

Globethics Repository



Lo esencial es invisible a los ojos
[The essential is invisible to the eyes]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Thesis
Authors	Ferrer, Pablo Manuel
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-12 14:37:07
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/156832

LO ESENCIAL ES INVISIBLE A LOS OJOS
LECTURA ANTROPOLÓGICA DEL CAPÍTULO 13 DE
APOCALIPSIS.

Por
Pablo Manuel Ferrer

Tesis entregada en cumplimiento de los requisitos
para obtener el título de Licenciado en Teología.

INSTITUTO SUPERIOR EVANGÉLICO
DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS

Buenos Aires
1997

Al finalizar miré hacia atrás y vi una muchedumbre y oí un ruido ensordecedor como de cinceles golpeando. La muchedumbre caminaba en diferentes direcciones. Muchos ni se conocían. Me acerqué y pude ver que el ruido provenía de sus firmes pasos. Cada huella, una historia. Suelo rojo. Latidos.

Me acerqué, toqué el piso y la forma de mi mano quedó marcada; lloré y mis lágrimas se imprimieron en el suelo. Ruido de cinceles. De entre la multitud una mujer se acercó, sus huellas eran profundas. Hablaba y dejaba huellas; me miraba y el rojo se intensificaba. Caminamos juntos y nuestras huellas se unieron.

Del suelo brotaban líneas. Líneas con formas sufridas, alegres, suaves, duras. Las líneas se hicieron surcos. El sórdido chillido de la piedra raspando el borde del arado.

Y de los surcos salieron rollos y mirando al cielo, me arrodillé y dije:

“Gracias Señor por todas aquellas personas que hicieron posible la conclusión de este trabajo.”

Miré a la muchedumbre sabiendo que unos me escuchaban y les dije:

“Nené, Manuel, Sebastián y Celina: gracias porque me educaron y acompañaron en la fe evangélica y con sus vidas me enseñaron a resistir.

Gracias amigos porque me alentaron en la vida a tomar (y retomar una y otra vez) el camino de Dios como opción.

Gracias hermanos y hermanas de las comunidades de fe metodista en Mendoza, Moreno y Lomas de Zamora, porque me moldearon, y me ayudaron a crecer en la fe.

Gracias Néstor por tu tiempo, consejos y la guía en la investigación.

Gracias Viviana. Gracias porque sos compañía, espera, comprensión, paciencia, enorme cariño, compartir. Gracias por conocer cada punto y coma de la tesis. Gracias por tu apoyo. Gracias porque sos la mujer que, sencillamente, me ayuda a vivir.”

INTRODUCCIÓN

¿Por qué Apocalipsis?. Es una buena pregunta desde el momento en que fue uno de los libros menos estudiados (científicamente hablando) del Nuevo Testamento. Es fácil encontrar en las bibliotecas amplio espacio dedicado a los evangelios, a las cartas paulinas y a las cartas católicas. Pero es menor la dedicación al Apocalipsis.

Además, se observa en los creyentes participantes en nuestras congregaciones evangélicas que no se dedican a un estudio profundo y/o sistemático de este libro de la Biblia; que habita en sus conciencias como algo difícil, extraño, lleno de profecías que es necesario explicar. De parte de los pastores y pastoras es difícil escuchar algún sermón acerca del fin del mundo, de la revelación o de algún pasaje del Apocalipsis. Finalmente es el leccionario el que nos muestra que generalmente no se lo utiliza ya que sólo podemos encontrar textos del Apocalipsis seis veces en los tres ciclos.

Cabe aclarar que en los últimos tiempos hubo un resurgir en su estudio (especialmente en Latinoamérica). Esto tal vez se deba a una similitud entre su medio de producción y el actual.

Particularmente, el libro del Apocalipsis siempre me fascinó desde sus imágenes. Ya antes de comenzar un estudio bíblico sistemático, el tema del fin de los tiempos estaba muy presente en mí. Y en especial este relato, este anuncio entre otros, sabía pintar muy bien ese momento del fin.

Luego, en actividades pastorales con gente de diferente edad utilicé el libro y comprobé que la atracción que ejercía en mí se daba también en aquellos con los que leía el texto. Asimismo tuve la oportunidad de dictar clases de orientación cristiana en una escuela primaria y allí también observé la avidez con que era leído, interpretado y finalmente reelaborado con nuevos símbolos. Es decir

que mantenía una vigencia y una expectativa extraordinaria, tal vez relacionadas con el tema del futuro.

Posiblemente mi primitivo interés por las cosas escatológicas en el transcurso del tiempo haya virado a un interés por el uso de los símbolos que hacemos los seres humanos. Era fascinante acercarse a esos seres, u objetos o ambas cosas a la vez. Era maravilloso observar su poder en la historia, en la vida cotidiana. Así empecé a interesarme por el estudio de la producción, el mantenimiento o el recambio, el consumo, la transformación, en pocas palabras: la vida de los símbolos junto a los seres humanos.

Y esa atracción por la dinámica símbolo-ser humano regresó a ese libro repleto de símbolos, que se entrecruzan para formar esa historia en donde ellos son los personajes principales. Símbolos extraídos de la gente, de un bagaje cultural vivo y vivificante.

Al estar centrado el interés en la dinámica del símbolo con el ser humano, buscaré en el texto de Apocalipsis la relación de los seres humanos que vivieron en el tiempo histórico de su creación con ese juego de símbolos que quedó plasmado en el capítulo 13. Esta interrelación será el objeto central de estudio en esta tesis.

El presente trabajo se plantea, entonces, desde la inquietud de saber cómo es el medio socio-cultural en el cual se produce este texto bíblico. Es decir que básicamente es un trabajo dentro de lo que se conoce como "Lectura Socio-política de la Biblia".

Creo que dicho interés es, ante todo, aquel por buscar la cotidianeidad, desmitificar el texto, en el sentido de no aprehenderlo como algo universal, inmutable, sino más bien entenderlo en su época de producción, con sus ideales, su cultura, su cotidianeidad apremiada por vivir. Estudiar el texto en su medio es indagar cómo vivieron, sintieron y soñaron los lectores a los que estaba destinado.

En definitiva es buscar el ejemplo de los seres humanos que con cada acción, decisión o pensamiento, construyeron el sentido de la vida. No estamos tan lejos de Gianni Vattimo* cuando buscamos estos “héroes”. La historia es la reinterpretación de eventos. Estos eventos se transforman en monumentos que son elegidos por nosotros para ser nuestros “héroes”. Es esta sucesión de monumentos la esencia de la historia. Y es la hermenéutica de estos monumentos (o de algunos elegidos por nosotros) la que provocará la fusión de horizontes entre el evento pasado, monumentalizado, y nuestra situación actual. Es decir que lo que buscamos es la hermenéutica de un monumento: la situación vivencial descrita en Ap.13.

Para lograr la fusión de horizontes debo tener una herramienta que permita a ese monumento pasado enseñarnos un horizonte posible en la actualidad. En este sentido, la antropología es una de las principales disciplinas que utilizaré en la reconstrucción del mundo del texto. Y específicamente en la reconstrucción de la relación Símbolo-Ser humano.

Cabe aclarar dentro de qué corriente antropológica ubicaré la investigación. Esto no quiere decir que sólo utilice cierta tendencia. Más bien es un indicador de la ideología del trabajo. La evolución de la antropología en distintas direcciones hace necesario precisar un poco nuestro método y la teoría que lo sustenta.

Me sitúo, principalmente, dentro de la corriente interpretativista, aquella que tiene sus orígenes en Dilthey y Weber llegando en la actualidad a autores como Clifford Geertz. El punto principal es conceder un lugar de privilegio a la significación otorgada a los hechos sociales. Se considera que lo que es común a toda sociedad es la producción de significados para aprehender los hechos sociales. El investigador estudiará la producción de sentido dada, por los agentes estudiados, a una situación particular o a una serie de hechos. Se buscará dar con el “punto de vista del Agente” como un productor de sentido.

* Vattimo, Gianni. *Ética de la interpretación*, Buenos Aires, Paidós Studio, 1992, pp. 165-184

Según esta idea, entonces, Geertz propondrá definir la cultura como “una jerarquía ordenada de estructuras de significación socialmente establecidas en virtud de las cuales la gente se maneja”. Esto quiere decir que la antropología interpretativista se va a separar de otras como la estructuralista que busca encontrar una estructura supuestamente propia del intelecto humano. Esta idea estructuralista linda en algunos autores con una vieja (aunque siempre resurgente) forma de concebir la antropología: el evolucionismo. Tratar de buscar “la estructura”, de las relaciones humanas, con el preconceito de que la unidad del ser humano no puede producir estructuras diversas, lleva a una intención de unificar las estructuras en una sola que sea representativa.** Para el interpretativismo ya no hay estructuras universales sino estructuras creadas por la sociedad en su conjunto que difieren de sociedad en sociedad (en esto la antropología interpretativista es heredera del particularismo histórico de Boas). Así la antropología se transforma en una ciencia hermenéutica, de interpretación de significados.

El presente trabajo se divide en dos partes principales, en un primer momento realizaremos un abordaje del texto desde los métodos exegeticos histórico-críticos. En esta primera parte daremos mayor énfasis al acercamiento sociopolítico y a la crítica de las tradiciones. Aquel, por ser la forma de arraigar los símbolos en una dinámica sociopolítica determinada, y ésta por ser la forma de estudiar los símbolos y figuras a través de la historia, en un nivel diacrónico en determinada cultura. Debemos decir que el estudio de las tradiciones contempla también otras culturas que se conocían en la época. Esto es debido a que la combinación de culturas en el imperio romano hizo que hubiese una influencia desde y hacia el judaismo. Por esta razón es difícil hablar de las tradiciones que conforman el Apocalipsis como provenientes únicamente de la cultura hebrea.

** Esta idea concibe algo común a todos los seres humanos, una base que se reitere en toda sociedad

Tanto la crítica de la redacción como la crítica literaria darán una mayor objetivación al texto aunque no serán utilizadas como primer herramienta. No realizaremos una crítica textual ya que la misma es una disciplina que requiere de herramientas específicas, las que, de buscarlas y utilizarlas nos hubieran desviado de nuestro objetivo central. Por esta razón tomamos el texto tal como lo provee Nestlé-Aland.

Esta primer parte es sólo un instrumento que prepara el texto para objetivarlo y hacerlo más fácilmente trabajable en una segunda parte. Ésta será la propiamente dedicada al análisis desde la antropología.

La parte antropológica tendrá como estructurante la definición de C. Geertz de religión. Se irán desglosando los conceptos que surgen en esa definición y se aportarán nuevos datos. En esta parte sí se buscará lo nuevo que concretamente será la aplicación de algunas teorías antropológicas (eventualmente sociológicas, fenomenológicas, etc.) a un texto del pasado como Ap. 13. A la vez se considerará este texto como un exponente de la cultura de la época, como la recopilación etnográfica si se quiere, que nos posibilita teorizar sobre ese mundo y esos submundos simbólicos del primer siglo.

Es importante aclarar que seguiré cierta línea conociendo que es criticada en algunos niveles. En algunos casos indicaré las diferentes posturas sin entrar en una discusión por exceder ésta el marco de la investigación. En otras ocasiones sí mencionaré las fuentes y argumentos de las diversas posturas, como por ejemplo en la consideración sobre la localización social del Apocalipsis (si proviene de medios de gran opresión económica, p.e. pobres, o es un texto elaborado en medios con poderes adquisitivos no tan bajos pero con una gran preocupación social). Un concepto que no será puesto en tela de juicio es el de cultura Mediterránea (concepto utilizado para señalar las conductas observadas en

Ap.13). Frente a esto diré que es un concepto puesto en duda por algunos autores¹ que señalan que tal unidad (Cultura Mediterránea) no existió como tal ya que hay elementos en ella que se encuentran en otras culturas, en las cuales es muy difícil explicar por difusionismo la llegada de los mismos. O bien que dentro de la misma región geográfica mediterránea se dan conductas opuestas.

Finalmente, la búsqueda casi esencial en este estudio antropológico será el individuo enfrentado a ese ser que es vivenciado como una Bestia (sea el Estado, el Imperio, o la persecución). La investigación estará orientada a comprender cómo siente, cómo enfrenta, cómo elabora la realidad, ese ser que se encuentra en medio de lo que percibe como indestructible.

¹ Cf. como un ejemplo de crítica a la unidad del concepto: Herzfeld, Michael; "The Horns of the Mediterraneanist dilemma": en *American Ethnologist*; 11; 1984. pp. 439-454.

A- UBICACIÓN SOCIAL Y LITERARIA DEL TEXTO

I. ENTORNO SOCIO-POLÍTICO

I.1. El Imperio romano durante el principado

La época conocida como el principado es la culminación de un proceso a nivel político en el cual se termina confiriendo los poderes de gobierno a una sola persona. El hecho en sí que marcará el inicio de Roma como un Imperio será el otorgamiento a Octaviano del título imperial y sagrado de “Augusto”.¹ El período del principado se inicia en el 27 a.C. extendiéndose hasta el siglo III d.C.

La principal característica del Principado es que mantenía un gobierno de apariencia republicana pero en realidad era de tipo personal monárquico (gobierno diárquico).² Este sistema de principado se da ante la sospecha de Octaviano, luego de su triunfo en la batalla de Actium, de no poder organizar una monarquía en vista de los resultados obtenidos por sus predecesores (Sila, Pompeyo, César). Por otra parte la tradición de la libertad romana expresada en sus instituciones republicanas no podía ser obviada. Se puede ver esta actitud de aparentar las formas republicanas, por ejemplo, cuando Tiberio hace jurar fidelidad en el comienzo de su reinado y da la orden de que el juramento se hiciese comenzando con los cónsules y terminando con el pueblo:

¹ Martino, Adriana B.; *El mundo romano*; Buenos Aires, Ed. Docencia; 1995. pp. 125-179.

² *ibid* p. 125.

“... porque Tiberio quería que todas las cosas comenzasen con los cónsules, como si durase todavía la República y se estuviera en duda de que imperaba.”³

Por esto es que en el sistema diárquico el emperador periódicamente restituía, a la institución republicana, los poderes extraordinarios que le habían sido otorgados por el Senado. Ante esto el Senado volvía a otorgar dichos poderes al Emperador, el cual los tomaba aparentando resignación. Es decir que las instituciones republicanas no desaparecen en el Principado sino que se encuentran sujetas a la voluntad del “princeps”.

Una de las fallas que produjo el paulatino desgaste de este sistema de principado fue el tema sucesorio⁴. Debido a que los poderes que poseía el emperador eran otorgados por el pueblo romano en forma vitalicia, este emperador no tenía derecho a designar a su sucesor pues no era éste un cargo hereditario. Aunque muchas veces el Emperador podía asegurar el nombramiento de tal persona que él mismo adoptaba como “hijo” (como en el caso de Augusto y Tiberio). El ejército también era influyente y tenía un cierto “sentimiento dinástico”⁵ que apoyaba la casa imperial.

Esto llevó a intrigas y luchas de poder muy fuertes en relación al tema sucesorio.

³ Tácito; *Anales* Libro I.7; Trad. Carlos Coloma; Barcelona, Ed. Planeta; 1990; pg. 9

⁴ Cf. de Saint Croix, G.E.M.; *The Class Struggle in the Ancient Greek World*; New York: Cornell University Press; 1981; pg. 388ss.

⁵ de Saint Croix, G.E.M.; . 388.

I.2. Administración del Imperio

Dentro del imperio romano se encontraban ciudades, provincias y reinos clientes.⁶

La ciudad era el centro de actividad del imperio romano. La cultura urbana en Roma estaba muy desarrollada.

Las ciudades de las provincias se podían distinguir según los privilegios que habían alcanzado a través de la cooperación prestada al imperio. Básicamente esta cooperación se refería a la colaboración en la defensa del territorio imperial y al pago de los impuestos. Los beneficios obtenidos podían ir desde una exención parcial de impuestos a la exención total (“inmunitas”); la mayor facilidad para sus habitantes de obtener la ciudadanía romana; y la posibilidad de autogobierno (“libertas”).

Las ciudades de Italia gozaron de mayores privilegios al poder tener constituciones municipales propias y quedar exentas de impuestos. Todas estaban habitadas por ciudadanos romanos

Las ciudades del oeste del imperio eran generalmente réplica, en lo que a gobierno se refiere, de Roma, mientras que las del este mantuvieron viejas formas de gobierno heredadas de la cultura griega.⁷ En estas últimas la asamblea (*ekklesia*) era un organismo democrático de gobierno.

Las ciudades griegas del este, como Alejandría, estaban divididas en *politeumata*, que eran pequeñas unidades autogobernadas en lo religioso y en la política interna. Estas unidades eran colectividades nacionales que mantenían, por ejemplo, su cultura y religión dentro de la polis griega.

En cuanto a las provincias, eran gobernadas en cooperación entre el emperador y el Senado. Las provincias que habían sido pacificadas y no se

⁶ Ferguson, Everett.; *Backgrounds of Early Christianity*; Michigan; Eerdmans Publishing Co.: 1989; pp.32-36.

⁷ Cf. Rostovtzev, M.; *Roma. De los orígenes a la última crisis.*; Buenos Aires; EUDEBA; 1968. En la pág. 190 propone que la civilización romana llega a las provincias del occidente en forma más occidental, latina e itálica mientras que en las provincias del oriente la toman en su forma griega

encontraban en conflicto con el Imperio eran gobernadas por el Senado mientras que aquellas rebeldes eran controladas por el emperador y mantenían en sus territorios guarniciones de soldados romanos (como ejemplo de esta última tenemos a Siria).

En cuanto a los reinos clientes estos mantenían gobiernos autoelegidos (obviamente con la aceptación de Roma), recolectaban y utilizaban sus propios impuestos y mantenían un ejército propio. Sus deberes eran el pago de tasas a Roma y aportar a las necesidades del ejército romano. No podían imprimir su propia moneda ni tener una política exterior propia. Estos reinos con el tiempo fueron desapareciendo al ser incorporados al sistema imperial. Se encontraban en el extremo oriental del imperio.

I.3. Sociedad y economía

La principal actividad económica de la sociedad romana era la agricultura. El estado percibía sus mayores ingresos de esta actividad; por otro lado el 90% de la población tenía la agricultura como actividad principal.⁸ La posesión de grandes extensiones de tierras era la forma indiscutida de riqueza en la antigüedad. En el principado esta posesión de tierras constituye a la clase fundamental.⁹

⁸ Cf. Martino, Adriana, op cit. pg. 131.

⁹ Cf. Míguez, Néstor. Apunte "Mundo Bíblico. Nuevo Testamento" cap. "Aspectos sociales"; Buenos Aires, ISEDET, pg.1.

El sector urbano desarrolló como actividad principal el artesanado y en menor medida pero con gran desarrollo económico el comercio de los productos artesanales y suntuarios.

Otra fuente de ingresos del Imperio eran los impuestos. Se contaban con dos tipos de impuestos: el directo y el indirecto.¹⁰ El directo era el *tributum*, un impuesto territorial del cual se encontraba exento el suelo de Italia y se pagaba en especies; el impuesto indirecto era el *annona*, que se cobraba según circunscripciones provinciales y no era el mismo para todas.

Para una descripción social hay que tener en cuenta la distinción entre clases sociales y estratificación social.¹¹ El primer concepto tiene en el modo de producción su línea divisoria, su parámetro de análisis. La sociedad está segmentada según el modo de producción de sus habitantes. La principal división es entre propietarios y no propietarios de los medios de producción.

El concepto de estratificación social sirve para delimitar los status, la cuantificación de la riqueza, y las funciones de determinado grupo dentro de la sociedad.

Las clases sociales en la sociedad romana eran¹² la fundamental y las subalternas. La clase fundamental era terrateniente y tenía la posibilidad de acumular riqueza. Dentro de esta clase que era el fundamento del sistema económico habían subclases, todas propietarias pero que ocupan diferentes lugares en la cadena de producción: propietarios de grandes extensiones agrícolas, comerciantes y otros propietarios de medios de producción. La cabeza de esta clase fundamental estaba constituida por el emperador. Alrededor de la clase fundamental se encontraban otras que también vivían del usufructo de la ganancia del trabajo de otros: eran los propietarios de los talleres artesanales, los prestamistas y los comerciantes.

¹⁰ Martino, Adriana; op. cit. pg. 133.

¹¹ Míguez, Néstor. op.cit.; pg. 2

¹² Cf. Míguez, Néstor: ibid. nn. 2-4

Las clases subalternas no eran propietarias. Eran la mano de obra de la clase fundamental y propietaria. Entre ellos podemos encontrar a hombres libres y libertos asalariados que se ofrecían como campesinos o como artesanos en los talleres urbanos. Finalmente dentro de la clase subalterna en su punto más bajo obviamente se encontraban los esclavos.

Entre ambas clases se encontraba una serie de pequeños propietarios rurales, artesanos independientes, comerciantes locales, profesionales, etc. Esta clase era numerosa pero no tenía una gran incidencia en la economía del imperio.¹³

En cuanto a la estratificación social podemos encontrar los siguientes órdenes: el senatorial, el equestre y las aristocracias municipales. El resto de la población estaba constituida por los plebeyos, libertos y esclavos.

En cuanto al orden senatorial, Augusto fijó en seiscientos el número de miembros de este orden. El Senado mantiene durante el imperio algunas atribuciones como las legislativas (una especie de senado-consulta a las proposiciones del Emperador), y las judiciales que se van acrecentando hacia la época de Septimio Severo. Aunque las funciones del Senado están siempre bajo la aprobación del emperador. Para la admisión al Senado se exigía una propiedad de 250.000 denarios.¹⁴

En cuanto al orden equestre, poseían un monto de 100.000 denarios en propiedad. La cultura de un caballero podía ser similar a la de un senador, a veces los hijos de caballeros llegaban a ser senadores o los hijos de senadores que no elegían la carrera senatorial ingresaban en el orden equestre. En general el ascenso en la carrera equestre se daba por medio de la participación en el ejército. Este orden fue de vital importancia en lo que se refiere a la interculturalización en el imperio, ya que los caballeros eran portadores de la cultura romana adonde se

¹³ Míguez, Néstor. *op.cit.*, pg. 5

¹⁴ Cf Ferguson, Everett: *Backgrounds...* : *op.cit.* pg.42.

dirigieran a la vez que aprendían otras costumbres en los lugares donde estaban apostados.

En cuanto a las aristocracias municipales, en su gobierno se encontraban los decuriones, los máximos de los senados municipales. El decurión poseía una gran riqueza parte de la cual utilizaba como beneficencia en la comuna. De esta forma los decuriones podían financiar construcciones públicas, o bien proveían de alimentos en tiempos de escasez, o bien financiaban juegos públicos. Con este sistema de beneficencia lograban una lealtad de compromiso de la comuna.

Se llamaba plebeyos a aquellos ciudadanos romanos e hijos de libertos que habían alcanzado la ciudadanía y no pertenecían a ninguno de los tres órdenes. La plebe fue paulatinamente perdiendo sus derechos debido al debilitamiento de la república y sus instituciones democráticas. Durante el imperio se le consideraba el derecho a exigir alimentos en tiempos de escasez, o bien de pedir justicia individual como un favor imperial.¹⁵

Los libertos eran los esclavos liberados; mantenían una cierta relación clientelar¹⁶ con su patrón. Algunos pocos llegaron a ocupar cargos de importancia, generalmente otorgados por los mismos patrones que los liberaban. Un liberto podía acceder y ascender en el orden ecuestre, pero le estaban vedados tanto el sacerdocio como las magistraturas.

Los esclavos fueron uno de los mayores sectores sociales en la antigüedad, estimándose que podrían haber llegado a constituir la tercera parte de la población del imperio romano y la quinta parte de la población de Roma.¹⁷

La condición de esclavo se podía deber a ser prisionero de guerra, a la exposición de niños, a la venta, al pago de alguna deuda, por nacer de madre esclava.

¹⁵ Cf. Martino, Adriana B.; *El mundo romano...*; op.cit.; pg. 154.

¹⁶ para la definición de la "relación patrón-cliente" ver pg. 85

¹⁷ Cf. Ferguson, Everett; *Backgrounds...*; op.cit.; pg. 46

El esclavo no tenía derechos legales y dependía en absoluto de su patrón. Si bien la esclavitud estaba legislada dependía en gran medida del patrón el trato que recibían los esclavos.

La diversidad de oficios en los que se podía encontrar esclavos era grande. Existieron esclavos imperiales los cuales podían llevar asuntos de la casa imperial de cierta importancia. En el otro extremo se encontraban esclavos destinados a los trabajos más duros como podían ser los de las minas. Y en el medio se podía observar una gran variedad: esclavos destinados a las embarcaciones, sagrados, agrícolas; domésticos, pedagogos, industriales, etc. Algunos, como la esclavitud por deudas, eran temporarios ya que una vez saldada la deuda (lo que muy pocas veces ocurría) los derechos del acreedor sobre el deudor desaparecían.¹⁸

1.4. Religión en el Imperio romano

En sus comienzos la religión romana no tuvo divinidades personificadas sino que adoraron espíritus o fuerzas (*numen* ó *genius*). La personificación de sus deidades se da con el encuentro de la cultura etrusca y griega las cuales sí tenían dioses antropomórficos.

En la cultura romana antigua existieron un sin número de fuerzas. El universo era una red de fuerzas invisibles sobre las que se podía llegar a influir. Cada región, cada ciudad tenía las suyas. Igualmente los animales, los árboles y algunos objetos tenían sus *númina*.¹⁹

Existió una tríada masculina de dioses que probablemente conformara el estadio más antiguo de la religión latina: Júpiter, Marte y Quirino. El primero

¹⁸ Cf. Martino Adriana B.; *El mundo romano...*, pg.156.

¹⁹ Cf. Bayet, Jean; *La religión romana. Historia política y psicológica.*; Madrid: Cristiandad; 1984; pg.122.

con funciones regias, Marte con funciones guerreras y Quirino como el encargado de la reproducción agrícola y ganadera.²⁰

Entre el 616 y el 509 a.C., con los Tarquinos, es reemplazada por otra con dos diosas: Júpiter, Minerva y Juno. Esta última tríada tendría influencias etruscas. Esto podría considerarse un acto político contra la masculinidad divina de los latinos, por parte de los reyes etruscos.²¹

Por otro lado en la primer época de la República (cerca del 493 a.C.) en el Aventino, se conforma la tríada de Ceres, Liber y Libera. Las funciones reconocidas a estas divinidades eran principalmente de reproducción.

Júpiter era el dios supremo de los romanos. Es lo que se podría considerar un dios celestial,²² los cuales se encuentran en los cielos, generalmente de mayor poder con respecto a otros dioses de una misma cultura.

El centro de adoración de Júpiter en la tierra era un lugar alto, una montaña, el Olimpo. El lugar alto revela la conciencia, no sólo romana, de estar más cerca del cielo en una montaña. Aunque para los romanos Júpiter estaba en toda colina.

El rayo era considerado un elemento de castigo de Júpiter.²³ El castigo principal estaba destinado a aquellos que faltaban a su palabra. La encina, tal vez por ser un árbol que con mayor frecuencia era alcanzado por rayos, se consideraba el árbol de la divinidad.

²⁰ Cf. Bayet, Jean; *La religión romana...*; op.cit.; pg. 132.

²¹ *ibid.* pg. 51.

²² Cf. Eliade Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, México, Ediciones ERA; 1972, pp.57ss.

Cf. Bayet, Jean; *La religión romana...* pp.128-129; donde aparte de poner en duda una estricta división en celestiales y ctónicos (subterráneos), el autor alerta sobre la tendencia arbitraria a dividir en dioses con funciones cósmicas o sociales. Para los romanos los dioses uranos podían estar asociados también a la tierra y viceversa, así como los de funciones cósmicas podían influir en la sociedad y viceversa.

