utopia” capable of encouraging dreams and stimulating resistance; a determined and courageous commitment in the building up of a new city.

La espiritualidad del conflicto

“Su hijo, sin embargo, fue puesta a salvo junto a Dios y su trono” (12,5b).

La “mujer” embarazada, que estaba dando a luz, era amenazada por la voracidad del dragón. En su inmensa fuerza y violencia, el quería “devorar a su hijo cuando naciera” (12,4).

El cielo no lo dejó. El hijo está, ahora, en los brazos de Dios. En el cielo él está protegido: Allí el dragón no tiene poder. Miguel y sus ángeles, después de una gran batalla, derrotaron al dragón. No hay lugar para él en el cielo.

Derrotado y expulsado del cielo, el dragón va a derramar su furor sobre la mujer y sobre sus “descendientes, los que observan los mandamientos de Dios y dan testimonio de Jesús” (12,13.17).

En pocas líneas, el libro del Apocalipsis nos describe las razones y la lógica del conflicto entre las fuerzas del mal y la mujer que está queriendo generar lo “nuevo”. De un lado, la mujer: el pueblo de los pobres; de otro lado, el dragón: “la antigua serpiente, el llamado diablo o satanás, seductor de toda la tierra habitada” (12,9).

No se trata del conflicto de un momento. Él es enfrentado desde los orígenes, desde el día en que Yavé Dios colocó enemistad entre la mujer y la serpiente y entre sus respectivos descendientes (Gn 3,15).

La mujer va a ser perseguida durante “1.260 días” = 3 años y medio (12,6) o por “un tiempo, dos tiempos y mitad de un tiempo = 3 años y medio” (12,14). Durante “cuarenta y dos meses” = 3 años y medio” (13,5), ella tendrá que confrontarse con el poder de la bestia y de las pequeñas bestias, los aliados del dragón que se unirán para destruirla. El enfrentamiento será duro y peligroso, muchos tendrán que derramar su sangre, despreciando su vida hasta la muerte, pero la victoria nunca será del dragón o de sus aliados. Por fuertes y poderosos que nos puedan parecer, por sutil y engañadora que pueda ser su seducción, el tiempo a ellos concedido será siempre y solamente de tres y medio. ¡Siete, el tiempo de la victoria final será siempre y solamente de Dios, solamente le pertenecerá a él la victoria!

Estamos delante de la verdadera “espiritualidad del conflicto”: la espiritualidad que debe alimentar “la perseverancia de los santos, los que guardan los mandamientos de Dios y la fe en Jesús” (14,12) y que no se dejan marcar con la marca de la bestia.

Tres deben ser nuestras “certezas”, y vale la pena que nos las repitamos unos a otros, en este tiempo en que todo conspira para hacernos engullir el falso realismo de quien cree que ya no vale la pena soñar o tener utopías.

- El tiempo del conflicto es tiempo de gracia y de vida.

- El poder del imperio, el poder del mal y el poder seductor de la ideología dominante no tendrán fuerza suficiente para destruir al “hijo” que es nuestro y también, hijo de Dios.

- Aquí en la tierra, la gente está luchando contra el dragón y todos sus aliados históricos, nuestro “hijo” estará seguro en el seno de Dios, y devolverá cuando hayan acabado los tres tiempos y medio concedidos a los enemigos que querían devorar a nuestro hijo, nuestros sueños, el proyecto de Dios y nuestro proyecto, por lo cual somos capaces de dar la vida: el reino, aquí, entre nosotros, para siempre.

Nuestra utopía

“Vi bajar del cielo, enviada por Dios, a la ciudad santa, la nueva Jerusalén, engalanada como una novia que se adorna para su hombre” (21,2).

Habrà fiesta, habrá matrimonio.

Nunca más habrá traición. Los antiguos lazos de amor serán para siempre establecidos. Los dos se hablarán al corazón, los dos se llamarán “mi mujer” y “mi hombre”, los dos serán una sola carne. El antiguo jardín será reabierto para siempre y el proyecto de Dios será consumado sin la serpiente, ahora lanzada al lago de azufre y de fuego y entregada a la segunda y definitiva muerte.

“Los dos estaban desnudos y no se avergonzaban”. Volverá a ser todo como era antes de la serpiente, antes del dragón. Solamente el amor tendrá lugar.

Será una nueva creación: serán nuevos cielos y nueva tierra. “Es que hago nuevas todas las cosas” (21,1.5).

Sin mar, sin lágrimas, sin templos (21,1.4.22)

Nunca más el mar, lugar de la bestia, memoria permanente de tanta explotación. Nunca más el mar, eje del mercado greco-romano, surcado por los navíos abarrotados de las mercaderías producidas por el latifundio esclavista. Nunca más el mar, orgullosamente llamado por los romanos *mare nostrum*, o “nuestro mar”, lugar de un imperialismo dominador y aparentemente invencible.

Nunca más el templo, vuelto obsoleto y completamente inútil por la presencia viva de Dios Todopoderoso y del Cordero. El Señor no necesita de mediadores consagrados, que, en nombre de él y pretendiendo ser sus representantes, ejercen el dominio y el poder. El señor no necesita de lugares o de cosas santas, con límites impenetrables con barreras, velos y balaustres que mantienen lejos a los pobres, las mujeres, los impuros, legitimando litúrgicamente todas las pirámides sociales que los poderosos establecieron, muchas veces, en nombre de Dios. El Señor no necesita de altares y de sacrificios que sirven solamente para aplacar y controlar la “ira” de un Dios inhumano y vengador, que se ofende por cualquier impureza y que quiere sangre para poder perdonar nuestros pecados; sangre y muchas cosas más: diezmos, ofrendas, votos, primicias, limosnas, primogénitos, oblación, holocaustos...

Por eso no habrá más lágrimas: sin mar y sin templo no habrá quien nos haga llorar, porque desaparecerán “los cobardes, los infieles, los corruptos, los asesinos, los impúdicos, los magos, los idólatras y todos los mentirosos, cuya porción es el lago ardiente de fuego y azufre y la segunda muerte”. Desaparecerán juntos con el Dragón y las dos bestias (21,8).

Nuestra ciudad

“Ven voy a mostrarte a la esposa, la mujer del Cordero!” (21,9).

Tomando imágenes del tercer Isaías y de Ezequiel, el libro del Apocalipsis nos muestra a la novia, la esposa del Cordero. Belleza y esplendor son sus principales características. Una larga lista de piedras preciosas es poca cosa para describir las joyas que embellecen a la nueva mujer y que, al mismo tiempo, se tornan el fundamento, las bases del nuevo reino.

El oro de la ciudad, el jaspé de las murallas, las enormes perlas de las puertas describen a la realeza de esta brillante presencia.

Mujer, reino y pueblo se mezclan en la simbología de esta descripción. El número 12 se multiplica de todas las formas: es 12, es 144, es 12.000... son ángeles, son tribus, son apóstoles, es pueblo: pueblo de ayer, de hoy y de siempre.

Lo que impresiona, sin embargo, es el tamaño de la Ciudad Santa: un cuadrado y cada lado mide 12.000 estadios (21,16). Tomados por la simbología del número 12, prestamos poca atención a los “estadios”. El estadio, así, como el codo no son medidas que nosotros usamos hoy en día. Los lectores del Apocalipsis, o sin embargo, debían quedar espantados por las proporciones de estas medidas. ¿Quién ha visto una ciudad de doce mil estadios?

Un estadio, informa la *Biblia de Jerusalén*, mide 185 metros. El cálculo es simple: 12.000 estadios son 2.220 kilómetros o 1.500 millas romanas o 400 leguas! Es una ciudad gigante.

No es solamente el número doce (el número del nuevo Israel) que debe ser llevado en consideración y no solamente el número mil (multitud). Los dos números, 12 y 1.000 y los “estadios” deben andar juntos. Andaban juntos a los oídos y en la imaginación de los primeros lectores del Apocalipsis.

2.220 kilómetros de lado = 4.928.400 kilómetros cuadrados. Más de la mitad del Brasil. Casi el área total de la Amazonía. Prácticamente toda Europa. ¡Una buena porción de tierra!

Creo que el Apocalipsis, al recurrir a una medida aparentemente tan absurda, nos quería decir algo muy importante. Si no fuese esa la simbología no sería sustentable. Lo que es objetivamente absurdo deja de ser simbólico y pasa a ser rápidamente olvidado.

Vamos adelante con las informaciones geográficas. Si construimos este imaginario cuadrado y lo sobreponemos al mapa del imperio Romano, teniendo como centro la isla de Patmos, donde Juan estuvo preso “por causa de la palabra de Dios y del testimonio de Jesús” (1,9), tendremos un sorprendente resultado. El lado oeste llegaría hasta Roma, el este alcanzaría Jerusalén, el sur sobrepasaría Alejandría de Egipto y el norte llegaría a los confines del imperio, al norte de Dacia.

Es difícil afirmar cual podría ser el nivel de las informaciones geográficas que tenía el grupo que produjo estos capítulos, pero no deja de ser sugestivo imaginar la nueva Jerusalén cubriendo toda la extensión del imperio Romano oriental.

De cualquier manera, es evidente que la Nueva Jerusalén no pueda indicar una nueva “ciudad”, en el sentido de “polis” o aglomerado urbano. La destrucción de este tipo de ciudad y de ciudad por excelencia, Roma, la capital del imperio, la nueva Babilonia, la gran prostituta, es parte del programa y del sueño del Apocalipsis (18,1-24). No hay por qué imaginar la reconstrucción de una nueva ciudad.

Si hubiere ciudad y en cuanto polis, tendremos los “reyes de la tierra” que se prostituirán con ella, tendremos los “mercaderes de la tierra” que a ella venderán sus mercaderías, tendremos los “habitantes del mar” que proclamarán sus maravillas al mundo entero y nunca más podremos oír “la voz del esposo y de la esposa” porque “los mercaderes eran los magnates de la tierra”, porque “todas las naciones serán seducidas por su magia” y porque “en ella encontraremos la sangre de los profetas y santos, de todos los que fueron sacrificados sobre la tierra”. Ciudad que quiere decir mar, que quiere decir templo, que quiere decir lágrimas. Entonces, no puede haber una nueva ciudad. ¡Ciudad nunca más!

Roma y Jerusalén se tornan periferia aportada. El centro de la nueva tierra no será Roma, la ciudad de los “Césares”, de los “señores” del imperio; ni será Jerusalén, la ciudad del “Señor”, la ciudad de los sacerdotes que en esta época, nadie insista obstinadamente en reconstruir¹, como capital mesiánica del Reino de Dios que vendrá.

El nuevo centro, el lugar del trono de Dios y de su Cordero, no será ni el palacio imperial ni el templo de Jerusalén. El nuevo centro es Patmos: el lugar del conflicto, el lugar de la persecución, el lugar donde están los que son capaces de dar su vida por la palabra de Dios y por el testimonio de Jesús.

El agua y el árbol de la vida

“Nunca más habrá maldiciones” (22,3)

Es el jardín del Edén reabierto y reconstruido para siempre. El lugar de encuentro amoroso del Cordero con su esposa, del nuevo Adán y de la nueva Mujer.

¹ La destrucción de Jerusalén por las legiones de Tito no acabó con el sueño mesiánico de los grupos judaicos. Al final del primer siglo asistiremos a el resurgimiento de movimientos revolucionarios que culminarán con la segunda guerra judío-romana, en 135 y con la derrota definitiva de las esperanzas nacionalistas.

Es el jardín que comenzó a ser reconstruido en la mañana de la resurrección, cuando Jesús y María Magdalena se encontraron delante del sepulcro vacío, señal de una muerte que ya tenía perdida su fuerza. El río del agua de la vida, y no el temible mar, atravesará la nueva tierra de un lado al otro, llevando fertilidad y vida a todos. No habrá solamente un árbol de vida. Los árboles de vida serán incontables y producirán frutos con abundancia y sus hojas medicinales curarán a todos los pueblos.

Las antiguas maldiciones de Gn 3,14-19 no existirán más. Sin serpiente, no habrá más la explotación del trabajo, en una tierra siempre maldita para los pobres, ni el dolor del parto ni la dominación marital para condenar a la mujer. La lucha de la mujer garantizó todo eso. La lucha de la mujer y el amparo de Dios.

Este sueño va a quedar en nosotros para orientarnos en nuestra búsqueda por una nueva tierra, será parámetro para servir de evaluación de nuestras acciones de hoy, será fuerza mística para alimentar y sustentar nuestra flaqueza y para darnos coraje en nuestra caminata llena de conflictos.

No se trata de querer ocupar el trono del César, ni de soñar con la implantación de una “cristiandad” o, peor, de una “catolicidad” al rededor de santuarios y basílicas.

Es un mundo definitivamente nuevo. “Ver a Dios cara a cara” no será privilegio de Moisés. “Tener el nombre de él escrito en la frente” no será privilegio de Arón y de los sumos sacerdotes. Todos tendremos la misma dignidad de ser los “siervos” de Dios y del Cordero.

Y para que esto sea realidad, para que todas esas cosas acontezcan en breve, basta solo una cosa. ¡Tendremos que vencer, desde ya, la tentación de postrarnos para adorar a quien quiera que sea!

“Yo, Juan quise postrarme para adorar al ángel que me había mostrado estas cosas. El sin embargo me impidió: “¡No! ¡No lo hagas! Soy siervo como tú y como tus hermanos, los profetas y como aquellos que observan las palabras de este libro. ¡Es a Dios a quien debes adorar!” (22,8-9).

Dejar de postrarse en adoración. Esta es la semilla de la libertad y de la vida. Actitud que esto nos puede llevar a enfrentar conflictos y muerte.

El Reino de Dios no será derrotado ni por el Dragón ni por sus aliados, sean ellos de Roma o de Jerusalén. El reino de Dios no será derrotado por nuestra muerte. ¡Solamente, no no nacerá, si nosotros lo abortamos!

“Felices los que lavan sus ropas para tener poder sobre el árbol de la vida y para entrar en la ciudad por las puertas”. (22,14)

Entonces, que venga la persecución. Su presencia es la señal más auténtica de la llegada del Señor, de la aproximación del reino de Jesús.

¡Ven, Señor Jesús! Amén!

Sandro Gallazzi

Caixa Postal 12

Macapá (AP)

68906-970

Brasil

CAOS Y RECREACIÓN DEL COSMOS.

Una percepción del Apocalipsis de Juan

Resumen

El lenguaje mítico utilizado en el Apocalipsis de Juan, indica el establecimiento de las fuerzas demoníacas en la esfera política y humana, transformándola en un verdadero caos. El hecho de que el libro presente un afán de destrucción del cosmos, pero también su renovación, indica la esperanza de la comunidad apocalíptica de que el presente orden, que se transformó en desorden en su experiencia vital, no tendrá la última palabra. El nuevo orden cósmico esperado, indica un nuevo orden de la realidad y la recreación anunciada, culmina en el establecimiento de nuevas relaciones de los seres humanos unos con otros, con los otros seres creados y con el medio ambiente.

Abstract

The mythic language used in the Apocalypse of John indicates the installation of demonic forces in the political and human sphere, transforming it into a veritable chaos. The fact that the book presents a desire for the destruction of the world but also for its renewal indicates the hope of the apocalyptic community, that the present order which transforms its life experience into disorder does not have the last word. The hoped-for new world order indicates a new order of reality, and the re-creation which is announced culminates in the establishing of new relations among human beings, with each other, with other created beings and with the environment.

Las transformaciones sociales y científicas de los últimos años, rápidas y múltiples, hicieron que la palabra “ecología” forme parte del vocabulario cotidiano: la industrialización, dirigida por la ciencia y la tecnología, ha creado una crisis ecológica sin precedentes, la cual -actualmente por medio de la globalización del mercado- ha colocado en situación de riesgo toda la vida humana y natural. Así, la pregunta por el futuro de la creación y la importancia de la conservación del medio ambiente, hace que recordemos que ecología, del griego *oikos* (“casa”), se refiere a la habitación terrestre que los seres humanos tienen que compartir unos con otros así como las relaciones mutuas entre los seres humanos y los otros seres creados con su medio ambiente. En esta situación, es apropiado volver a la Biblia no solo porque muchos de sus escritos, como por ejemplo, la predicación escatológica de los profetas de Israel o la perspectiva apocalíptica del Nuevo Testamento, hablan sobre nuestra contingencia histórica y sentimientos con relación al futuro, sino también porque en las comunidades cristianas, el pueblo vuelve a la Biblia con la convicción de que es una fuente para la comprensión teológica de la situación actual.

En este estudio, nuestra atención se limitará al tema de la renovación cósmica, tal como la entiende el Apocalipsis de Juan¹. El tratamiento del tema de la renovación cósmica a partir del Apocalipsis se debe principalmente al lenguaje mítico que utiliza el libro, principalmente, el del conflicto primordial, que indica la instalación de fuerzas demoníacas en la esfera política y humana, transformándola en un verdadero caos. El hecho de que el libro, por un lado, presente un deseo de destrucción del cosmos y, por otro, anuncie su renovación, indica que la comunidad apocalíptica manifiesta la esperanza de que el orden presente que se transformó en desorden a lo largo de su experiencia de vida, no tenga la última palabra.

Por esa razón, necesitamos analizar la naturaleza del lenguaje apocalíptico, los símbolos y las imágenes míticas utilizadas para describir este nuevo orden. La literatura apocalíptica, en su naturaleza, participa del símbolo y del mito, cuya naturaleza trascendental les permite transformarse a sí mismos e incorporar nuevas experiencias y cambios en el contexto de la comunidad². Es lo que ocurre con las imágenes que describen el nuevo orden escatológico y simbolizan un nuevo orden de la realidad, en el Apocalipsis de Juan.

Para presentar el nuevo orden cósmico, el Apocalipsis hace una reinterpretación creativa del material procedente de la tradición profética y apocalíptica, en la cual está implicada una cuidadosa y profunda transformación del lenguaje. Por esta razón, necesitamos preguntarnos por el significado de los símbolos utilizados, en el contexto de las tradiciones en que fueron obtenidos y por el significado que el Apocalipsis les atribuyó. Para esto, es necesario que, en primer lugar, consideremos el contexto literario y teológico del Apocalipsis, es decir, su contexto interpretativo. Enseguida, consideraremos el uso de las imágenes bíblicas y de la literatura apocalíptica que usa el libro para describir el nuevo orden de la realidad. De esta manera podremos percibir cómo ocurrió la reinterpretación del material del Antiguo Testamento y de la literatura apocalíptica que transformó y reorientó los símbolos tradicionales, cuestionarnos el “por qué” de tales símbolos que van a ser usados para entender y lo que ellos dicen en el contexto del libro.

1. El contexto de la interpretación

El Apocalipsis de Juan presenta un mensaje que trata básicamente de la ejecución de la justicia de Dios en la historia, realizada principalmente por medio de tres series de juicios escatológicos. Estos juicios consisten en ciclos de plagas (siete sellos, siete trompetas y siete copas), de las cuales una no es mera repetición de

¹ El tema “renovación cósmica” deriva de la escatología profética. Habla de un nuevo orden que alcanzaría el país y sus habitantes, el cual sería, por medio de Israel, proyectado a todo el universo que acaba por reconocer a Yavé como rey universal. Uno de los puntos principales de la renovación cósmica consiste en la transformación de la tierra de Israel con abundancia de agua y frutos (Is 26,19; 27,3;35; Jl 3,18; Za 14,17). La fertilidad extraordinaria de la tierra caracteriza también la era mesiánica, pero su auténtica dimensión pertenece al orden escatológico, el cual volverá al orden paradisíaco. Ver Collado Bertomeu, V., *La escatología de los profetas. Estudio literario comparativo*. Valencia, Institución San Jerónimo, 1972, p. 231-271.

² “Transformations of Symbols. The New Jerusalem in Revelation 21,1-22,5”. En: *Zeitschrift für die neutestamentlich Wissenschaft* 78, (1987), p. 106-107.

la anterior. Los dos primeros ciclos son parciales, pero el último, el de las copas, no. Las plagas de las copas siendo una por una radicales, completan lo que no fue alcanzado en las dos primeras. En el ciclo de las copas, el juicio de Dios alcanza su clímax con el juicio de Babilonia y de todos los enemigos escatológicos³.

La catástrofe cósmica, seguida por la nueva creación, se inicia con la narración de las copas (11,15-22,9). En esta parte del libro encontramos la narración de la séptima copa y su consumación (16,17-19,10), un bloque que presenta un desarrollo progresivo, compuesto de tres secciones: 1. El sitio de Babilonia (16,17-19,10); 2. La batalla final y el juicio universal (19,11-20,15); 3. La nueva creación y la nueva Jerusalén (21,1-22,9). Las secciones uno y dos presentan una consumación negativa: el juicio de Dios contra Babilonia y todos los enemigos escatológicos. La tercera decididamente positiva, indica el nacimiento del nuevo orden y de la nueva Jerusalén.

Ap 16,17-19,10, la primera sección, se une a la parte anterior del libro por medio de la narración de la séptima copa (16,17-21), que no solo completa la serie de copas iniciadas en 16,1, sino que también ofrece la propuesta para la visión de Babilonia (Ap 17-18). Ap 16,17-21, siendo que la unión entre Ap 17-18 y los capítulos anteriores, junto a 14,8, no solo introduce al tema principal de los capítulos 17,18, sino que también anticipa su vocabulario característico. Sus tres mayores figuras: la bestia, la mujer y la ciudad ya habían aparecido antes en el libro. La bestia, inspirada en Dn 7, figura importante en Ap 17, aparece en 11,7 en contraste con los dos testigos, y en el capítulo 13. La mujer del capítulo 17 no aparece en forma similar en ningún otro lugar del libro, pero contrasta con la mujer del capítulo 12. La ciudad, "Babilonia, la grande" ocupa todo el capítulo 18. En 17, 1, la introducción de uno de los ángeles de los que tienen las copas, como el ángel intérprete, establece la continuidad entre la narración de la serie de las copas y los capítulos sobre Babilonia. La introducción de uno de los ángeles, de los que tienen las siete copas, como el guía de Juan para la nueva Jerusalén (21,9), mantiene esta continuidad dándose un paralelismo cercano entre 17,1 y 21,9. Ap 21,9 es idéntico a 17,1 pero el apéndice de "llenas las siete últimas plagas" refuerza su relación con el capítulo 16. Si en 17,1 el asunto de la visión anunciada por el ángel es el "juicio de la gran meretriz" y en 21,9 "la novia, la esposa del Cordero", queda establecido un paralelismo antitético entre las dos visiones.

Las dos visiones, comenzando en forma similar, terminan de la misma manera (19,9-10 y 22,6-9). El hecho de que la introducción y la conclusión de cada una de estas visiones se asemejen y de que la diferencia entre ellas esté en la identidad de las figuras introducidas, especifica el contorno del paralelismo antitético entre las dos secciones. Dos figuras femeninas son introducidas: la prostituta y la novia; dos ciudades: Babilonia y la nueva Jerusalén; dos protagonistas: la bestia y el Cordero. En 17,14 la bestia y sus diez cuernos luchan contra el Cordero y sus elegidos, pero él sale victorioso. En 19,11-21 la derrota que el Cordero impone a sus antagonistas: Babilonia, bestia, falso profeta y Satanás, provoca la transición de la visión de Babilonia hacia la nueva creación y la nueva Jerusalén.

³ Vea en este número de Ribla el artículo "El Apocalipsis de Juan como relato de una experiencia visionaria. Anotaciones en torno a la estructura del libro"

De esta manera, así como 16,17-21 concluyó la serie de copas e introduce lo que sigue, 19,1-10, concluye los capítulos sobre Babilonia y sirve de transición hacia los capítulos que siguen. El motivo para alabar a Dios que juzgó a la gran metretiz en la proclamación de 19,1b-2, recuerda 16,7 y es presentado de tal forma que recapitula Ap 17-18. La mención de “prostitución” en 19,2 nos recuerda a 14,8; 17,2 y 18,3; “sangre”, nos recuerda 17,6 y 18,24; “humareda” en 19,3 nos recuerda 18,9.18 (la reacción de los reyes y marineros delante de la humareda que sube de las llamas de Babilonia); y la introducción del motivo nupcial está presente en la visión de la nueva Jerusalén (19,6-9 y 21,9-10).

Ap 19,11-21,8 complementa la sección anterior y tiene su unidad establecida por la mención expresa del juicio. Los adversarios escatológicos: la bestia y el falso profeta (13), Satanás (12,13-18), la muerte o el *hades* (6,8) están dispuestos en orden inverso a su primera aparición en el libro. La completa destrucción de estos adversarios está asociada con el final de los hombres malos, reyes y otras huestes que se oponen (20,8-9b: el conjunto de las naciones llamadas Gog y Magog) y los pecadores (21,8). En última instancia, en donde el juicio individual es supuesto (20,11-15), el castigo del ser humano está identificado con estos adversarios escatológicos mayores. El reino milenar, localizado en 20,4-6 representa una victoria antes del fin, y el progreso interno de esta parte del libro culmina con la creación de nuevos cielos y nueva tierra.

Ap 19,11-21,8 está relacionado con la séptima copa por el hecho de que Babilonia pertenece al esquema inverso de retribución indicado arriba para la bestia, el falso profeta, la muerte y el *hades*. Su esquema de retribución fue introducido al final, pero ella fue destruida en primer lugar, por ser el eje del esquema general. Su castigo no está separado del juicio sobre los otros adversarios escatológicos y la descripción de su desaparición confirma la caída anunciada anteriormente (14,8; 18,1-24).

Babilonia, por lo tanto funciona como antítesis para la nueva Jerusalén. En consecuencia, su ruina, descrita en la esfera de acción de la séptima copa y explicada en 17,1-19,10, está relacionada con 20,11-21,8. La séptima copa, presentando el juicio, quedaría incompleta sin el tema correlativo del galardón presente en Ap 20,11-21,8. De esta manera la narración de la séptima copa debe ser vista en unidad con 19,11-21,8, particularmente con lo que le contrasta, la nueva creación (21,1-8).

Ap 21,1-8 no solo culmina y contrasta con los eventos escatológicos de 19,11-20,15, sino que también se relaciona con 21,9-22,9 en su contenido y uso de imágenes. Habla del cielo nuevo y de la tierra nueva, de la nueva Jerusalén que desciende del cielo de parte de Dios, como novia adornada para su esposo. Una voz desde el trono proclama que Dios está viviendo entre su pueblo e introduce la proposición de la alianza. La aflicción y el tormento no existen más, las primeras cosas pasarán, el agua de la vida es ofrecida al sediento, los miembros de la ciudad son descritos como vencedores, pero también se especifican los términos de exclusión de la nueva ciudad. Ap 22,1-5 describe la ciudad con la estructura del paraíso: en ella esta el río del agua de la vida y el árbol de la vida que produce frutos doce veces al año. También esta el trono de Dios y el lugar de culto, donde sus siervos lo

servirán para siempre. Como nuevo Edén tiene carácter cósmico, como preexistente y todavía por venir, trasciende los límites temporales⁴.

En síntesis, es en este contexto literario y teológico, que presenta la destrucción de Babilonia y de todos los enemigos escatológicos donde se da la renovación cósmica. El Apocalipsis de Juan presenta una perspectiva universal y cósmica de la historia humana, a partir de la cual las comunidades debía aguardar la liberación. Desde este contexto interpretativo podemos percibir un movimiento en el libro que va desde la percepción del caos hasta la nueva creación. Esto nos lleva a la consideración del tema que, desde la perspectiva del Apocalipsis, anticipa la instauración del nuevo orden cósmico.

2. El dragón como el monstruo del caos: Ap 12

La descripción del caos comienza en Ap 12 pero es presentado con más intensidad en los capítulos 16-20. En la descripción del capítulo 12, las imágenes presentadas tienen una gran afinidad con el modelo del mito del combate difundido en el próximo oriente y en el mundo clásico. En la forma de un gran dragón rojo, con siete cabezas y diez cuernos, aparece en el cielo Satanás, listo para reducir el cosmos hacia el caos⁵. En la narrativa de Ap 12 el dragón está asociado al caos y al desorden debido a la amenaza que representa para el orden cósmico: “el dragón fue lanzado a tierra y en su caída arrasó a la tercera parte de las estrellas” (v. 4)⁶. El ataque consiste en el intento de devorar a la criatura, ya que su objetivo es impedir que el niño “gobierne todas las naciones”. La criatura es rescatada del poder del dragón (v. 5) por la acción de un aliado angélico: Miguel (v. 7). Los versos 7-9 describen una batalla en el cielo, del cual es expulsado el dragón. La restauración y confirmación del orden son anunciadas y celebradas en el himno y asociadas con el “reino de nuestro Dios y la autoridad de su Cristo” (v. 10). Entre tanto, el orden es restau-

⁴ Deutsch, Celia, “Transformation of Symbols. The New Jerusalem in Revelation 21,1-22,5”, p. 109-111.

⁵ El mito del combate describe una batalla entre dos seres divinos y sus aliados por el dominio universal. Uno de los combatientes es, por lo general, un monstruo, frecuentemente un dragón, que representaba el caos y la esterilidad, en cuanto a su oponente estaba asociado con el orden y la prosperidad. El conflicto consiste en una batalla cósmica cuyo resultado constituirá o abolirá el orden en la sociedad y la fertilidad en la naturaleza. El mito, normalmente, presenta la siguiente estructura: A- Un hogar de dragones- el oponente es frecuentemente un par de dragones o bestias: (1) Marido y esposa, y/o (2a) hermano o hermana o (2b) madre e hijo; B- Caos y desorden - fuerzas que representan al oponente; C- el ataque - el oponente quiere (1a) impedir que el dios principal (o los dioses más jóvenes) lleguen al poder, y/o (1b) destituirlo después de alcanzar el poder; D. El héroe; E. La muerte del héroe; F. -el reino del dragón- en cuanto el dios está muerto y confinado al mundo subterráneo, el dragón gobierna destructivamente: (1) Saquea y satisface sus varios apetitos; en particular (2) ataca a la esposa o a la madre de los dioses; G. -restablecimiento del héroe- (1) la esposa, hermano y/o madre de los dioses se esfuerzan en reestablecerlo (a) por la magia, o (b) seduciendo al dragón o (c) luchando ella misma con el dragón; o (2) su hijo le ayuda (a) restableciendo la fuerza perdida de dios (b) asumiendo él mismo el papel de dios (o rey); H. Batalla renovada y victoria; I. Restauración y confirmación del orden. Vea Collins, Adela Yarbro, *The Combat Myth in the Book of Revelation*. Missosula, Scholars Press, s.d., p. 57-65.