²³ Cf. Eliade Mircea, op.cit.: pg.94

La forma de actuar de Júpiter en la historia no era, como Marte, a través de ejércitos o personalmente, sino a través de la fuerza de su poder taumatúrgico.²⁴

Juno²⁵ era la hermana de Júpiter. Este se enamoró de ella y disfrazado se casó con ella. Era una pareja de dioses en conflicto por los celos de ella hacia Júpiter por la tendencia de éste a las mujeres humanas. Junto con Neptuno y Minerva conspiran contra Júpiter para destronarlo, sin tener éxito.

A Juno se le había otorgado los imperios y las riquezas pero ella lo dió todo a cambio de la belleza. Presidía los casamientos, los partos, estaba en los ornamentos de las mujeres.

Minerva²⁶ era hija de Júpiter, nacida de su cabeza. Esta diosa prolonga según su voluntad los días de los mortales, otorga el don de profecía. Se consideraba a Minerva como la única diosa a quien Júpiter había concedido ser igual que él en cuanto a poder.

I.4.1 Culto al emperador

El culto al emperador, en el imperio romano, podría tener tres fuentes principales.²⁷ En primer lugar hay que tener en cuenta la influencia oriental, venida de Egipto, Asiria y Babilonia. La coronación del faraón significaba el traspaso de poderes divinos al gobernante. El faraón era visto como un hijo de los dioses. Por otra parte los gobernantes asirios-babilonios se consideraban especie de puentes entre la voluntad de los dioses y la realidad social.

En segundo lugar se encuentra la influencia griega. Aquí la línea divisoria entre los dioses y los seres humanos no era tan definida. Se creía que

²⁴ Cf. Eliade Mircea, *op.cit.*; pg.95

²⁵ Cf. Noël, J.F.M.; *Diccionario de mitología universal*. (Edición revisada y aumentada por F. Lluís Cardona); Barcelona; Edicomunicación S.A.; 1991; pp.745 ss. T.II.

²⁶ Cf. Noël, J.F.M.; *Diccionario...* pp. 894 ss. T II.

²⁷ Cf. Ferguson, Everett; *Backgrounds ...*; *op.cit.*; pp.154 -157.

muchos héroes griegos llegaban a gozar de favores divinos durante su vida, y que tenían ciertos tratos o cercanía con los dioses. Por otro lado se concebía a los dioses griegos como seres humanos excelentes, y no como dioses de una naturaleza distinta de la humana. Se pueden ver también, en la mitología griega, dioses que tienen por hijos a seres humanos. Pero eran extrañas a la religión romana tanto la filiación divina como la epifanía; lo que sí existía en Roma eran las condecoraciones a grandes personajes carismáticos-héroes, luego de alguna victoria en una guerra o algún hecho especial (títulos como “genius”).

En tercer lugar se encuentra la influencia del culto cívico en Grecia y Roma. Cada ciudad tenía su patrón protector, o bien, en otros casos, la misma ciudad se personificaba. De hecho los griegos fueron los primeros en crear un templo a la diosa Roma (Esmirna 195 a.C.). Ese patrón era el guardián de las costumbres patrias, de los símbolos patrios, etc. Es decir que en el culto cívico al dios de la ciudad se manifestaban la tradición, los valores, los héroes de esa ciudad. En Roma, y ya antes con Alejandro Magno en Grecia, el dios patrón guardián de la ciudad fue reemplazado o identificado con el gobernante.

Se podría decir que fue César el primer emperador divinizado. A su muerte se sucedió una cantidad de cultos en su honor. En el año 42 fue incluido entre los dioses de Estado como “divus Iulius”. Suetonio lo relata de la siguiente forma:

“...Impútansele, sin embargo, acciones y palabras que demuestran el abuso de poder y que parecen justificar su muerte...consentía además que le decretasen otros (honores) superiores a las medidas de las grandezas humanas: tuvo silla de oro en el Senado y en su tribunal; en las pompas del circo un carro en el que se llevaba religiosamente su

retrato; templos y altares y estatuas al lado de las de los dioses; como estos tuvo lecho sagrado ...”²⁸

“... Sucumbió a los cincuenta y seis años de edad, y se le colocó en el número de los dioses, no solamente por decreto sino también por el vulgo que estaba persuadido de su divinidad. Durante los juegos que había prometido celebrar y que dió por él su heredero Augusto, apareció una estrella con cabellera, que se alzaba hacia la hora undécima y que brilló durante siete días consecutivos, creyéndose que era el alma de César recibida en el cielo, siendo ésta la razón de representarle con una estrella sobre la cabeza. ...”²⁹

También Ovidio relata una apoteosis de Julio César:

“...César es un dios en su propia patria ... el hijo (de César) no podía haber nacido de la sangre de un mortal, había de ser un dios. ... Invisible para todos (la diosa Venus) tomó de los miembros de su César el alma, recién separada, y para que no se disipara por los aires se la llevó al centro de los astros del cielo...el alma voló más arriba de la luna, donde arrastrando a través del espacio una cola de llamas, brilla, convertida en una estrella; y cuando ve las gestas de su hijo (Augusto) reconoce que son más grandes que las suyas... Aunque el hijo prohíbe que sus grandes acciones se coloquen por encima de las de su padre, no obstante, la libre fama que no obedece orden alguna , lo coloca contra su voluntad por encima...”³⁰

²⁸ Suetonio, *Vida de los doce césares*; Traducción de Norberto Castilla; Buenos Aires; Ed. Albatros: 1945; César.LXXVI.

²⁹ Suetonio, César.LXXXVIII.

³⁰ Ovidio: *Las Metamorfosis*, México; Ed. Porrúa; 1991; Libro XV, vs. VII.

Fue su hijo Augusto quien estuvo en tensión entre una tendencia popular a divinizarlo y su propia idea, que si bien no aceptaba su propia divinización (si la de su padre) trataba de realizar actos y aceptar títulos que le dieran o que marcaran su poder.

Luego del año 27 se generalizaron los templos de Roma y Augusto en el oriente del imperio. Es importante notar que la divinización del emperador no era algo impuesto sin más; sino que el pueblo mismo pedía y creía en esa divinización: podemos encontrar un ejemplo de esto en el “Decreto de las ciudades griegas” de la provincia de Asia en favor de Augusto (9a.C.).³¹ Lo mismo nota Ovidio en el texto citado anteriormente. Aunque para Suetonio³² la obtención del título de Pontifex Maximus por parte de Julio César se basó en los regalos que otorgó.

En el caso de Augusto tenemos a un emperador que instaló un período de pacificación: la “pax augusta”, luego de años de calamidades y miserias. No es raro pues ver a un pueblo que lo toma como un salvador. Sobre esta actitud podemos encontrar una referencia en Ap.13:3-4. En Italia se encontraba la expectativa de un nuevo “Rómulo” que viniera a anunciar una nueva era de paz y felicidad. Sin embargo, como ya dijimos con Augusto, hubo emperadores que se negaron a ser divinizados, y un ejemplo lo encontramos en el edicto de Giteón.³³

I.5. Domiciano

Domiciano gobernó entre el 81 y el 96. Es bajo este emperador que se escribe el Apocalipsis de Juan. Este emperador reclamó títulos divinos para sí en

³¹ Cf. Comby, J.-Lémonon, J.P., *Vida y religiones en el imperio romano en tiempos de las primeras comunidades cristianas*, Documentos en torno a la Biblia 13, Navarra, Ed. Verbo Divino, 1986.

³² Cf. Suetonio, “Cayo Julio César. XIII”

³³ Cf. Comby, J.-Lémonon, J.P., *Vida y religiones...*, op.cit.: pp.19-20.

vida. De esto podemos encontrar referencias en la mención de las blasfemias que hace el texto de Apocalipsis 13. Se verá en la crítica literaria la cadena de poder abarcando en forma muy pronunciada los vs 5-9. Es posible que los primeros cristianos hayan considerado la gran tiranía ejercida por Domiciano como proveniente del Dragón; también otros autores no cristianos como Suetonio denunciaron una gran crueldad y codicia en los últimos tiempos de su gobierno.³⁴ Ap. 13:6 probablemente sea una denuncia a esta autodivinización de Domiciano.³⁵

³⁴ Cf. los textos citados por Leipold-Grundman, *El mundo del N.T.*, vol II, pp.41.

³⁵ Cf. Charles, G.-Rougé, J.P., *Textes et documents relatifs a la vie economique et sociale dans l'empire romain*, París, S.E.D.E.S., 1969, pg. 35. la inscripción que reza "Hijo del dios Vespasiano".

II. CONSIDERACIONES SOBRE EL GÉNERO Y LAS FORMAS

II.1. Género

El texto a analizar, Apocalipsis 13, se encuentra dentro del género apocalíptico. Género con elementos simbólicos en su lenguaje, así como mensajes o formas crípticas.

Son numerosos los estudios sobre el tema. No se pretende aquí abrir la polémica sino más bien dar una pequeña síntesis. Esta se enmarcará en dos puntos, el género literario por un lado y por el otro algunas influencias del medio social. El encuadre se basará en el artículo de Severino Croatto aparecido en *Ribla* 7.³⁶

II.1.1.El género literario en sí:

II.1.1.A- Transmisión:

El texto de un apocalipsis procede, literariamente, de una revelación. La genuinidad o no de estas revelaciones son un tema discutido. Por un lado hay autores que afirman que las revelaciones fueron reales tal como se describen, y por el otro lado hay autores que dicen que la forma de revelación es una técnica estilística.³⁷ Lo evidente es que existía la idea, en los apocalípticos, de que los secretos del universo estaban guardados en los cielos. Los cielos eran una especie de recipiente que contenía la totalidad de la historia humana. Y este recipiente podía ser abierto para ciertas personas como los visionarios apocalípticos.³⁸

³⁶ Croatto, José S.: *Apocalíptica y esperanza de los oprimidos*, en *RIBLA*; N° 7. Chile, Rehue, 1990, pp.9-24.

³⁷ ver Wikenhauser-Schmid; *Introducción al Nuevo Testamento*; Barcelona; Ed. Herder; 1978; pg.944.

³⁸ Cf Rowland Christopher; *Open Heaven*; Londres; SPCK; 1985; no 56

La forma en que se transmite la revelación puede ser: una audición, una visión, un viaje a otro mundo, o la recepción de alguna escritura. Otro medio de transmisión menos común que los demás (usada en el 4 Esdras) es el diálogo entre Dios, o el ángel, y el visionario. Esta forma es una reminiscencia de los diálogos que se encuentran en el libro de Job.

El modo de revelación presupone, en la apocalíptica, un mediador que interpreta esas visiones dado que son de forma críptica. Esto nos da la pauta de que los misterios celestiales se consideraban inaccesibles a no ser por algún mediador.

En el caso de Apocalipsis 13 la revelación se da por medio de una visión como lo indica la frase inicial en 13:1. El sujeto receptor es Juan, mientras que no es claro, en el capítulo, el mediador-emisor.

Con respecto al momento literario de la revelación, del capítulo 13 de Apocalipsis, no parece claro. O bien toma la forma a-temporal con lo cual quedaría firmemente unido al capítulo 12 con su forma mítica; o bien el capítulo 13 fue pensado como una profecía, es decir no algo a-temporal como un mito sino algo que piensa en un tiempo lineal y que pone los sucesos en el futuro; o bien el cap. 13 está realizando un relato de hechos ya vividos en el tiempo lineal, es decir que no se refieren éstos al futuro sino al pasado, pero un pasado que se prolonga en el presente. Para determinar un poco más el tiempo literario ayudará considerar los tiempos verbales en el capítulo; la preeminencia de pasados (22) y presentes (13) unido a la escasez de futuros (3) nos indica que el autor pretende establecer la visión en el presente y explicar ese presente desde el pasado. Se descarta la noción del relato como una profecía.

II.1.1.B- Contenido apocalíptico:

En la apertura de los secretos celestiales, la historia del mundo aparece desde el comienzo hasta su final. Esta historia humana es la que dará los temas apocalípticos:

* Sucesos primordiales: El interés cosmogónico apocalíptico lleva a la búsqueda de respuestas acerca de la creación del mundo.

Génesis 1 era el texto clave en la interpretación de la creación del mundo. Lo no dicho, lo sugerido en este texto, es lo que abre abanicos de elucubraciones acerca de los sucesos primordiales.

De esta forma la tradición se va a preguntar por la creación del Trono de Dios, o por el origen de la Torá, etc..Entre las preguntas aparece la referente a la creación de las Bestias que habitaban las profundidades marinas. Otra pregunta que ocupaba a los investigadores de las sagradas escrituras de la época era la creación de los ángeles.

Pero esta preocupación, de los apocalípticos y otros grupos de la época, por los sucesos originales no se limitaba tan sólo a la creación de diferentes creaturas. También se nota el interés por dar una respuesta al origen del mal.

Las bestias que aparecen en Ap.13 tienen mucho de esas bestias primigenias. Si bien es cierto que la aparición de las bestias en la Tierra no es un suceso primordial, las bestias que irrumpen en un tiempo histórico, en la visión, tienen una proyección mítica.

* La historia del mundo: Se observa en gran cantidad de apocalipsis un gran interés por la elaboración de la historia humana y particularmente la historia de Israel. La gran mayoría de los eventos que suceden en los apocalipsis son recopilaciones ordenadas del pasado.

Hay algunos autores que ven en esta dedicación al pasado una técnica propia de la pseudonimia. La técnica sería que al autodenominarse, como un héroe del pasado que predice eventos futuros. Los eventos predichos por ese personaje

literario-histórico corresponden a los que suceden en la época del autor: es lo que se conoce como profecía *ex eventu*. Lo profetizado por ese héroe legendario llega hasta el momento de producción y lectura del texto. Así por ejemplo un héroe como Abraham predice, en su momento literario, eventos que acontecieron recientemente en la realidad o están sucediendo al momento de la lectura del texto. Esta técnica podría tener como finalidad dar credibilidad a las predicciones que hace el autor real de un determinado apocalipsis, teniendo en cuenta que hasta el momento se cumplieron, en la boca del personaje literario.³⁹

Pero si bien para algunos la elaboración histórica es una mera técnica literaria propia de la pseudonimia, otros investigadores suponen que existía un interés real en reelaborar la historia, en darle un sentido y con esto dar sentido al presente. La función de la revelación de la historia sería, entonces, teleológica sobre todo. Tendría por finalidad mostrar a los lectores que su situación es parte de una historia controlada por Dios.

La elaboración histórica apocalíptica sigue algunas pautas que brevemente serían las siguientes:

a) la división de la historia en períodos. Estos períodos son muy bien delimitados por alguna acción divina. Por otra parte se puede ver que el número de períodos es un número simbólico.

b) los hechos primigenios determinan en gran medida los sucesos del presente. El destino del mundo queda condicionado a los sucesos primordiales que rigen la historia de la Tierra, y sus habitantes sólo pueden seguirlos o resistirlos pero no cambiarlos. En Apocalipsis de Juan estos sucesos se dan en el capítulo 12 pero hacen su aparición en la Tierra en el 13. En estos sucesos quedan establecidos dos principios: el del bien y el del mal.

³⁹ Cf. Rowland, Christopher: *Open Heaven ...*; op. cit.; pg.137

Por otra parte en el mismo capítulo 13 del Apocalipsis de Juan encontramos un elemento primordial como es el “Libro de la Vida del Cordero Degollado” (cuyo origen es desde la creación del mundo).

.c) se observa una tendencia al mal en la evolución histórica

.d) la historia, en su totalidad, será finalmente controlada por Dios

* Crisis escatológica: en el final de la historia humana el dolor, el sufrimiento y todo lo que represente el mal, se intensifican en gran medida. Esta idea, propia de la construcción histórica apocalíptica, es señal de la cercanía de la nueva era. En este aumento del poder y la acción del mal se muestra la incapacidad humana de dominarlo, y en consecuencia la incapacidad del ser humano para actuar sobre la historia. Sólo la voluntad de Dios puede terminar con esa crisis de dolor y sufrimientos y dar a luz una nueva era.

Esta última etapa es vista como un periodo de prueba puesto por Dios para que se conviertan los que siguen el mal (Ap. 9:20, 16:8)

Las crisis pueden ser tanto desastres naturales conocidos como terremotos, inundaciones, sequías, plagas, como también desastres ficticios de los cuales se pueden encontrar dentro de cada cultura un gran bagaje que no responden a la creación de un sólo autor sino que son creaciones anónimas, compartidas y aceptadas socialmente. Se tiene en este sentido, la caída de estrellas o astros, la transformación de aguas de ríos o mares en algo diferente, como sangre. Por último dentro de la crisis escatológica se consideran también las luchas propiamente humanas como podían ser las guerras.

* Juicio : el juicio precede al establecimiento definitivo del Reino de Dios. En este juicio los apocalípticos esperan la remoción definitiva del mal, el castigo a los que lo promovieron y el premio a los que lo resistieron.

El juicio no es una idea propia de los apocalípticos sino que tiene su origen en una idea neta de la religiosidad hebrea: el Día del Señor, el Día de la

Visitación. Se consideraba que en este Día el Señor iba a venir a la Tierra para juzgar y sentenciar a sus habitantes. Mientras que para algunos éste iba a ser un día de desastres en el que se iba a mostrar toda la ira de Dios, para otras corrientes este día no iba a ser violento.

Pero en los apocalipsis no es Dios quien viene a la Tierra sino su enviado principal. Esta idea se fue moldeando junto con la creencia en un progresivo alejamiento de Dios de la Tierra: ya no era Dios quien se encargaba de los asuntos de la Tierra sino sus ángeles. Es la figura del Mesías o del Hijo del Hombre quien tiene la función de juzgar.

Para el juicio se establece una serie de conductas aprobables y reprobables.

Luego del juicio se produce el castigo de los malvados. Este es descrito con mayor detalle en unos apocalipsis que en otros. De la misma forma sucede con los premios de los salvos.

II.1.1.C- En relación con el espacio (código topográfico):

En la literatura apocalíptica se encuentran espacios celestiales, terrenales y abismales.

Los espacios terrenales son el escenario donde se desarrolla la historia, que muchas veces es la réplica de lo que sucede o sucedió en los espacios celestiales.

Es el espacio celestial el que adquiere una gran significación en la apocalíptica. Así como la distancia entre Dios y la Tierra se va acrecentando cada vez más en la evolución de la religiosidad hebrea, de la misma forma se va sofisticando cada vez más la especulación acerca de los espacios celestiales y los seres que los habitan.

Una de las cosas que se puede encontrar en estos espacios celestiales es la corte de Dios. Dios es concebido como el supremo de una asamblea de seres

menores como ángeles y arcángeles, santos, ancianos, etc.. Estos innumerables seres que rodean a Dios formando su corte son los que bajan a la Tierra a concretar los planes de Dios. Algunos seres son las criaturas vivientes que en algunos textos se encuentran rodeando el trono de Dios. Los seres más conocidos son los arcángeles, ángeles mediadores de la voluntad de Dios. Estos arcángeles tenían funciones específicas como los arcángeles guardas de los pueblos: en el caso del pueblo de Israel era el arcángel Miguel. Otra función muy común de los ángeles era la explicación de alguna visión o audición o alguna otra forma de comunicación de Dios como el Arcángel Uriel en 4 Esdras 4:1.

Otra característica de los espacios celestiales era que estaban divididos en números que iban de dos a siete. Cada cielo tenía su nombre y posibles habitantes.

El lugar del mal, de la tinieblas, sólo ocasionalmente es encontrado como un espacio separado. Esto puede darse en 1 Enoc en donde se encuentran referencias a un submundo de tinieblas. Pero la mayoría de las veces, en los apocalipsis, el lugar de las tinieblas es una parte del cielo.

II.1.1.D- Conclusión narrativa:

La conclusión narrativa en los apocalipsis es el despertar o el regreso de un viaje y alguna sugerencia con respecto a la revelación recibida.

Pero en Ap.13 se pueden observar dos conclusiones que apelan no al receptor literario, al personaje Juan, sino a los lectores. La primera está en 13:9 y la segunda en 13:18 :

εἰ τις ἀκουσάτω
'ὁ ἔχων νοῦν ψηφισάτω

Es decir que la revelación se abre más allá del texto mismo involucrando al lector. Este es insertado en el relato de revelación mientras que la revelación abarca la realidad del que lee. El lector está llamado a calcular y a

pensar sobre el texto. La vida cotidiana del lector sumada a la revelación será el medio ambiente desde el cual se producirá la interpretación a la que es desafiado.

II.1.1.E- Parénesis:

En la mayoría de los apocalipsis judíos se puede encontrar una estructura básica: una leyenda, una visión y en algunos casos se agregan admoniciones⁴⁰. El libro de Daniel es un buen ejemplo de esta estructura: Daniel 1-6 contiene una leyenda, Daniel 7-12 visiones.

En el Apocalipsis de Juan, como en algunos otros cristianos, la estructura varía un poco, perdiéndose la leyenda (que es reemplazada por la vida y resurrección de Jesús). La pérdida de pseudonimia, o una pseudonimia no legendaria, lleva a que la leyenda se vuelva superflua y se intensifique más la parénesis. Esto último debido a la fuerza que da el sentir que el autor del Apocalipsis, receptor de la visión, es un contemporáneo del lector.

II.1.2. Origen y evolución de la apocalíptica.⁴¹

II.1.2.A. La apocalíptica como derivada de la profecía:

El surgimiento de este género se podría ubicar en la profecía post-exílica. La comunidad post-exílica estaría dividida en dos grandes grupos: los hierocráticos y los visionarios. Los primeros representados por Hageo, los primeros capítulos de Zacarías y Ezequiel 40-48. Los visionarios a su vez lo estarían por Is. 24-27 y 56-66, Za. 9-14.

⁴⁰ Cf. Rowland, Christopher, *Open Heaven* ..., op.cit. pg. 49-50

⁴¹ Cf. Collins, J.J., *Apocalyptic Imagination*, New York, Ed. Crossroad, pp. 17ss

Hay que tener en cuenta que los hierocráticos tenían el poder religioso mientras que los visionarios fueron desplazados cada vez más hacia una posición marginal. De ahí que las posibilidades de implementar sus políticas en el medio social haya producido en unos una literatura más escatológica que en otros; en unos una literatura que buscaba la justificación y propaganda de las medidas políticas e instituciones vigentes, mientras que los grupos marginales a los centros de poder desarrollaron una literatura alternativa, crítica a las instituciones y sus promesas.

En este último sentido estaría marcado el desarrollo de la apocalíptica por la elaboración de nuevas promesas. Los profetas cercanos a los círculos de poder basaban sus predicciones y análisis de la realidad en promesas y utopías de la tradición israelita. Estas promesas hechas a Israel se harían realidad por el apoyo a las instituciones actuales y a sus representantes. Por el otro lado el grupo de los visionarios produce la ruptura con el poder religioso a través de la anti-utopía y de la proposición de nuevas utopías. Estas nuevas utopías se llevarían a cabo sin las instituciones que regulan la situación contemporánea y muchas veces en contra de ellas.

La profecía post-exílica marginal no desarrolla estas utopías en base a la interpretación de escrituras ya que dicha interpretación estaba reglada por el grupo dominante. En la profecía post-exílica se comienza a dar un retorno a la profecía de tipo extático, en la cual la comunicación de los misterios divinos se lograba a través del trance⁴² (Ez. 8:2; 3:12; 3:25 ss.; Za. 13:2-6.).

Cabe aclarar que, si bien algunos autores ven la escatología como el paradigma para determinar la evolución de la apocalíptica otros en cambio prefieren ver este hilo conductor en la evolución que se observa en la creencia de la posibilidad de acceder a los misterios divinos.⁴³ Los pasajes que se deben tomar en

⁴² Cf. Rowland, Christopher; *Open Heaven ...*; op.cit., pp. 201-202.

⁴³ Cf. Rowland, Christopher; *Open Heaven ...*; op.cit.; pp. 197 ss.

este caso para ver la evolución de la apocalíptica son aquellos que contengan revelaciones de secretos divinos, viajes al cielo, apertura de los cielos para comunicar algún mensaje: por ejemplo tenemos a Is.6:1ss., 1 R. 22:19, Ez. 1:1ss., Ez. 40.

II.1.2.B. La apocalíptica como derivada de la sabiduría

Otros autores, siguiendo la línea de Von Rad, ven a la sabiduría como madre de la apocalíptica. El interés en el conocimiento que tiene la apocalíptica es lo que la uniría a la sabiduría. Hay quienes discuten esta interpretación alegando que el método del conocimiento en la sabiduría judía es en base a la observación humana de la naturaleza y de la vida circundante y la posterior reflexión acerca de esa observación. Por otra parte en la corriente sapiencial, definida por Eclesiastés, Proverbios y Sabiduría, los sueños no son considerados fuente de información o de análisis y se aconseja no ahondar en los misterios divinos que son inaccesibles para los seres humanos. Se podría afirmar que la sabiduría judía es experiencial. Sin embargo se puede ver que cierta rama de la sabiduría no se contentó con el consejo de no ahondar en los misterios divinos. Si bien el libro de Job dejaría la enseñanza de que el ser humano no puede alcanzar a discernir la voluntad de Dios, esta enseñanza se encuentra inserta en un relato con un marco parecido al apocalíptico: en el principio del libro la corte divina y en el final un diálogo de Job con Dios. La respuesta a Job no la da la sabiduría humana sino la revelación de Dios.

De esta forma se observa que en la sabiduría mántica existió un interés en la interpretación de sueños y visiones (caso de Daniel, por ej.). Este interés acerca la sabiduría mántica a una línea por la cual luego evolucionará la apocalíptica.

En resumen se puede decir que la línea por la que evoluciona la apocalíptica bien podría ser la profecía post-exílica marginal como también podría serlo la sabiduría mántica.

II.1.2.C. Evolución de la apocalíptica en tiempos del Nuevo Testamento

La evolución de la apocalíptica es intensa en el período intertestamentario. Aunque no está atestiguada ampliamente en la literatura rabínica, sí floreció en las *hakalot*.

En distinción a los apocalipsis judíos, los escritos cristianos tempranos usan el lenguaje apocalíptico no sólo para expresar su futuro escatológico sino también para caracterizar el pasado y el presente. Este pasado y presente es concebido, con Cristo junto a los cristianos, como parte de los eventos escatológicos.

Un análisis desde la sociología del conocimiento afirma que todo cambio en ideas teológicas y literarias es precedido por un cambio en la función social.⁴⁴

Los elementos apocalípticos cambian porque pertenecen a nuevas realidades sociales.

Estas nuevas realidades sociales ponen a los grupos cristianos con una gran desventaja social con respecto a los grupos judíos. Los primeros sufrían mayor marginación que los judíos. Este nuevo movimiento estaba ingresando en la esfera social y lo tenía que hacer en medio de la tensión entre presentarse (y reconocerse como tal) como una continuación del judaísmo o bien como algo totalmente nuevo. Por esto es que estas nacientes comunidades cristianas tenían

⁴⁴ Cf. Elizabeth Schüssler Fiorenza; "The Phenomenon of Early Christian Apocalyptic. Some Reflections on Method." en *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East.*; Hellholm, D. (ed.); Tubinga; J.C.B. Mohr, 1989, pp. 295-316.

que enfrentarse a una vieja tradición como era la judía, y de la cual tenían que diferenciarse como grupo particular. Pero a la vez reinterpretan esa tradición como el origen del cristianismo. Frente a estas realidades sociales, las creencias apocalípticas tendrán nuevas funciones en la comunidad cristiana:⁴⁵

- 1- enfatizar y legitimar límites entre los grupos cristianos y no cristianos.
- 2- fortalecer la cohesión interna y la solidaridad
- 3- asegurar las innovaciones contra las normas judías y las estructuras desde las que emergió el cristianismo.
- 4- proveer sanciones para conductas normativas.
- 5- resistir conductas extrañas a la comunidad que llevaban a la ruptura de la unidad del grupo.
- 6- legitimar el liderazgo, por ejemplo de Pablo y sus seguidores, contra los que lo desafiaban
- 7- justificar la interpretación radical e innovadora de la escritura.