⁶ Vea 1Eneoc 6-11.

rado únicamente en el cielo, con el grito que lo indica el v. 12. Los vv 13-18 retratan el reino terrestre del dragón y su ataque a la madre del niño recién nacido⁷.

El uso del término *dragón* para describir a la “bestia” muestra que ella está relacionada con la serpiente/monstruo marino del Antiguo Testamento, *Leviatán* (Is 27,1 - *Dragón LXX*). Leviatán y las bestias Rahab (Job 9,13; 26,12; Is 51,9; Sal 89,10) y Tanin (Sal 74,13) del Antiguo Testamento, reflejan claramente al oponente de Baal, Yamm (mar), y el monstruo del mar Lotan, de la mitología cananea⁸. En Ap 12 el dragón está asociado con el fuego y el agua (v. 3.5), la misma combinación que Job 41 utiliza para describir al Leviatán cuyos movimientos agitan las aguas subterráneas (tehón: v. 10,13; 23-24)⁹.

En el ataque del dragón a la mujer se nos dice que él fue derrotado por Miguel (12,7-9). Eso está asociado con dos razones (1) con los ejércitos celestiales: Miguel y sus ángeles; y (2) con la expulsión de aquel que fue derrotado por el victorioso: Satanás es lanzado a tierra (ver Is 14,12-20; 2 Enoc 29,4-5)¹⁰.

En la forma arcaica de estos mitos que relatan luchas de dioses, el mito del combate indica, las tensiones entre la fertilidad y la esterilidad, entre orden y caos.

⁷ Ap 12 presenta temáticas similares con los mitos de Python-Leto-Apolo y Seth-Isis-Horus. En el mito de Python-Leto-Apolo encontramos: 1. la motivación del ataque de Python: la posesión del oráculo (fábula de Higino 140.1; ver 2,3) 2. la gravidez de Leto por Zeus (140.2) 3. Python persigue a Leto con la intención de matarla (140.3); 4. Por orden de Zeus el viento norte rescata a Leto (140.3); 5. Nacimiento de Apolo y Artemisa (140.4); Poseidón auxilia a Leto (140.3,4); 6. Apolo derrota a Python (140.5); Apolo restablece los juegos Píticos (140.5). A su vez, en el mito de Seth-Isis-Horus encontramos: 1. Motivación del ataque por Seth-Typhon a Osiris (reinado); 2- Isis queda embarazada de Osiris; 3. Nacimiento de Horus; 4. Seth-Typhon persigue a Isis y la criatura a fin de devorar al niño; 5. Isis es auxiliada por Ra y Thoth; 6. Horus derrota a Seth-Typhon; 7. Reinado de Horus. El mito que más se asemeja a Ap 12 es el mito de Leto. Las dos narraciones describen el ataque de un monstruo en forma de serpiente a una mujer con una criatura. El vuelo de la mujer con dos alas de águila en Ap 12 es semejante al vuelo de Leto cuando esta huye de Python con la ayuda del viento norte. El auxilio proporcionado por la tierra es también semejante a aquel proporcionado a Leto por Poseidón, dios del mar. La última fuente de auxilio de la mujer en Ap 12 es el propio Dios (v.6), un motivo semejante al papel de Zeus en el mito de Leto (140.3). Vea Collins, Adela Yarbro, *The Combat Myth*, p. 65-71.

⁸ Vea Olmo Leite, G., *Mitos y leyendas de Canaan*. Madrid, ediciones Cristiandad, 1981, p.81-235.

⁹ La descripción del dragón con siete cabezas encuentra un paralelo en la descripción de Lotan en los textos ugaríticos, como el Shilyat de siete cabezas (ver Sal 74,14). El elemento fuego esta también asociado a Yamm y Lotan (v. 3) en él se afirma que los mensajeros de Yamm hacen brotar fuego de sus ojos, causando terror a los dioses reunidos. Anat se jacta de, después de haber destruido al dragón del mar, haber destruido a las dos diosas femeninas, aparentemente aliadas del dragón, llamadas “Fuego” y “Llamarada”. En la tradición babilónica hay también el caso de un monstruo-serpiente de siete cabezas. En el mito de Labbu, un dragón está asociado con el viejo Tiamat. En Grecia la batalla de Zeus con Typhon también incluye un ataque a las estrellas (Teogonía 836-838); Apolodoro (1.2.1.6.3). En el período greco-romano el adversario de Isis y Horus, Seth, fue identificado con Typhon (Plutarco-Isis y Osiris 43). Ver Collins, Adela Yarbro, *The Combat Myth*, p. 65 Vea Collins, Adela Y., *The Combat Myth*, p. 76-79.

¹⁰ El combate entre dos dioses es descrito frecuentemente como el encuentro central de una batalla entre dos grupos o generaciones de divinidades. En el *Enuma Elish*, Tiamat y su consorte traban una batalla contra los dioses del cielo pero Marduk, como representante de los dioses del cielo, los derrota. La batalla de Zeus con los Titas (Hesíodo, Teogonía 617-735) y con los gigantes (Apolodoro 1.6.1-2) es análoga a la batalla de Marduk con Tiamat, Kingu y sus aliados. Cuando Zeus derrotó a los Titas, él los envió al Infierno (Teogonía 717-735). Ver Collins, Adela Yarbro, *The Combat Myth*, p. 79-80.

Y la victoria de una divinidad era entendida en sentido cosmogónico¹¹. En el Antiguo Testamento el mito del combate tiene un carácter cosmogónico (Job 26,5-14), pero fue el lenguaje usado por los profetas para describir los sucesos históricos, por ejemplo, en Is 51,9-11 la descripción de la batalla entre Yavé y Yamm presenta el tema de la independencia política y la estabilidad, que son instauradas por medio del acto creador de Yavé, pues la interferencia del poder extranjero es expresada como amenaza y caos (Hab 3,8-15; Nah 1,4; Jer 51,34; Dn 7-8)¹².

En la batalla del cielo, la derrota de Satanás es una realidad celestial que corresponde a la destrucción de las fuerzas terrestres. La revelación de este suceso ilumina el resultado de los sucesos terrestres que están ocurriendo. La comunidad, así como la mujer serán rescatadas¹³. Y los adversarios escatológicos, compartirán la derrota de Satanás. Tenemos aquí también el comienzo del enfrentamiento escatológico de 19,11-22,5. Satanás fue derrotado en el cielo, pero todavía tendrá que ser derrotado en la tierra.

Ap 12 es una narración paradigmática que presenta un conflicto entre el pueblo de Dios y las fuerzas de oposición a Dios, cuya función es incentivar la perseverancia de la comunidad fiel. La descripción de un evento primordial, fue transformada en un evento escatológico y la caída de Satanás, relacionado con la rebelión original, esta relacionada con la exaltación del Salvador del tiempo final¹⁴. El mo-

¹¹ En el Enuma Elish, ese aspecto cosmogónico es visto en la descripción de la creación del cosmos a partir del cuerpo de Tiamat que fue conquistado. Se establece la victoria del orden sobre el caos, de la fertilidad sobre la esterilidad que debe ser entendida como un suceso que se repite a lo largo de las estaciones y dinastías, como el uso cúlrico del Enuma Elish lo indica. Ver Collins, Adela Yarbro, *The Combat Myth*, p. 80.

¹² La conquista de Jerusalén por los romanos en el año 63 a.C. está reflejada en los salmos de Salomón 2,3-19. El poder romano se manifestó en la persona de Pompeyo, y él, al igual que Nabucodonosor y Antíoco Epifanes, asumió el papel del adversario escatológico aunque la actitud en relación a los romanos en los salmos de Salomón no sea tan agresiva, los oráculos Sibílicos V (70-135 d.C.) presentan fuerte oposición a los romanos. Estos textos tenían todavía origen en Egipto, son representativos del sentimiento antiromano de un número significativo de la población Judía del imperio romano en aquel período. En el V libro de los Oráculos Sibílicos la hostilidad a Roma toma la forma de una mistificación de Nerón y su carrera: (el mito del *Nerón redivivo*, en el cual la descripción de Nerón como *deinos ophis* refleja la asociación con el monstruo del caos). Ver Collins, Adela Yarbro, *The Combat Myth*, p. 174-184.

¹³ Las asociaciones del desierto evocan tradiciones del éxodo (Ver Ex 19,4). En los períodos helenístico y romano, las tradiciones del desierto, especialmente cuando aparecen combinadas con la idea de un nuevo éxodo, siempre tenían implicaciones políticas. La descripción del rescate de la mujer y de su refugio recuerdan la expectativa de un éxodo nuevo y escatológico, el cual vendría seguido por la aparición de una figura salvadora. Ver Collins, Adela Yarbro, *The Combat Myth*, p. 120-122.

¹⁴ Esta transformación es realizada, en parte por yuxtaposición y en parte por el comentario del himno de victoria (v. 10-11), donde la victoria de Miguel sobre Satanás es atribuida a Cristo. Este himno construido cuidadosamente, presenta el siguiente modelo. 1. Proclamación de la salvación (v. 10); 2. Proclamación del reinado (v. 10); 3. Descripción de la victoria (v. 10-11); 4. Llamada para el regocijo (v. 12) - (Sal 46,1-8; 48,1-9; 76,1-10; 97,1-5; Ex 15,16-18). El canto de victoria comenta e interpreta la batalla en el cielo y en este proceso, se introduce una nueva concepción mítica: la corté celestial presidida por una divinidad como rey y juez, incluyendo acusación y defensa de los ángeles. El contexto mítico de la visión es la asamblea de los dioses, donde El ejecuta el juicio en la disputa por el reinado entre Yamm y Baal. El v. 10 es una proclamación celestial, cuya función es la de clarificar a los lectores y oyentes el significado de los sucesos narrados. Ver Collins, Adela Yarbro, *The Combat Myth*, p. 136-138.

delo mítico de Ap 12, dominado por la figura del dragón y sus actos de rebelión, provocadores del caos, es un mito de resurrección y de conquista del caos. La historia, con su lenguaje de conflicto y de batalla, expresa la experiencia y la esperanza de la comunidad fiel, pero está marcada por el agudo dualismo que es característico del libro. La situación del conflicto en el cual la comunidad apocalíptica se encuentra es descrito como un conflicto cósmico, constituyendo el contexto del modelo mítico en el cual debe ser leído Ap 12¹⁵.

3. Las bestias que suben del mar y del abismo: Apocalipsis 13 y 17

Además de la caracterización de Satanás como un agente de batalla, la descripción de la bestia que sube del mar (13,1-8) es también característica del antiguo mito del combate. La bestia sube del mar y combina las características principales de las bestias de Dn 7. Este modelo no fue escogido arbitrariamente, pues al describir los cuatro reinos como bestias, Dn 7 los caracteriza como manifestaciones del caos primordial¹⁶.

A su vez, la “bestia que viene del abismo” (11,7) es también una forma de monstruo del caos. El contexto original de este motivo aparece claro en la formulación de 2Ap de Baruq 29,4: “Y Behemoth será quitado de su lugar y Leviatán subirá del mar...” El nombre Leviatán deriva del antiguo mito del combate y la palabra “abismo” es el término usado en la Septuaginta para traducir la palabra hebrea *te-hón*¹⁷.

Las dos bestias están relacionadas con la bestia del capítulo 17. Según 13,1, la bestia sube del mar y en 17,8 ella sube del abismo. Ellas se equivalen en el intento y propósito en este contexto mítico. En 13,3, una de sus cabezas “fue herida de muerte y la herida de muerte fue curada” (ver 13,14). En 17,10 las siete cabezas de la bestia son identificadas con los siete reyes, cinco de los cuales ya cayeron, uno

¹⁵ Este punto puede ser ilustrado por la señal de cómo el papel de Satanás en el libro es determinado por el mito del combate. El papel de Satanás como *Kategor* (Acusador) en la corte celestial está subordinado a su papel como guerrero. Su actividad en la tierra después de ser expulsado del cielo está caracterizada como “hacer la guerra a los que mantienen el testimonio de Jesús” (12-17). Las actividades siguientes de Satanás, están todas dominadas por el lenguaje de batalla. En el capítulo 13 él concede poder y autoridad a la bestia que lucha contra los santos (v. 7; Ver 18-19) En 16,13-14, Satanás auxiliado por las dos bestias, reúne a los reyes del mundo para la batalla. Al final reúne a Gog y a Magog para la batalla contra aquellos que se regocijan con el reino mesiánico (20,7-10). Especialmente es digno de resaltar el hecho de que el motivo de Satanás como seductor, es interpretado en términos militares. Seducir a las naciones es igual a enfrentarlas para la batalla (28). Ver Collins, Adela Yarro, *The Combat Myth*, p. 138-142. Peerbolte, Lambertus. Johannes Lietaert, *The Antecedents of antichrist. A Traditio-Historical Study of the Earliest Christian Views on Eschatological opponents*. Leiden, E. J. Brill, p. 134-136.

¹⁶ Las dos bestias de Ap 13 reflejan la tradición mítica referida a Leviatán y Behemoth (Job 40-41). El antiguo mito del combate fue transformado de un mito primordial a un mito escatológico. La derrota final de Leviatán es testimoniada en la literatura Rabínica y en la literatura apocalíptica (Baba Bathra 75a; Pesiqta de Rab kahana 188b; 4 Esd 6,49-52; 2Ap Baruc 29,4). Ver Peerbolte, Lambertus Johannes Lietaert, *The Antecedents of antichrist. A Traditio-Historical Study of the Earliest Christian Views on Eschatological opponents*. Leiden, E. J. Brill, p. 142-154.

¹⁷ Peerbolte, Lambertus Johannes Lietaert, *The Antecedents of antichrist*. p. 154.

está, y el otro todavía aparece. Este versículo afirma también que la bestia es el octavo rey, que procede de los siete y camina hacia la perdición. En otras palabras, el octavo rey será, de alguna manera, idéntico a los siete reyes que lo precedieron. Así tenemos la bestia (el octavo rey) identificada con una de sus cabezas¹⁸.

En Ap 12 el ataque del dragón a la mujer, caracteriza un conflicto político-religioso, que recibe un significado cósmico y universal, debido a la identificación del dragón con Satanás. El mito interpreta el conflicto actual experimentado por la comunidad como un resurgimiento del caos, dando al rescate esperado un carácter cosmogónico. El rescate implica el restablecimiento del orden, la nueva creación. La situación actual es caracterizada como una batalla dualista en la cual la comunidad debe tomar partido y resistir firmemente al poder del caos. El poder vigente es identificado con las fuerzas del caos: El orden presente, el natural y el social, fueron corrompidos. La tierra debe ser purificada en la preparación para la creación de un nuevo cielo y una nueva tierra (21,1-8).

La reinterpretación de la mujer, del dragón y de las bestias como seres celestiales cambia el énfasis de un conflicto histórico hacia un conflicto cósmico-universal. El dragón fue visto en el cielo, la primera bestia vino del mar, es decir del abismo (11,6;17,8), y la segunda bestia vino de la tierra. Los tres componentes de la cosmología antigua fueron señalados, indicando que todas las esferas del mundo participan de la oposición a Dios y a su pueblo. El “poco tiempo” que le queda al dragón se refiere no solamente a su última derrota, sino en el contexto mayor del libro, se refiere al fin del poder de Babilonia (Ap 12,18; 13;17-18). Como ya indicamos, en el contexto interpretativo del libro, el movimiento que va del caos hacia la nueva creación, incluye el juicio a Babilonia tratado de manera más clara en 17,1-19,10.

4. “Pues juzgó a la gran meretriz que corrompió a la tierra con su prostitución” (19,2)

La destrucción de Babilonia como “la madre de las meretrices y de las abominaciones de la tierra” (17,5) y el colapso del mundo asociado a ella, son descritos principalmente en Ap 17,1-19,10. Ap 18 refuerza la continuidad de la visión presentada en el capítulo 17, pues varios elementos señalan la interrelación entre estos dos capítulos: El “otro ángel (v. 1); *El angelus interpres* (17,1.3.7.16); en el capítulo 18, Babilonia es llamada tanto como ciudad (18,2.4.10.16.19-19.21) cuanto como mujer (18,3.7-16), lo mismo sucede en el capítulo 17 (ciudad: v. 5.18; mujer: v. 1-7.9.15-16); la imagen de los reyes de la tierra prostituyéndose con la mujer (17,2; 18,3.9); los habitantes de la tierra (17,2; 18,3); la imagen de Babilonia siendo incendiada (17,16; 18,8-9.18); la descripción de la mujer/ciudad vestida de lino fino, púrpura y escarlata, adornada en oro, piedras preciosas y joyas (17,4;18,16); referentes al juicio (17,1;18,10.20); y la mención de la sangre de los santos (17,6; 18,24).

¹⁸ En esta identificación no solamente subyace la imagen de la bestia al culto imperial como era practicado en Asia menor, sino también en ella encontramos el mito del *Nerus redivivus*, que describe la bestia de siete cabezas y diez cuernos como la bestia (Or Sib IV, 119-139; V, 143-148.) Ver Peerbolte, Lambertus Johannes Lietaert, *The Antecedents of antichrist*.p. 159-164.

Estas relaciones muestran el desarrollo del tema presentado en los dos capítulos. Ap 18 trata de los elementos significativos de 17,1-6 (La introducción de la visión de la prostituta) pero no habla de la bestia, sobre la cual está sentada la prostituta, y que aparece en 17,8-14. La prostituta figura preeminente en 17,1-6 y en la interpretación de 17,7.15-18, ya no es mencionada a partir de 17,8, pero sí sus actividades (18,3.10). La interpretación angélica de 17,18 identifica a la mujer con la ciudad: “Y la mujer que viste es la gran ciudad que domina sobre los reyes de la tierra”. Ap 18 trata de la ciudad/Babilonia, dejando el motivo de la prostituta para el capítulo 17, el cual es nuevamente señalado en 19,2: “pues juzgó a la gran meretriz”, en una conclusión que refuerza la identificación entre la prostituta y la gran ciudad. De esta manera, presenta progresivamente el “juicio de la gran meretriz” (17,1) que es el juicio de Babilonia, el texto se articula por la proposición anticipada en 16,19: “y Babilonia fue mencionada delante de Dios para darle el cáliz del vino del furor de su ira”, para el encuentro con la prostituta y la bestia en el capítulo 17, la ciudad en el capítulo 18, para la conclusión de 19,2: “pues juzgó a la gran meretriz que corrompió a la tierra con su prostitución”.

En Ap 18, el punto más alto en la descripción del juicio de Babilonia, los vv. 1-3, presentan las razones de la caída de la ciudad, mencionando tres grupos asociados a Babilonia en la práctica de la injusticia y atribuyendo a cada una de ellas una actividad diferente: “Las naciones bebieron del vino de la furia de su prostitución”; “los reyes de la tierra se prostituyeron con ella”; y “los mercaderes de la tierra se enriquecieron con la fuerza de su lujuria”. A su vez los vv. 4-8 significan un aviso para dejar la ciudad, y ejecutar el juicio contra ella. El pueblo de Dios es exhortado a romper sus relaciones con Babilonia para no compartir su pecado y retribuirle a ella el mal, por el sufrimiento que les causó¹⁹.

Ap 18,9-20 presenta el lamento de los reyes, mercaderes y marineros con ocasión de la ruina de la ciudad. El primero de los tres lamentos pertenece a los reyes de la tierra. El semitismo “hay, hay, hay” (v. 10b), que forma parte de la declaración del juicio contra Babilonia (v. 16.18.19; confirma 8,13), es extendido a la expresión siguiente: “Babilonia, la poderosa ciudad”, y llama la atención para este aspecto de la caída de la gran ciudad, concentrándose en la ruina de su poder. El final del lamento indica la violenta y rápida caída de la ciudad y reafirma la cualidad forzosa de este hecho al usar la expresión “Pues su juicio sucedió en una hora”.

¹⁹ “Dale como ella también dio, dale el doble según sus obras. En el cáliz en que ella se emborrachó, sea emborrachada el doble para ella” (v. 6). “Dale el doble según sus obras”, “prepara la copa”, son expresiones de la *lex talionis* (Éx 22,4.7) Esta noción de doble retribución se combina hábilmente con la imagen de la copa, la metáfora de la intoxicación presentada anteriormente en el libro (17,2;18,3). Babilonia será castigada apropiadamente: ella beberá una doble porción de su propia copa, de acuerdo con sus obras. La metáfora de la copa aparece impregnada en una inversión irónica: la imagen aplicada a la influencia maléfica de Babilonia sobre las naciones es también la imagen usada para describir su sentencia. La retribución es expresada en los términos de una inversión de las situaciones y las repeticiones “Dele/dio”, “dele el doble”, “se emborrachó/enborrachale el doble” enfatizan la correspondencia entre los crímenes de Babilonia y el castigo que debe sufrir. Esta exhortación termina con una invitación al juicio justo de Dios (v. 8). Este juicio, que trae muerte, llanto, hambre, la ciudad quemada en fuego, es realizado por el “poder de Dios”, el cual ejerce su justicia definitiva en el “tiempo final” a favor de su pueblo, como su salvador. Ver Nogueira, Paulo, “La realización de la justicia de Dios en la historia. Algunas consideraciones en torno a la inversión escatológica en Ap 18,5-7” *RI-BLA 11, 1998*, p. 96-102.

La segunda lamentación, pronunciada por los mercaderes de la tierra, sin dejar de enunciar las consecuencias de la ruina de la gran ciudad, es precedida por una enumeración de las mercaderías suministradas a Babilonia que ilustra su lujuria y la extensión de su comercio que se concentraba, sobre todo en los puertos de Asia, el catálogo de las mercaderías (vv. 12-13) describe la inmensa lujuria de Babilonia y enfatiza, principalmente, lo que se ha perdido con la caída de la ciudad. Si en el primer lamento los reyes lloran la caída de la ciudad, en este, los mercaderes lamentan la destrucción de las riquezas de la capital, en una descripción venida directamente de la presentación de la gran prostituta (17,1-6).

En el tercer lamento, los que se lamentan son identificados como pilotos que navegan libremente, marineros y los que trabajan en el mar. Enfatiza más el aspecto comercial que el marítimo: “Con el cual enriquecieron a todos aquellos que poseen navíos en el mar” (v. 19b). En Ap 17 la gran prostituta aparece asociada a “muchas aguas” y también con la bestia que surge del mar (13,1-17,3). Ap 12,12 señala, a ambos, tierra y mar, como la esfera de la actividad del diablo y el área de influencia de la bestia. Este lamento, iniciado con una expresión general de tristeza seguida de una referencia específica a la gloria anterior de la gran ciudad, expresa la tristeza de los marineros por la ruina de la riqueza adquirida, por medio del comercio marítimo con Babilonia.

Ap 18,21-24 contiene el último y más dramático lamento de la caída de Babilonia. Se diferencia de los lamentos anteriores porque comienza con una corta narración que describe un acto simbólico-profético, la acción del ángel de “botar una gran piedra, como de molino, al mar” (Jr 25,10; 51,63-64), que es interpretada como un preludio de la caída de Babilonia. Presenta tres partes. El relato v. 21; la interpretación v. 21b-23b; las razones del juicio v. 23c-24. Si los versículos 9-19 hablan de la ruina de Babilonia en su relación con el mundo tal como está representado en sus aspectos político y comercial, los versículos 21-24 presentan la destrucción repentina de Babilonia refiriéndose a la extinción de su vida interna, representada en sus placeres, en el trabajo de sus artesanos y en su vida familiar: “allí no se escuchará más la voz de los arpistas, de músicos de tocadores de flautas, de clarines; no habrá más espectáculos, no se oírán más la piedra de molino, la luz no brillará más, no se oírán más la voz del novio y de la novia”.

Los vv 23b-24 presentan tres razones para el juicio de la gran ciudad: 1. “Sus mercaderes fueron los grandes de la tierra”; 2. “En su hechicería fueron seducidas todas las naciones” (Ap 14,8; 17,2); 3. “En ella se encontró sangre de profetas, santos y de todos los que fueron muertos sobre la tierra” (6,10; 16,6; 17,6; 19,2). Por causa de sus crímenes, debe ser aplicada contra Babilonia la pena adecuada. Es por esta razón que estos versículos presentan el cuadro de una ciudad desolada y desprovista de sonidos y de actividades que caracterizan la vida urbana. En lugar de estos, es encontrada la sangre de aquellos a los que Babilonia silenció y que consiste en la evidencia de los crímenes por los cuales ella merece la condenación. Los mercaderes, mencionados como los que se beneficiaron con la lujuria de Babilonia, aparecen por última vez en el v. 24. El retrato de la desolación de la ciudad es completado por el silencio de los vv. 22-23. La ciudad cayó por causa del juicio divino.

La destrucción del principal enemigo Babilonia, la grande, señalada en los capítulos 17 y 18, es celebrada en la liturgia de 19,1-8, expresando la alegría que sigue al juicio de la gran ciudad²⁰.

En esta celebración pasado, presente y futuro se encuentran.

Si Ap 18 habla del juicio de Babilonia, la grande, todavía por llegar, 19,1-8 celebra este juicio como un hecho ya realizado²¹.

Ap 19,2-3 presenta el veredicto divino contra la gran prostituta, Babilonia, la gran ciudad: “Pues juzgó a la gran meretriz que corrompió la tierra con su gran prostitución”; “Y ha vengado en ella la sangre de sus siervos” (v. 2). Así, el v. 2 representa no solo la recapitulación sino también el cumplimiento escatológico. Dios, cuyos “camino son justos y verdaderos”, oyó el grito y vengó la sangre de aquellos que por su fidelidad a él se transformaron en víctimas de la gran ciudad (18,20.23; ver 6,9-11). Si en términos litúrgicos los versículos 2 y 3 representan un recuerdo que sustenta la esperanza futura, alimentada por la conciencia de las acciones de Dios en el pasado, la anticipación de lo que está por venir, las bodas del Cordero (v. 6-8), brota de estas raíces. El recuerdo está ligado a la expectativa escatológica en el presente litúrgico del himno y la memoria bíblica suministra el lenguaje en el cual la esperanza escatológica encuentra expresión.

Ap 19,6-8 es la respuesta a la orden dada por la voz del trono: “Den alabanza a nuestro Dios, todos sus siervos, los que le temen, los pequeños y los grandes” (v 5). Con estos versos, la estructura creciente de la doxología alcanza su punto más elevado: la voz que sonó como una gran multitud (v 1) es seguida por un coro todavía más poderoso (v 6). Esta progresión sigue el movimiento temático de la do-

²⁰ Las repeticiones de los diferentes sujetos ahí envueltos y las invocaciones y respuestas en la forma de antifona, propia de la estructura himnica doxológica, caracterizan este pasaje como un diálogo litúrgico. Su articulación puede ser entendida de acuerdo con las voces de los oradores y las cuatro sucesiones del Aleluya (v 1,3,4,6). Cuatro oradores o grupos de oradores son mencionados: una voz como de numerosa multitud (v 1,3a), el coro combinado de los ancianos y de los seres vivientes (v 4), la voz del trono (v 5), y “la voz de una numerosa multitud, como de muchas aguas, como de fuertes temblores” (v 6-8). Su carácter de antifona aparece claramente cuando Juan afirma que “oyó el primer coro una segunda vez” (v 3a), en el v 4, los ancianos y los seres vivientes aumentan sus voces, y la voz del trono da una orden (v 5), cuya respuesta se encuentra en los v 6-8. Ap 19,1-8 se califica como diálogo litúrgico no solamente porque presenta a varios oradores dirigiéndose uno al otro, sino también porque eso ocurre en la forma de antifona del culto público, y porque aquello que es dicho, lo es de forma doxológica.

²¹ Su lenguaje litúrgico, esencial para la re-contextualización del material profético hallado en los capítulos presentes, capacitaría a sus destinatarios para restaurar la dimensión del juicio de Babilonia en recuerdo y expectativa. A pesar de que la Babilonia contemporánea todavía no había caído, la dimensión del recuerdo, presente en la liturgia ayudaría a subministrar la certeza teológica de que ella caerá. Tal certeza se basa en los textos del A.T. subyacentes a Ap 17-18: Jerusalén fue castigada, Tiro cayó, Babilonia fue destruida (Ez 16; 23; 26,1-28,19; Jer 50-51). De todo esto se podría esperar que Dios continúe obrando en el futuro como obró en el pasado, lo que hace posible hablar de estos sucesos escatológicos como si ya hubiesen ocurrido. Por esta razón, esta celebración sugiere que el material profético de Ap 17-18 debe ser leído a la luz de la esperanza escatológica, de la irrevocable voluntad de Dios y de su inevitable victoria en nombre del Fiel. Los v. 2-3, como una retrospectiva literaria, se unen a los capítulos 17-18 por medio de la palabra “pues” (19,2a; 18,23-24). Ap 18,23-24 se centra en la severidad de la ofensas de Babilonia, así como 19,2 se centra en la sentencia divina contra ella. Si 18,23-24 detalla las injusticias por las cuales la ciudad merece el castigo, 19,2 detalla el juicio por el cual Dios merece alabanza.

xología de la actitud retrospectiva de los versículos 2 y 3 para la alegre anticipación de 19,6-8. Comenzando con “Aleluya” es seguido por dos cláusulas “pues”. Si el v. 2 afirma la justicia del juicio de Dios, en el vv. 6-7, el coro proclama el poder de Dios y anuncia las bodas del Cordero. La correspondencia entre el juicio de la prostituta, al inicio del capítulo, y el anuncio de las bodas del Cordero, señala la dinámica interna de la liturgia. La transición, de carácter retrospectivo, del v. 1-2 para el anuncio de las bodas del Cordero que concluye la liturgia refleja la confianza en la victoria final de Dios, en la cual los fieles son invitados a participar. El motivo general para la alabanza viene dado por la expresión bíblica: “pues reina el Señor nuestro Dios, el Todopoderoso”. El poder soberano de Dios se manifiesta en el hecho de que él derrota a sus enemigos y el papel central de Cristo será expresado en la sección siguiente que declara su victoria sobre todos los enemigos escatológicos y la instauración del nuevo orden cósmico (19,11-21-8).