Antropológicamente se afirma que estos sistemas de creencias tienen una función constitutiva y no reflexiva. Es por esto que los apocalipsis cristianos tendrán un lenguaje con mayor énfasis en la situación presente, sin descartar que para el pensamiento cristiano el fin de los tiempos fue inaugurado con la resurrección de Cristo. En la apocalíptica cristiana no sería acertado hablar de dos eones sino que los tiempos presentes ya son tiempos del fin inaugurados por Cristo; existe un solo eón: el presente histórico. Esta concepción se ve en la estructura de Apocalipsis que no avanza linealmente en su relato sino que repite una y otra vez los análisis de la realidad presente.

El lenguaje de la apocalíptica cristiana puede enfatizar ya sea la espera de la segunda venida de Jesús, o bien la resurrección de Cristo en el pasado, expresada en el presente de la comunidad. Estos dos tipos de lenguaje apocalíptico

⁴⁵ Meeks, Wayne A., "Social Functions of Apocalyptic Language in Pauline Christianity", en *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Hellholm, D. ed., Tubinga, J.C.B. Mhor, 1989, pp. 687-705.

comparten una doble función posible: por un lado pueden proponer una visión alternativa de este mundo remarcando quién es el que finalmente gobernará todo, aunque en el tiempo presente no se vea; por el otro lado hacer énfasis en una visión del mundo por venir, para lograr una cierta conducta en el presente.

Los apocalipsis cristianos tempranos presentan, generalmente, una preocupación por explicar y dar sentido al tiempo presente, mientras que los tardíos se centran más en castigos y premios en la otra vida. Esto indica un cambio en la vida social de las comunidades cristianas; señala una transformación que va de la visión alternativa del mundo al rechazo de éste, desde un movimiento cultural alternativo a una iglesia adaptada a la realidad social, desde una ética socio-política y religiosa a una ética privada e individual. Esta nueva función finalmente engendrará una serie de modificaciones en el género y la forma apocalíptica, que irá desde un lenguaje con símbolos evocativos mitopoéticos y políticos hacia una descripción alegórica de castigos eternos contra los pecados de los individuos. Al llegar a este punto ya no se puede hablar de apocalipsis tardíos, sino más bien de escatologías de “ultratumba”. Esta modificación finalmente terminará en el uso de un nuevo lenguaje: el alegórico. Las nuevas funciones sociales de las comunidades cristianas dejarán el uso de la apocalíptica por el de la alegoría de ultratumba.

El cristianismo nace y se desarrolla en un medio apocalíptico, adoptando las ideas y la cosmovisión de esta línea. En cuanto a la idea de vivir en los últimos tiempos, el movimiento de Juan el Bautista deja ver un llamado al arrepentimiento en el fin de la historia. Para la misma época, aproximadamente, circulaba el libro de las parábolas de Henoc y la comunidad de Qumrán se retira al desierto a esperar la lucha final entre los hijos de las tinieblas y los hijos de la luz. Se pueden encontrar, en este período, otras manifestaciones similares.

En cuanto a la apertura del secreto celestial, para los primeros cristianos la recepción de mensajes divinos se daba en diferentes formas. En

Hechos y 1 Corintios podemos ver que la profecía y la glosolalia estaban ampliamente extendidas en el movimiento cristiano.

De modo que en los primeros tiempos del cristianismo, cerca de la actividad de Jesús, sería erróneo oponer un movimiento profético a uno apocalíptico. En el Nuevo Testamento ambas tendencias se encuentran superpuestas compartiendo varios presupuestos comunes como puede ser el de la transmisión de mensajes por canales poco convencionales como sueños y visiones. Así encontramos que el Apocalipsis de Juan se arroga el título de profecía y por el otro lado Pablo tiene varias revelaciones.

La oposición que sí se puede notar en el Nuevo Testamento tempranamente es entre la concepción apocalíptica y la sapiencial. Las ideas que ambos tienen acerca del Reino pueden ayudar en la comprensión de la oposición de estas dos líneas:

“El apocalíptico es un reino futuro que depende de la acción todo poderosa de Dios que se moviliza para restaurar la justicia y la paz en una tierra asolada por la injusticia y la opresión ... los creyentes pueden, ... implorar o asistir en su venida, pero su realización es obra exclusiva del poder divino.”

“El Reino Sapiencial observa el presente antes que el futuro e imagina cómo podría vivir uno aquí y ahora dentro de un dominio divino disponible ya o siempre. Se ingresa a este reino mediante la sabiduría o la bondad, la virtud, la justicia o la libertad.”⁴⁶

⁴⁶ Crossan, John Dominic; *El Jesús histórico*, Buenos Aires: Planeta.; 1994; pg. 310.

En el movimiento de Jesús estas dos tendencias opuestas se encuentran. Las parábolas de Jesús describen un Reino del aquí y ahora (por ejemplo Mt.13:31-33, 13:44-45; y los logion de Lc.16:16 y 17:20) conjuntamente con un Reino por venir (por ejemplo Mt.13:24-30, 20:1-16, 25:1-13)

II.1.2.D. La apocalíptica en el período apostólico

Hasta el año 70 d.C. los dos grandes testigos para la evolución de la apocalíptica dentro del cristianismo son Pablo y los dichos de Jesús sobre el “Hijo del Hombre”.

La teología paulina, basada en el Jesús exaltado antes que en el histórico, se centra en la resurrección de Jesús considerándola la primera de una resurrección general (1 Ts. 4:13-18). El fin de las viejas cosas y el principio de una nueva era ya fue inaugurado con la resurrección de Jesús. Esto lleva a Pablo a esperar la segunda venida de Jesús, una espera que tendría sus frutos dentro de la misma vida de Pablo (1 Co.15:51-52). La primer generación de cristianos vive en esta expectativa, que luego deberá ser reelaborada teológicamente por las generaciones posteriores (2 P. 3:1-10).

Pero aparte del trasfondo de regreso inminente de Cristo, Pablo comparte con los apocalípticos la forma de recepción de los mensajes divinos. la revelación. Pablo considera su sabiduría proveniente de Dios, y cree en la posibilidad de recibir mensajes a través de viajes celestiales (2 Co.12:1-4). Las cartas de Pablo testimonian igualmente diferentes formas de recepción y desviaciones en dichas revelaciones (1 Co. 14).

En cuanto a los dichos del “Hijo del Hombre” de Jesús, más allá de la discusión acerca de si son auto-referenciales o apuntan a un tercero, retoman la figura apocalíptica del enviado a juzgar de Daniel. Esta figura de “Hijo del Hombre” no sólo aparece en Jesús sino también en el Libro de las Semejanzas de Henoc y 4 Esdras.

II.1.2.E. La apocalíptica en el período sub-apostólico

Las diferentes líneas por las que evoluciona el cristianismo conviven como diversidades aceptables en la primer centuria. Pero hacia el segundo siglo, algunas líneas son consideradas heréticas y atacadas como tales. Las principales líneas son: el judeocristianismo, el helenismo cristiano, el cristianismo apocalíptico y el catolicismo temprano.⁴⁷ Esta última será la que se transformará en ortodoxia, absorbiendo a las otras, y desplazando como herético lo que no se le somete.

El judeocristianismo: en sus orígenes el cristianismo no se diferenció del judaísmo sino que conformó una línea mesiánico-apocalíptica dentro de éste. En una época temprana el judeocristianismo tendrá conflictos con el paulinismo (Gálatas, Corintios). Y hacia el año 150 se perfilan grupos de judeocristianos que serán tomados por heréticos (nazarenos, ebionitas, etc.).

El judeocristianismo tenía tres puntos principales en los cuales se basaba: a) adhesión a la Ley y su cumplimiento, b) exaltación de Santiago y denigración de Pablo, c) adopcionismo.

En la diáspora se diferencian dos tendencias cristianas que se plasman en dos grupos: los “hebreos” y los “helenistas”.⁴⁸ Los primeros mantenían el idioma hebreo (aunque en grupos elitistas) y arameo, junto a tradiciones y observancias judías (Ley, por ej.), mientras que los segundos se abrían al idioma y la cultura griega. Ambos grupos se encontraban separados y en conflicto.

Se podría hablar de una tercer tendencia en la diáspora. Cuando el cristianismo se extiende más allá de Palestina mantiene el fervor apocalíptico (como se puede ver en Pablo) depurado de algunos elementos propiamente judíos. A modo de ejemplo se puede ver que Lucas mantiene el Apocalipsis de Marcos 13 pero sin la caída de Jerusalén; en el Apocalipsis de Juan el retorno a Jerusalén es a una Jerusalén celestial.

⁴⁷ Dunn, James D.G.; *Unity & Diversity in the New Testament.*; Londres: SCM Press Ltd. 1981; pp.235-237.

⁴⁸ *ibid.*; pg. 269

Esta tendencia apocalíptica sí mantiene otras características judías como el entusiasmo orientado hacia el futuro, en contraposición a la afirmación gnóstico-cristiana de lo ya realizado. También mantiene el énfasis en la ortopraxis antes que en la ortodoxia, en la espera del fin, contraponiéndose a la laxitud ética que manifestaban algunos grupos gnósticos. Finalmente se podría decir que el cristianismo apocalíptico opondrá una teología del martirio frente a la imposibilidad del cristianismo helénico de enfrentar los aspectos negativos de la vida.⁴⁹

Por otra parte el catolicismo temprano o cristiandad temprana evoluciona hacia formas de eclesiología que buscan cerrar los dogmas. Su crítica social es moderada. Alcanza su máximo desarrollo en el s.IV con Eusebio. Su desarrollo temprano se observa, por ejemplo, en las cartas pastorales y la 1ª Carta de Clemente a los Corintios.

II.1.3. Localización social

Algunos autores ubican el género apocalíptico en sectores oprimidos, entendiendo por esto un gran sufrimiento económico, político y de marginación.⁵⁰ Otros autores relativizan esta ubicación social marginal con la teoría de la “Crisis percibida”.⁵¹ Esta crisis sería aquella que se encuentra en una persona o grupo social en el cual los anhelos no llegan a cumplimentarse debido a la situación imperante en el medio ambiente. Es decir que la sensación de opresión no tiene que necesariamente ser ubicada en las clases bajas. Los artistas, los intelectuales, etc, pueden percibir que el medio ambiente es coartador de sus anhelos.

⁴⁹ Cf. Richard, P.; *Apocalipsis. Reconstrucción de la esperanza.*; Costa Rica; DEI; 1994; pg 27.

⁵⁰ En general son los autores latinoamericanos los que mantienen esta ubicación social. Por ej.: Richard P.; Míguez N., Croatto S.; etc.

⁵¹ Cf. Collins, Adela Y., *Crisis and Catarsis. The Power of the Apocalypse*, Filadelfia; The Westminster Press, pp.84-107. La relativización de la marginación, con la teoría de la “crisis percibida”, se encuentra generalmente en autores europeos.

En el caso de Ap.13, y en la interpretación del libro en general, el problema económico tendrá un rol central o periférico según se lo aborde manteniendo como presupuesto una u otra localización social. Mientras que, para los autores que ubican la producción apocalíptica en sectores con gran marginación el problema económico será crucial, para los que utilizan la teoría de la crisis percibida éste no parece ser el principal tema. No quiere decir esto que no se lo reconozca como una preocupación presente en el autor de Ap.. Los autores que relativizan la marginación de los grupos apocalípticos argumentan que la desmesura en la riqueza, el comercio ilícito, etc., es detestable tanto para las clases bajas como para las pudientes con cierta preocupación por la situación social. Es decir que para estos autores, el autor del Apocalipsis de Juan pertenecía a un grupo en el cual la principal privación era cultural religiosa.⁵²

II.2 Forma:

Ap.13 ha sido leído en diversas formas según el grupo o autor que lo estudiara. Una de ellas fue la de concebir el capítulo como una alegoría. El alegórico es un texto que exige una hermenéutica que reemplace cada significante por un significado. Esta es la interpretación tradicional de la alegoría, la cual entiende que hay cuatro motivos o razones para escribir en esta forma.⁵³

⁵² Cf. Collins, Adela Y., *Crisis and Catarsis...*; op.cit.; pp. 84ss.

⁵³ Crossan, J.D., *De Borges a Jesús. Incursión sobre lo in-articulado*. Bs.As., La Aurora, 1991, pp 131-134

1)-oposición: alguien que escribe en alegoría busca evitar la confrontación con aquel que en el relato es atacado. “En el núcleo de cualquier alegoría encontraremos este conflicto de autoridades”.⁵⁴

2)-separación: es el temor del escritor hacia una interpretación errónea de sus lectores, por lo cual elige revelar el sentido sólo a algunos. “El poeta alegórico ... dedica gran parte de su energía a proteger su verdad de la multitud, antes que a comunicarla”.⁵⁵

3)-continuidad: refuerza el poder de persuasión del relato al basarlo en otro más conocido, con más autoridad (en su estructura y conclusión). “El relato nuevo y sin pruebas se corrobora por la reiteración de uno antiguo y aceptado y así se establece y se manifiesta la continuidad”.⁵⁶

4)-estructuración: el relato de la alegoría debe ser leído en varios niveles distintos y en cada nivel mantener la estructura fundamental.⁵⁷

Los grupos o individuos que han concebido Ap.13 de esta forma dan gran importancia a determinar los significados de los significantes presentes en el texto. Así en esta corriente de interpretación el capítulo 13 desafía a la búsqueda del personaje representado por la primer bestia y por la segunda, desafía igualmente a encontrar el personaje 666 en la vida del autor de Apocalipsis.

Otra forma similar es la que interpreta Ap.13 como una visión futura alegórica. Los elementos presentes en el texto son significantes de otros cotidianos y contemporáneos a quien los lee. Los grupos milenaristas y dispensacionalistas son los que conciben el capítulo 13 teniendo una forma alegórica futurista.

Pero más recientemente el análisis del lenguaje llevó a ver que la forma de varias partes del Apocalipsis es una forma que utiliza un lenguaje expresivo y evocativo antes que referencial y cognitivo.⁵⁸ El lenguaje expresivo crea un medio

⁵⁴ Crossan, J.D., *De Borges a Jesús...*; op.cit., pg.131.

⁵⁵ *ibid.*, pg. 131 y 132.

⁵⁶ *ibid.*, pg. 132 y 133.

⁵⁷ *ibid.*, pg. 133.

⁵⁸ Cf. Collins, Adela Y.; *Crisis & Catarsis*. ... op. cit.; pp.144 ss.

virtual, es decir que no necesariamente tiene que corresponderse uno a uno con la realidad como lo haría el lenguaje referencial. Como un poema, este medio virtual creado, busca antes que informar sobre la realidad, interpretar algunos aspectos de esa realidad y lo hace con una clara subjetividad antes que con una pretensión de objetividad. En cuanto al lenguaje evocativo éste busca crear sentimientos bien determinados por el autor, en los que leen o escuchan. Se podría hablar de una forma mitopoética en el capítulo 13 para determinar este lenguaje evocativo y expresivo.

III-CRÍTICA DE LA TRADICIÓN

La búsqueda de fuentes en la apocalíptica es tema de amplias controversias que se refieren, ante todo, al origen de estas fuentes. En general se podrían dividir las opiniones entre los que hacen derivar a la apocalíptica de la profecía (por ej. Paul Hanson); aquellos que ven la apocalíptica como un producto de la sabiduría (por ej. Von Rad), y quienes la ven como derivada del dualismo persa.

En cuanto a las tradiciones míticas, hay quienes ven una neta preponderancia de cananeas, otros de babilonias, otros sólo de la tradición hebrea y otros de la imaginería egipcia. Así mismo encontramos quienes prefieren dar mayor relevancia a la cultura helenística en el aporte de tradiciones. Se podría afirmar que ver una sola línea de influencia sería carecer de perspectiva del mundo mediterráneo de la época. En este medio la interculturalidad había llevado a no encontrar religiones puras sino más bien una circulación de imágenes, mitos y figuras entre las diferentes concepciones religiosas.

Algunas de las tradiciones que pueden conformar el capítulo 13:

III.1-Tradiciones del mundo cananeo

Entre los mitos ugaríticos aparece la lucha entre Baal y un dios que lo desafía: Yam, el mar. Esta lucha termina con el triunfo del dios Baal sobre Yam. "...si tú (Baal) matas a Lotán, la serpiente sesgada, destruye la serpiente tortuosa, Salyat de las siete cabezas".⁹⁹ Aquí se ve un ejemplo del uso del mar como caos, tema recurrente en varias religiones, y de la lucha de ese caos contra la creación del dios principal. También aparece el tema de las siete cabezas o de la serpiente como en Ap.12. Hay que notar que en Ap. 13 la lucha cósmica se historiza, abarcando

⁹⁹ tomado de: Pixlev, Jorge V., *"Pluralismo de tradiciones en la religión bíblica"*, Bs. As., La Aurora, 1971, pg. 59

lugares, personas, hechos de la vida cotidiana. Así mismo, al hacerse histórica, se ubica en un tiempo específico; mientras el mito de Baal y Yam era cíclico, las bestias de Apocalipsis se ubican concretamente al final de los tiempos.

III.2-Tradiciones del mundo babilonio

La profecía babilónica no es muy apropiada para encontrar un modelo para los apocalipsis como Daniel. Esta profecía es más cercana a profecías políticas como los oráculos Sibilinos. Para buscar paralelos habría que releer “Los discursos proféticos de Marduk y Shulgi”, “La profecía de Uruk” y “La profecía Dinástica”. Por un lado, la principal afinidad de estos textos es su *vaticinia ex eventu* y por el otro, y más propio del lenguaje apocalíptico, la forma críptica de estos *vaticinia ex eventu*.

Quedaría por investigar lo que se refiere a las similitudes entre Ap.13 y sus posibles fuentes en la tradición babilonia. Hay, por ejemplo, quienes ven en los dos monstruos ecos de concepciones mitológicas como las de Tiamat (femenino) y Kingu (masculino).

III.3. Tradiciones del mundo persa

La principal dificultad para trabajar con material persa es la datación. De hecho, mucho material antiguo y los documentos más importantes del apocalipticismo y la escatología persa son preservados en los Libros de Pahlavi que en su presente forma data del s. IX de la era cristiana. La dificultad estriba en determinar cuanto de este material proviene de época precristiana.

La potencial importancia del material persa se puede encontrar en el “Zand-i Vohuman Yasn”, o “Bahman Yasht”, uno de los libros del Pahlavi. En el capítulo 4 Zaratustra pregunta acerca de los signos de los últimos tiempos, y Ahura Mazda le contesta describiendo una larga serie de disturbios políticos y cósmicos.

Es decir que podemos encontrar en la tradición persa la idea del fin de los tiempos anunciado por cataclismos cósmicos y políticos.

También es propia del mundo persa la periodización de la historia y el advenimiento de un milenio. Esta idea la podemos encontrar en el Bundahisn, un escrito tardío (s. XII de la era cristiana). Aquí el curso de la historia está dividido en doce mil años; los últimos nueve mil se desarrollan en medio de una lucha entre Ahura Mazda y Ahriman. Esta lucha también está atestiguada en el tratado de Plutarco “Sobre Isis y Osiris”.

Otros testigos del pensamiento apocalíptico persa que podrían ser datados en épocas precristianas los podemos encontrar en el “oráculo de Histapes”. Justino, Clemente y Lactancio en su “Divina Institución” nos proveen de referencias a este oráculo: “Div. Inst.” 7:15-17; Justino, “Apol.” 1:20.

III.4. Tradiciones del mundo egipcio⁶⁰

El aporte principal de la apocalíptica egipcia se refiere a todo lo relativo a la imaginaria. La egipcia era una cultura visual en gran medida, y la apocalíptica tiene en la visión su medio de revelación. Entre los libros sagrados egipcios el Amduat puede llegar a ser un punto de partida en la especulación apocalíptica egipcia. Este libro habla de como es el mundo en el más allá, haciendo una gran descripción pictográfica. También se ofrece aquí una detallada serie de habitantes de esos lugares. En definitiva puede la iconografía egipcia haber sido un aporte esencial en lo que se refiere a figuras zoomórficas, así como también la “técnica” de combinación antro-po-zoomórfico.

Otro posible aporte es la periodización. El cosmos para los egipcios estaba dividido en las estaciones marcadas por el camino del sol, las cuales

⁶⁰ sobre apocalíptica egipcia ver Bergman, Jan: “Introductory Remarks on Apocalypticism in Egypt”; en *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*; Hellholm, David. (ed.); Tubinga: Mhor. 1989: pp.51-60

formaban una tabla cósmica. A lo largo de este camino el sol iba tomando diferentes formas, entre las cuales predominan las teriomórficas.

Si bien no se puede hablar de una influencia directa, la iconografía egipcia puede haber aportado una buena cantidad de figuras, ideas, etc. al medio religioso del imperio romano (con una gran circulación de imágenes y conceptos, a la vez que una gran mezcla y reforma de las mismas al contacto de unas con otras).

III.5. Tradiciones del mundo helenístico

“La matriz de los apocalipsis judíos no es una tradición singular sino que es el medio ambiente helenístico, donde motivos de varias tradiciones circularon libremente”.⁶¹

En este medio ambiente se puede encontrar que las divisiones de la historia en períodos, que parecería originaria de la cultura persa, se encuentra atestiguada en las sibilas paganas de Cumae, en Italia. O bien, que la astronomía y astrología caldea se encontraban ampliamente extendidas. Existía una “atmósfera común de ideas, aún cuando no estaban claramente articuladas”.⁶² En esta atmósfera común de ideas es donde la tradición hebrea se inserta como una más de esas tradiciones que circulaban libremente, se mezcla, se apropia de otras figuras, motivos, mitos, dando origen, entre otra literatura, a los apocalipsis.

Es interesante destacar que “la era Helenística fue marcada por una amplia nostalgia por el pasado y alienación en el presente”.⁶³ Este marco antropológico es en cierta forma el mismo que reina en el capítulo 13 de Apocalipsis. Se podría decir que en ambos la alienación presente es un sentimiento preponderante. Habría que destacar, por el otro lado, que la nostalgia helenística por el pasado es más bien esperanza en el futuro en el cap. 13 de Apocalipsis.

⁶¹ Collins, John J., “*The Apocalyptic Imagination*”, op.cit., pp.26

⁶² *ibid.* pp.28

⁶³ *ibid.* pp.28

III.6. Tradiciones del mundo hebreo

Hanson es uno de los que apoyan la idea de una significativa continuidad entre la tradición profética hebrea y los apocalipsis.

Uno de los principales aportes de la imaginería mitológica hebrea postexílica es el interés en el mundo celestial. Toda una amplia angelología desarrollada en esta tradición es tomada por los apocalipsis.

En cuanto a Ap. 13, uno de los aportes esenciales de la tradición hebrea se encuentra en todo lo referente a bestias míticas.

III.6.1- La bestia:

Las bestias en la tradición judía podían estar asociadas a la creación como así también al fin de los tiempos o, como en el caso de Henoc, a seres creados en el principio y cuya destrucción anuncia el fin de los tiempos.

Sobre un ser monstruoso que habita en el mar se encuentra un pasaje en Is.27:1; esta bestia es traducida en LXX como δράκοντα. En el fin de los días esta bestia será destruída por Dios.

En Job 26:7-13 este ser es llamado Rahab. En este pasaje se encuentra asociado a la creación y se demuestra la superioridad de Dios sobre él.

También en Is. 51:9-10, la bestia está presente en el Éxodo y Dios la domina.

En el salmo 74:12-15 estos monstruos son dominados en el principio de la creación.

En todos los casos se coincide en el lugar donde reside la o las bestias: el mar. Uno de los pasajes que podría inspirar la emergencia de la bestia del mar se encuentra en Dn. 7:3-8. Aquí son cuatro bestias las que salen, la palabra utilizada en LXX para designarlas es θηρία. La frase de Dn. 7:3 en las LXX tiene gran parecido a Apocalipsis:

LXX: καὶ τέσσαρα θηρία ἀνέβαινον ἐκ τῆς θαλάσσης

Αποκ: ἐκ τῆς θαλάσσης θηρίον ἀναβαῖνον

Por otro lado, dejando la parte mítica y poética, ya desde antiguo la palabra θηρίον, la fiera salvaje, se aplicó de modo figurado a personas “bestiales”.⁶⁴ Pero hay que recordar que en Ap.13 el uso del concepto “bestias” no es sólo como referencia alegórica a personas bestiales (ver crítica de las formas); ya que esto significaría obviar un trasfondo mítico evidente. Es adecuado pensar en un uso mitopoético.

Es bastante común la teoría de que el autor de Apocalipsis habría juntado las cuatro bestias de Daniel en una sola. El objetivo sería concentrar, sintetizar y magnificar la carga negativa de las cuatro. Pero posiblemente el autor de Apocalipsis no realizó un trabajo de una forma tan lineal (bestias de Daniel ⇨ Bestia de Apocalipsis) sino que utilizó una de las posibles tradiciones acerca de bestias que circulaba en la época.⁶⁵ Esta tradición tendría una fuerte influencia sapiencial, y concebiría dos monstruos. Algunos ejemplos se encuentran en el Libro de las Parábolas de Henoc 60:7-10 donde aparecen dos monstruos: Leviatán y Behemot. Uno femenino y otro masculino, uno procedente del mar y otro de la tierra. Ambos fueron creados por Dios en el principio de los tiempos y luego fueron separados. El juicio y castigo de Dios sobre estos monstruos anuncia el fin de los tiempos. Esta pareja también aparece en el 4 Esdras 6:49-52 (según versión latina; 4:49-52 en la versión etiópica) y 2 Baruc 29:4.

El cambio de cuatro bestias, tal como aparece en Daniel, a dos bestias, tal como aparece en los apocalipsis antes mencionados, no sería el procedimiento exegético seguido por el autor del Apocalipsis. Éste utilizó la tradición de dos monstruos presente en su medio social.

Lo que sí utilizó de Daniel fue el ropaje de las bestias. En la época del Apocalipsis los dos monstruos habían sufrido una politización en su comprensión.

⁶⁴ Diccionario teológico del N.T. Vol. 1, Coenen-Beyreuther-Bietenhard ed., bajo el artículo “bestia”.

⁶⁵ Cf. Schüssler Fiorenza, E.; *Apocalipsis. Visión de un mundo justo.*; Navarra; Verbo Divino; 1997; pg.118

En este caso el autor de Apocalipsis 13 decide configurar sus bestias míticas con el modelo de Daniel 7.