5. El nuevo orden cósmico

En el drama escatológico que se desarrolla en el Apocalipsis, la historia se desenvuelve desde la percepción de una situación de caos hacia una nueva creación. Los individuos, Babilonia y la naturaleza están envueltos en este proceso. La destrucción de los enemigos escatológicos incluye la destrucción de los “destruidores de la tierra” (11,18) y de Babilonia que “corrompió la tierra con su prostitución” (19,2). Eso nos lleva ahora a la descripción de la nueva creación (21,1-22,9), que culmina y contrasta con los eventos escatológicos anteriores y abre un nuevo horizonte: el futuro está abierto gracias al juicio justo de Dios sobre todos los enemigos escatológicos. La nueva creación abre a las comunidades a otra perspectiva.

Ap 21,9-14 compara a la ciudad con “una novia adornada para su marido”. Estas imágenes entresacadas del lenguaje del matrimonio, que ilustrando varios aspectos de la relación entre Dios y su pueblo, se originan en las tradiciones del profeta Isaías en cuyo libro la imagen del matrimonio no solo presenta la relación entre Dios y el resto fiel simbolizado por Sión/Jerusalén, sino que también describe la restauración de la Jerusalén histórica en el período post-exílico (49,18; 61,10)²². Describen también “una gran muralla” que rodea la ciudad y que da seguridad plena a sus moradores (Is 60,18; Ap 21,25-26).

La ciudad santa es presentada como el cumplimiento de la promesa de Dios a una comunidad histórica específica. No es anónima, tiene un nombre: Jerusalén. Sus puertas tienen los nombres de las doce tribus de los hijos de Israel y en sus cimientos los nombres de los doce apóstoles del Cordero. Patriarcas, profetas y apóstoles son definitivos y sus muchas historias se entrelazan en una única historia: La historia de la ciudad de Dios. Es la ciudad del Cordero y de los apóstoles cuyos nombres están escritos sobre sus cimientos, son los apóstoles del Cordero, los que sustentan el testimonio de Jesucristo, el que indica que la comunidad escatológica es vista en continuidad con la comunidad apostólica: no hay ruptura, sino desarrollo y trascendencia.

²² La esperanza de la nueva Jerusalén renació principalmente en el período del segundo templo, bajo la influencia de la crisis política y de la dominación extranjera. Ver 1Enoc 90,28-29; 4Esd 9,43-47; el 2Ap de Baruc 3,13.

Ap 21,15-21 presenta la descripción de las dimensiones y fundamentos de la ciudad (Ex 40; 45,2; 48,20). La nueva Jerusalén es cuadrangular (21,16-17). Esas medidas destacan la grandeza de la ciudad. Los sueños rabínicos acerca de la Jerusalén recreada eran bastante grandes. Se decía que la nueva Jerusalén se extendería desde Damasco hasta el límite sur de Palestina, cubriendo toda la tierra santa. Se trata de una grandeza simbólica: En la nueva Jerusalén hay lugar para todos y se extenderá sobre los territorios de todos los pueblos²³. Los vv 18,21 a su vez, describen los materiales preciosos con los cuales la ciudad fue construida. La muralla es de jaspes y la propia ciudad es de oro puro semejante al vidrio puro, lo cual denota su pureza y la brillante radiación de su luz e indica que la ciudad está cubierta completamente de la luz de la gloria de Dios y la estructura de jaspes adornada con doce piedras preciosas (Is 54,11-12)²⁴.

No podemos olvidar que en su contexto, las doce piedras preciosas que encontramos en Ap 21,18-21, en la descripción de la nueva Jerusalén, están en franco contraste con las joyas que adornan a la prostituta (17,4; 18,11-13.16). El hecho de que la estructura de la nueva Jerusalén presente los mismos materiales con que está adornada la prostituta, solidifica y fortalece la identificación hecha en 17,5.18 de la prostituta como Babilonia, la grande (17,5.18) y, la repetición de las piedras preciosas en 21,18-21 destaca el contraste entre las dos ciudades al describir las joyas de una y la arquitectura de la otra en términos similares. Se destaca también el hecho de que la ostentación de la prostituta contrasta con la pureza de la novia del Cordero (19,8). La ciudad de Dios del fin de los tiempos es diametralmente opuesta a la ciudad de lascivia que gobierna el mundo presente²⁵.

Las imágenes contenidas en este párrafo, describen su muralla, sus calles de oro y los fundamentos de la ciudad indican su carácter trascendente. Si en el primer

²³ Ver *Oráculos Sibilinos* V, 247-255.

²⁴ De acuerdo con el *Talmud*, el Rabino Johanan, del siglo III, dijo a un discípulo que Dios haría las puertas de Jerusalén de perlas, las cuales medirían 30 cubos por 30 y en donde sería abierto un camino de 10 cubos de largo por 20 de alto (*Baba B. 75a; San 1009*): “El Targum Samaritano sobre Éxodo 28,17-20; y 30,10-13 (con fecha del período romano) indica que las piedras del pectoral del sumo sacerdote representaban tres variaciones de cuatro colores básicos: rojo, rojo brillante, rojo intenso así también con el negro, el verde y el blanco. Filo (*Vit Mos* 2,122-235) considera que las piedras preciosas del pectoral del sumo sacerdote son símbolos de los meses del año, o los signos del zodiaco. Josefo (*Ant* 3,166-17); *Guerra* 5,233-235, también asocia las piedras con el zodiaco (aunque las enumera de forma diferente en los dos escritos) Clemente de Alejandría (*Stromata* 5,38.4) lo hace igualmente así. La *Mishna* asocia las doce tribus con las doce constelaciones (*Berakoth* 32b). La arquitectura de la ciudad de los Dioses según la mitología babilónica, era marcada por símbolos cósmicos. La ciudad se apoyaba en cuatro columnas cubiertas por joyas (estrellas), tenía doce piedras fundamentales, doce puertas (símbolos del zodiaco) y era atravesada por una calle de oro (la galaxia)” (Hillyer, N., “Piedras preciosas en el Apocalipsis en: *diccionario internacional de teología del Nuevo Testamento*, volumen III, p. 510-511.

²⁵ Esta polaridad corresponde principalmente al contraste señalado en las *Antigüedades bíblicas* (Pseudo Filo) entre las siete joyas contaminadas por los ídolos amoritas (25,10-12; 26,2-9) y la localización de las doce gemas depositadas en el arca de la alianza (26,4; 8-15), trabajos en los cuales el motivo de la joya subraya la diferencia entre la corrupción de este mundo y la permanente incorruptibilidad de la promesa divina. Estas expresiones paralelas en el *Pseudo Filo* indica que las piedras del Apocalipsis no deben ser desescatologizadas y relegadas a simple expresión de lujuria y pompa. Así, para los cristianos oprimidos por un poder mundial corrupto y orgulloso que desea usurpar el lugar de Dios, las joyas son emblemas que sustentan la esperanza en la victoria de Dios.

parrafo de la visión detectamos el deseo de enfatizar la continuidad entre la llamada de Dios a los patriarcas y apóstoles y a la ciudad, en el segundo párrafo encontramos el deseo de acentuar la gloria de Dios que trasciende incorporaciones históricas particulares. Las piedras de la fundación de la ciudad, inscritas con los nombres de los apóstoles, ofrecen la base de la nueva ciudad para las tribus israelitas. El nuevo pueblo de Dios comprende el antiguo Israel, pero también él trasciende toda exclusividad étnica. El nuevo mundo no se basa sobre los primeros patriarcas sino sobre los primeros testigos de Cristo, los apóstoles/las joyas, la fuente de luz es la señal característica del *éscaton*.

Ap 21,21-27 presenta tres declaraciones simbólicas: no hay templo en la ciudad, ella no necesita los medios ordinarios de iluminación, todos los reyes y naciones traen su gloria a la ciudad. En primer lugar, no hay templo en la nueva Jerusalén porque Dios y el Cordero son su templo, la luz por medio de la cual las naciones y reyes se desenvuelven. Al comienzo del capítulo 21, la ciudad es identificada con el templo, en la referencia que lo indica como habitación de Dios con su pueblo: “Entonces oí una gran voz venida del trono diciendo he aquí el tabernáculo de Dios con los hombres. Dios habitará con ellos. Ellos serán pueblo de Dios y Dios mismo estará con ellos” (21,3). La forma como la ciudad es presentada en toda la sección no deja lugar a dudas que ella está totalmente identificada con una realidad apocalíptica²⁶.

En segundo lugar, la ciudad no precisa de sol o de luna. La noche fue sustituida por el día del Señor. El día es la nueva creación del día primero, cuando Dios creó la luz, la luz de su presencia. La presencia de Dios y del Cordero, indican la ausencia de un templo en la ciudad y su independencia de todos los medios ordinarios de iluminación. Todo es sagrado, la gloria llena la ciudad entera (Ez 10-11; 43,1-7) y Dios es accesible por todos los lados, al pueblo sacerdotal. No es necesario templo porque la presencia de Dios y del Cordero transforma cada lugar donde ellos están en un santuario y toda la nueva Jerusalén está llena de su presencia. La esfera de lo sagrado se expande e incluye todo lo que puede ser ofrecido a Dios, y todo lo que es impropio queda excluido para siempre (Is 60,19-20).

Toda la ciudad está santificada por causa de la presencia de Dios en ella. Ella no tiene límites definidos para personas privilegiadas, en razón de su casta u oficio, ni para tiempos determinados, como por ejemplo, el sábado. El templo de la ciudad, como anteriormente, no está reservado al sumo sacerdote en donde solamente él podía tener acceso al Santo de los Santos. Las murallas de separación ritual fueron derrumbadas. Se trata de una nueva realidad: Los muros fueron derrumbados. Tenemos una construcción totalmente nueva. Se instaure por fin, una ciudad santa, toda ella sacerdotal, completamente abierta, poblada por la universalidad de la humanidad rescatada y habitada por la gloria permanente de Dios y del Cordero.

²⁶ En la perspectiva escatológica del libro, la ciudad y el templo están totalmente revestidos de la gloria de Dios (21,23.25; 22,5). Esta descripción está próxima a las tradiciones de las escrituras hebraicas que describen la nueva Jerusalén como templo, aproximándose a ciertos textos de Qumran. El descenso de la ciudad del cielo y las imágenes usadas en toda esa parte, identifican a la nueva Jerusalén con el templo apocalíptico e indican la obsolescencia de las instituciones religiosas. Su naturaleza cúl-tica es ilustrada por las piedras que adornan sus cimientos así como cada uno de los 12 fundamentos llevan el nombre de uno de los apóstoles como patriarcas de la nueva ciudad (21,14).

Este rico simbolismo adquiere una connotación interesante: es una ciudad completamente sacerdotal, inundada por la luz brillante de Dios, firmemente sustentada por el mensaje de los apóstoles del Cordero. La ciudad no necesita de luz solar, un símbolo de paz utilizado con frecuencia por el profeta Isaías para indicar la presencia de Dios: “No te servirá más el sol para luz del día, ni con su resplandor te alumbrará la luna; pero el Señor será tu luz perpetua, y tu Dios tu gloria” (60,19).

Entre tanto, el Apocalipsis radicaliza esta expectativa. Hay una sustitución y una transformación inesperada: en lugar de un templo material tenemos la presencia viva de Dios y del Cordero. En la nueva Jerusalén todo es nuevo, y especialmente nueva es la relación entre Dios y la humanidad, la cual sustenta su vida por la presencia de Dios y del Cordero. La presencia de Dios y del Cordero, que ilumina y transfigura la relación de los seres humanos, es la base necesaria para la instauración de una sociedad de seres humanos renovados: “En ella no vi santuario, porque su santuario es el Señor, el Dios Todopoderoso y el Cordero. La ciudad no tiene necesidad ni de sol, ni de luna, para darle claridad, pues la gloria de Dios la ilumina y el Cordero es su lámpara” (21,22-23).

Esta afirmación está en continuidad con la lógica anterior que hablaba del templo. Se insiste ahora en la simbología de la luz: sol, luna, alumbrar, gloria, iluminar y lámpara. La ciudad aparece como el lugar de la luz. El texto insiste en la presencia inmediata de Dios y del Cordero: “Pues en ti está el manantial de vida: en tu luz vemos la luz, ofreces tu bendición a los que te conocen y tu justicia a los rectos de corazón” (Sal 36, 9-10).

Los versos finales de este párrafo hablan sobre la función centrífuga de la nueva Jerusalén: Ella irradia luz y en su luz los pueblos comienzan a caminar. Y su función centrípeta: los reyes de la tierra llevan a ella su gloria. Tenemos aquí una indicación de la relevancia de la ciudad para todas las instituciones sociales y políticas de todos los tiempos y lugares. Se subraya fuertemente su carácter universal y de apertura a las naciones: sus puertas nunca serán cerradas y serán traídas continuamente en ofrenda (Is 60,5.10-12). Esto es de gran importancia en la visión de la nueva Jerusalén. Las visiones anteriores del libro presentaban las naciones (los que habitan la tierra: 13,14; 17,2.8; 18,3) engañadas por el mal y sirviendo al anticristo y los reyes de la tierra como vasallos del impero y del gobernador anticristiano (17,2). Pero ahora la antigua serpiente, el seductor de todo el mundo, aparece derrotado (12,9; 20,2). Llegó el tiempo en el cual se cumple la canción de los redimidos: “Todas las naciones vendrán a adorar delante de ti” (15,4)²⁷.

²⁷ Contra la costumbre de aquella época, de cerrar las puertas de la ciudad por la noche, se establece un uso contrario: “Sus puertas nunca jamás se cerrarán de día porque en ella no habrá noche” (21,25). Es una ciudad de puertas siempre abiertas contrastando claramente con Babilonia, la ciudad hacia donde confluían todas las riquezas y en donde la idolatría del mundo entero se manifestaba con la más insostenible lujuria, cuya estructura de poder sometía a muchos pueblos a su poderío económico, pero que llegó a su fin por causa del juicio de Dios. Todo esto indica la presencia del Reino de Dios en la tierra, pero es también verdadero para el reino de Dios y del Cordero en el orden trascendente de la nueva creación. De ahí deriva el entusiasmo que esta expectativa podría dar a los destinatarios del libro y su pertenencia en relación a la situación de ellos no debe ser desechada: Los oponentes de la comunidad cristiana, cuya hostilidad crece en proporciones asesinas, deben ofrecer a Dios el tributo de su adoración y la ciudad, que una vez ofreció sus riquezas a la ciudad del anticristo, debe ofrecerlas

Al continuar describiendo la visión, se hace una afirmación importante: “ningún impuro entrará en ella, pues la ciudad es un santuario a causa de la presencia de Dios y del Cordero solo entrarán los que están inscritos en el libro de la vida del Cordero” (21,27; ver Is 52,1). Los ciudadanos de la nueva Jerusalén son “los que vencen” (21,7). Son llamados “hijos”, “siervos” y llevan el nombre del Cordero en la frente. Su relación con Dios es descrita con el lenguaje de la alianza de Dios con Israel (21,27; Lev 26,11-12; Ex 29,45; Jr 31,33; Zac 8,3.8; 10,1; Ez 37,26-27; 43,7) y de la tradición de la alianza Davídica (Ap 1,6; 2-18; Sal 2,7b)²⁸.

Esta descripción de la nueva Jerusalén presenta una fuerte semejanza con las tradiciones que muestran el templo purificado de la era apocalíptica o con textos apocalípticos que reflejan una nueva realidad que se daría al fin de la historia. No encontramos referencias del pueblo judío como una entidad nacional y el templo fue sustituido por Dios y por el Cordero, en una clara indicación de que todas las instituciones religiosas se vuelven obsoletas. Las imágenes como: ciudad, templo y nueva creación sufrieron un cambio, pasando de una expectativa apocalíptica, basada en una realidad centrada en una nación, hacia una nueva expectativa universalista y con apertura a todos los pueblos.

Si Ap 21,9-27 describe la belleza visible de la nueva Jerusalén como morada de Dios, Ap 22,1-5, a su vez, no solo identifica la nueva Jerusalén con la nueva creación, sino también con el paraíso, el paraíso reconstruido (21,15.23.27; 22,3.5). La nueva Jerusalén se convierte en el paraíso, el lugar donde se realiza íntegramente la comunión entre Dios y los seres humanos, de los seres humanos entre sí y con la naturaleza. No se trata de un retorno nostálgico al paraíso perdido sino de un nuevo paraíso, definitivo, en el cual la vida divina, como un río, fluye abundantemente haciendo germinar toda la creación.

Los motivos literario-teológicos del Génesis, enriquecidos por la tradición profética, constituyen un punto de partida para la formulación de este mensaje (Gn 2,10; Ez 47,1-2). La ciudad santa está relacionada con la historia de la creación del Génesis y con el árbol de la vida. La palabra clave es vida. La fuente de donde brota la vida es el trono de Dios y del Cordero. Ellos ocupan el trono y son igualmente los dadores de vida. De la misma forma, la similitud entre Ez 47,1-12, que asocia la creación con la restauración, y Ap 22,1-5 es evidente: un río fluye a través de la ciudad, con árboles en sus márgenes, llevando vida por donde pasa (Gn 2,9-10; Sal 46,4; 2Esd 7,53;8,52; Enoc 25,2).

La literatura Tanaítica y la del período del Segundo Templo también asocia el paraíso con la ciudad apocalíptica, pues de la misma manera que la tierra debe re-

ahora a la ciudad de Dios y del Cordero (21,24.26). Eso implica la santificación total del orden creado y de sus productos.

²⁸ Pero el libro nombra también a los que son excluidos. Son los cobardes, los incrédulos, los abominables, los asesinos, los impuros, los hechiceros, los idólatras, los mentirosos (21,8.27; 22,15) que son lanzados a la segunda muerte (21,8). En 22,3 la maldición es también excluida. Todavía más, el uso en 21,27 de “toda impureza”, una expresión que muchas veces denota impureza ritual, es una indicación de naturaleza cúltrica de la nueva Jerusalén como templo (1 Mac 1,47. 62; 2 Mac 7,6; Mt 15,11.18.20; Mc 7,15.18.20) En 11 QT 45-47 las reglas de pureza aplicadas a los que entran en el templo son también aplicadas a los que entran en la ciudad, indicando una preocupación como la exclusión del impuro en la nueva ciudad y en el templo. Los salmos de Salomón afirman que el Mesías “tendrá naciones gentiles para servirle” y “purificará a Jerusalén y la hará santa como lo fue al comienzo”.

tornar al caos primordial, la nueva Jerusalén está ligada no solamente con la nueva creación, sino con el propio paraíso (2 Ap Baruc 4,1-7; 1Enoc 90,33-36). Según el testamento de Daniel 5,12-13: “los santos descansarán en el Edén, los justos se alegrarán con la nueva Jerusalén que subsistirá para gloria de Dios”. A su vez, 4 Esdras afirma: “El paraíso está abierto, el árbol de la vida está plantado, la era por venir está preparada, la hartura está asegurada, la ciudad está construida, es señalado el descanso, la bondad está establecida y la sabiduría perfeccionada de antemano”. En un escrito anónimo se dice que en el mundo futuro, agua viva fluirá de Jerusalén hacia la casa de David y para los que habitan en Jerusalén (*j Shek* 50a)²⁹.

En la descripción que continua encontramos la expresión: “no habrá maldición en la ciudad”. En este contexto, esta afirmación indica el reverso de Gn 3. Dios y el Cordero habitan en la ciudad con su soberanía y gloria manifiesta y su voluntad es reconocida en todo lugar. Todavía más, sus siervos le ofrecerán culto, verán su rostro (No hay temor, como Adán, que huía por la presencia de Dios Gn 3,8-11), su nombre estará inscrito en sus frentes, ya que como pueblo de Dios fueron sellados en el tiempo de la tribulación como señal de que pertenecen a Dios (Ap 7,3) y reinarán para siempre.

La ciudad/templo está asociada a la nueva creación. La destrucción cósmica ya sucedió, el viejo orden ya pasó y el mar que representa las fuerzas míticas del caos - la bestia de 13,1-8 surge del mar -, ya no existe más (Ap 21,1-2). Así, la victoria final requiere la eliminación del mar como símbolo del caos y la destrucción, origen de la oposición a Dios. El libro de la ‘Asunción de Moisés’ 10,6 afirma que “cuando llegue el reino de Dios, sucederá una catástrofe cósmica y el mar se retirará hacia dentro del abismo” (Oráculos Sibílicos 5,447). Además de las referencias al mar primordial, en la literatura apocalíptica encontramos también varias descripciones de la nueva creación. En estos libros se presupone la necesidad de una destrucción del viejo orden, antes de que la nueva creación sea establecida. 4 Esd 7,30 muestra que antes de la resurrección y del juicio “el mundo retornará al silencio primordial por siete días, como fue en la primera creación así también nada será olvidado”. El mundo se hunde en el “abismo profundo” (1 Enoc 83,3”).

Estos textos, como el Apocalipsis de Juan, no solamente ofrecen la indicación de una destrucción cósmica anterior a la restauración de la tierra, sino que también afirman que la tierra será gradualmente transformada y el santuario restablecido. La destrucción será seguida por una nueva creación y un renovado acceso a la presencia de Dios. De la misma forma, la ausencia del templo en la Jerusalén apocalíptica indica que tanto para Juan como para sus contemporáneos la destrucción cósmica sería no solamente seguida por la destrucción sino por una nueva forma de encuentro con lo divino.

²⁹ Deutsch, Celia, “Transformations of Symbols. The New Jerusalem in Revelation 21,1-22,5”. p. 116-117.

6. El significado de la nueva creación

El contexto literario y teológico del Apocalipsis indica que el drama escatológico que en él se desarrolla, alcanza un movimiento que va desde la instauración del caos y su supresión hasta la aparición de los nuevos cielos, de la nueva tierra y de la nueva Jerusalén. Las imágenes que describen el nuevo orden, extraídas de las tradiciones proféticas y de la literatura apocalíptica, están marcadas por la forma como las comunidades experimentan la realidad: la experimentan de forma tan agresiva, que hay necesidad de una interrupción de la propia historia.

La descripción de esta nueva realidad se relaciona con el pasado de la promesa profética en fase de ruptura, representada por la destrucción de todos los enemigos escatológicos. La relación entre la redención futura y la historia social concreta del pasado no está disuelta, pues la perspectiva escatológica del libro, en sus principales aspectos, continuó o se reapropió del realismo social y cósmico de la tradición de la apocalíptica judía, al mismo tiempo que reconocía la acción creadora de Dios relacionada con este realismo. La novedad que Dios estaba haciendo, había hecho y que haría, no era discontinua, más bien podía ser entendida en términos de las imágenes del pasado y de la experiencia de vida de la cual aquellas imágenes fueron obtenidas³⁰.

Hay una apuesta a la fidelidad de Dios que promete y persiste en la continuidad de las esperanzas, en la certeza de su intervención y en la expectativa de la destrucción de la historia de desgracias. La nueva creación ocurre solamente después de la destrucción cósmica, una destrucción que se volvió necesaria pues el orden se transformó en desorden en la experiencia de vida de las comunidades. Como en la primera creación el poder del caos necesita ser sometido para que la nueva creación sea establecida³¹. Este modo de decir reafirma en las comunidades la certeza de la victoria final sobre el caos, que no solo cumple sino que también sobrepasa el primer orden de cosas. Por esta razón es que, siguiendo la batalla final, el surgimiento del nuevo orden representa la restauración y confirmación del nuevo orden. El nuevo orden cósmico indica un nuevo orden de realidad y de recreación anunciada, y culmina en el establecimiento de nuevas relaciones de los seres humanos con Dios, de unos con otros, entre ellos, con los otros seres creados y con el medio ambiente³².

Esa perspectiva apocalíptica, al presentar el deseo de un mundo de justicia, el cual fue creado por Dios que lo mantiene incorrupto consigo, como en la primera creación, se transforma en una respuesta a la situación en la cual se encontraba la comunidad. Sucede la destrucción cósmica. El viejo orden pasa y el mar, que representa las fuerzas míticas del caos -la bestia surge del mar-, ya no existe más: la victoria final requiere la eliminación del mar como símbolo del caos y la destrucción, origen de la oposición a Dios.

³⁰ Wilder, A.M., "Eschatological Imagery". In: *New Testament Studies* 5, 1958, p. 229-245".

³¹ Wengst, K., *Pax Romana. Pretension y realidad*, San Pablo, Ediciones Paulinas, 1991, p. 174-198.

³² Lugo Rodríguez. Raúl H., "Fin del mundo: destrucción o recreación" en *Ribla* 21, 1995, p. 108-120.

En el Apocalipsis ese rescate implica el restablecimiento del orden, la nueva creación. El poder vigente es identificado con las fuerzas del caos: el orden presente, el natural y el social fueron corrompidos. La tierra tiene que ser purificada como preparación para la creación de un nuevo cielo y una nueva tierra. Hoy necesitamos discernir quienes son los promotores de un cierto tipo de desarrollo que privilegia a las minorías y compromete el futuro de la humanidad en favor del lucro y del consumismo. Es necesario reconocer que la vida en la tierra tiene su propia sustentabilidad y vitalidad, tal como fueron creadas por Dios.

Necesitamos mirar con particular atención la relación entre la economía industrial moderna y las destrucciones ecológicas que atentan la vida en la tierra. Es necesario condenar la explotación ilimitada de los recursos naturales para la producción industrial, causa evidente de la destrucción de la vida, el modelo conquistador y dominador de la relación con la naturaleza en la moderna ciencia y tecnología, otro fenómeno que dilapida y manipula el misterio de la vida³³, y la economía política de la guerra y de la violencia que causa la destrucción de la vida. La vida no es simplemente una realidad biológica. Es una realidad económica, política, social, cultural y espiritual integrada en todas sus dimensiones. La amenaza de la vida no sucede únicamente a nivel natural. La vida es destruida por el hambre y la miseria, por la violencia social y política y por la guerra, la cual también destruyó los fundamentos espirituales y religiosos de la vida comunitaria³⁴.

José Adriano Filho

Rua Paula Ney 381 ap. 7

São Paulo / SP

04107-021

Brasil

³³ No podemos olvidar también que la dominación de la naturaleza por el ser humano, común en los últimos siglos en occidente hizo que ella perdiese sus cualidades, pasando a ser considerada apenas como un objeto de dominación, y que el conocimiento pasó a ser medido por su eficacia y la razón instrumentalizada se convirtió en el fundamento del poder. Esta objetivación del mundo produjo un efecto similar en las relaciones humanas: el impulso en dirección a la integración y al perfeccionamiento de los mecanismos del control social, llevarán, en el mundo administrado, a la disolución del sujeto: lo que hoy no se adapta a la medida del cálculo y de la utilidad es tomado como sospechoso, y la naturaleza y la sociedad, desprovistas de cualidad fueron sometidas al cálculo de la mera cuantificación. Ver Kurz, Robert, "Hasta la última gota" en *Folha de São Paulo* 5/5, 24/08/97.

³⁴ Kim, Yong-Bock, *The effects of the global market on the peoples of Asia* (Encuentro realizado en el International Workshop on Bible Pedagogy. Hanil University & Theological Seminary, Chonju/Korea, 29/06/99).

LAS ÚLTIMAS PLAGAS... Y LAS DE TODOS LOS DÍAS

El poder cósmico y el poder cotidiano en el Libro del Apocalipsis y en la literatura comparada

*Y vi: era un caballo verdense,
quien lo montaba se llamaba “La Muerte”,
y el Hades lo acompañaba.
Les fue dado poder sobre la cuarta parte de la tierra,
para que matasen por la espada, por el hambre,
por la muerte y por las fieras de la tierra. (Ap 6,8)*

Resumen

Las plagas y las epidemias de todo tipo fueron desde siempre uno de los mayores miedos de la humanidad. La literatura apocalíptica en general (y la judía en especial) encuentra en las plagas la revelación de los poderes que rigen el cosmos. La última lucha escatológica, entre estos poderes, asume las características de una reflexión dramática e icónica sobre la vida de la humanidad y su destino. El tema de las últimas plagas, en destructivo parece estar semánticamente relacionado con el tema del poder, de la exousía. A partir de esta comprensión del poder en la literatura religiosa del mundo mediterráneo, emerge un tópico dentro de los más interesante y complejos para la exégesis bíblica: la experiencia religiosa como aparece en la literatura bíblica y apócrifa es siempre un diálogo progresivo entre tradiciones diferentes pero cercanas, paralelas e irreductibles entre ellas, que constituyen la riqueza plural de la experiencia religiosa de un pueblo o de una región.

Abstract

Plagues and epidemics of all kinds have always been one of humanity's greatest fears. Apocalyptic literature in general (and Jewish apocalyptic literature in particular) finds in the plagues a revelation of the powers which govern the cosmos. The final, eschatological struggle among these powers assumes the characteristics of a dramatic and iconic reflection on the life of humanity and on its destiny. The theme of the final plagues, with its terrible power of destruction, appears to be semantically linked to the theme of power, of exousia. From this understanding of the power of religious literature in the Mediterranean world there emerges a topic which is one of the most interesting and complex for Biblical exegesis: religious experience as it appears in Biblical and Apocryphal literature is always an ongoing conversation among different

but concomitant traditions, mutually parallel and non-reducible, which constitute the multiple richness of the religious experience of a people or of a region.

Del Apocalipsis al Harmacuedón

El temas de las plagas es uno de los tópicos literarios más recurrentes en la literatura occidental. Desde el libro del Éxodo y Tucídides, hasta Boccaccio, Poe y Camus el tema de la plaga, de la peste, se ubica como lugar hermenéutico por excelencia para comprender la vida, y de ella, especialmente, su fin: la muerte.

La revelación al mismo tiempo de la vida y del fin de ella, las *últimas* plagas, las plagas del *éscaton*, tejen una hebra leve y resistente en el interior del Libro del Apocalipsis.

La literatura apocalíptica en general (y judía en especial) encuentra en las plagas una revelación de los poderes que rigen el cosmos; y la última lucha escatológica, entre estos poderes, asume las características de una reflexión dramática e icónica sobre la vida de la humanidad y su destino.