Así como Ap.13 no trabaja directamente sobre Dn.7, en lo que a Bestias se refiere, otros textos, entre los que podríamos citar a Esdras, sí se basaron directa y explícitamente en Dn.7. Si se observa el trabajo de relectura presente en 4 Esd.11:1ss. se habla de un águila que atormenta a la Tierra. Si bien la alegoría en este texto tenía una referencia más que evidente, un versículo posterior agrega un dato más sobre el origen de ese águila y retrotrae toda la alegoría al texto madre sobre el cual se está trabajando:

“¿no eres tú el que queda de estos tres animales
que he hecho reinar sobre el mundo para que el
fin de los tiempos llegue por ellos?” 4 Esd.11:39

¿Cuáles son estos *tres* animales? ¿Son las *dos* bestias de Apocalipsis y de Henoc, a las que se le suma el águila?; en este caso se estaría ante un texto que trabaja con la relectura, de Dn.7, de las *dos* bestias. O por el contrario ¿se refiere a las bestias de Daniel 7?. En el vs.12:11 Esdras da la interpretación del águila:

“ el águila que sube del mar es el cuarto reino que
le apareció a Daniel tu hermano, en sueños”

Esdras completa la visión de Daniel. Y esto lo hace expresamente, citando al propio Daniel (Esd.12:11-12). De aquí que seguramente la fuente primordial de 4 Esdras 11 es Daniel 7. Este es un texto que entiende que las bestias míticas son cuatro. Con el autor de Apocalipsis no sucede lo mismo: él concibe dos bestias. Tal vez por esto es que no hay una cita específica en Ap.13 sobre Dn 7. Sólo se limita a configurar una de las bestias como una recopilación de las de Daniel. Lo que por cierto podría ser una forma indirecta de citarlo. Schüssler Fiorenza afirma:

“ Juan usa el Antiguo Testamento como usa la apocalíptica
judía, mitología pagana o materiales cristianos tempranos

en una forma alusiva “antológica”. El no interpreta el Antiguo Testamento sino que usa sus palabras, imágenes, frases y patrones como un arsenal de lenguaje para elaborar sus propias afirmaciones teológicas o expresar su propia visión profética (...) pero nunca se refiere al Antiguo Testamento como Escritura de Autoridad.”⁶⁶

Sin dejar de tener en cuenta a Schüssler Fiorenza para el trabajo en general del libro de Apocalipsis, hay que afirmar que también Henoc trabaja en la misma forma alusiva. Y sin embargo, más claramente que en Apocalipsis, se nota que Henoc no toma Dn 7 como fuente sino que, al igual que Apocalipsis, concibe dos monstruos.

Resumiendo, posiblemente existieron dos corrientes de trabajo exegético en cuanto al tema de las bestias apocalípticas. Una representada por 4 Esd.11 y 12. En ésta la alusión a Daniel es directa y se habla de cuatro bestias. Por otro lado tenemos una segunda corriente, representada por Las Parábolas de Henoc y cuyos rastros se ubican también en 4 Esd.49-52, que concibe dos bestias. Estas dos bestias tienen un origen concreto en la creación del mundo y en Henoc tienen un papel fundamental en el fin de los tiempos. Esta segunda corriente trabaja sobre textos como Job, Salmos.

A las Bestias del texto de Ap.13 se las ubica, generalmente, dependiendo de Dn.7 pero habría que revisar esta posibilidad de dos corrientes y eventualmente ubicarlas en la que concibe dos bestias, o bien ver hasta que punto estas dos corrientes de interpretación se entremezclan en Ap.13.

⁶⁶ Schüssler Fiorenza, *Apokalypsis and Propheteia. The Book of Revelation in the Context of Early Christian Prophecy.. en L'Apocalypse Johanique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, J. Lambrecht ed., Gembloux (Bélgica), Leuven University Press, 1980, pg. 108.

Corriente 1	Corriente 2
Cuatro bestias	Dos bestias
Énfasis escatológico	Énfasis en el origen y fin del mundo
Influencia de Daniel 7	Influencia de Génesis, Salmos, Job
Las Bestias son innominadas	Las Bestias tienen nombres: Leviatán, Rahab, Behemot
Su hábitat es el mar	Una de las bestias está en el mar y la otra en la tierra

III.6.2. Las señales

El signo podía tener dos funciones : a) como marca o seña, y b) como milagro.⁶⁷

El signo como marca: en la LXX σημεῖον traduce la palabra hebrea **אוֹת**. YHWH realiza signos con los que acompaña a sus palabras: el signo de Caín (gén. 4:15); la sangre en los hogares de los israelitas (Ex.12:13); también son ejemplos de signos: el arco iris y la circuncisión. Todos son hechos que afirman un pacto o una promesa. Aparte de afirmar puede expresar y señalar ese pacto, hacerlo visible.

⁶⁷ Dictionary of N.T. Theology Vol. 2, Brown, Collin edit. artículo "miracles", pp 626-633.

El signo como milagro: aquí tenemos los signos realizados por Moisés (Ex. 4:7-12;14;17; Dt.34:11); por Gedeón (Jc.6) y Ezequías (2 R.20:8;cf. Is.38:7). La frase **וְהַמֹּפְתִים הָאֵלֶּה**: τὰ σημεῖον καὶ τὰ τέρας: los signos y poderes, es encontrada en primer lugar en aquellos textos que describen la acción de YHWH en Egipto como una maravillosa acción en la historia.

Los signos son vistos como una manifestación del poder y la gloria de Dios. Por ellos Israel y las otras naciones reconocerán que sólo YHWH es Dios (Dt.4:35; IR. 18:36; Sal.86:10).

Los signos milagrosos no tienen en el A.T. una distribución uniforme: se encuentran agrupados en tres grandes periodos:

- a. la salida de Egipto
- b. el conflicto de Elías-Eliseo con las religiones paganas
- c. la época de Daniel.

Todos periodos extremos en donde se reafirmó la presencia de YHWH por estos signos. Podría hablarse de un cuarto periodo con Jesús.

Estos signos eran realizados por profetas en general (Ex.7; Dt.13:2). Para la concepción rabínica un profeta debe demostrar su identidad por medio de signos y poderes (cf.Mt.16:1; Jn.6:30 y 3:2).

III.6.3. Blasfemias

En la LXX aparece el término siempre relacionado directamente o indirectamente con Dios.

En Lv.24:11.14-16.23 aparece la sentencia para los blasfemos: la muerte. A esto se añade que para los israelitas aún pronunciar el nombre de YHWH era una blasfemia.

También se consideraba una blasfemia utilizar el nombre de YHWH para fines malos (Ex.20:7). A Jesús se le acusa de blasfemia por atribuirse derechos

y poderes que son propios de Dios. Igualmente en las listas de conducta cristianas encontramos prohibiciones de blasfemias (Ef.4:31; Col.3:8; 1 Tm.6:4; 2 Tm.3:2).

III.6.4. La imagen

En el pensamiento griego una imagen participa de la realidad de lo que representa. La esencia de la cosa aparece en la reproducción material, el dios opera en su propia estampa creada por los hombres. Pero en el pensamiento hebreo no existía figura alguna que pudiera representar a YHWH. La única imagen de YHWH podía ser el ser humano.

En el N.T. podemos encontrar el conflicto de Jesús con la imagen del César en las monedas.⁶⁸

⁶⁸ Cf. Mc.12:13-17 y paralelos

B - EL TEXTO DE APOCALIPSIS 13

En esta primer parte se llevó a cabo un estudio de la organización de la sociedad y el gobierno en el imperio romano y se delineó una evolución del movimiento apocalíptico desde su surgimiento en el seno del judaísmo hasta su adopción y evolución por el cristianismo. Finalmente se describieron algunas de las tradiciones provenientes tanto del judaísmo como de otras corrientes teológicas que podrían conformar Apocalipsis 13. El énfasis se centró en el entorno social, político, histórico y literario en el cual se escribe Ap.13.

Se procederá, en esta sección, a un análisis del texto considerando especialmente la estructura literaria, la redacción final así como también algunas posibles referencias externas que puedan hallarse en el texto mismo. Estas últimas pueden aportar algunos datos acerca de la fecha en que se escribió el texto, la forma de vida de la época, o información sobre algunos personajes históricos.

I. Consideraciones literarias

I.1. Delimitación del texto

I.1.A. Delimitación lingüística

La delimitación lingüística está dada por el uso de ciertas partículas claves que cortan o encadenan el texto. En este caso es la frase καὶ εἶδον la que actúa como corte y comienzo de una parte. Esta frase se encuentra en varios relatos apocalípticos como comienzo de visiones. Aunque se podría decir que, siguiendo esta línea de considerar la frase καὶ εἶδον como límite de comienzo de visiones, en 13:11 se tiene otra visión, la inclusión de la partícula ἄλλον como

calificador de esta aparente nueva visión conecta 13:1-10 y 13:11-18 entre sí. Algo similar como ejemplo ocurre entre:

14:1..καὶ εἶδον

14:6..καὶ εἶδον ἄλλον

Entonces la frase καὶ εἶδον será considerada como inicio de visiones apocalípticas, mientras que καὶ εἶδον ἄλλον se considerará como encadenadora de dos visiones relacionadas entre sí. El final de la visión del capítulo 13 está marcado por 14:1 (καὶ εἶδον) que señala el comienzo de la próxima.

I.1.B. Delimitación temática

En cuanto a la delimitación temática, si bien hay una clara unión entre 12:13-17 y 13:1 y ss. por la acción del Dragón, en el 13 el sujeto principal es la Bestia mientras que en el 12 es el Dragón.

Por otra parte como cierre actúan las reflexiones en 13:10c y 13:18 respectivamente.

I.1.C. Delimitación estilística

También a nivel lenguaje podemos observar un corte entre el cap. 12 y el 13. El cap. 12 tiene forma mítica y motivos míticos, mientras que el cap. 13 tiene un estilo mitopoético,⁶⁹ con un lenguaje simbólico y numerosos comentarios del relator.

Con respecto al vs. 12:18 se observa la dificultad de incluirlo tanto en la visión anterior (12:1-17) como en ésta. Como argumento para incluirlo en el cap.12, y por lo tanto en la sección mítica anterior, se podría decir que el sujeto de

⁶⁹ Cf. Schüssler Fiorenza, E.: "The Fenomenon of Early Christian Apocalyptic... op.cit.: pp.304-305.

ἑσταθη, en 12:18, es ὁ δράκων. Además, otro argumento para incluirlo en el cp.12 es que tenemos la frase de comienzo de la visión del capítulo 13 en 13:1.

I.2. División literaria

En un primer momento debemos dividir el cap.13 en dos grandes bloques: ambos comienzan con la frase καὶ εἶδον: 13:1-10; 13:11-18.

13:1-10	13:11-18
PRESENTACIÓN 1-3a procedencia: del mar	PRESENTACIÓN 11-12 procedencia: de la Tierra
aspecto: 10 cuernos, 7 cabezas con 7 diademas con nombres blasfemos, similar al leopardo, etc. herida curada en la cabeza	aspecto: 2 cuernos, similar al cordero, habla como el dragón.
origen del poder: del dragón (da el poder, la autoridad y el trono)	origen del poder: de la primer bestia.
MILAGROS QUE JUSTIFICAN EL PODER DE LAS BESTIAS 3b-4	MILAGROS QUE JUSTIFICAN EL PODER DE LAS BESTIAS 13-14
señal: la herida es curada	señal: hacer bajar fuego del cielo
objetivo de la señal: asombrar a toda la Tierra	objetivo: engañar a los habitantes de la Tierra
resultado: adorar al dragón, adorar a la bestia	resultado: hacer una estatua de la bestia
PODER DADO A LAS BESTIAS 5-8 -boca; -autoridad; -hacer guerra a los santos -vencer a los santos; -autoridad sobre. -alcance de los adoradores de la bestia	PODER DADO A LAS BESTIAS 15-17 -dar espíritu a la estatua de la bestia -hacer que todos...
NOMBRES 8b -de los que no están inscriptos en el libro de la vida	NOMBRES 17b los que usan el nombre de la bestia
REFLEXIÓN 9-10 -acerca de la resistencia y la fe	REFLEXIÓN 18 acerca de la sabiduría

1.2.1. Estructuración en base a la actuación de los personajes.

La anterior es una estructura que tiene en cuenta los temas desarrollados en el capítulo. Ésta, por otro lado, busca elaborar un esquema en relación a las acciones de los personajes y su interrelación. Aquí se podría observar un diseño con una forma de “motivación-respuesta”, correspondiendo la primera a la Bestia y la segunda a los seres humanos.

Esta disposición se encuentra en la primer parte del capítulo, vs. 1-11

<u>vs</u>	<u>Estructura</u>
1-3a	Descripción magnífica de la Bestia
3b-4	Respuesta ante tal descripción: adoración
5-7	Descripción del poder de la Bestia
8	Respuesta: adoración
9-11	Reflexión acerca de la motivación no creída y respuestas que no aceptan la motivación

En la segunda parte del capítulo se observa el uso de subjuntivos e infinitivos. El uso de estos tiempos estaría relacionado con demostrar algo que no es evidente en la dinámica “motivación-respuesta” de la primer parte. La partícula ἵνα cumple la función de revelar un trasfondo oculto en dicho esquema. El ἵνα y su correspondiente subjuntivo denuncian que la respuesta del primer bloque es forzada. No es una adoración tan espontánea como pareciera. Es una respuesta que se da luego del trabajo de la segunda Bestia.

Los infinitivos y presentes de esta segunda sección serían la realidad sensible, que acontece delante de la Bestia y de los seres humanos. Los subjuntivos denuncian la naturaleza no sensible de esas realidades.

vs

verbo

11.....ἐλάλει

12a.....ποιεῖ

12b.....ποιεῖ ἵνα προσκυνήσουσιν

13.....ποιεῖ ποιῇ

14..... πλανᾷ

15.....δοῦναι λαλήσῃ
ποιήσῃ
μή προσκυνήσωσιν

16.....ποιεῖ δῶσιν

17..... μή δύνηται

I.3. Palabras encadenantes

si bien se pueden encontrar varias, una de las principales es el verbo δίδωμι.. Su distribución en el capítulo es la siguiente:

- | | |
|----------------------------|---|
| -2...ἔδωκεν (aoristo act.) | -5..... ἑδόθη(aoristo pas.) 2 veces |
| -4...ἔδωκεν | -7.....ἑδόθη 2 veces |

En la primer parte este verbo aparece 6 veces.

- | | |
|---------------|-----------------------------------|
| -14.... ἑδόθη | -15... δοῦναι (aor. subjunt.) |
| -15.... ἑδόθη | -16... δῶσιν (aor. infinit. act.) |

En la segunda parte δίδωμι se encuentra 4 veces.

De las 10 veces que aparece este verbo, 6 se utiliza en Aor. pasivo (el sujeto del verbo es beneficiado por la acción que realiza otro). Este sujeto beneficiario de la acción del tercero es en los vs. 5 y 7 la Bestia que surge del mar, y en los vs. 14 y 15 la Bestia que surge de la tierra.

Cuando el verbo se usa en Aor. activo el sujeto de dicha acción es el Dragón (vs. 2b y 4).

En tiempo Aor. subjuntivo el sujeto es la segunda Bestia.

1.3.1. Uso del verbo δίδωμι; ilación de ideas:

13:2b: el dragón otorgó (ἔδωκεν) 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 dió (ἔδωκεν) autoridad.

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

13:5: a la bestia le es dada (ἐδόθη) 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” (ἐξουσία) 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 (nótese el juego entre σκηνὴ-σκηνώω.). Teniendo en cuenta el vs. 6 y los adjetivos usados en los vs. 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 (ἐδόθη) a la bestia hacer guerra a los santos y vencerlos. Esta vez el verbo δίδωμι 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 (ἐδόθη) autoridad (ἐξουσία., dando la extensión espacial de la misma.

13:14: a la segunda bestia se le concede (ἐδόθη) realizar señales para engañar a los habitantes de la tierra. A partir de este punto la serie marcada por δίδωμι se entremezcla con otra marcada por σημειον, de la misma forma que antes estaba combinada con ἐξουσία. En realidad ἐξουσία, al igual que δίδωμι, a partir del vs.12 toma una nueva orientación al combinarse con σημειον.

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 δίδωμι, ahora en subjuntivo. La cadena de autoridad o poder llega a su eslabón final. la gente en general, el pueblo entero sin distinciones de estado social. 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

Personaje	Dragón	Primera Bestia	Seg. Bestia	Pueblo
	↓	↓	↓	↓
tipo de poder: da autoridad....da autoridad....realiza.....compra-vende señales				
		↓		↓
imagen de poder.....estatua.....marca				

I.3.2. Uso del verbo δίδωμι, su interpretación:

Según el análisis precedente, podemos arribar a las siguientes conclusiones: existía en el autor una fuerte necesidad de responder la pregunta acerca del origen del poder de esa bestia que atormentaba a los primeros cristianos. La respuesta es construida en base al verbo δίδωμι en aoristo pasivo: ἑδόθη.

La primer conclusión es que ese poder no es propio de las bestias, sino que le es otorgado por un tercero. Esto se puede observar al ver el uso del verbo en el tiempo aoristo pasivo; en donde el sujeto es beneficiado por la acción de otro. Es importante aquí diferenciar del aoristo pasivo divino usado varias veces por Jesús. Si bien el uso del tiempo verbal es similar, no lo es el sujeto al que alude el verbo. En un caso éste es Dios (cuando es usado en los Evangelios por Jesús), y en otros casos, como en Ap.13, es otro ser contrario a Dios (el Dragón).

Lo anterior nos lleva a la segunda conclusión que responderá a la siguiente pregunta: ¿quién es ese otro que otorga el poder? Y aquí se vuelve a usar el verbo δίδωμι en aoristo activo: ἔδωκεν. El sujeto, como ya se vió, es el Dragón. Aparentemente aquí puede haber una fuerte disputa contra grupos que postularon la idea de Dios como el que da el poder a las bestias, grupo dentro del cual me gustaría mencionar a Flavio Josefo, por ejemplo⁷⁰:

“Los romanos... a quienes la fortuna ha transferido sus favores... la asistencia divina ... se ubica del lado de los romanos pues, sin la ayuda de Dios, nunca se hubiera podido construir un imperio tan vasto”

“Vespasiano fue inducido a pensar que la providencia divina lo había ayudado a asir el imperio...”

“La fortuna sin duda había pasado a ellos (los romanos)... y Dios... ahora descansaba sobre Italia”

⁷⁰ Cossan, J.D., *El Jesús histórico...*; o.cit.; pp. 123-124.

"Hacéis la guerra no solamente contra los romanos sino también contra Dios..."

Por último la tercer conclusión es la naturaleza del dador del poder: el Dragón. El cual, según el cap. 12, es un ser vencido desde los orígenes.

I.4. Verbos

Se puede encontrar en el cap. 13 la siguiente distribución de tiempos verbales:

-pasado: 22

-presente: 13

-futuro: 3

En las formas atemporales se destaca el uso de infinitivo: 12 veces. Su uso está asociado con el aoristo de $\delta\acute{\iota}\delta\omega\mu\iota$

Se podría decir que el uso de $\pi\rho\omicron\sigma\kappa\upsilon\nu\acute{\epsilon}\omega$ en futuro no indica una profecía negativa sino más bien una descripción de la conducta humana.⁷¹

I.5. Uso de los artículos

El artículo indica familiaridad. Cuando una palabra lo tiene se puede suponer que se está en presencia de un concepto específico y conocido en la apocalíptica. Pero se pueden encontrar algunas irregularidades en el uso de

⁷¹ Pietrantonio, Ricardo, "Temporalidad en el Apocalipsis. Un estudio de los tiempos verbales griegos para entender el tiempo". en *Fe, Compromiso y Teología*, Bs. As., ISEDET, 1985, pp 185-222.

artículos, propias del lenguaje usado por el autor de Apocalipsis.⁷² Algunas importantes en el cap. 13:

- Θάλασσα tiene artículo genérico. Este también se usa en γῆ, οὐρανός.

- τὸν πόλεμον, en este sustantivo el artículo es usado cuando se refiere a la Guerra Mesiánica en el final de los tiempos. Pero en el cap.13 no tiene artículo (13:7), de lo cual se deduce que no se está aludiendo a la Guerra Mesiánica sino a conflictos que suceden en la Tierra, en el tiempo presente, y cuyos actores son los seres humanos (a diferencia de la Guerra Mesiánica donde el Mesías lucha contra el poder del mal, por ej. en Ap.19:19).

- Algunas veces los sustantivos que aparecen por primera vez lo hacen sin artículo, pero al ser repetidos luego lo tienen. Es el caso por ejemplo de Θηρίον (vs.1 sin artículo, 2, 3, etc. con artículo).

- En la tríada del vs. 2 el artículo es usado en forma variable:

vs 2.....	τὴν δύναμιν	τὸν θρόνον	ἑξουσίαν
vs.4.....		τὴν	ἑξουσίαν
vs.5.....			ἑξουσίαν
vs.7.....			ἑξουσίαν
vs.12.....		τὴν	ἑξουσίαν

- δράκων como figura apocalíptica tiene artículo en 13:2. Pero en 13:11 no lo tiene, lo que podría estar indicando que el autor toma alguna fuente⁷³ en la construcción de la frase.

⁷² Charles, R.H.: *The Revelation of St. John.*; en *The International Critical Commentary*, t.XXXVII, pp CXIX-CXXI

⁷³ *ibid.*; pp CXX. punto b.

II. Consideraciones redaccionales

Son numerosas las hipótesis que se han dado respecto a la producción del libro de Apocalipsis. La secuencia no cronológica de este texto fue la que llevó a las más dispares teorías acerca de su formación y actual estado.

Para la crítica de las fuentes y la de las tradiciones una narrativa es un juego ordenado en una secuencia lógica, lineal y unificada. Por lo tanto toda repetición, frase, o unidad que no se acomode a la unidad mayor es considerada un agregado. Ambas buscan desarmar el texto en pequeñas unidades y buscar el origen y posible ensamble de dichas unidades.

La crítica de las fuentes dio algunas explicaciones a la actual forma del libro de Apocalipsis. La teoría de la compilación fue la que postuló:

“... que el actual texto de Apocalipsis pierde una coherencia interna debido a que éste consiste de un número de fuentes judías y/o cristianas las cuales fueron, con mayor o menor habilidad, combinadas por uno o más redactores.”⁷⁴

Un ejemplo de esta teoría es aquel que dice que Apocalipsis originalmente fue un apocalipsis judío escrito en hebreo o arameo y luego traducido, al griego, y revisado teológicamente por un escritor cristiano.⁷⁵

La introducción a la Biblia de Jerusalén también propone una hipótesis en esta línea:⁷⁶ la parte propiamente profética (caps 4-22) constaría de dos apocalipsis escritos por el mismo autor y luego fusionados por otra persona en otra fecha posterior. Las cartas a las iglesias serían otro texto independiente.

⁷⁴ Schüssler Fiorenza E; “Composition and Structure of the Revelation of John”; en *The Catholic Biblical Quarterly* Año 39, N° 3; Julio de 1977; pg. 346

⁷⁵ *ibid.*; pg. 346 ss.

⁷⁶ Biblia de Jerusalén nn.1766-1767

El exponente más conocido, tal vez, de esa forma de análisis es Charles quien da una teoría del editor:

“Juan murió cuando había completado 1-20:3 de su trabajo, y que el material para su finalización, la mayor parte del cual estaba listo en una serie de documentos independientes, fue puesto todo junto por un discípulo, creyente aunque poco inteligente, en el orden que él consideró justo”⁷⁷

La teoría de la revisión presupone:

“...un texto primario, judío o cristiano, que estaba completo en sí mismo pero fue re trabajado a través de sucesivas revisiones y ediciones hasta el texto presente...”⁷⁸

La teoría fragmentaria explica las repeticiones y discrepancias asumiendo que:

“...el autor usó varias tradiciones orales y escritas para la composición de su trabajo...”⁷⁹

Todas estas teorías comprendieron el libro como un conjunto de materiales recopilados de una u otra forma. En esta visión subyacía la idea del texto ideal como algo lineal, cronológico. Pero en la actualidad al estudiarse las técnicas de composición del libro se lo ve como una unidad proveniente de una persona con una clara idea de su trabajo.

⁷⁷ Charles, op.cit.: pp L.

⁷⁸ Schüssler Fiorenza E; Composition and Structure... op.cit.: pg. 347

⁷⁹ Schüssler Fiorenza E; Composition and Structure...; op.cit.: pg. 348

De acuerdo a tres técnicas de composición principalmente utilizadas por el autor, Schüssler Fiorenza⁸⁰ divide al libro en cuatro partes. Las técnicas serían: 1).la estructuración en siete del relato y de las unidades; 2).las dos visiones de los rollos y la visión inaugural de Cristo en 1:12-20 y 19:11-16; y 3).el método de intercalación.⁸¹

Estas técnicas dan como resultado un texto dividido en cuatro:

- i. La visión inaugural y las siete cartas a las iglesias (1:9-3:22)
- ii. Los siete rollos sellados (4:1-9:21; 11:15-19; 15:1.5-16:21; 17:1-19:10)
- iii. El rollo profético pequeño (10:1-15:4)
- iv. Las visiones de juicio y salvación (19:11-22:9)

Rowland también toma en cuenta estas técnicas y divide el texto en forma similar a Schüssler Fiorenza. Para Rowland hay dos intercalaciones principales, a la serie de siete. el cap. 7 y por otro lado 10:1-15:8.⁸² Es decir que quedaría el cap.13 dentro de la segunda intercalación.

Según la estructura propuesta por Beagley,⁸³ el cap. 13 queda dentro del cuarto acto en una serie de siete actos. Este cuarto acto es titulado “La salvación de los santos” y se ubica en el centro de la estructura abarcando de 12:1 a 16:1. El autor ubica este acto desarrollándose en el Arca de la Alianza (11:19) y conteniendo siete visiones de salvación:

- i- cap. 12
- ii-iii- Cap.13: las dos bestias
- iv- cap.14:1-5: el centro

⁸⁰ Schüssler Fiorenza E; *Composition and Structure ...*; op.cit.; pg. 358-366

⁸¹ *ibid.*; pg. 360-361.

⁸² Rowland, C.; *The Open Heaven...*; op. cit. pp. 418-420.

⁸³ Beagley, A.J., *The “Sitz im Leben” of the Apocalypse with Particular Reference to the Role of the Church’s Enemies*, New York, ed. Gruvter. 1987.

v- cap.14:6-13

vi-cap.14:14-20

vii-cap.15:1-16:1

Para Wikenhauser⁸⁴ los caps. 12 y 13 colocados entre las visiones de las trompetas y de las copas, tienen por fin poner de relieve la hostilidad de Satán y de sus secuaces contra el Mesías y su Iglesia.

Richard,⁸⁵ en su estructura, ubica 12:1-15:4 como el centro del libro enmarcado por dos relecturas del Éxodo 8:2-11:19 y 15:5-16:21. Titula la unidad central como “La comunidad en medio de las bestias”. A la vez esta unidad forma parte de una mayor 4:1-19:10 que representa el momento presente, la comunidad en medio del mundo, enmarcada esta unidad por dos juicios 1:9-3:2 el juicio a las iglesias y 19:11-22:5 el juicio al mundo.

Para todos (excepto Schüssler Fiorenza y Rowland que comienzan la sección con el cap.10) el cap. 12 abre claramente una sección; sea ésta las visiones de salvación o la situación de la comunidad, es el relato mítico del cap. 12 el que realiza la apertura. La función persuasiva del cap.13 estaría contenida por un lado por el cap. 12, en donde se ve la seguridad de que el Mesías fue salvado del poder del Dragón; y por el otro lado el cap.14 sería el marco final de la visión de Ap.13. En el cap. 14 el Mesías que fue salvado del Dragón en el cap.12 regresa a rescatar a sus elegidos, a los santos del cap.13. El cap.14, tanto en Richard como en Beagley, es considerado la parte central del libro. Este cap.14 debe haber tenido en los primeros cristianos la fuerza de la resurrección de Jesús.

⁸⁴ Wikenhauser.A., *El Apocalipsis de San Juan*, Barcelona, Herder, 1969, pp. 105.

⁸⁵ Richard, P., *Apocalipsis....op.cit.*; pp. 50ss.

III. Referencias externas en Apocalipsis 13

La búsqueda de datos internos, en el texto, que faciliten la ubicación de su producción histórica se da a través del intento por encontrar algún tipo de referencia a personajes de la época. Si bien este trabajo puede resultar necesario como herramienta para otros análisis, muchas veces llevó a una comprensión unívoca de Ap. 13. De esta forma se tomó este pasaje como un texto alegórico y las discusiones rondaban alrededor de la justa interpretación de las figuras en él presentes. No es éste el camino que se debería seguir con un texto como el de Ap. 13, con un lenguaje formado por símbolos multívocos. Por esta razón el siguiente análisis sólo busca una posible ubicación histórica sin intentar cerrar las múltiples interpretaciones de las figuras.

Si bien pareciera haber consenso en decir que la bestia del mar es el imperio romano, no existe tal unidad en cuanto a la referencia de la herida mortal curada. Una primer posibilidad es la que se refiere al asesinato de Nerón con una cuchillada en la garganta. Para algunos escritores romanos, del orden de los senadores, Nerón llegó a ser impopular hacia el fin de su gobierno. Hay que recordar que el Senado lo declaró “enemigo público”. Estudios actuales revisan la popularidad de este emperador⁸⁶ (es importante recordar que era el personaje de la leyenda del Nero Redivivus). Luego de su asesinato corrió el rumor de que él no había muerto sino que había huido a Parthia y regresaría a ocupar su trono con un enorme ejército. Hubo varios pretendientes que alegaron ser “Nero redivivus”, incluso algunos vieron en Vespasiano esta figura.⁸⁷

⁸⁶ Cf. Chow, John K.; *Patronage and Power. A Study of Social Networks in Corinth.*; JSNT Supplements Series 75; Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992; pp.45- 46. cf. donde habla sobre la popularidad de Nerón en Corinto, en el primer siglo, cuando le otorgó este emperador la libertad a esta ciudad.

Cf. Miguez, N.; “Apunte...” op.cit.; cap. “Aspectos políticos” pg. 2

Cf. de Saint Croix, G.E.M.; *The Class Struggle...*; op.cit.; pg. 380.

⁸⁷ Cf. 4 Esd. 12:18; Suetonio: “Vespasiano”; Josefo: “Guerras...” 4655 7.63-74.

Una segunda posibilidad en la interpretación de la herida curada sería la siguiente:

vs 3- καὶ μίαν ἐκ τῶν κεφαλῶν: Nerón, como cabeza del imperio.

αὐτοῦ: de la bestia, del imperio.

ὥς ἐσφαγμένην εἰς θάνατον: a la muerte de Nerón el imperio cae en una serie de revueltas hasta la ascensión de Vespasiano. La herida de espada del vs. 14 serían las luchas militares en el intento por tomar el poder.

καὶ ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου: la cabeza herida implica un imperio sin gobierno.

αὐτοῦ: de la bestia, no de la cabeza.

ἐθεραπεύθη: es curada la herida, no la cabeza. Vespasiano toma el poder en el año 70 y establece un período de paz.

En esta segunda posibilidad la herida que se cura es la del imperio, no la de Nerón. Todo esto implicaría una seria acefalía en el gobierno del imperio. Acefalía que se vivió desde la muerte de Nerón con una serie de luchas por la toma de poder.⁸⁸

III.1. Poder religioso

Así como se puede identificar la primer Bestia tanto con un emperador como con la fuerza del imperio, también se puede buscar una correspondencia de la segunda Bestia. Estas correspondencias no son lineales ni unívocas ya que se está trabajando con símbolos que por su propia naturaleza son multívocos. Al ser un texto mitopoético las figuras en él no son alegóricas y por lo tanto reemplazables en una forma uno a uno. Más bien estas figuras guardan la fuerza de la imagen que

⁸⁸ Cf. Leipold-Grundman, op.cit., vol I, pg.68.

representan y sus posibles asociaciones son múltiples. El texto mismo de Apocalipsis al explicar el simbolismo de la Bestia, de los cuernos y de las cabezas, en el capítulo 17 vs.8-18, deja entrever una múltiple interpretación: las cabezas son colinas a la vez que reyes; la Bestia es un octavo rey a la vez que es uno presente. Y esta interpretación se da en medio de la recordación de que la Bestia camina hacia su muerte, es decir en medio del mantenimiento de la figura como tal.

Diferentes historiadores han propuesto correspondencias unívocas a esta segunda Bestia. En esta línea, Ford sugiere que la segunda Bestia es Josefo.⁸⁹ Otros proponen que la segunda Bestia es el Templo de Jerusalén.

Otra de las posibles correspondencias es que la segunda Bestia esté representando el aparato religioso del imperio romano. Es preferible esta correspondencia en el análisis ya que es mucho más abarcadora que aquella que lo hace con una persona concreta.

En el texto se observa que parte del trabajo de esta segunda bestia es la elaboración de una iconografía. Eco⁹⁰ trabaja el tema de la imagen en la actualidad, elaborando algunas conclusiones que son aplicables a este trabajo. Un primer concepto es el de “iconósfera” es decir un mundo de imágenes en el cual los “nuevos hijos del hombre se encontrarían viviendo apenas venidos al mundo”. Este mundo se asimila a la vez, por vía sensorial y no conceptual, imponiéndose con la evidencia de la realidad indiscutible; y desde esta inevitabilidad surge la pregunta del vs. 4: “¿Quién cómo la bestia?”. Pregunta que denuncia un triunfo en la instalación de la iconósfera por parte de la bestia.

Un segundo concepto es el de la educación por imágenes; Eco dice que este tipo de educación se da en sociedades absolutistas y paternalistas. La imagen es la síntesis de una elaboración previa. Esta elaboración parte de la bestia, de los intelectuales, pero a la masa sólo llega la síntesis y por lo tanto ésta es la que se

⁸⁹ citado por Beagley, op. cit., pp.78-79.

⁹⁰ Eco, U., *Apocalípticos e integrados*, Barcelona. Lumen, 1993, pp.332-334.

consume. Esta educación es la que enseña cómo tratar las imágenes, los símbolos, sus jerarquías, dónde y cuando usarlos, etc. No es una educación que analice críticamente los símbolos dados en la iconósfera y mucho menos una educación que proponga la creación de símbolos alternativos. Es fácil ver en los vs. 14-15 la construcción de esta imagen y la imposición a la gente. El no aceptar un símbolo significa no aceptar la elaboración previa, la carga de justificación que existe en él.

Es curiosa una de las funciones de la segunda bestia: la marca para comprar o vender. Aparentemente esta función se sale del terreno meramente religioso. La alusión posible en esta figura puede ser algún tipo de control de impuestos. Podemos comprobar, por los papiros de Oxyrhynchus⁹¹, que existían por lo menos cuatro impuestos: la tasa de artesanía, la tasa de ciudadanía, la tasa de diques y la tasa de cerdos. Esta última posiblemente fuera hacia los templos.

Suetonio⁹² relata la rapacidad de Domiciano en su afán por conseguir dinero debido a su empobrecimiento por los juegos y construcciones. Uno de los medios era el impuesto a los judíos:

“El impuesto que se perseguía con mayor rigor era aquel de que se componía el tesoro judaico; y por todas partes denunciaban a aquellos que, sin haber hecho profesión, vivían en la religión judía, o que disimulando su origen no pagaban el tributo impuesto a su nación.”

Por otra parte 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. Es posible, entonces que mediante el culto al emperador se lograra un control de impuestos aparte del ideológico. Caird⁹³

⁹¹ Crossan J.D., *Jesús...*, op.cit. pp.51-53.

⁹² Suetonio, “Domiciano” vs. XII.

⁹³ citado por Beagley, op.cit., pp.79-80.

presupone que la palabra *χάραγμα* fue usada significando "moneda". Ladd⁹⁴ dice que es difícil resolver el problema, descarta la marca sobre personas y llama la atención sobre que *χάραγμα* "era también un término técnico para el sello imperial sobre los documentos comerciales y para la impresión real sobre monedas romanas". Queda, entonces, descartada la hipótesis de una marca corporal puesto que esta marca no habilitaba para comprar o vender sino que marcaba esclavos.⁹⁵

Finalmente hay que agregar la posibilidad de que la marca sea un producto de la imaginación del autor y no una costumbre de la época.

En esta sección el estudio del encadenamiento de un verbo como *δίδωμι* permite ir esbozando algunos puntos claves del pensamiento teológico del autor de Ap.13. En primer lugar, el tema del otorgamiento de poder a la bestia recorre el texto de principio a fin. Se busca aclarar el origen y la extensión de dicho poder.

También son puntos emergentes de este análisis: la suerte de los cristianos y el engaño que significa el éxito de la bestia.

El análisis sobre la redacción coloca a Apocalipsis como una obra unitaria y no como una recopilación de partes menores, ni como un texto revisado sucesivamente por diferentes autores. Las estructuras de Schüssler Fiorenza, Rowland, Beagley y Richard aportan una comprensión del libro como algo proveniente de un autor, con una idea específica y con un plan de trabajo bien determinado. En este Apocalipsis de Juan, sólidamente armado, el capítulo 13 tiene, entonces, un lugar estructural y una función retórica específica.

⁹⁴ Beagley op.cit.: pp.80

⁹⁵ Cf. Crossan, *Jesús...*, op.cit. pp 75-76, donde cita a Diodoro de Sicilia.

También: Apuleyo, *Metamorfosis*, citado en *Vida y religiones...*, op.cit.pp. 81-82

Y Gayo, *Instituciones*, citado en *Vida y religiones...*, op.cit.pp. 87-88

C- ANÁLISIS ANTROPOLÓGICO DE APOCALIPSIS 13

En esta segunda parte el texto será abordado desde la antropología simbólica. La antropología simbólica define a la cultura como un “texto” (algo dado al sujeto al llegar al mundo) en el cual el antropólogo debe buscar los significados propios de una determinada cultura. La antropología cultural simbólica intentará recuperar el punto de vista del actor social, del sujeto inmerso en esa red simbólica.

Esta concepción, de recuperar el punto de vista del sujeto actor, proviene de la escuela particularista de Franz Boas, fundador del Particularismo Histórico.⁹⁶ Esta corriente se opuso al evolucionismo al plantear la diversidad de culturas y no un continuum único cultural que iba desde culturas menos avanzadas hacia la más avanzada (que supuestamente era la occidental). A diferencia del evolucionismo que medía toda cultura con el parámetro del occidente, el particularismo histórico de Franz Boas, y luego la antropología simbólica y la interpretativa, buscarán los códigos propios de cada cultura y la forma de vivir esos códigos que tuvieron los actores sociales.

La antropología simbólica derivará luego en la antropología interpretativa, la cual buscará la ayuda de la sociología, de la fenomenología, la semiótica, la hermenéutica, etc., para la interpretación de ese “texto”. En nuestro análisis se intenta abarcar algunos conceptos de estas disciplinas que ayudarán a la comprensión del “texto”.

⁹⁶ para una orientación en las diferentes corrientes antropológicas se utilizó el libro de Lischetti, Mirta (compiladora); *Antropología*; Buenos Aires; EUDEBA. 1995.

A lo largo de esta sección se utilizará como marco interpretativo básico la definición de religión de Clifford Geertz⁹⁷.

Esta definición es la siguiente:

“1)Un sistema de símbolos que obra para 2)establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los seres humanos, 3)formulando concepciones de un orden general de existencia y 4)revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5)los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único.”

El texto de Apocalipsis 13, entonces, será abordado tomando en cuenta cada uno de los puntos de la definición. A su vez éstos serán sólo un marco ya que en el abordaje se buscarán otros esquemas interpretativos que pudiesen ayudar en la comprensión del texto.

I-LA RELIGIÓN COMO SISTEMA DE SÍMBOLOS EN APOCALIPSIS 13

Los estudios sobre símbolos son muchos, sobre todo en los últimos tiempos. Se considerarán aquí algunos énfasis encontrados en dichos estudios.

El capítulo 13 de Apocalipsis si bien, obviamente, no es una religión sí está proponiendo un sistema simbólico religioso. No se intentará realizar un estudio en el que se compare el sistema social y el simbólico, es decir que no buscaremos correlaciones, como lo podría realizar un estudio antropológico

⁹⁷ Geertz, Clifford; *La interpretación de las culturas.*, Barcelona, Gedisa, 1995, pg.118.

materialista, entre superestructura e infraestructura. Más bien se abordará el sistema de símbolos en sí mismo, caracterizándolo.

Como premisa se afirmará que el sistema está formado por personajes, ubicados en un escenario, y con una historia.

I.1. Los Personajes

Antes de comenzar la descripción de los personajes se verá cómo se llega a la formación de los mismos. Es preciso decir algo acerca de cómo se produce el conocimiento del otro en una realidad social como la del autor de Apocalipsis.

El autor de Apocalipsis prácticamente no conoce en forma directa a ninguno de los personajes a los cuales va a hacer referencia. Es decir que no hay un conocimiento “cara a cara”. El conocimiento cara a cara produce un tipo especial de percepción del otro, se pueden observar movimientos corporales, expresiones faciales, a veces conocer la historia personal de quien está frente a mí. Es posible hacer preguntas que sean respondidas. Pero sobre todo está presente el cuerpo de la otra persona como campo de expresión de su conciencia.

Este tipo de percepción, cara a cara, es diferente del que se da cuando la relación no permite la observación directa del cuerpo del otro, y tampoco existe la posibilidad de ajustar los datos obtenidos por medio de preguntas. En el caso de no ser una relación directa ésta podría ser: en primer lugar una relación con un contemporáneo al que no se conoce directa sino indirectamente. El contemporáneo es una persona que vive en el mismo tiempo histórico pero no en las mismas vivencias personales. En segundo lugar se puede conocer a los antecesores, aquellos que no viven el mismo tiempo histórico, que ya no existen. Esto producirá lógicamente otro tipo de conocimiento de la persona. En tercer lugar se puede conocer, en otra forma distinta, a los que vendrán después.

El autor de Apocalipsis tiene, por una parte, un conocimiento del tipo de “conocimiento de un contemporáneo”. La mayoría de los personajes viven en su misma época pero no los trata cara a cara y posiblemente estos personajes no tengan conciencia del conocimiento que de ellos tiene el autor de Apocalipsis. Por otra parte es posible que conozca algunos de los otros personajes, como los que se nombran en las cartas a las siete iglesias. Tal vez en este caso el autor tendría un conocimiento cara a cara.⁹⁸

Las vivencias de los contemporáneos se aprehenden como procesos anónimos.⁹⁹ Esto se da a diferencia de las vivencias de los congéneres (así define Schütz a las personas que se tratan cara a cara en la vida cotidiana) las cuales son individuales. La vivencia de un congénere se aprehende en medio de un contexto compartido, un código simbólico de datos, expresiones, historias, etc. conocido ampliamente por cada uno de los interlocutores. La impresión que se tiene de un ser congénere es propia a ese ser, o por lo menos se acerca a lo que es. Es una impresión cambiante que se va modificando con la adquisición de nuevos datos en la situación cara a cara.

No ocurre así con la captación de un contemporáneo, en donde la noción de éste que puede tener el observador está construida fuera del flujo subjetivo, continuo y cambiante de los datos que se pueden tener de la conciencia del observado que proporciona la relación cara a cara. La captación del contemporáneo no depende de datos personales.

La aprehensión del otro contemporáneo se hace en un marco de abstracción de lo personal. La unidad de un personaje contemporáneo no se elabora a partir de las vivencias individuales de éste. Tampoco su cuerpo da un campo continuo de expresiones para interpretar.

⁹⁸ Es discutido si las cartas fueron enviadas a iglesias reales o es una construcción literaria del autor de Apocalipsis. En el primer caso conocería a las personas allí mencionadas. en el segundo caso éstas serían arquetipos (Jezabel, por ejemplo) tomados del A.T.

⁹⁹ Schütz, Alfred; *La construcción significativa del mundo social.*; Barcelona: Paidós Básica; 1993; pp. 212 ss.

La aprehensión de un contemporáneo se da por medio de la utilización del “tipo personal ideal”.¹⁰⁰ Estos tipos son construcciones, de un reservorio presente en las culturas, que utiliza el observador para captar ese personaje que le es inaccesible a través de la relación cara a cara.

El tipo ideal es una figura, inserta en un contexto objetivo, inamovible. Es decir que el contemporáneo observado no variará según vivencias personales sino que se mantendrá estable dentro del tipo ideal.

El tipo personal ideal conlleva por deducción a los tipos ideales de “curso de acción”.¹⁰¹ Este último es el que da la pauta de que un determinado tipo ideal va a producir una determinada acción ideal y no su contraria. En realidad se podría decir también que el proceso es inverso: por medio de la observación de ciertas acciones en un determinado personaje contemporáneo, por un proceso deductivo, el observador busca en el reservorio cultural de tipos personas ideales el tipo correspondiente a dichas acciones. En realidad es difícil determinar si se llega deductivamente al tipo ideal personal o al tipo ideal de curso de acción. Lo cierto es que en el mundo de los contemporáneos hay una determinación de los personajes y de sus acciones más estable que en la relación cara a cara.

Ap.13 es un texto en el cual el conocimiento de los actores (aceptando que el texto mitopoético no es sólo mitológico sino que tiene cierto lenguaje referencial, sin que llegue a ser alegórico) se da por medio de la utilización de tipos ideales personales. Es así que la descripción de dichos actores lleva al tipo ideal personal usado en la comprensión de dichos personajes, antes que al personaje mismo.

Apocalipsis es la utilización de tipos ideales personales y de curso de acción para la aprehensión de personajes que no están en la vida cotidiana del autor. Pero dicha utilización hace que los tipos se vean enriquecidos por el autor.

¹⁰⁰ Schütz, Alfred; *La construcción...*, pg. 213.

¹⁰¹ *ibid.*: pg. 216 ss.

De esta forma Apocalipsis no es sólo la utilización, sino que hay una evolución y recreación de tipos ideales personales y de curso de acción.

Un texto alegórico utiliza tipos en la descripción de un personaje. Este personaje es conocido, y fácilmente ubicable. Pero no sucede exactamente así en un texto mitopoético como el apocalíptico. En este texto el discurso se mueve entre tipos ideales personales y tipos ideales de curso de acción. Pero no necesariamente todos son referenciales a personas o situaciones de la vida “real”. Hay creación de un mundo típico. El autor está creando un repertorio de figuras que sirven para interpretar personas contemporáneas. Por un lado la vida y acciones de personas contemporáneas son el material para la construcción de dichos tipos. Por otro lado las figuras simbólicas presentes en la tradición cultural son la otra fuente que el autor utiliza en esta construcción.

En esta parte se ven los personajes, no como haciendo referencia a algún contemporáneo, sino analizados en su misma morfología.

El personaje central se ubica rápidamente, su descripción dentro de la tradición ubica a los lectores, define en cierta forma la multivocidad de posibles significados remitiendo a un elemento simbólico conocido (“Bestia” en las tradiciones vistas anteriormente).

El principal es un personaje sin par opuesto aparente: la Bestia (se podría decir que su par recién aparece activamente en el capítulo 14). Es importante detenerse a observar el tema de un personaje sin par opuesto. Varios autores hablan de la concepción dualista del Apocalipsis haciendo referencia a la idea de un principio del bien y uno del mal. En general un sistema, ya sea literario o no, tiende a poseer dos elementos contrapuestos que en su interacción van a dar a luz la historia. En esa historia uno de los personajes quedará definido como el principio del bien y otro como el principio del mal. A la misma conclusión llegarán los estudios de religión comparada. Nótese que no estamos hablando de opuestos

en términos de un análisis semiótico; nos referimos aquí a una oposición literaria que demuestre una percepción de opuestos en el autor.

Teniendo en cuenta que en la sociedad mediterránea los seres estaban clasificados en forma jerárquica, el opuesto a la Bestia del mar (y también a la de la tierra) debía ser de la misma categoría (o superior): un ser mítico, proveniente de lugares míticos, con poderes míticos. Veamos la clasificación de seres.¹⁰²

1-Dios

2-dioses, hijos de dioses

3-Seres no humanos, ángeles, semidioses, espíritus, demonios

4-seres humanos

5-seres menos que humanos

Sería posible ubicar a las Bestias en el tercer nivel de la clasificación, como hijos de un dios del nivel dos (el Dragón). En este caso el que podría realizar una oposición contra estos seres bestiales sería el Cordero, ubicado en el segundo nivel.

El modo de relación entre los diferentes niveles sería el siguiente: los seres menores en la escala jerárquica entran en una relación de patrón-cliente¹⁰³ con los que se encuentran en un nivel superior. Esta dependencia por un lado establece una unión clientelar de un ser inferior con uno superior, y por otro lado establece una disposición de resistencia (del ser inferior) al enemigo del patrón propio. Los seres que se encuentran más abajo en la escala no realizan una oposición hacia un superior, sino más bien una resistencia. Esta relación con otros seres opuestos de mayor escala se traduce en el no reconocimiento de su superioridad, la no adoración, el evitar todo tipo de trato con este otro ser. Es decir que se manifiesta una actividad de resistencia, no de oposición activa.

¹⁰² Malina, Bruce, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*. Atlanta, John Knox Press, 1981: pg. 89.

¹⁰³ ver definición de "relación patrón-cliente" en pg. 85

En el cap.13 el principio del bien tan sólo es mencionado, no realiza acciones que puedan contrarrestar las del principio del mal. Nos encontramos con un sistema en que sólo actúa un símbolo. Sin una diada de opuestos no hay conflicto posible. ¿Cómo surge la historia en este sistema? La unicidad en el elemento simbólico principal indica la fuerza con que es captado éste, de tal forma que ni siquiera uno puede igualarlo. O el que puede igualarlo no se encuentra en el escenario. Y esto queda reflejado en la pregunta del versículo 4 *¿Quién como la bestia y quién podrá luchar contra ella?*. Esta pregunta, por otra parte, aparece con la misma fuerza en Ap.5:2 *¿Quién es digno para abrir el Libro y desatar sus sellos?*. Y aquí aparece también una unicidad en el elemento simbólico digno: El Cordero.

Los personajes que actúan en este capítulo se ubican, en la clasificación vista más arriba, en los niveles 3 el polo negativo (las Bestias) y 4 el polo del “bien”(los santos), mientras que el del nivel 1 (Dios) se encuentra ausente. La Bestia y los santos reciben su energía y responden a otros que aquí sólo aparecen mencionados: el Dragón (nivel 2) y el Cordero (nivel 2, que a su vez recibe la autoridad del nivel superior: Dios). Estos últimos aparecen sólo como recordatorio. No realizan acciones en el relato, excepto el Dragón en el vs.2. Lo mismo sucede con el Cordero; se recuerda la posesión del Libro de la Vida pero no la acción que ejerce con él.

Morfología de la Primera Bestia comparada con la morfología del Cordero

Si bien el Cordero tiene una aparición casual, también es cierto que se dan algunas características que es interesante contraponer a las que se dan de la Bestia con mayor extensión. Este pequeño cuadro compara algunas de ellas:

LA BESTIA	EL CORDERO
Morfología	Morfología
1 κέρατα δέκα ἐπὶ τῶν κεράτων δέκα διαδήματα	
2 κεφαλὰς ἐπὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς ὀνόματα βλασφημίας μίαν ἐκ τῶν κεφαλῶν ὡς ἐσφαγμένην	ἀρνίου ἐοφαγμένου
3 ὅμοιον , παρδάλει , οἱ πόδες ὡς ἄρκου , τὸ στόμα ὡς στόμα λέοντος	
δύναμιν θρόνον ἐξουσίαν ποιῆσαι πόλεμον καὶ νικῆσαι	Τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς
4 ὀνόματα βλασφημίας	4 τὸ ὄνομα ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς
5 ἐκ τῆς θαλάσσης	5 ἀπὸ καταβολῆς κόσμου

A pesar de aparecer del mar la bestia es una combinación de animales terrestres. En la interpretación de este fenómeno se puede tener en cuenta el concepto de pureza desarrollado en las culturas mediterráneas. Según éste un

animal era puro en cuanto se ajustaba exactamente al hábitat propio.¹⁰⁴ Los tres espacios en los que se pueden ubicar los animales son: el aire, la tierra y el mar. Para ser puro un animal debe ajustarse a un hábitat. Los animales marinos son aquellos que poseen escamas. Los demás son impuros, fuera del borde de lo normal y por lo tanto anómalos, peligrosos.

Es decir que el personaje simbólico negativo es una combinación zoomórfica impura a la cual se opone un personaje simbólico positivo sin combinación zoomórfica, es un personaje puro.

En cuanto a la ubicación se encuentra al Cordero en el ámbito del Templo (sea éste celestial o terreno); y en el mar, totalmente alejado del Templo, a la Bestia. Decimos que el Cordero se ubica en el ámbito del Templo teniendo en cuenta la clasificación que observa Mary Douglas¹⁰⁵, de personas y animales con relación a la cercanía del Templo. No hay que dejar de observar, también, que la procedencia del Cordero se ubica en la creación del mundo y que el Templo terrenal era considerado una réplica del universo y viceversa.¹⁰⁶ Es decir que en el Templo se reflejaba la ordenación concéntrica del universo.¹⁰⁷ El centro (y origen) lo ocupa el Cordero: es el Santo de los Santos.

El cuerpo observado es lo que el observador tiene a la vista para determinar algún tipo de análisis con respecto al ser observado. Serán los movimientos del cuerpo, su presentación y los signos que sobre él se encuentren el

¹⁰⁴ Malina, Bruce, *The New Testament World* ...; op.cit. pg.134 ss.

¹⁰⁵ Malina, Bruce, *The New Testament World* ...; op.cit. pg.135 ss.

¹⁰⁶ Cf. Mac Rae, G.W.; "Heavenly Temple and Eschatology in the letter to the Hebrews", en *Semeia* N° 12, 1978, pp.179-199. Cf. también la carta a los Hebreos sobre la entrada de Jesús al Santo de los Santos.

¹⁰⁷ Cf. Mac Mullen, Ramsay; *Roman Social Relations*; Massachussets; Yale University Press; 1974; pp.70-71. Aquí el autor detalla la ubicación de los diferentes oficios en diferentes lugares de la ciudad. Esta ubicación tenía relación utilitaria por una parte, y por otra una relación de grados de pureza del oficio (p.e. los que trabajaban con tumbas se ubicaban fuera de la ciudad). El autor va a afirmar que "Una consistente escala de valores emerge, según prejuicios sociales y culturales. *El más cercano al corazón de la ciudad, el más respetable; el más lejano, el más despreciado, ...*" Se destaca, de parte nuestra, la forma de ubicación concéntrica alrededor del corazón de la ciudad, en forma similar a una organización concéntrica alrededor del Templo.

material de estudio del cual dispone la persona que observa.¹⁰⁸ Esto lleva a reflexionar en Ap.13 en relación a la conformación de los cuerpos de los personajes. Aparte de la clasificación como animales puros o impuros, los cuerpos de los personajes en Ap. 13 tienen en sí mismos todo un mensaje. La Bestia tiene un cuerpo preparado para la predación, para el ataque ya que tiene partes de animales feroces. Viendo el cuerpo presentado de la Bestia uno no tiene más que esperar cierto tipo de movimientos, y no esperar otros. La Bestia tiene una boca de león de la cual no se puede esperar más que rugidos (de hecho el vs 5 y el 6 muestran que el uso de la boca no es para decir nada bueno). 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.

Por el otro lado el cuerpo del Cordero es un cuerpo 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.