Las visiones utópicas de este final de milenio, a diferencia de las utopías clásicas y modernas, expresan un drama que muchas veces se acerca al pesimismo. Gracias, probablemente a la discusión de los movimientos ecologistas, a nivel global, el tema del futuro de la vida en la tierra se tornó un tema extremadamente actual y preocupante. Mucha cinematografía de los últimos años abordó temas apocalípticos. Películas como *Mad Max*, *El planeta de los simios*, o *Godzilla y Harmacuedón*, para citar solamente algunos, colocan en discusión la misma sobrevivencia de la humanidad, delineando escenarios apocalípticos -como se dice en el lenguaje común- para el futuro del planeta tierra.

Muchas de las películas de ficción arriba mencionadas previenen el apareamiento de plagas que nada tienen que envidiar a las plagas del Apocalipsis. Virus sintéticos, creados en los laboratorios de modernos y patentados Drs. Jekill, virus importados de otros espacios o células enloquecidas constituyen amenazas definitivas, últimas, *escatológicas*, para la vida de la humanidad.

Las plagas y las pestes de todos los tipos fueron desde siempre uno de los mayores miedos de la humanidad. La peste se reviste de un poder total, invencible, contra lo cual todo esfuerzo humano de sobrevivencia parece inútil.

De esta manera narra dos milenios y medio atrás Tucídides, en *La Guerra del Peloponeso*: “Al inicio del verano (...) la peste comenzó a manifestarse entre los atenienses: se narraba que anteriormente se había manifestado en otros lugares, pero no se recordaba en ningún lugar una plaga y matanza semejante de vidas humanas. Los médicos no estaban en condiciones de enfrentarla por ignorancia, dado que era la primera vez que la encontraban. Eran los que más morían, pues estaban en contacto directo con los enfermos. Ninguna otra salida humana parecía eficaz. Así mismo, las súplicas en los santuarios, la fuerza de los oráculos, y otras posibilidades de este género parecían ineficaces. Al final, dominados por el mal, abandonaron toda lucha”¹. La peste revela la impotencia y la fragilidad constitutivas de la experiencia humana. La muerte tiene la última palabra.

¹ Tucídides, *La guerra del Peloponeso*, Rusconi, Milano, 1984, II, 47, p.308 (la traducción es mía).

Así mismo Albert Camus, en su obra *La Peste*, describe a la peste como un signo de lo absurdo de la existencia humana. En el sermón de uno de sus personajes, el P. Paneloux, en los tonos de una predicación profética, encontramos la visión apocalíptica de los ángeles exterminadores: “y un ángel bueno apareció nítidamente dando órdenes al ángel malo, que traía una lanza de caza, ordenándole que golpee en las casas. Y por cada golpe que recibía la casa, salía un muerto de ella (...) Mis hermanos (...) es la misma cacería mortal que hoy prosigue en nuestras calles. Véalo, ese ángel de la peste, bello como Lucifer y brillante como el propio mal, erigido encima de vuestros tejados, empuñando la lanza roja a la altura de la cabeza, señalando con la mano izquierda una de vuestras casas”.²

Esta visión (*stricto sensu*) apocalíptica nos conduce de nuevo hacia el libro del Apocalipsis.

La muerte y el sufrimiento no pueden ser sin sentido, en una visión religiosa como la del Apocalipsis.

El poder sobre las plagas

Si Camus parece mofarse, frente a esta situación amarga, de la visión del mundo “medieval” de su personaje P. Paneloux, algunas de las primeras comunidades cristianas veían en la retórica y en la representación del mundo apocalípticas del surgimiento de un sentido para el sufrimiento presente y la tragedia de la muerte cierta.

Este surgimiento del sentido dentro de la visión del mundo apocalíptico constituye un marco de extremo interés para comprender tal literatura en todo su horizonte.

La pregunta sobre el sentido se expresa en una forma peculiar y reveladora en la visión del mundo de las primeras comunidades: *¿de quién es el poder sobre las plagas, sobre el sufrimiento y la muerte?*

¿Eso interesa? Sí, y mucho. Esta parece una pregunta esencial para la experiencia religiosa que se expresa en la literatura del cristianismo primitivo.

Así, el Apocalipsis: “vi en el cielo otra señal, grande y maravillosa: siete ángeles y siete plagas, las últimas, pues con ellas se consume el furor de Dios” (Ap 15,1). “Ellos tienen el poder de cerrar el cielo, y ninguna lluvia caerá los días de su profecía. Ellos tienen el poder de cambiar las aguas en sangre y de agredir a la tierra con múltiples plagas en cuanto quisieron”. (Ap 11,6). “Yo vi: era un caballo verdoso, quien lo montaba se llamaba ‘La Muerte’, y el Hades lo acompañaba. Les fue dado poder sobre la cuarta parte de la tierra, para que matasen por la espada, por el hambre, por la muerte y por las fieras de la tierra”. (Ap 6,8).

El tema de las últimas plagas, en su terrible poder de destrucción, parece estar semánticamente conectado con el tema del poder, de la *exousía*.

Otros fragmentos parecen confirmar esa relación: “y los hombres fueron en-vueltos por un calor intenso: ellos blasfemaron contra el nombre de Dios, que tiene poder sobre estas plagas, pero no se arrepintieron para tributarte gloria” (Ap 16,9). “El dragón le entregó (a la bestia leopardo-oso-león) su fuerza, su trono y su inmen-

² Albert Camus. *A peste*. Círculo do livro, São Paulo, 1984, p. 69.

so poder. Una de sus cabezas parecía herida de muerte, pero la herida mortal fue curada” (Ap 13,2).

¿Por qué tanto interés por revelar quién tiene el *poder* sobre las plagas?

Una pista nos puede venir del fragmento arriba citado de Ap 16,9: es el *nombre* de Dios el que tiene el poder sobre las plagas. El *nombre* es una llave importante.

Conocer el nombre de la divinidad es tener el poder a su alcance, es de hecho un axioma básico de la religión popular del tiempo.

La literatura religiosa del mundo judío y mediterráneo, en general, confirma la centralidad del tema del nombre de Dios. Es el caso de los *Papiros Mágicos Griegos* y de las obras como el *Testamento de Salomón* y la *Espada de Moisés*.

Testimonio privilegiado de eso es el *Gran Papiro Mágico*, conservado en París. El papiro es de la primera mitad del siglo IV, -como la mayoría de los otros- pero refleja tradiciones muy anteriores. El ritual es bastante complejo, mezclando la producción de varios residuos con aceite e incisiones de fórmulas mágicas y figuras misteriosas. El objetivo es la cura de un enfermo a través de la expulsión del demonio que lo poseía. El ritual prevé súplicas a varias divinidades egipcias. Pero en el punto alto del exorcismo las invocaciones son dirigidas a las divinidades de las tradiciones judías: “te suplico en nombre del dios de los hebreos, Jesús, y IABAE IAE Abraoth AIA Thot ELE ELO AEO EOU IIIBAECH ABARMAS IABARAOU ABELBEL LONA ABRA MAROIA BRAKION usted que aparece en el fuego, que está en el medio de las losas, en la nieve y en la neblina. (...) Te suplico en nombre de aquel que apareció en Israel en una columna de luz y en una nube en pleno día, que liberó su pueblo del Faraón”.

Conocer los nombres (muchas veces secretos, como también en la Cábala sucesiva) de las divinidades judías es garantizar el poder de la especialidad de ellas: el exorcismo.

El papiro continúa con una súplica especial: “te suplico, quien quiera que seas, espíritu demoníaco, habla. Te suplico en nombre del anillo que Salmón colocó en la lengua de Jeremías...”³.

En la obra apócrifa judeo-cristiana conocida como *Testamento de Salomón*, el rey sabio y poderoso entrevista a los demonios uno por uno, después de prenderlos con su anillo mágico, comenzando con la pregunta: “¿cuál es su nombre?”. Pues, conocer el nombre del demonio es tener acceso a su poder. El nombre del demonio así revelado puede ser usado por los fieles para defenderse de las obras maléficas a las cuales cada uno está asociado. Así Sphandor es el responsable por los ligamentos débiles en las rodillas y por la tendinitis de las manos. Arael es el ángel de la guarda, que defiende al pueblo de la influencia maligna de Sphandor. La invocación mágica “Arael, prende Sphandor” es indicada para curar ligamentos débiles y tendinitis.

Otro ejemplo de la relevancia del conocimiento del nombre de Dios es la obra apócrifa *La espada de Moisés*, fechado en el siglo III dC.

La obra narra sobre una espada, guardada por los ángeles, como un poderoso amuleto. Moisés, que conoce los *nombres* de Dios, tiene poder sobre la espada. Por medio de esos nombres es posible cambiar mágicamente el curso de los acontecimientos.

³ PMG, IV, 3007-86.

tecimientos. La lista de esos nombres constituyen lo que se conoce como el género *voces magicas*: una secuencia incomprensible de sonidos, compuestos por la sonancia y por juegos de palabras y el cambio en el orden de las letras. Un ejercicio que debía preservar el secreto de tales conocimientos esotéricos sobre los nombres de Dios. Por lo tanto, el nombre de Dios es fuente de poder, es la llave y el canal para acceder al poder de la divinidad:

El poder como exousía

Notamos arriba que la palabra griega con que se indica el *poder* sobre las plagas es la palabra *exousía*. El término aparece 93 veces en el Nuevo Testamento, en los sinópticos 33 veces. Vimos que en el Apocalipsis este poder es atribuido al nombre de Dios y a las bestias escatológicas. Otros fragmentos del mismo libro parecen ampliar el campo semántico del término: “felices los santos, los que tienen parte en la primera resurrección. Sobre estos la segunda muerte no tendrá poder” (Ap 20,6); “felices los que lavan sus ropas, para que tengan el poder sobre el árbol de la vida y puedan entrar, por las puertas, a la ciudad” (Ap 22,14).⁴

La *exousía* es aquí el poder de la muerte sobre los vivientes y el poder de los santos sobre el árbol de la vida.

Si ampliamos el estudio de la palabra notamos como el término es muy usado para indicar el poder de Jesús en los sinópticos, es un poder muy especial. La muchedumbre reacciona, según la traducción de la TEB/Traducción Ecuménica de la Biblia de Mc 1,27, al primer exorcismo de Jesús en la sinagoga de Cafarnaún, diciendo: “¿Qué es esto? ¿Una enseñanza nueva, llena de autoridad?” (¿*didaké kainé kat'exousía?*). El término *exousía* no parece tener sentido de autoridad en lo jurídico o político, pero la idea más amplia del poder, y en estricto sensu una forma especial de poder: el poder de combatir a los demonios. Por tanto, la cuestión que está en juego no es tanto de la autoridad de la enseñanza de Jesús, cuanto del poder por el cual él realiza sus exorcismos. De hecho la muchedumbre continúa diciendo: “¿Qué es esto? ¿Una enseñanza nueva, llena de autoridad? ¿Él manda hasta a los espíritus impuros y ellos le obedecen!”.

En un estudio de los términos, relacionados con la expresión religiosa en el mundo helenístico⁵, encontramos un término estrictamente relacionado con la *exousía*: se trata de la *dúnamis*. Los términos *sémeia* y *térata* son usados para indicar eventos materiales, milagros y señales, los primeros son usados para expresar el poder, la fuerza envuelta en estos actos, por la cual los mismos son realizados.

Lo que los antropólogos modernos llaman *mana*, los antiguos helenistas llamaban *dúnamis* o *exousía*. Esa es la fuerza que opera los milagros. Está ahí, para ser utilizada, casi relacionada con el contacto.⁶ Ella reside en objetos especiales, o en determinados conocimientos, cual *voces magicas* -como en el *Testamento de Salomón* arriba citado- o nombres de dioses.

⁴ La Traducción de la TEB es “para que les sirva el *derecho* al árbol de la vida”. La traducción del término *exousía* no parece adecuada, como veremos enseguida.

⁵ Cf. Mary E. Mills, *Human Agents of Cosmic Power*, p. 25-27.

⁶ Cf. El ejemplo de la hemorroísa curada simplemente al tocar a Jesús, se relaciona con el contacto (Mc 5,30)

Entonces una enseñanza nueva, con exousía. Es lo que las multitudes atribuyen a Jesús.

En el texto paralelo de Lucas la muchedumbre queda maravillada por su enseñanza, pues “*en exousía* (en poder) era su enseñanza” (Lc 4,32). De nuevo, no es simplemente una conversación, una enseñanza oral o conceptual, sino una *actuación* poderosa, como aparece en el exorcismo en la sinagoga.

Del mismo modo en Mt 21,23 los sumos sacerdotes y los ancianos del templo, en cuanto el enseñaba, decían: “¿en que exousía hace/realiza estas cosas? y ¿quién te dio tal exousía?”

Nuevamente somos obligados a traducir aquella exousía como poder mágico de hacer de realizar exorcismos. La segunda parte de la pregunta por tanto queda más clara: “¿quién te dio tal poder?” La pregunta es por el origen del poder, por el cual Jesús realiza sus obras milagrosas.

Tener poder está relacionado con tener un cierto conocimiento del *cosmos*. Así comenta Mary E. Mills: “Si alguien sabe quienes son realmente los dioses, tienen acceso a la energía que ellos poseen. Por eso el conocimiento del cosmos es un elemento significativo que debe estar asociado a la magia”⁷.

El término, especialmente en su forma plural *exousíai*, está muy presente en la literatura apocalíptica, en el sentido de 1 Cor 15,24: “él entregará la realeza a Dios Padre, cuando haya destruido toda dominación, toda autoridad, todo poder”.

La relevancia para la literatura apocalíptica del término es testimoniada también en obras como 1 y 2 Enoc, Testamento de Abrahán, el Testamento de Salomón, etc. Pero el término aparece también en los Papiros Mágicos Griegos⁸, como también en escritos gnósticos⁹.

Saber es poder

El conocimiento del nombre de Dios como canal para acceder a su poder y el campo semántico del término *exousía* en el Nuevo Testamento parecen apuntar hacia una comprensión particular del poder religioso.

Saber es poder

Y saber de quien es el poder de mandar las plagas, abrir y cerrar los cielos, soltar las fieras, etc. es una de las formas más importantes del poder religioso. Conocer el nombre de Dios o el nombre del dios oportuno para esta situación, es tener en las manos las llaves del cosmos.

⁷ M. E. Mills, o.c., p.23.

⁸ Cf. PMG I,215-216; IV, 1193-1194; XII 147.

⁹ Esta pluralidad de sentidos y de contextos en que el término es usado apunta hacia un cierto diálogo, una cierta coexistencia en el día a día de formas de experiencia religiosa, que normalmente consideramos distantes, y -muchas veces- estudiamos separadamente, y no como algo que parte de un único hecho místico popular. Para las referencias de los escritos arriba citados, cf. H.D. Betz, *Exousíai*. In *Dictionary of Deities and Demons*, p. 294.

A partir de esta comprensión del poder en la literatura religiosa del mundo mediterráneo, surge un tópico entre los más interesantes y complejos para la exégesis bíblica: la experiencia religiosa como aparece en la literatura bíblica y apócrifa es siempre un diálogo progresivo entre tradiciones diferentes pero concomitantes, paralelas e irreductibles entre ellas, que constituyen la riqueza plural de la experiencia religiosa de un pueblo o de una región.

Que la comprensión de las plagas descritas en el Apocalipsis vaya más allá de un simple ícono escatológico es confirmado por Ap 22,18: “Advierto a todos los que escuchen las palabras proféticas de este libro, que si alguien hiciera alguna añadidura, Dios le hará caer las plagas descritas en este libro”.