Para el observador la interacción entre ambos cuerpos sólo puede provocar un tipo de relación: uno será atacado sin posibilidades de defensa.

Si bien al observar el cuerpo físico se llega a precisar con más detalle el mensaje que proviene de ese cuerpo (al ser el cuerpo el canal de expresión de dicho mensaje), también al observar 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”.¹⁰⁹ 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.

¹⁰⁸ Cf. Schütz, A.; *La construcción...*; op. cit. pg.182.

¹⁰⁹ Douglas, Mary; *Símbolos naturales*; Madrid; Alianza editorial; 1988; pg.89.

M. Douglas propone algunas reglas en el análisis corporal,¹¹⁰ de las cuales nos quedaremos con dos que pueden ser útiles en nuestro análisis. 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 derivada de la primera es “que a un control social fuerte corresponde un control corporal igualmente estricto”.

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 “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 jerarquía.¹¹¹ En segundo lugar se observará qué tipo de relación es ésta entre las cabezas y los pies. Las cabezas y los cuernos llevan los símbolos del poder. El número de cabezas está fuera de lo normal. De 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 hacia todos lados.¹¹² Este cuerpo jerárquico de siete cabezas está apoyado por los pies, rápidos y destructivos.

En resumen, el autor de Ap.13 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

¹¹⁰ Cf. Douglas, M.; *Símbolos naturales*; pg. 96 ss.

¹¹¹ Cf. *ibid* : pg. 94.

¹¹² Cf. Pettazzoni, Raffaele; *L'onniscienza di Dio*; Torino; Ediz. Einaudi; 1955; pg.240; donde habla de la omnisciencia de Júpiter sobre pactos, tratados, juramentos y castigos de perjuros. También en pg.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)

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.

1.2. El Escenario

Los escenarios de un sistema serán principalmente dos: aquellos que darán preponderancia a la forma mítica de un sistema, y aquellos que darán preponderancia a la forma histórico-cotidiana del sistema. Entre los primeros se encuentran los que son usados para conformar la cosmovisión del sistema, entre los segundos los que son usados para conformar el ethos que propone un sistema.

Los escenarios que establecen la cosmovisión de un pueblo, de forma mítica, los podemos hallar, en Ap.13, en el mar como el origen del caos, el tabernáculo de Dios y el cielo. Ciertos lugares son habitáculo de los seres del mal mientras que los símbolos del bien habitan otros espacios. Aquí es interesante tener en cuenta la división de los lugares sagrados y profanos establecida por los pueblos mediterráneos (ver “personalidad diádica” más adelante). Si bien esta división se aplicaba principalmente a lugares no míticos sino cotidianos, se podría decir que tienen su correlación mítica. Así el templo siendo un escenario ético era correlativo a la habitación mítica de Dios: el cielo.

Los lugares donde se conforma el ethos son lugares cotidianos habitados por seres cotidianos, mientras que los escenarios míticos son habitados en general por seres míticos. Los lugares “éticos” son aquellos lugares donde se encarnan el bien y el mal que habitaban los escenarios míticos. En el capítulo 13 este escenario “ético” es la tierra entera. En este escenario cotidiano se darán las actitudes que se crearon en los escenarios míticos.

Estos lugares se dan en las culturas a través de siglos de tradición de tal forma que los lugares son algo estable. Sobre todo los míticos. Los éticos pueden variar.

Lo que se puede observar en Ap. 13 es el traslado de figuras que habitan lugares míticos hacia lugares éticos. Este traslado va a producir una interacción entre las figuras míticas y las éticas (sean estas últimas animales o seres humanos).¹¹³ Lo dicho respecto al traslado de figuras míticas a escenarios éticos se debe observar con cuidado. Aplicar esta división de mundo mítico/mundo ético puede resultar un anacronismo ya que muchos grupos no tenían esta cosmovisión exactamente. Pero en lo que respecta a los grupos apocalípticos poseen esta clara división de escenarios entre Cielo/Tierra. Esto es muy claro en Ap. 13 donde la procedencia de la Bestia primera es del mar, un escenario mítico negativo y contraparte del escenario mítico positivo “cielo” donde habita Dios. Estos escenarios míticos poseen habitantes no míticos que han llegado a ellos por diferentes medios: así podemos observar en Ap. 13:6 que hay habitantes en el cielo. Podemos suponer que estos habitantes son seres humanos que han muerto (una forma de pasar al otro escenario) y que servían en el escenario ético a una figura mítica como es el Cordero que tenía un lugar preparado para ellos. No podemos olvidar que el autor de Apocalipsis se encuentra en un escenario mítico por medio de una visión. Nada dice el texto acerca de los habitantes de los escenarios míticos negativos: el mar o los abismos. En cuanto al escenario ético está conformado por la Tierra y sus habitantes por un lado y los santos por el otro.

Con respecto a la interacción que se da entre los personajes de los escenarios míticos y los escenarios éticos se observa que los personajes míticos gozan de ciertas ventajas con respecto a los personajes éticos. Sus poderes son mayores al igual que sus conocimientos. La primer Bestia domina la Tierra en virtud de estos poderes que a la vez le son otorgados por otro ser más poderoso.

En virtud de estos poderes de los personajes míticos, los personajes éticos se alinearán o se pondrán al servicio de algún ser mítico que les otorgue

¹¹³ cf. la parábola de los labradores malvados en Mc. 12: 1-12 y par. en donde el traslado de una figura desde un ámbito celestial hacia uno terrenal, ético produce un tipo de interacción

seguridad y bienestar en el escenario ético. Se conforma una relación patrón/cliente¹¹⁴ en donde el primero es mítico y el segundo ético. El primero dará protección a cambio de adoración. Así en el cap. 13 de Apocalipsis los habitantes de la Tierra consideran que es seguro y conveniente establecer una relación de subordinación con las bestias. Recibirán la posibilidad de comprar y vender, es decir la posibilidad de formar parte de la sociedad, de los escenarios éticos. Por su parte las bestias exigirán seguimiento y adoración.

Por otro lado los santos no son leales a la Bestia sino a otro ser mítico que es el Cordero. Aparentemente la influencia de este ser mítico sobre los escenarios éticos es casi nula. Su dominio se da en los escenarios míticos. En los escenarios éticos genera testigos.

El capítulo 13 del Apocalipsis de Juan tiene una gran preponderancia de escenarios “éticos”. Escenarios éstos apoyados en los míticos del capítulo 12.

1.3 La Historia

Para abordar el tema de una historia que subyace en el sistema simbólico hay que ver, en primer lugar, la idea de la creación del conflicto a través de las significaciones simbólicas.

El conflicto sólo sucede a partir de que es creado. Esta creación se realiza por la aplicación de un conjunto de significaciones simbólicas a un determinado hecho. Esto es por demás obvio ya que los sucesos se presentarían como un todo caótico de no estar encuadrados por redes de interpretación. Es decir que podría existir un hecho pero sólo se impondrá como un conflicto en el momento en que se lo haga existir como tal. Así por ejemplo en la Argentina se podría hablar de una gran migración de personas de países limítrofes hacia nuestro

¹¹⁴ ver la definición de la relación “patrón-cliente” en pg. 85

país sin que esto represente ningún conflicto por el solo hecho de ser una migración de países limítrofes y hacia nuestro país. Pero al aplicarse a este hecho significados tales como “-la inmigración de países limítrofes ocasiona pérdidas de puestos de trabajo para los residentes nacionales-” es leído como el causante de un mal que aqueja a una determinada sociedad, en consecuencia es captado como un conflicto. Por otro lado el mismo hecho puede ser visto en forma positiva, “-migrar hacia un país donde las posibilidades económicas son más favorables-”. Con este ejemplo vemos como el hecho es creado, es elaborado, se aprehende sólo a partir de su inserción en un sistema simbólico.

Pero volviendo al tema del conflicto ¿Por qué? o ¿Cuándo un hecho es visto como conflicto? Si bien existen diversas causas, se pueden enumerar algunas:

A-cuando el hecho amenaza nuestra vida directamente.

B- cuando el hecho amenaza el orden social.

C- cuando el hecho es incorporado en el sistema simbólico como lo que no permite realizar lo que debería ser.

En los dos primeros casos el conflicto realmente existe. Por ejemplo, cuando un pueblo es invadido por otro, más allá de la red simbólica que utilice cada uno de ellos en la interpretación, el hecho material es obvio.

No es así en el tercer caso. En éste un determinado hecho se elabora como conflicto a pesar de que, según las redes de significación propias, no presentaba mayor problema en cuanto a amenazar nuestra vida o el orden social. Un hecho aparentemente inofensivo en un primer momento es resignificado como peligroso. Aquí algunos científicos sociales hablan de “privación relativa”; y esto se refiere a que cuando cierto grupo no logra satisfacer sus expectativas debido a las condiciones sociales en las que se encuentra, entonces estas condiciones sociales serán incorporadas en el sistema simbólico como “lo que es”, mientras sus expectativas formarán en el sistema “lo que debería ser”. Es lo que se conoce como

“Crisis percibida”.¹¹⁵ La idea de crisis percibida indica que un conflicto no tiene que ser necesariamente conflicto para toda la sociedad. Un hecho puede ser percibido como crisis por un grupo, o aún por una persona, y no por el resto de la sociedad.

En Ap.13 la crisis percibida por el autor es el surgimiento de una terrible fuerza. Esta fuerza domina al mundo conocido y se presenta como indestructible, como única solución. Esto confirma a la Bestia en su hegemonía. Esta visión del poder por parte del pueblo se ve en el vs.4. Según el autor de Apocalipsis para la gente de la tierra las condiciones sociales (lo que es) y las expectativas (lo que debería ser) son iguales. El logro de esta percepción de igualdad se debe, en gran medida, al trabajo de la segunda Bestia: hacer que la tierra toda sienta adoración por las obras de la primer Bestia. El principio de esta adoración está basada en ver a la Bestia como aquel ser que pudo lograr las expectativas.

El objetivo de la historia de Ap.13 es mostrar la privación que significa la acción de la Bestia; el autor está elaborando un hecho, como es la aparición y permanencia de la Bestia, como peligroso y contrario a Dios. Está elaborando una historia contrahegemónica. La historia hegemónica se encuentra en labios de la gente “*Quién es como la Bestia y quién puede combatir contra ella?*”.

Al elaborar la historia el autor no evita mostrar el éxito de la Bestia, y el fracaso de los cristianos. Es más, incluso lo exagera como un recurso retórico. El autor provoca, busca la crisis. Pero luego tiene que hacer algo con ella y para eso incorpora, en el sistema, elementos que limiten el éxito de la Bestia y elementos que lo relativicen. Entre aquellos que, dentro de la historia, limitan los poderes se encuentran la duración de dichos poderes: 42 meses. Entre los elementos que relativizan el poder encontramos que la vida de los santos no está en manos de la Bestia sino del “Libro de la Vida del Cordero Degollado”. Estos

¹¹⁵ Cf. Collins, Adela Y., *Crisis* o .cit., pp.106. 142-144.

elementos hacen que aunque la historia aparece como de una cadencia única (el virtual éxito de la Bestia) exista otra historia corriendo paralelamente y que es visible sólo para los que tienen sabiduría (vs. 18).

Como conclusión se podría decir que es desde los escenarios míticos, con sus personajes y sus líderes, desde donde el sistema simbólico religioso toma su fuerza para enfrentar los escenarios éticos. Apocalipsis 13 es una gran descripción del escenario ético y sus líderes pero es también una descripción del dominio mítico sobre el ético, aunque esta descripción sea breve en cuanto a cantidad de relato.

Según la clasificación de sistemas de creencias de Borhek y Curtis¹¹⁶ este sistema simbólico estaría encuadrado por una consistencia lógica fuerte y un mundo empírico irrelevante, en donde los hechos empíricos externos no son relevantes para cuestionar el sistema de creencias. Si algo del sistema no se cumple en la realidad esto es sólo aparentemente.

¹¹⁶ Borhek y Curtis, 1975, citado por Malina, "Normative Dissonance and Christian Origins", en *Semeia* N°35, 1986, . 41.

II. ESTABLECIMIENTO DE VIGOROSOS, PENETRANTES Y DURADEROS ESTADOS ANÍMICOS Y MOTIVACIONES EN LOS SERES HUMANOS

Las actividades religiosas, sus dogmas y esperanzas suscitan dos clases de “disposiciones” en los seres humanos: los estados de ánimo y las motivaciones. Por motivaciones entendemos las tendencias persistentes en la conducta humana:

“...no son actos ... ni sentimientos, sino que son propensiones a realizar particulares clases de actos o a experimentar particulares clases de sentimientos ...”¹¹⁷

Por otro lado los estados de ánimo nacen de circunstancias específicas y disímiles, no responden a ningún fin y son esporádicos.

Al observar el lenguaje de Apocalipsis se encuentra que el principal objetivo de éste es crear una realidad virtual, es decir que se perciba como real. A través de esta creación virtual busca no sólo hacer explícitos los estados de ánimo y motivaciones que pudiesen permanecer ocultos, sino principalmente provocarlos.¹¹⁸

Pero la creación de estados de ánimo y motivaciones (o, dicho de otra forma, sentimientos y actitudes), ocurre en el marco que se conoce como “personalidad diádica”. Ésta se da entre los pueblos mediterráneos y estructura ya sea la conciencia de cada ser humano así como las relaciones interpersonales. ¿Cuáles son los puntos principales de esta teoría de la personalidad diádica?

¹¹⁷ Geertz, Clifford, *La interpretación...*, op.cit., pp. 92-95.

¹¹⁸ cf. Collins, Adela Y., *Crisis & ...*, op.cit., pp. 144: “*How the Apocalypse Creates its effects*”.

a)- Honor-Vergüenza:¹¹⁹

la sociedad mediterránea del primer siglo era una cultura “agonística”: toda interacción fuera del núcleo familiar (o grupo sustituto) es vista como una lucha por el honor. Sería bueno aclarar el concepto de honor propuesto por Malina: es el reclamo de dignidad y el reconocimiento social de esa dignidad. La adquisición de honor se da en un sistema de interacción que, brevemente, es el siguiente:

- a. Desafío: es el reclamo del desafiante para entrar al espacio social de otro.
- b. Percepción del mensaje: tanto por el desafiado como por el público.
- c. Reacción del desafiado: por ella el desafiado mantiene su lugar social o bien lo pierde. El público dará el veredicto.

También los grupos sociales poseen un honor del cual participan sus miembros. La cabeza del grupo es la que mantiene ese honor.

b)- Personalidad diádica:¹²⁰

el individuo mediterráneo del primer siglo se percibe a sí mismo y forma su propia imagen en términos de lo que otros perciben y le devuelven. La imagen que él se autoforma debe concordar con la imagen presentada por el grupo de pertenencia. Así mismo los paradigmas y valores que una persona maneja son aquellos que le proporciona su grupo de pertenencia. La conciencia “personal” mediterránea es la internalización del juicio de los miembros del grupo.

¹¹⁹ Malina, Bruce, *The New Testament World ...*, op.cit., pp.27-50.

¹²⁰ Malina, Bruce, *The New Testament World ...*, op.cit., pp.51-59

c)- Reglas de pureza e impureza.¹²¹

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. Ya el judaísmo post-exílico realizó toda una clasificación, por ejemplo, de las personas en relación a su cercanía o lejanía del servicio del Templo; pero posteriormente los cristianos elaborarán nuevos límites basados en la experiencia de Jesucristo. Así mismo las listas de deberes cristianos son un ejemplo de esta clasificación de conductas grupales.

d)- Relación patrón-cliente.¹²²

la relación patrón-cliente se puede enmarcar en siete puntos:

- En primer lugar 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 (honorarios, 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).

¹²¹ Malina, Bruce, *The New Testament World* op.cit., pp.125-143

¹²² Cf. Chow. John K.; *Patronage and Power*...; op.cit. pp. 30-33

- 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 poder.¹²³ Por el contrario, en una relación patrón-cliente (*patronus-clientis*) el patrón es netamente más poderoso que su cliente. Este poder 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.

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

-En cuarto lugar es una relación que se encuentra más allá de lo legal, basada en el mutuo entendimiento del patrón con el cliente.

-En quinto lugar es una relación que implica un fuerte sentido de obligación interpersonal.

-En sexto lugar la relación de patrón cliente es voluntaria. Por lo menos en teoría uno puede entrar o abandonarla voluntariamente. En teoría, ya que al retener los medios para la adquisición de bienes esenciales el patrón, y no delegarlos a sus clientes la relación se torna necesariamente obligada (principalmente entre patrón y liberto).

- 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.

En Ap.13:1-10 encontramos un relato virtual estructurado en forma de motivación-respuesta. Las motivaciones, que corresponden a la Bestia, buscan una respuesta, una reacción de las personas. Aunque las reacciones en esa época puedan haber sido diversas el autor de Ap.13 se centra en una actitud, una

¹²³ Cf. Alföldy, Geza: *Historia social de Roma*; Madrid; Alianza Universidad; 1996; pp.140-141.

motivación específica, que es la de aquellos que, como respuesta al desafío de la Bestia, adoran su poder. Ahora bien, no es posible que sólo esa actitud y su opuesta, fuesen las únicas que circularan en la época entre los cristianos. Un cristiano en el año 96 tenía las siguientes alternativas en cuanto a su respuesta al desafío de la Bestia:¹²⁴

- .Abandonar el cristianismo
- .Culto Interno a Dios-Externo al emperador
- .Lucha armada
- .Emigración y diáspora
- .Tolerancia interreligiosa
- .Morir por no adorar al emperador

A pesar de que se podían encontrar estas alternativas, para Ap.13 la motivación planteada por la Bestia sólo puede producir dos respuestas, opuestas entre sí: adorar a la Bestia o al Cordero.

Según la alternativa elegida se formarán dos grupos: en primer lugar están aquellos que adoran por haber sido maravillados, por no poder vencer. Este grupo adora a la Bestia y su aparente poder invencible (vs.4).

En un esquema de adquisición de honor a los habitantes de la Tierra se los configura como seres cuya única respuesta es la adoración a lo que no pueden vencer, es decir que serían personas sin honor. La motivación de este grupo es la resignación ante lo que los vence y se les plantea como invencible. Por esta razón

¹²⁴ Cf. Boring, M.E.; *Revelation*, Louisville, John Knox Press, 1989, pg. 21. En lo que se refiere a la alternativa de emigración y diáspora, que no se encuentra en el texto de Boring, ésta presupone que la persecución no era una política imperial (por lo menos en la primer centuria) sino más bien medidas regionales tomadas por algunos gobernadores. Un cristiano perseguido en una ciudad podía escapar a otra donde se tolerara al cristianismo. Indudablemente esta era una propuesta individualista, las comunidades cristianas adoptarían otras alternativas.

(ser vencedor-ser invencible) los habitantes de la Tierra ven como única posibilidad a la que los vence.

Otra característica en cuanto a la motivación de este grupo es la propensión a creer en señales. Se podría ir un poco más allá y afirmar que las necesita, las pide (vs.14). Para el autor de Ap.13:11-18 la segunda Bestia es la encargada de la realización de estas señales, la encargada de que este grupo viva “extraviado” (vs.14).

En segundo lugar, según la alternativa elegida, se encuentra el grupo del Cordero. Por ser el grupo dentro del cual se ubica el autor, sus comentarios son parte de la visión de ese grupo. La motivación principal en este grupo es la negación a adorar a la Bestia. Es el grupo que rechaza otorgar la dignidad social requerida por un vencedor. Al negársela no lo asume como vencedor, o lo asume como vencedor momentáneo pero no invencible. Es decir que el líder y su grupo mantienen el honor.

El autor de Ap.13 afirma que al no adorar a la Bestia no se le otorga el espacio social que ésta reclama. Este espacio social, para el autor de Ap.13, lo ocupa el Cordero al tener en su poder el Libro de la Vida con nombres. Sólo el líder que posea la vida de sus súbditos y virtualmente la de los contrarios, será el líder con mayor derecho a reclamo de un espacio social de honor. Para el autor de Apocalipsis la Bestia puede vencer (vs.7) a los santos, excluirlos socialmente (vs.17) y asesinarlos (vs.10, 15). Pero el poseedor del Libro de la Vida, y el que escribe en él los nombres de los que viven, es el Cordero (vs.8). Esto hace que el honor del Cordero sea mayor que el de la Bestia.

En Ap.13 se nota la ausencia de una conciencia personal. En su lugar la personalidad diádica asume la función de formación y coordinación de los grupos. En primer lugar cada ser humano debe alinearse tras un patrón: la Bestia o el Cordero. Este será el que mantendrá los valores, las ideas, expectativas y el honor adquirido del grupo. Por esta razón es que el relato se explyea en la descripción del

poder de la Bestia. Este poder es la garantía que ofrece el señor a sus seguidores. A la vez que garantía, es la imagen social del grupo y de sus individuos.

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 Ap. 13 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 la conciencia de personalidad diádica exige el cumplimiento de reglas grupales impuestas por el patrón. Estas reglas establecerán los límites de pureza e impureza en un grupo. La primera regla es la fidelidad. El trabajo de la segunda Bestia será el hacer visible, y en cuanto visible controlable, esta fidelidad. El mecanismo es la adoración mediante actos y conductas sociales.

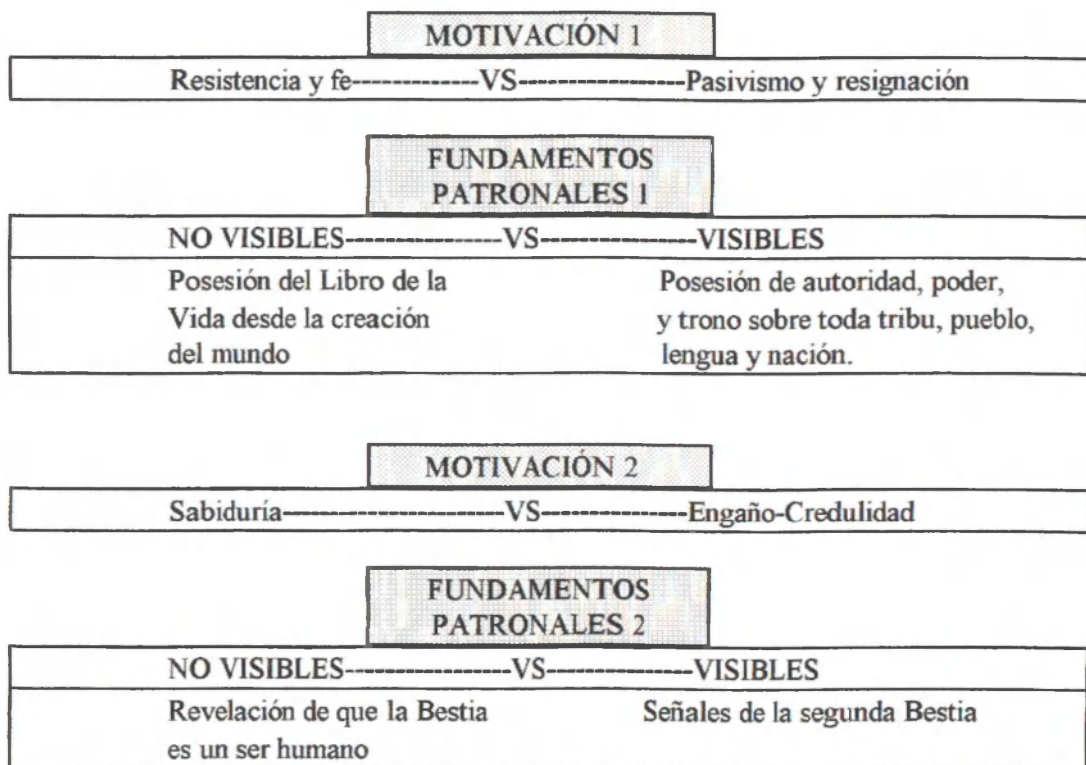
La preocupación por hacer explícitas las motivaciones de los seres humanos puede deberse a un temor en la Bestia hacia esas conductas que, ante el desafío, adoran exteriormente a un patrón e interiormente a otro. Las motivaciones tienen que ser explícitas socialmente en un grupo de personalidad diádica. Esto permite por un lado el control grupal del individuo, y por el otro establece ritos y costumbres que le permiten al individuo incorporarse a la personalidad grupal.

Las motivaciones de los cristianos se proponen en dos versículos principalmente: resistencia con fe en el vs.10, y por el otro lado sabiduría en el vs.18. Ante el avance político, cultural, social de la primera Bestia vs.1-10 la conducta cristiana debe estar motivada por la fe en su líder y la resistencia al líder opuesto. La garantía que propone el patrón de los cristianos es su dominio desde la creación del mundo y la tenencia del Libro de la Vida.

La actitud de fe y resistencia se opone a la resignación y pasividad de los habitantes de la Tierra. Actitud ésta garantizada por el éxito visible de la Bestia

El grupo de los santos debe tener como motivación la sabiduría. Esta conducta de análisis y cálculo se propone como oposición a la credulidad que

provocan las señales de la segunda Bestia en los habitantes de la Tierra. La actitud de tener sabiduría está garantizada por la revelación de que la Bestia es un ser humano (Ap. 13:18). En un esquema:



III- FORMULACIÓN DE CONCEPCIONES DE UN ORDEN GENERAL DE EXISTENCIA

En este punto se tratará de las “ideas generales de orden”. Estas ideas, que no son otra cosa que símbolos o sistemas de símbolos, tienen la función de que el ser humano pueda hacer frente al caos. Hacerle frente no eliminándolo sino dándole un sentido, una explicación. Tienen la función de que el ser humano pueda aprehender lo nuevo. Y al aprehenderlo ubicarlo dentro de la cosmovisión religiosa propia. Son los sistemas simbólicos vistos en el primer punto.

Estas concepciones están puestas en un orden cósmico. Lo cotidiano se dimensiona ubicándolo tanto en el cosmos entero como en la historia humana desde su origen. Es decir que lo que aparentaba ser un mero hecho cotidiano puede ser comprendido como un designio universal.

Pero existen situaciones que, al no ser fácilmente controlables por el sistema simbólico, pueden amenazar su coherencia. El debilitamiento de la fuerza de convicción de la red simbólica puede deberse, entre otras cosas, a que dicha red no logra explicar satisfactoriamente nuevos hechos que suceden en la realidad. Y esta incapacidad se debe a la falta de herramientas de análisis presentes en el mismo sistema. Geertz¹²⁵ distingue tres tipos de situaciones en los que el caos puede avanzar destruyendo la solidez de un sistema simbólico:

“Hay por lo menos tres puntos en los que el caos - un tumulto de hechos a los que les falta no sólo interpretación sino la posibilidad de interpretación - amenaza irrumpir en el hombre: en los límites de su capacidad analítica, en los

¹²⁵ Geertz, Clifford, *La interpretación...*, op.cit. La explicación de este punto comienza en pág. 95 hasta pág. 104.

límites de su fuerza de resistencia y en los límites de su visión moral”¹²⁶

En primer lugar se encuentra la amenaza sobre la capacidad analítica de un sistema. El surgimiento de ciertos hechos imprevistos, o novedosos, para un sistema simbólico provoca un conflicto dentro de dicho sistema. Por otro lado, y en forma conjunta a este conflicto en el sistema, surgirá un gran desasosiego en la persona o grupo frente a este inexplicable evento. Este desconcierto se producirá si no se poseen las herramientas simbólicas de interpretación, o bien si no se puede aislar el hecho para captarlo. Y es que el ser humano no puede enfrentarse a un hecho amorfo, caótico, inaprehensible:

“... y esto coloca al hombre en un estado de crónico desasosiego y hace que el hombre enderece hacia esos fenómenos un mayor flujo de símbolos de diagnóstico...”¹²⁷

Este flujo de símbolos de diagnóstico se dirigirá hacia las “anomalías”, es decir, todo aquello que una cultura no puede ubicar dentro de sus patrones. Las culturas y sus sistemas simbólicos no pueden ignorar las “anomalías” ya que esto provocaría desconfianza en quienes creen en un sistema. Esta desconfianza se debe principalmente a que las personas verán una falta de certeza, o capacidad para clasificar, en el sistema cultural que no contemple los nuevos hechos extraordinarios.¹²⁸

¹²⁶ Geertz, Clifford, *La interpretación...*, op.cit., pp.97.

¹²⁷ *ibid.*, pp.98

¹²⁸ Cf. Malina, B. *The New Testament World...*, op.cit., pp.126 ss.

Una vez clasificada cierta situación, persona o cosa como una anomalía el grupo social tendrá que tomar una determinación en cuanto a su tratamiento. Malina distingue cinco formas de tratar las anomalías:¹²⁹

1. Las élites o grupos que lideran la opinión pública establecen una concepción de la vida que reduzca las ambigüedades dentro del sistema simbólico. Se eliminan las anomalías de la atención pública.

2. Las anomalías son controladas físicamente. Esta forma de tratar las anomalías supone un cierto poder material en el grupo.

3. Imposición de reglas estrictas de expulsión de las anomalías de la sociedad. Un ejemplo eran los enfermos de la antigüedad que eran obligados a vivir en la marginalidad.

4. Las personas, cosas y eventos anómalos son considerados un peligro público y se coloca más allá de discusión su aceptación o no.

5. Las anomalías pueden ser usadas en rituales para enriquecer el significado o llamar la atención hacia otros niveles de la existencia.

El poder imperial era percibido como anómalo por el autor de Ap.13, a la vez que los cristianos podían ser vistos como anómalos por una gran parte de la población de las ciudades del imperio romano. Se da una necesidad por clasificar al opositor como “anomalía”. El autor de Ap.13 decide abordar y dar algún tipo de explicación a este fenómeno extraordinario del poder imperial. Para esto crea una serie de herramientas de análisis del mundo circundante a través de lo que podría llamarse un “estudio social”. En dicho estudio se abarcan la esfera política, económica, religiosa y social propiamente dicha. Luego de tal análisis, del opositor como anomalía, el autor desafía a los lectores a un cierto tipo de conducta y sabiduría (vs. 10 y 18), es decir a una forma de tratamiento de la anomalía.

¹²⁹ Cf. Malina, B., *The New Testament World*..., op.cit., pp. 127 ss.

Su análisis político establece la forma de distribución del poder. Dicha forma se deja ver, en el texto, por la cadena de poder regida por el verbo δίδωμι.¹³⁰ Esta cadena establece en un sentido jerarquías y en otro lealtades. A la jerarquía: Dragón ⇒ 1º Bestia ⇒ 2º Bestia ⇒ pueblo, se corresponde la lealtad en sentido inverso: pueblo ⇒ 2º Bestia ⇒ 1º Bestia ⇒ Dragón. En realidad esta forma de ver el poder no era sólo del autor de Apocalipsis. Algunos historiadores latinos contemporáneos con Ap.13 veían también la concentración del poder en una persona en lugar de en los cuerpos colegiados:

“...(Augusto) bajo el nombre de príncipe se apoderó de todo el Estado...”¹³¹

“...(César) comenzó a levantarse poco a poco llevando a sí lo que solía estar a cargo del Senado, de los magistrados y de las leyes sin que nadie lo contradijese...”¹³²

En general, según vimos en el análisis sociopolítico, hay consenso en llamar Principado al periodo que abarca desde el 27aC, año en que el Senado confiere el título de “Augusto” a Octaviano, hasta el siglo III d.C. La característica esencial del Principado es que era un “régimen diárquico (gobierno personal de tipo monárquico con apariencias republicanas) sustentado en fundamentos de base constitucional, religiosa, militar, económica, popular y jurídica.”¹³³

Tanto la cadena de poder antes mencionada como así también la acumulación de poder en una persona antes que en los cuerpos colegiados, se dan en un marco social que lo permite y lo estimula. Este marco social está entretejido

¹³⁰ ver crítica literaria

¹³¹ Tácito, *Anales*, Libro 1, 1; trad: Coloma, Carlos; Planeta, Barcelona, 1990.

¹³² *ibid*, Libro 1,2.

¹³³ Martino, Adriana B.; *El mundo romano....*; op.cit., pg 125.

por redes que conectan a los individuos entre sí. La pequeña red vista antes como cadena de poder en un sentido y cadena de fidelidad en el sentido opuesto es un corte de una red mucho más ramificada y extensa. El estudio de las redes sociales y su comportamiento ayuda a entender ciertos mecanismos dentro de una sociedad.¹³⁴

Las redes sociales en el Mediterráneo están formadas por las relaciones patrón/cliente en los casos de interacciones entre individuos y benefactor/beneficiario en el caso de que la interrelación se de entre grupos o entre un grupo y un individuo. Esta relación entre seres humanos o entre grupos establecerá una red en la cual las partes se encontrarán inmersas y que se irá expandiendo hacia los allegados de cada una de las partes.

La principal interacción que se da en una relación dentro de una red es el intercambio simbólico. El intercambio es simbólico desde el momento en que produce un tipo determinado de relación entre dos seres humanos o entre grupos. No se focaliza sobre el tipo de objeto intercambiado sino sobre la relación que se establece desde el momento de transacción entre los que lo realizan.

Así, en la cadena de poder de Ap.13 los objetos canjeados son la adoración y protección. La relación establecida es la propia de patrón/cliente. Relación en la que el cliente le debe honor y fidelidad al patrón, y el patrón le debe protección y cierto status social al cliente.

Lo interesante es que una red no sólo conecta a una persona/grupo con su patrón sino que establece una relación, o por lo menos lo intenta, con el “patrón del patrón”.¹³⁵ Mediante la red el cliente se conectaba con estratos superiores. Esta conexión llegaba lógicamente a los dioses. La relación “cliente/dios del patrón” era, por un lado, un acto más de apoyo al patrón; y por el otro lado una forma usada por el cliente para obtener beneficios. El cliente pedía la bendición del dios

¹³⁴ Cf. Hendrix, H.; “Benefactor/Patron Networks in the Urban Environment: Evidence from Thessalonica”; en *Semeia* N° 56; 1992; pp.39-58.

¹³⁵ Cf. Hendrix, H.; “Benefactor/Patron Networks...” op.cit.; pp.50-51.

para su patrón, y el patrón otorgaba parte de esa bendición al cliente. El autor de Apocalipsis nota esta red en el cap. 13:4:

καὶ προσεκύνησαν τῷ δράκοντι, ὅτι ἔδωκεν τὴν
ἐξουσίαν τῷ θηρίῳ, καὶ προσεκύνησαν τῷ θηρίῳ
λέγοντες, Τίς ὅμοιος τῷ θηρίῳ καὶ τίς δύναται πολεμῆσαι
μετ' αὐτοῦ;

Se puede ver en este versículo que la adoración a la Bestia implica también la adoración al que da poder a la Bestia, es decir al Dragón. Estas redes sociales tienen tanto efectos dinámicos como estáticos en la estructura social.¹³⁶

Los efectos estáticos son aquellos que refuerzan los roles patrón/cliente de las partes. Para permanecer dentro de la red hay que mantener una determinada conducta de cliente hacia el respectivo patrón y a la vez mantener una conducta de patrón hacia los respectivos clientes. El trabajo de la segunda Bestia con la construcción de la estatua para controlar los que adoran, y los que no, es un ejemplo que da el autor acerca de esta conducta de cliente que mantenía el pueblo en general.

Otro efecto estático es el de las barreras sociales convencionales. Estas barreras, que se basan en los límites de pureza típicos de la sociedad mediterránea, impiden que determinadas personas puedan llegar a ser patrones de otras ciertas personas, mientras otras sí podrán ser patrones de cualquiera. De esta manera es difícil que una mujer sea patrona de hombres, pero no a la inversa; es igualmente difícil que un extranjero sea patrón en tierra extraña; etc. El estudio político que hace Ap.13 muestra que el patronazgo de la Bestia abarca toda raza, lengua, nación, clase social, etc.

Una de las mayores barreras sociales convencionales creadas a través de los siglos es la esclavitud de personas de diferente raza o región. Esta se encuentra, a nivel ideológico, justificada por la teoría de la “esclavitud natural”;

¹³⁶ Cf. Hendrix, H., “Benefactor/Patron Networks ...”, op.cit.; pg 55

según la cual algunas personas nacen para ser esclavos y otras para ser libres. Esta teoría estaba implícita en la ideología de Platón y fue explicitada por Aristóteles.¹³⁷

Los efectos dinámicos que se podrían observar son aquellos que ven en la red un medio estructural de ascenso social. Por medio de la red social una persona podía llegar a un nivel mayor del que hubiera llegado si no estuviese en la red o si se hubiera opuesto a la misma.

No hay que dejar de notar la doble interpretación que el autor hace de la primera Bestia. Este símbolo es por un lado el imperio y por el otro el emperador. Ap.13:1-2 se asemeja al texto de Daniel 7:23 que dice que la bestia es un reino; en Ap.13:7 se lo interpreta como un imperio mientras que en Ap.13:18 el número de la Bestia es el de un hombre. Ap.17:11 dice que la Bestia también es uno de los emperadores. Si bien hay que tener en cuenta la característica mitopoética del cap.13 de Apocalipsis, en donde los símbolos no deben ser interpretados unívocamente, es útil prestar atención a la similitud que ve el autor entre el imperio y el emperador. Para el autor de Ap. 13 el poder tiene dos dimensiones: una abstracta y otra material. La abstracta es el trono, el poder y la autoridad; estos elementos no materiales son entregados en el vs.2b a la Bestia. Pero los habitantes de la Tierra no podrían adorar a algo indeterminado, es por esto que se encarna el poder en el César, en el Emperador. Es decir que el Emperador es el que posee los atributos espirituales del Dragón. Es más, la misma persona del Emperador debe tener un objeto que la represente en cada región, pues tampoco podrían adorar los habitantes de la Tierra a un Emperador que no ven cotidianamente, pero sí podrían adorar a su imagen que está en la plaza, o en los templos. La donación de espíritu a la Imagen de la Bestia en el vs.15 indica este último paso del espíritu otorgado en el vs. 2b. Para el autor de Apocalipsis el poder imperial debe tener imágenes concretas y palpables a las cuales la gente les conceda la misma fuerza espiritual que la Bestia espiritual que se levanta en el vs.1 y 2.

¹³⁷ Cf. de Saint Croix, G.E.M.; *The Class Struggle...*; op.cit., pp.416-418.

Hasta aquí el análisis político del autor de Ap.13 acerca del origen del poder de ese Emperador que la gente veía de vez en cuando, acerca del tipo de poder (unitario y verticalista), y acerca de las estatuas que recordaban dicho poder.

También abarca este análisis político la estrategia que el autor de Ap.13 observa como la usada para el mantenimiento de ese poder. Esta estrategia se basa principalmente en la cadena de lealtad. En esta cadena un eslabón superior obtiene su poder y lo mantiene a través de la adoración del eslabón inferior.

Para lograr esta adoración, el eslabón superior debe realizar ciertos actos y para mantenerla debe recordar continuamente esos actos que le dieron honor. El hecho por el cual la Bestia consigue maravillar a la Tierra es la curación de la herida mortal (vs.3). Ésta produce la adoración y la seguridad en los habitantes de la Tierra de que ese ser es la única salvación. El acto por el cual el líder consigue el poder debe provocar esta sensación: no hay otro igual.

Luego de la obtención de honor la Bestia debe demostrar la validez de ese honor: el blasfemar la esfera celestial y sus habitantes, vs.6, demuestra ante los habitantes de la Tierra que esa esfera es inferior en poder y por eso se permite la blasfemia hacia ella.

Los actos por los cuales la Bestia recuerda el acto originario de obtención de poder están a cargo de la segunda Bestia. El vs.12 aclara esta función: hace adorar a la Bestia primera, *la que fue curada de la herida de muerte*. Y luego en el vs. 14 cuando manda a realizar la estatua se recuerda que es la estatua de la Bestia que *tiene la herida de espada y revivió*. Los actos concretos de recordación son las señales y la estatua. Pero esos actos están enmarcados en lo que se podría denominar la teatralización del poder:

“La teatralización del patrimonio es el esfuerzo por simular que hay un origen, una sustancia fundante, en relación con la cual deberíamos actuar hoy. Esta es la base de las

políticas culturales autoritarias. El mundo es un escenario pero lo que hay que actuar ya está prescrito. ...

...Se celebra el patrimonio histórico constituido por los acontecimientos fundadores, los héroes que lo protagonizaron y los objetos fetichizados que los evocan. Los ritos legítimos son los que escenifican el deseo de repetición y perpetuación del orden.”¹³⁸

La vida cotidiana entonces es elaborada como un escenario donde la Bestia actuará su poder y los habitantes de la Tierra “aplaudirán”. Los vs 13 y 14 tienen toda la apariencia de una obra teatral con “efectos especiales” que engañan a los espectadores. Mediante esta teatralización, entonces, la Bestia mantiene su poder.

En cuanto al análisis económico no es tan extenso, vs. 16 y 17. El éxito de la economía se relaciona con la adoración de la Bestia mediante la marca en la mano o en la frente. De esta forma el sistema económico es un importante control de adoración ya que se extiende a través de toda clase social. Para el autor las divisiones sociales pequeños/grandes, ricos/pobres, libres/esclavos, son en realidad subdivisiones de la división principal que establece la economía: adoradores/no adoradores.

También se observa la doble naturaleza de la moneda en los pueblos antiguos. Según esta doble naturaleza la moneda funciona en primer lugar como mercancía y su función es el intercambio comercial.

“Una mercancía, desde el momento en que desempeña el papel de equivalente del valor de cualquier otra mercancía,

¹³⁸ García Canclini, Néstor; *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad.*; Buenos Aires, Sudamericana; 1992; pp.152-153.

aparece como si poseyera en sí misma la capacidad de medir el valor de las otras mercancías. ... disimula, pues, la esencia del valor, que consiste en una realidad social, en una inversión de trabajo social ... convierte ese valor en una característica de las cosas y, de este modo, crea el carácter fetichista de las mercancías, su carácter enigmático.”¹³⁹

Pero en Ap.13:16-17 no es esta primer naturaleza, de mercancía, la que es criticada sino la naturaleza de “objeto de prestigio para dar o para redistribuir”. Aquí el objeto funciona como un objeto de intercambio social. Esta función de intercambio social es dominante ante la primer función:

“Objetos para exhibir, para dar o para redistribuir con el fin de crear una relación social ... para borrar una ruptura en las relaciones sociales ... para crear o simbolizar una posición social superior ... Funcionaban como medios de intercambio social, de valor simbólico múltiple y complejo, pero de uso y circulación circunscriptos a los límites determinados por la misma estructura de las relaciones sociales de producción y poder.”¹⁴⁰

Las relaciones, en las sociedades autoritarias antiguas de modo de producción asiático, no se establecían entre individuos sino entre comunidades y Estado. El soberano, dios o rey, representaba la unidad de todas las comunidades, personificaba el interés general opuesto a los intereses particulares. El soberano representaba en su persona una comunidad superior a todas las demás. Era la

¹³⁹ Godelier, Maurice, *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*; Buenos Aires, Siglo XXI Argentina, 1974; p. 322.

¹⁴⁰ *ibid.* pp. 267-277

comunidad que establecía la unidad y la posibilidad de existir como sistema coherente, uniforme.

Por lo tanto el intercambio simbólico social dado por un elemento fetichizado como era la moneda se daba entre las comunidades y el Estado. Es decir que de haber un excedente de trabajo o monetario, en alguna comunidad, éste adoptaba la forma de tributo o de trabajos colectivos para el soberano. Las comunidades, representadas a grandes rasgos en Ap.13:16 por polos opuestos: pequeños/grandes, ricos/pobres, libres/esclavos, establecen su relación no entre ellas sino con el emperador representado este intercambio en que todos para comprar o vender tienen que usar la marca de la Bestia.¹⁴¹

El análisis religioso del autor de Ap.13 propone un esquema dualista, sin posibilidades intermedias. No considera el autor la actividad de otros cultos diferentes del oficial y del cristiano. La religión oficial está descripta con gran detalle de su dios y la acción de su enviado. También comenta la realización de ritos y la adoración de imágenes. La religiosidad oficial es configurada como expectante de señales, con un esquema clientelar, y su dominio está en todos los ámbitos de la vida.

En segundo lugar un hecho nuevo puede ser, o bien traer aparejados, sufrimiento, enfermedades, dolor, y en ciertos casos muertes, que no tienen explicación en los sistemas simbólicos.

Ante el dolor no previsto el sistema simbólico no proveerá un juego de herramientas con las cuales no sufrir, ni buscará la evasión de la realidad hacia un mundo sin sufrimiento. La religión no evita el dolor, sino que enseña cómo sufrir:

¹⁴¹ nótese que el modo de producción presente en el medio donde se encontraban las comunidades no era un modo asiático puro sino un subasiatismo esclavista. Dentro del esclavismo subsisten prácticas del modo asiático.

“... dichos símbolos (los religiosos) suministran una garantía cósmica no sólo de su capacidad de comprender el mundo sino también, al comprenderlo, de dar precisión a los sentimientos que experimenta, de dar una definición a las emociones, definición que les permite experimentarlas con tristeza o alegría, hosca o altivamente ...”¹⁴²

En el punto del sufrimiento es donde los apocalípticos más se detuvieron. O quizás, sea su mismo origen. Se podría afirmar que es hacia la comprensión del sufrimiento hacia donde los apocalípticos volcaron su mayor caudal simbólico de interpretación.

Ya se vio, en el punto acerca de la creación de estados anímicos y motivaciones, cómo Apocalipsis creando una realidad virtual no sólo explicitaba sentimientos que estaban confusos, sino que también creaba sentimientos y actitudes. Apocalipsis no sólo busca hacer explícitos y ordenados sentimientos de temor; busca crearlos, pero enmarcados dentro de una forma de vivirlos, dentro de una motivación, es decir de una forma de afrontar ese temor. La historia mediante la cual los símbolos se encuentran entrelazados funcionará como el principal elemento de manipulación de los sentimientos de los que pertenecen a dicho sistema simbólico.

Los apocalípticos se encontraron ante el fracaso de un viejo sistema simbólico que no pudo explicar los nuevos fracasos, y sufrimientos. Aquí es donde algunos exégetas hablan de la “crisis de las promesas”.¹⁴³ Las promesas no eran otra cosa que símbolos insertos en una historia. Símbolos que prometían el fin del dolor. Símbolos que daban la victoria a “los del pueblo de Dios” y la destrucción final y eterna a los enemigos de este pueblo.

¹⁴² Geertz, *Interpretación...*, op. cit., pp. 101.

¹⁴³ Cf. Croatto, Severino, “Apocalíptica y esperanza...”, op.cit., pp. 12-14.

Pero el dolor continuaba. Las promesas no se realizaban. La apocalíptica vino a ofrecer un nuevo sistema simbólico para afrontar el sufrimiento, el fracaso. Es posible que los símbolos usados en esta nueva historia fuesen los mismos pero insertos en otra historia, interrelacionados de otra forma. De modo que crearon otros sentimientos y actitudes que ayudaron a enfrentar el dolor.

Posiblemente el símbolo central, cuando nos referimos al tratamiento del dolor, sea el “Reino de Dios”. Entendido éste como el lugar del no-dolor. Según cómo se interrelacione este símbolo con su opuesto, el “Lugar de Sufrimiento”, serán los sentimientos que evoque.

¿Cómo se interrelacionan estos dos símbolos en Apocalipsis 13? El eón presente, de padecimiento, domina totalmente al eón por venir. El lugar del sufrimiento, sus leyes, sus líderes, son los que dominan la Tierra, mientras que el Reino de Dios aparece casi como un recuerdo en el vs.8. Este sometimiento del eón por venir puede producir actitudes de resignación, de fuerte vivencia del presente como lo único posible.

El conflicto es escatológico: la escatología realizada del imperio en oposición a la escatología por realizar del Reino de Dios. Apocalipsis 13 no niega que esa escatología imperial se haya concretado; se podría agregar que en 13:1-10 se la reconoce y hasta se la magnifica.

Pero la diferencia con el discurso oficial acerca de la escatología realizada es que para Apocalipsis 13 este dominio es limitado. Ap. 13:5 establece un límite temporal de 42 meses, y 13:6 un límite espacial al indicar la imposibilidad de acceder, más que con blasfemias, al espacio celestial.

Ante el dolor, el límite del mismo es esencial para sobrellevarlo. Lo que se ve como ilimitado no moviliza (13:4). La resistencia al dolor y a su causante sólo se puede concebir a partir de percibirlo como finito. De esta forma es que el vs.10 adquiere sentido. Sólo el vs.5 que limita el dolor puede dar sentido al sufrir del vs.10.

La elaboración apocalíptica del límite se basaba en ubicar a los lectores al final de una serie de sufrimientos ya anunciados y cumplidos. Y en la espera del fin inmediato del eón presente. Fin que por otra parte era anunciado por los mismos sufrimientos.

Por esto es que el sufrimiento limitado apocalípticamente es el sufrimiento que sufre mientras espera algo. Se aguarda el nuevo eón, El Reino de Dios, el Lugar del No-Sufrimiento. Mientras los habitantes de la Tierra no esperan nada más que lo que está (por verlo ilimitado, único y estable), los santos esperan lo que vendrá. La no-espera de los habitantes de la Tierra se relaciona con que en el presente viven sin dolor, los habitantes de la Tierra no son vistos como sufrientes.

En la espera de algo es preciso que ese algo se especifique, se haga cognoscible. Éste es el paso de la elaboración utópica. Esta utopía en Apocalipsis se encuentra hacia el final, en los caps.21-22. Hay que decir que la Nueva Jerusalén de Apocalipsis, como utopía, no tiene una descripción tan extensa. En cuanto a los tiempos, la elaboración imaginaria del lugar del No-Sufrimiento debe tomar aspecto de realidad inmediata. La utopía no es construida como una simple posibilidad entre otras, sino que es creída como la única posible y con una cierta cuota de inevitabilidad. En Apocalipsis existe esta certeza en la medida en que se cree que la Jerusalén celestial será instalada por Dios, tarde o temprano, con o sin la conformidad humana.

Antes de la llegada del eón futuro se encuentra un juicio final. Este juicio final funciona también como un mecanismo para soportar el presente doloroso, pero tiene una fuerte función de control de conductas. El juicio final es el elemento que por un lado ayuda a soportar el sufrimiento presente y por el otro ayuda a mantener una ética determinada en un mundo con una ética opuesta. El dolor y la ética se unen en Apocalipsis 13 y son elementos determinantes en el juicio (sólo esbozado aquí a través del Libro de la Vida con los inscriptos) para la

valoración de una persona. Valoración en el juicio final pero también en la Tierra por sus semejantes.

Es interesante destacar la función de la tragedia para Aristóteles. 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 personajes.¹⁴⁴ Esta catarsis venía luego de una extremación en la 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 el Apocalipsis ubica todo dolor y 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 de tal dolor. Se puede observar la oposición de Dios, a nivel cósmico, 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. 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.

Luego de ver cómo Ap.13 aporta herramientas de análisis de la realidad, se vio cómo afronta el tema del dolor, dándole sentido. Por último, en tercer lugar, se encuentra el problema de la injusticia y de los límites de nuestra

¹⁴⁴ Cf. Collins, Adela Yarbro, *Crisis &...*, op.cit., pp.152-154.

Cf. también: Logstrup, K.E.; "La experiencia estética en la composición literaria y en las artes plásticas"; en *Nueva Antropología. Antropología cultural. Tomo 4.*; dirigida por Gadamer, Hans-Georg y Vogler, Paul; Barcelona; Edic. Omega; 1976; pp. 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..." pg. 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" pg. 293. Finalmente en la pg. 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."

visión moral. El problema del mal y de la injusticia tiene que ver con la capacidad humana de elaborar pautas morales, éticas que guíen la conducta de una determinada comunidad. Tienen que ver, principalmente, con la posibilidad de aplicar dichas pautas éticas y lograr ver el triunfo de éstas sobre el mal, y sobre los que lo ejercen. Se trata del límite hasta donde un ser humano está dispuesto a ejercer los patrones éticos de su sociedad. Y este límite es móvil según se vea el éxito o el fracaso de los que intentan vivir aplicando en sus vidas las pautas morales. El repetido fracaso de lo que una sociedad entiende por justicia y por lo bueno lleva a desconfiar del sistema simbólico que propone tal cosa como buena y como indispensable para aplicar en la vida cotidiana. Ante tal fracaso de la aplicabilidad del Bien se desiste de intentar aplicarlo en la realidad adoptando una conducta resignada a ver triunfar el mal, o bien se relativiza toda pauta moral de tal forma que lo bueno es bueno para algunos, no para todos, y lo malo es malo para algunos y no para todos.

Lo cierto es que en Ap.13 el fracaso de la ética cristiana, basada ésta en la no adoración de la Bestia, no lleva a resignación ni a relativismos. Por el contrario exceptúa todo relativismo y propone resistencia antes que resignación. El aparente fracaso es sólo el tiempo dado a la Bestia para dominar.

Para Ap.13, entonces, existirá sólo una opción ética. Esta se encontrará enmarcada dentro de ciertos esquemas de la antropología mediterránea: ser fiel al patrón, seguir las normas grupales por él establecidas y confiar en su poder. Este tipo de ética no permite un relativismo pues es una ética de fidelidad a alguien y es este alguien el que no va a permitir relativismo en su aceptación. La sujeción al poderoso se puede basar en el temor o en la idea de que siendo fiel al patrón se obtendrán más beneficios sociales o status. En el caso del Cordero la retención se da por la promesa de una nueva vida, diferente y superior a la propuesta por la Bestia.

IV-CONCEPCIONES REVESTIDAS CON UNA AUREOLA DE EFECTIVIDAD

Se podría decir que en el acercamiento a la realidad se pueden encontrar, entre otras, las siguientes perspectivas: la científica, la del sentido común, la estética y la religiosa.

“La perspectiva religiosa difiere de la del sentido común en el hecho de que va más allá de las realidades de la vida cotidiana para moverse en realidades más amplias que corrigen y completan las primeras, y el interés que la define es, no la acción sobre esas realidades más amplias, sino la aceptación de ellas, la fe en ellas. Difiere de la perspectiva científica por el hecho de que cuestiona las realidades de la vida cotidiana, no a causa de un escepticismo institucionalizado que disuelve lo dado en el mundo en una maraña de hipótesis de probabilidad, sino que postula como verdades no hipotéticas esas realidades más amplias. En lugar de desapego, su santo y seña es la entrega, en lugar del análisis el encuentro. Y difiere de la perspectiva artística porque en lugar de desembarazarse de toda la cuestión de lo efectivo y de crear deliberadamente una atmósfera de semejanza e ilusión, ahonda el interés por lo efectivo y trata de crear una aureola de extrema actualidad.”¹⁴⁵

¹⁴⁵ Geertz, C.; *Interpretación...* op. cit, pág. 107.

Apocalipsis 13 produce un acercamiento a la realidad del tipo religioso. Esto es así desde el momento en que las realidades más amplias que las cotidianas corrigen a éstas.