Género literario común en el mundo antiguo, la amenaza de plagas contra quien modificara el texto sagrado para su provecho¹⁰ asume aquí al final del Apocalipsis una connotación especial. Aquellas plagas escatológicas narradas en el libro, están a la mano para ser usadas contra el infractor. El poder divino, descrito en todo su *tremendum*, está siendo colocado en defensa de la ortodoxia del Libro.

Esta comprensión del poder cósmico colocado al final del Apocalipsis aproxima el Libro a un texto como el Testamento de Salomón, donde el poder cósmico y apocalíptico corresponde un uso mágico-taumatúrgico en lo cotidiano.

Como ya decía en otro ensayo: “la esperanza del pueblo tiene *alas* apocalípticas y pies teúrgicos. Esto es, se construye tanto en la fe utópica, muchas veces llamada ingenua, cuanto en la fe que busca respuesta en lo cotidiano, casi siempre considerada creencia supersticiosa. La una no excluye la otra, a no ser en los libros de teología. El pueblo siempre precisó de las dos para resistir. Quién conoce la resistencia sabe de eso”¹¹.

Así las plagas del *éscaton* en Apocalipsis, la tendentis del Testamento de Salomón, los demonios expulsados por el poder de Jesús en los sinópticos son expresiones de un mismo poder, de un mismo *mana* que está aquí en juego, de una misma visión religiosa de la vida.

Anotaciones para una hermenéutica latino-americana

Nuestra búsqueda era por una significación especial del *poder* envuelto en las plagas apocalípticas. La pregunta “¿de quién es el poder sobre las plagas?” es la misma pregunta que en lo cotidiano se expresa como “¿de quién es el poder sobre el sufrimiento y la muerte?”.

La respuesta a esta pregunta asume una importancia fundamental para la comprensión de la experiencia religiosa de las comunidades que están en camino.

Conocer la fuente del poder, esté ella en el nombre de la divinidad (y/o demonio) o en otro *lugar* teológico, es tener acceso a ella desde ya. Sea como canal (*medium*) para la práctica mágica-taumatúrgica o exorcística, sea como pozo utópico de donde extraer la esperanza para recobrar las fuerzas en la lucha del día a día. Y las dos comprensiones conviven en el mismo lugar antropológico.

¹⁰ Cf. Dt 4,2.

¹¹ Cf. Gabriel Cornelli, *Os pés da esperança - O poder mágico da oração em Tiago 5,13-18*. En *RI-BLA* 31 (1998), p. 120-134.

El conocimiento de los poderes envueltos en el *éscaton* se torna mágicamente más poderoso, en el hoy, contra todas las “espadas, hambres, muertes y fieras de la tierra”.

La lucha escatológica entre la Muerte y el Árbol de la Vida, lucha de poderes cósmicos, lucha en el escatón, es parte de la misma lucha cotidiana entre la vida y la muerte en que el pueblo está envuelto. Y viceversa: la lucha cotidiana se refleja mítica y místicamente en la última lucha.

Así, luchar por la una es luchar por la otra, vencer a la una es vencer a la otra, en una correspondencia entre aquí y allá que las culturas originarias entienden muy bien.

Esta es una cosmovisión religiosa que la historia de las religiones y la exégesis racionalista moderna y occidental tienen muchas dificultades de comprender. Estas se dividen así, muchas veces, las varias expresiones religiosas en compartimentos separados, partiendo de una comprensión del tiempo y del espacio típicamente moderna: el futuro no es el presente, el cielo no es la tierra. Así, lo que vale para el escatón no acontece en lo cotidiano. La utopía escatológica no puede tener lugar en el presente. La apocalíptica no es magia, la magia no es la sabiduría. Pero, esta no la la visión antigua, como intentamos mostrar arriba, ni la visión amerindia.

En la teología y en la cosmovisión indígena en general, las fuerzas y los poderes cósmicos están interrelacionados según los principios de correspondencia, complementariedad y reciprocidad.¹² Así en la tierra, como en el cielo.

Es la misma correspondencia, complementariedad y reciprocidad de los poderes, en el *éscaton* y en lo cotidiano, que encontramos en la literatura apocalíptica de los orígenes cristianos. Pero al mismo tiempo es un punto hermenéutico distinto es el desafío esencial para que la exégesis latinoamericana sea realmente tal.

¹² Cf. -entre otros- el excelente estudio de Josef Estermann. *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Ed. Abya- Yala., Cusco, 1998.

Bibliografia

- BEZT, Hans Dieter. "Exousíai". In *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (DDD), E.J. Brill, New York, 1995
- BEZT, Hans Dieter, *The Greek Magical Papyri in Translation*. The University of Chicago Press. Chicago, 2ª edição, 1996.
- BLOOM, H., *Presságios do milênio - Anjos, sonhos, imortalidade*. Rio de Janeiro, Objetiva, 1996.
- CAMUS, Albert. *A peste*, Círculo do Livro. São Paulo, 1984.
- CANCIK, Hubert. "The End of the World, of History and of the Individual in Greek and Roman antiquity". In COLLINS, John J. (editor). *The Encyclopedia of Apocalypticism, Vol I: The Origins of Apocaypticism in Judaism and Christianity*. Continuum. New York, 1998, p. 84-119.
- CHARLESWORTH, James H., "The triumphant majority as seen by a dwindled minority: the outsider according to the insider of the Jewish apocalypses, 70-130 (IV Ezra and II Baruch)". In: *To see ourselves as others see us*. J. Neusner & E Frerichs (eds.), 1985, p. 285-315.
- COHN, N., *Cosmos, caos e o mundo que vir - As origens das crenças no Apocalipse*. São Paulo, Companhia das Letras, São Paulo, 1996.
- COLLINS, J.J., *The Apocalyptic Imagination*. New York, The Crossroad Publishing Company, 1989.
- CORNELLI, Gabriel. *Os pés da esperança - O poder mágico da oração em Tiago 5,13-18*. In: RIBLA 31 (1998), p. 120-134.
- CROSSAN, John Dominic. "The Birth of Christianity: Discovering What Happened in the Years Immediately after the Execution of Jesus". Harper Collins, San Francisco, 1998.
- DULING, D.C. "The Testament of Solomon". In CHARLES WORTH, J.H. (editor). *The Old Testament Pseudepigrapha* (v. 1). New York, Doubleday, 1983, p. 935-959.
- ESTERMANN, Josef. *Filosofia andina Estudio intercultural de la sabiduria autóctona andina*. Ed. Abya- Yala., Cusco, 1998.
- GEERTZ, Clifford, *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.
- LUCK, Georg. *Arcana Mundi*. Vol. I: *Magia miracoli e demonologia*. Mondadori, Milano, 1997.
- MILLS, Mary E. *Human Agents of Cosmic Power in Hellenistic Judaism and the Sinoptic tradition*. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1990.
- SEGAL, A.F. *Studies in Gnosticism & Hellenistic Religions*. Ed. van der Brook, Leiden, 1981.
- SMITH, Morton. *Studies in the Cult of Yahweh*. Vol. 2: *New Testament, Early Christianity and Magic*. (Shaye J.D. Cohen editor). E. J. Brill, Leiden/New York/Köln, 1996.
- TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, Rusconi, Milano, 19984, II, 47, 308p.

Gabriel Cornelli

Avenida Luciano Guidotti 1350, ap. 331

Piracicaba, SP

13424-540

Brasil

APOCALIPSIS

Y es que en el año diecinueve
del reinado de Augusto Nerón,
estando yo en la dispersión,
vino a mi la revelación
sobre lo que sucederá
en los últimos días.

Y es que caminando
en la gran ciudad
un ángel me llevó
hasta la cumbre de una montaña,
que era como una antena,
y me ordenó; ¡*observa!*

Y vi que de la tierra
subía vapor de azufre
y el cielo estaba
obscurcido por la humareda

Y los habitantes comenzaban
a desfallecer.

Y el vapor de azufre
subía hasta el sol
y el sol se tornaba rojo
y muchos seres quedaban ciegos.

Entonces quise cerrar los ojos,
pero el ángel me habló,
con una voz que era
como de un trueno:
No se te concederá cerrar los ojos.

Y entonces vi una ciudad
y vi que ella paría
veinte monstruos.
Y cuando nacían
abrían sus bocas
y de cada boca salía una nube:

Y el nombre de la primera era AMONÍACO
y el de la segunda BUTANO y BENZENO
y el de la tercera FENANTRENO y FLUORANTRENO
y el de la cuarta MERCURIO
y el de la quinta SEVIN y VANADIO
y el de la sexta FRUORETOS
y el de la séptima DOLOMITA y DODECANO
y el de la octava $(Ca_5(PO_4)_3F)-(MP)$
y el de la novena FORMALDEHÍDO
y el de la décima CADMIO
y el de la décimo primera ÁCIDO CLORÍDRICO
y el de la décimo segunda SINTER
y el de la décimo tercera ÓXIDO DE CALCIO
y el de la décimo cuarta TETRACLORATO DE CARBONO
y el de la décimo quinta TRIÓXIDO DE AZUFRE
y el de la décimo sexta ALQUITRAN
y el de la décimo séptima GAS SULFÍDRICO
y el de la décimo octava DIÓXIDO DE NITRÓGENO

y el de la décimo novena C-7 CICLOPARAFINAS
y el de la vigésima C-8 CICLOPARAFINAS

Y del centro de esas nubes
emergía un hombre
y de su pecho colgaban
muchas estrellas,
en forma de medallas,
y con fuerte voz dijo:
todo el poder me fue dado.

Y su aliento estaba saturado
de partículas de plomo.

Y levantando su mano
desenvainó una gran espada
y comenzó a matar
a los habitantes de la ciudad.

Y volteando mi cabeza
vi que atrás de mí
había un hombre.
Y vi que en su cabeza
había colocado un anillo metálico
-Como una corona-
Para aplicarle descargas eléctricas
y sus manos estaban perforadas
y sus uñas habían sido arrancadas
Y el dijo: *Dame de beber.*

Pero su voz era apagada
por el rugido de las bocas
de los veinte monstruos;
y sus lágrimas eran iguales
al número de los seres
que morían asfixiados por las nubes.

Luego vi que del norte
venían algunos hombres
y recogiendo al hombre
del anillo metálico
perforaron sus manos.

Y vi que estaban vestidos
con trajes verdes
y en sus pechos estaba escrito:
EMISARY OF GOVERNMENT.

II

Y es que del mar
emergió una gran bestia
y su cabello era de color del oro
y su piel tenía muchas franjas;
y mitad de las franjas eran del color de
la sangre.

Y en su cola habían cincuenta y una es-
trellas.

Y rápidamente todo el territorio
quedó sobre su domino.

Y aparecieron en la ciudad
los sacerdotes de la bestia;
y la mitad de sus ropas eran blancas
y sobre sus pechos se leía:
The beast's priest.

Luego fueron convocados
hombres y mujeres
para que sean profetas
y hablen en nombre de la bestia.

Y los sacerdotes alababan a la bestia
y repetían día y noche:
*Tú eres la reina del universo
nadie tiene la tecnología que tu tienes,
nadie tiene tu poder nuclear.*

Y sobre un gran altar digital
ofrecían sacrificios humanos.
Y en el altar estaba escrito:
MADE IN BABYLON.

Y los profetas andaban por las calles
proclamando: *así habla la bestia:
paz para todo aquel que quiera servirle.*

Y vi subir hasta el cielo
los cuerpos de los sacrificados
y gritar fuertemente ante Dios:
¡Justicia!... ¡Justicia!...
¡queremos justicia!

Y es que de los ojos de la bestia
salieron cuatro aves;
Y su aspecto era como el de un águila.

Y la primera descendía
y devoraba el cerebro de los niños.

Y la segunda descendía
y absorbía la sangre de los hombres.

Y la tercera descendía y robaba
la piel de las mujeres
y la virginidad de las niñas.

Y la cuarta descendía
y se alimentaba
de los ojos e intestinos
por la mañana
y de los pulmones y arterias
por la tarde.

Y luego las aves volaban
hasta la mega ciudad
que tiene en su entrada una gran mujer
y cuyo nombre es *Nueva Ciudad Eterna*.

Y entrando en un área
de seguridad máxima
cantaban alabanzas
frente a un gran computador
en cuya memoria estaban registrados
todas las ofrendas y tributos del planeta.

Y el refugio de las aves era blanco
y sus manos verdes.

III

Entonces fue calmado el viento
y sobre las nubes de azufre
aparecieron cuatro caballeros
y sus vestimentas
eran como fardos militares
y sus cabezas estaban
protegidas por el bronce.

Y en sus manos
traían una gran copa
y un general tocó una trompeta
y manipulando un panel
de control dijo:
*Esta es la copa de ácido nítrico
que será derramada sobre este territorio.*

Y la copa fue vertida
y todo vegetal fue muerto
y el contenido de la copa
rebotó los ríos
y el mar fue como un desierto.

Y entonces se escuchó
otra vez una trompeta
y apareció otro general
con un cáliz de oro
y dijo:
Este es el cáliz de la muerte.

Y de dentro del cáliz
salió un humo negro
y en medio de él salió una criatura
que tragó todo el oxígeno
y el nombre de la criatura era
Monóxido de la muerte.

Y su marca era la desolación.

IV

Entonces el general
que tenía en sus manos
el cáliz de ácido nítrico
ordenó a sus soldados
que lo vuelvan a llenar
y luego lo derramó
sobre la tierra.

Y con voz de trueno dijo:
Todo el poder me fue dado.

Y aquellos que habían vendido
la sangre de los justos
y se habían enriquecido
prostituyéndose

en la puerta de los templos,
gobernaron por mil años.

V

Y todo el planeta fue
como un gran desierto.

VI

Después hubo
mil años de silencio.
Y la vida fue extinguida
sobre el rostro de la tierra.

Y durante toda esa era
ninguna mujer dio a luz
ni ninguna hembra:
ningún animal
ningún pez
ninguna ave.

Y por un millar de años
no brotó ninguna semilla.

Y todo lo verde
de la tierra fue deshidratado.

Y murió todo el polen
Y toda la fecundidad
Y todas las células
dejaron de multiplicarse.

Murió todo esperma y todo óvulo.

Y por mil años no hubo
ninguna latencia de vida.
La muerte fue total.

Esa época fue llamada:
LOS DIEZ SIGLOS DEL
GRAN SILENCIO

VII

Pero después de los mil años
una nueva era vino.

Y comenzaron otra vez
a brotar las flores.

Y las células se reanimaron;
y óvulos y semen
se juntaron nuevamente.

Y el agua de los ríos volvió
a ser fecunda
y los peces volvieron
a reproducirse.

Y el mar fue habitado
y las montañas
se llenaron de bosques
Y nacieron niños.

Y el cargo de general
fue abolido para siempre.

Y los nombres de las veinte nubes
fueron repetidos de padre a hijo.

Y cuando los niños preguntaban
que significaban esos nombres,
los padres respondían:
Ellas fueron responsables
por la desolación
Y por los diez siglos
del GRAN SILENCIO.

Y los niños y las niñas
supieron que esos nombres
debían ser evitados eternamente.

VIII

Y hubo una nueva tierra
Y un nuevo cielo

Jorge Luis Rodríguez Gutiérrez
rua do Sacramento 230
São Bernardo do Campo/SP
09735-460
Brasil