Estas realidades son aceptadas, o no, más allá de todo análisis. La fe es lo que lleva a tomar como real un mundo no visible. El conflicto por la adoración también manifiesta este carácter religioso que se trata de imponer a la vida cotidiana. Para la visión científica si este mundo simbólico no tiene correlación directa con los datos empíricos no existe.

Por lo tanto estas realidades religiosas se dan por revelación, es decir que las transmite alguien capacitado y avalado por la divinidad. Las realidades religiosas no pueden tener el aval de un ser humano. En este sentido la crítica de Ap.13:14, al calificar de engaño las señales de la segunda Bestia, lo que está haciendo es decir que el universo simbólico de la Bestia tiene un origen terreno, es construido por los hombres. Esto lo termina de reafirmar con su observación acerca de la marca 666 como de hombre en el vs.18.

En Ap.13 se presencia un conflicto por la construcción social de la realidad.¹⁴⁶ Esta construcción de la realidad se efectúa por elencos dedicados exclusivamente a la legitimación de las instituciones vigentes y los universos simbólicos, o realidades más amplias, que las conforman. Estos elencos se originan en una división del trabajo que lleva a una especialización extrema de la teoría de los universos simbólicos. La dedicación exclusiva (Ap.13:12b) provoca el alejamiento de la gente del conocimiento teórico de todo lo relativo a esos universos simbólicos. Este queda en manos de los grupos especializados (Ap.13:11-17).

¹⁴⁶ Cf. Berger, Peter L.-Luckmann, Thomas: *"La construcción social de la realidad"*; Buenos Aires: Amorrortu editores; 1976; pp. 152 ss.

Obviamente los grupos especializados oficiales gozarán del favor del poder y no sólo del favor sino también del apoyo para la efectivización, en la sociedad, del universo simbólico hegemónico (Ap.13:12: la segunda Bestia ejerce la autoridad de la primer Bestia). Por otra parte los elencos que crean un universo simbólico alternativo al hegemónico se verán con la dificultad de enfrentar el poder dominante. La instalación definitiva de un universo simbólico en la sociedad se dará por la utilización de la fuerza en el caso de ser necesario. De ahí que la dedicación exclusiva de estos elencos contrahegemónicos pueda ir en contra de su propia vida (Ap.1:9). Se podría afirmar que no existe un alejamiento progresivo ni de la teoría ni de los teorizadores en los grupos contrahegemónicos apocalípticos como el de Juan quien se define como copartícipe en el sufrimiento, el Reino y la resistencia (Ap.1:9).

Ya vimos que la exclusividad en el manejo de la construcción social provoca un alejamiento de la posibilidad, para la gente, de participar en dicha construcción social. Esto conlleva que la construcción y mantenimiento de la realidad social no sufren las contingencias de la vida cotidiana. Es decir que la teoría se mantiene intacta más allá de lo que suceda en la vida diaria. Esto se da prioritariamente en grupos hegemónicos y es el poder conservador de los universos simbólicos en manos del grupo que gobierna una sociedad. La construcción de la visión social se elabora muy lejos de la vida cotidiana y los que en ella viven.

A esta vida cotidiana llegan símbolos para consumir y al consumirlos, o poseerlos, se acepta la carga ideológica puesta en ellos en un proceso anterior. A la gente no llega la filosofía de la construcción de una imagen o un símbolo, sino que llega éste sin más. La forma de adquirir un status (es decir una posición social, ser alguien en un medio, saberse identificado por los otros) será, entonces, poseer, asumir y manejar ciertos símbolos cuya carga ideológica ubiquen al sujeto en

determinado sector social.¹⁴⁷ Estos son provistos por los elencos que construyen la realidad social.

La dimensión práctica que impera en la vida cotidiana necesita de herramientas útiles y accesibles; por lo tanto cuanto más fácilmente se pueda consumir un símbolo que dé sentido a la cotidianeidad, más fácilmente arraigará en la gente. En este sentido las señales de Ap.13:13-14 no tienen como finalidad hacer pensar sino crear una atmósfera sobrenatural espectacular manejada por la Bestia. Esta atmósfera da la sensación de que el que gobierna tiene en sus manos el control de las esferas celestiales.

Los elencos que construyen la realidad social, para tener éxito, deben crear símbolos que apelen al consumo afectivo. Este tipo de consumo es más fuerte y enmarcador que el intelectual. En este sentido en el texto se observa que la Tierra es maravillada por un hecho en el vs. 3b, y este sentimiento de asombro es el que va a desencadenar la posterior adoración que estructura la sociedad según Ap.13. También encontramos la necesidad de maravillar como estructurante exitoso en los vs. 13-15 con las señales y la estatua, con espíritu, que habla.

El sentimiento de inevitabilidad también es encarnado en símbolos que organizan la sociedad bajo la Bestia, 13:4b. Sabemos de la construcción de estatuas, templos y otros monumentos que recordaban cada día a los habitantes de la ciudad quien era el que tenía el poder.

En vista de estos sentimientos creados por los elencos especializados, Ap.13 buscará crear otros opuestos. Y tratará de encarnarlos en símbolos fácilmente consumibles.

Los símbolos apocalípticos buscarán neutralizar la impotencia paralizante generada por los símbolos de poder creados por el imperio. Esta impotencia se elimina reubicando la fuente de poder en los símbolos propios, como es el Cordero. Al tener fuerza estos símbolos tienen fuerza las formas de vida que

¹⁴⁷ Cf. Eco, H.; *“Apocalípticos ...”*, op.cit.; pp.221ss.

proponen (resistencia y fe), los lugares de acción (el cielo), y los tiempos históricos determinados por ellos (42 meses).

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.¹⁴⁸ 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 encarnar se 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 Ap.13:17 tiene como

¹⁴⁸ Cf. Chow, John K.; *Patronage and Power...*; op.cit; pg 43ss

contraparte la marca (espiritual) del nombre del Cordero y de su Padre en la frente (Ap. 14:1). 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 es que leer el vs 10 como simple resignación en realidad es leerlo desde la perspectiva del grupo dominante cuya pauta de efectividad es la instalación. El vs 10 lleva la pauta de efectividad en la no instalación contrahegemónica. Lo mismo con el vs 17 en donde 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).

V-REALISMO DE LOS ESTADOS ANÍMICOS Y MOTIVACIONES

El ser humano se encuentra deslizándose entre diferentes mundos de significación. Resulta imposible pensar en alguien que constantemente permanezca dentro de un determinado sistema simbólico. Se producen deslices ya sea desde la concepción religiosa a la estética, o a la del sentido común, etc.. Es decir que el ser humano se desliza según los momentos cotidianos entre diferentes mundos simbólicos. Y este desliz produce modificaciones entre los diferentes sistemas. Unos interactúan sobre los otros en diferentes formas y con diferente intensidad. Aquí es donde debemos cuidarnos de caer en el reduccionismo de ver las cosas materiales como las que modelan los mundos religiosos, o estéticos, o políticos. O viceversa, ver la superestructura, solamente, como lo que da sentido a la vida. En definitiva no tener en cuenta la interacción de los diferentes sistemas simbólicos en un grupo, o en una persona, creyendo que sólo un sistema rige la vida de una persona o grupo social, lleva a una pérdida de perspectiva en el análisis de un sistema cualquiera, como puede ser en este caso el religioso.

En cada mundo de significación en que se desempeña el ser humano tiene un lugar social, un status. Éste, adquirido o heredado, es el que se reviste con actitudes y motivaciones. Una persona puede llegar a tener un alto status en un universo simbólico, y en otro encontrarse en el nivel más bajo. Aunque es cierto que la persona tenderá a subsumir éste bajo aquel. El universo en el que posee mayor status tiende a modelar al de menor status. Éste es reinterpretado a la luz del universo simbólico donde la persona posee más status.

De todos los mundos de significación por los que el ser humano puede deslizarse a través de su actividad cotidiana uno tenderá a ser considerado principal

y rector. Cuando el religioso es el que rige, todos los demás mundos tienden a ser modelados por éste:

“Lo que hace socialmente a la religión tan poderosa, por lo menos con frecuencia, es esta manera de colocar hechos próximos dentro de conceptos últimos. La religión altera, a veces radicalmente, todo el paisaje que se le presenta al sentido común, y lo altera de maneras tales que los estados anímicos y motivaciones suscitados por las prácticas religiosas parecen supremamente prácticos y los únicos que es sensato adoptar atendiendo a cómo son las cosas “realmente”.¹⁴⁹

Ap.13, en su mayor medida, no comenta sobre la vida cotidiana. Esta esfera de lo diario se limita al vs 16 y al 17 donde se habla de la compra y la venta que posiblemente se realizaba cada día. Este hecho cotidiano, y por ello sumamente práctico, se inserta en un hecho mayor como es la actividad general de la Bestia. El universo de lo cotidiano es modelado por el universo religioso. Vemos que se produce un desliz desde la esfera de lo cotidiano a la religiosa.

El status de un cristiano (al menos para los apocalípticos juaninos) en la sociedad romana era muy bajo, era el de excluido y perseguido; pero este mismo cristiano, que socialmente tenía un bajo status, en su universo simbólico poseía un status superior a cualquier romano. Así vemos que el pueblo de la Tierra es engañado (13:14), es un pueblo resignado (13:4) dentro del universo apocalíptico. Se puede ver que el status social de un cristiano (13:7.10) es muy bajo, pero esta situación es reinterpretada a la luz del universo donde el apocalíptico tiene un status mayor.

¹⁴⁹ Geertz, C.; *Interpretación...*; op. cit. pp.114-115.

En la interpretación de la situación desde la perspectiva del poder romano también vemos que las actitudes cotidianas se insertan en las esferas religiosas. De esta forma el lenguaje y la cultura son atravesados por la ideología de la Bestia, ideología que no se queda en lo cotidiano sino que se plantea como universal, con alcance más allá de la Tierra (13:6). Ap.13 intenta subsumir este universo simbólico del “sentido común”, creado por la Bestia, al religioso creado por los apocalípticos.

La actitud religiosa va a buscar garantizar la realidad y sensatez de las actitudes y motivaciones que proclama como únicas posibles de adoptar. Es decir que tiene que justificar el reclamo de tal o cual actitud y motivación. Para esto dentro del sistema simbólico religioso tiene que aparecer un elemento que funcione como garantía para los que deciden adoptar dichas actitudes y motivaciones.

Este elemento, que avalará que las actitudes y motivaciones adoptadas se revistan de una aureola de efectividad y realidad, puede tener un énfasis en “lo que se ve”. Este énfasis es usado en la religión judía de la época. Un profeta debía demostrar su autoridad como tal por medio de una señal. La señal es lo que se ve de la autoridad. La religión romana oficial mostrada en Ap.13 tiene una cuota muy grande de este elemento garantizador. La inmensa maquinaria preparada para producir “efectos especiales” demuestra el interés romano en producir “señales”.¹⁵⁰

Por el contrario pareciera ser que el apocalíptico tenía la “visión personal” como un elemento garante de su realidad.

Entonces los elementos garantizadores de la realidad serán principalmente dos: los basados en el discurso, en la palabra, por un lado; y en contraposición surgirá aquel elemento que certificará la efectividad de la realidad a través de la imagen. Sin embargo ambas tendencias, el discurso y la imagen

¹⁵⁰ Cf. el artículo de Scherrer, Steven J.; “Signs and Wonders in the Imperial Cult”; en *Journal of Biblical Literature*, Vol. 103, Nº 4, 1984; pp.599-610. El autor realiza un reporte de textos de escritores antiguos que hablan sobre máquinas y otros trucos utilizados en la época para producir estatuas hablantes o “milagros”.

deberán ser de una naturaleza tal que demuestren un contacto con las fuerzas divinas.

Habría que buscar la ubicación social de ambas tendencias. Para esto bien se puede buscar a una en clases altas y a otras en bajas. Pero la clase social no pareciera ser la determinante de tal o cual tendencia. Muchas veces la imagen fue propia de sectores populares, en donde el acceso a la lectoescritura es, y fue, una gran dificultad. El milagro, ciertos actos producidos por personas consideradas santas, fueron elementos garantizadores entre sectores populares. Pero decir esto sin tener en cuenta el relato mítico, la leyenda, etc., como elementos garantizadores sería desconocer la utilización de ellos entre las clases bajas. Por otra parte afirmar que sólo el discurso (sermón, un libro, una doctrina, etc.) es el garante de efectividad entre las capas altas, sería desconocer la utilización de la imagen.

La ubicación social del discurso o de la imagen como principal elemento que certifica la veracidad de la realidad debe ser cruzada con el universo simbólico que lo utiliza. La religión puede ser un universo simbólico donde la imagen sea esencial más allá del discurso. O bien puede ser que el discurso sea el determinante esencial en la formación de autenticidad de la realidad.

En el último de los casos serán los elementos garantizadores los que entren en conflicto al enfrentarse dos universos simbólicos. Al ser señal de contacto con lo divino (es decir, con lo que aprueba o no la realidad) los elementos garantizadores deberán demostrar que la legitimidad planteada por tal o cual sistema simbólico se extiende más allá de lo cotidiano visible, abarcando a dioses, demonios, seres no visibles, y en última instancia a la máxima divinidad. Los Hechos de Pedro, un apócrifo escrito alrededor de la mitad del siglo II en Asia menor, describe una lucha de milagros entre Pedro y Simón el Mago. En este combate se presenta a Pedro como administrador del poder de Jesucristo y a los

seguidores de Simón el Mago como desencantados de los milagros de su maestro.¹⁵¹

El rito es el mecanismo por el cual esas realidades más amplias, que forman la cosmovisión, se encuentran con las realidades cotidianas, es decir el ethos. Esos dos mundos se encuentran y se interrelacionan. La cosmovisión, ese sistema simbólico creador de orden y sentido, se confronta con las actitudes cotidianas y las modela, las reanima o desaprueba. En el rito los seres humanos se unen con la autoridad misma que rige lo cotidiano, con la creadora de sentido y por lo tanto de la vida misma. A la vez los sentimientos, problemas e inquietudes son consagrados, es decir que son ubicados en la esfera de lo divino, en la realidad más amplia; se sacan de la inmediatez para reubicarlos en un nivel universal, eterno, y como parte de algún plan divino.

En el encuentro entre el ethos y la cosmovisión, que se produce en un rito religioso, las motivaciones y estados anímicos adquieren un realismo trascendental en el tiempo y en el espacio. Es este realismo trascendental lo que le permite a la concepción religiosa tener un poder de influencia (sobre las decisiones en la vida del ser humano) mayor que las otras concepciones simbólicas.

¹⁵¹ Cf. el estudio de Stoops, R.F.; Christ as Patron in the Acts of Peters.; en *Semeia* N° 56; 1991; pp. 143-157.

CONCLUSION

A modo de conclusión elaboraremos algunas reflexiones emergentes del presente trabajo.

Las mismas se referirán a dos ámbitos: por un lado haremos una reflexión acerca de lo general, entendido esto como la metodología antropológica aplicada al estudio bíblico. Por otro lado realizaremos una reflexión en particular sobre el texto de Apocalipsis 13 y los resultados obtenidos con el análisis antropológico.

En cuanto a lo general podríamos decir que el aporte de la antropología cultural simbólica a la teología se basa en el estudio de todo lo relativo a la estructura de los sistemas simbólicos. La antropología permite definir actitudes plasmadas en los textos bíblicos. A su vez inserta estas actitudes en un mundo simbólico.

La antropología simbólica finalmente buscará encuadrar la institución como la productora del sistema simbólico. Productora y mantenedora. Este análisis del texto nos desafía por un lado a una crítica permanente de las instituciones religiosas a las cuales pertenecemos, por el otro lado a una construcción de símbolos alternativos fundados en la interpretación del texto bíblico.

En cuanto a lo específico del texto estudiado querríamos destacar algunos puntos de interés. En primer lugar traer el tema de la instalación o la no instalación en el mundo. Referido a esto sería interesante confrontar con otros apocalipsis para ver si se repite este esquema de no instalación en el mundo. Igualmente queda pendiente estudiar en qué forma este concepto era compartido por algún grupo extra cristiano o extra apocalíptico. Recordemos en este sentido

que la tendencia profética posiblemente tenga un énfasis mayor, que la apocalíptica, en la construcción del Reino de Dios en la Tierra.

Creo que no es algo tan fácil de descartar o aceptar esta idea de la no instalación. Hay que observarla desde distintos ángulos.

Desde el punto de vista religioso y cristiano se podría hacer un análisis de la instalación. Como forma de vida, como antropología de lo no instalado es importante notar la persistencia, a través de la historia de la reflexión teológica, de esta idea. Lo podemos rastrear en el Antiguo Testamento, con el Libro de Job como el mayor exponente de este conflicto. Ahí la teología del éxito del creyente es fuertemente enfrentada con la de la posibilidad de que aunque se sea el mejor creyente se puede estar en la miseria más grande. Con el cristianismo se recupera esa idea de lo no instalado como señal de pertenencia a Dios, o de fidelidad a Jesucristo. Las riquezas, el poder y la posición social en el mundo son vistas como contrarias al mensaje de Jesús. Varios dichos de Jesús serán luego usados para sostener esta idea de la pobreza como signo de unión al cristianismo. Aunque también existe desde luego la posición contraria, aquella teología del éxito en la cual se considera que la riqueza, la salud, el poder son signos visibles de la bendición de Dios en la Tierra, y por el contrario su falta es señal visible de un no apoyo de Dios.

Desde un punto de vista político uno podría decir que dicha afirmación es una especie de gran ayuda hacia un gobierno opresor. ¿Qué mejor para tal gobierno que se expanda la idea de la no instalación? Para la política el objetivo primordial es la instalación en el medio social, y desde luego el mantenimiento una vez lograda dicha instalación. Es más, si uno sigue adelante en el razonamiento llega a la conclusión de que dicha idea, de la no instalación, es en esencia antidemocrática. Esta idea al no buscar la competencia por el gobierno reafirma no sólo la posibilidad de que otro asuma el poder sino que quita la responsabilidad democrática del ciudadano. Después de todo el voto es un apoyo a la instalación.

Pero toda esta reflexión obviamente queda fuera de lugar al considerar la situación política de los cristianos apocalípticos. La misma no era para nada democrática aunque se planteara como tal (como República). Las posibilidades de cambiar políticamente las cosas eran prácticamente nulas para los cristianos apocalípticos en el primer siglo.

Sobre todo en las últimas décadas, en la iglesia latinoamericana, este concepto de la no instalación es usado en diferentes formas, provocando un amplio debate. Mientras hubo cristianos que entendieron que la participación política debía ser llevada a su mayor expresión, actuando en un partido político, otros en cambio consideraron que el aporte de la iglesia debía hacerse desde afuera de la competencia por la instalación en el gobierno social. Los unos se integraron a la lucha por el gobierno, los otros se mantuvieron al margen con una crítica social o sin ella. Estas dos posturas serían las que, políticamente hablando, resultarían de la búsqueda de la instalación o no por parte de un grupo religioso.

Desde un punto de vista antropológico la instalación o la no instalación conforman diversos tipos de personas. Tenemos por un lado a un ser humano integrado en la sociedad que comparte los cánones de la misma. Su vida estará marcada, o más bien delimitada, por la aprobación social. No está lejos de esto lo que vimos como personalidad de tipo mediterránea: la personalidad diádica. La misma está encuadrada por la aprobación o desaprobación del grupo. Los seres humanos aquí forman su ser con la imagen grupal, con lo que el grupo permite, acepta y exige. Las actividades de los mismos serán aquellas que lo integren mejor dentro de la sociedad, que lo instalen en la mejor posición social.

Contrariamente a estos seres humanos instalados tenemos a los no instalados. La idea elitista es esencial en ellos. Sólo unos pocos son capaces de sobrevivir en este mundo como no instalados, fieles a un mensaje de no instalación. La gran mayoría busca la instalación, la integración, la aprobación. En cambio la minoría no instalada se encuentra en tal situación por ser fiel a otra verdad. Esa

verdad es aquella que dice que la sociedad, o el poder es algo engañoso, peligroso, maligno. Estar integrado es estar engañado. Buscar la aprobación es buscar mentiras. Estos no integrados tienen una metodología para aprehender dicha verdad. Ya sea por revelación divina, o bien por estudios superiores, o bien por pertenencia a algún grupo en que la graduación es el signo del acercamiento a la verdad, la verdad será tanto más verdad en la medida en que sea menos difundida, el criterio de verdad es que sea de unos pocos. Para estos grupos humanos, muy pequeños, la aprobación social es vergonzosa en la misma medida en que lo es la desaprobación social para los instalados.

El ser humano no instalado tiene la fuente de su aprobación en la fidelidad a esa Verdad, él mismo se erige en su propio juez, a menos que otro considerado más cercano a la verdad lo juzgue.

Podríamos decir que mientras los instalados toman su justificación de lo que llamamos en nuestro trabajo escenarios éticos, los no instalados por otro lado encontrarán su *leit motiv* en los escenarios míticos. Vimos como uno u otro escenario puede ser preponderante. O llegar a tener características de real. Tal vez sea un reflejo de la vieja disputa filosófica-epistemológica entre los objetivistas y los subjetivistas.

Lógicamente los no-instalados a los que estamos haciendo referencia son aquellos que poseen la posibilidad de la instalación y la rechazan. Pero surge por otro lado una no instalación que proviene de su imposibilidad. Ésta es la exclusión propia de un sistema como el vivido por el autor de Ap.13 y reflejada en Ap.13:17. Exclusión basada en lo religioso y que tiene como consecuencia la separación del sistema económico. Aunque el autor de Ap.13 va a decir que los excluidos del sistema social de la Bestia son auto-excluidos. ¿Decisión propia? ¿Reelaboración de un hecho impuesto como un hecho elegido?

La creciente exclusión vivida en América Latina nos podría dar la pauta de una separación social impuesta. La lógica de funcionamiento del sistema

provoca dicha exclusión (no para elevar la cantidad de mano de obra, porque el excluido no cuenta ni como mano de obra). Y el sistema mismo elabora una explicación para esa creciente masa de excluidos (o bien se esfuerza en crear mecanismos que mantengan a los excluidos fuera del ámbito cotidiano). No podría ser de otra forma ya que todo sistema tiende a plantearse como originariamente justo. La explicación elaborada debe ser tal que no recaiga la culpa sobre el sistema sino sobre el individuo. Se encuentra así una escisión entre el individuo excluido y la razón social de su exclusión. Este es el mayor logro del sistema excluyente.

Al colocar el problema de la exclusión en el sujeto la acción no es ejercida sobre el sistema. La forma de sobrevivir del excluido del sistema será por vías “no permitidas” o “ilegales”. Estas formas irán desde el robo hasta el trabajo fuera de las condiciones (tributarias por ejemplo) impuestas socialmente. Las formas de sobrevivir del excluido entonces serán atacadas como peligrosas para el sistema. El excluido y sus “métodos” de vida deberían ser “limpiados” de la sociedad.

Uno de los aportes que podemos encontrar en Apocalipsis 13 es la denuncia de que el problema de los excluidos no es un problema de los sujetos sino del sistema en el cual se encuentran inmersos. Si bien bien se plantea al cristiano como un auto-excluido no se pone la razón de su desición en una conducta aislada sino como producto de la acción social negativa de la Bestia.

Otro tema que surgió en el trabajo es el de los mecanismos utilizados para hacer visible la fidelidad. Estos permiten chequear la pertenencia de un individuo a un grupo. Este mecanismo puede ser un ritual, la mayor parte de las veces, y también reflejarse en ciertos usos y costumbres. Ap.13 señala aquellos utilizados por el poder imperial para determinar la fidelidad de las personas. De la misma manera el libro de Apocalipsis en general detallará aquellos para determinar la fidelidad a Cristo.

La religión es uno de los sistemas por los cuales, entre otras cosas, el ser humano obtiene ritos, usos y costumbres que lo alínean dentro de un grupo. Si bien el uso de símbolos tiene una doble función (crear sentido y establecer pertenencia), es importante cuidar de no utilizar el sistema simbólico sólo como un control de fidelidad.

También se desarrolló el tema de las redes sociales. Vimos cómo éstas eran mecanismos utilizados para un ascenso social, en el sentido dinámico; y para reforzar los roles de patrón y cliente, en un sentido estático. Es interesante destacar que las comunidades religiosas pueden funcionar como redes alternativas en donde sujetos que en la sociedad poseen un bajo status, pueden adquirir rápidamente una alta consideración grupal. Esto se vió también al considerar que los seres humanos tienden a subsumir aquellos sistemas simbólicos que los colocan en un bajo nivel de consideración, bajo aquellos en los que poseen un alto grado de estima grupal.

Actualmente, en una gran urbe como Buenos Aires, los espacios públicos son espacios de anonimato. En la calle pueden transitar juntas dos personalidades respetadas y altamente consideradas en ciertos círculos, y sin embargo desconocidas para la gran cantidad de gente que se mueve en la ciudad.

El gran anonimato vivido en el espacio público lleva a buscar pequeños grupos en los cuales participar. Esta inclusión inserta al individuo en una red, dentro de la que podrá llegar a ser alguien.

Particularmente la red religiosa ubicará al ser humano como parte de una realidad trascendental. Esto hará que no sólo tenga una ubicación dentro del grupo sino que también fuera de él será alguien (lógicamente en su propia concepción).

Si somos creadores de sistemas simbólicos o, más modestamente, sus transformadores, espero que este estudio pueda servir en alguna medida para

tomar conciencia desde un texto bíblico, de algunas pautas, acciones y conductas que nos puedan haber pasado desapercibidas. Y que la toma de conciencia pueda permitir algún cambio dentro del sistema en el cual nos encontramos. Creo que el desafío es ser artistas de los símbolos, dejarnos atravesar por ellos y la vez modificarlos. Ser conscientes que habitamos en una selva de símbolos, nadamos en un mar de figuras que nos rodean completamente.

APÉNDICE

PROGRAMA NARRATIVO DEL CAPÍTULO 13 DE APOCALIPSIS

1-COMPONENTE NARRATIVO

A- CAPITULO 13:1-10

El presente es un texto con una visión de parte del narrador de superioridad de conocimiento en relación a los personajes. En el vs.5.b el narrador conoce la duración del poder. También en el vs.8 deja ver una notoria superioridad en el conocimiento de los hechos.

En su mayor parte el texto es una narración (no hay palabras de los personajes), excepto en el vs.4b. donde hay un texto de representación. Esto es así desde el momento en que estamos frente a una visión, el narrador cuenta lo que ve.

El programa narrativo en el texto:

a) INFLUJO:

Se produce la aparición de un primer personaje: la Bestia (B)

$B \wedge O_F$

$B \vee O_{PTA}$

En esta parte, B tiene el objeto F que es la fuerza detallada en los vs. 1 y 2. Pero ésta es indeterminada no tiene un objetivo, es fuerza por fuerza misma. El segundo enunciado de estado corresponde a la ausencia en B de poder, trono y autoridad. La fuerza no está enmarcada.

El relato de 13:1-7 es una ruptura que progresa de un orden establecido hacia uno nuevo. Pero hasta el momento la aparición de la Bestia no indica una posibilidad de cambio en el orden que se pueda estar viviendo en la

Tierra. El cp. 12: 12b-c preanuncian este cambio de estado de las cosas en la Tierra y el Mar.

Un segundo personaje, el dragón (D) actúa sobre el primero:

$$D \rightarrow B$$

$$B \wedge O_{PTA}$$

$$B \vee O_S$$

D actúa sobre B produciendo un cambio en el estado precedente del mismo, ahora B tiene la fuerza enmarcada en poder, trono y autoridad. Podría considerarse esta parte como el influjo propiamente dicho. Se constituye un mitente, el dragón en este caso; y por otro lado se constituye un sujeto agente: la Bestia.

Se perfila un cambio de estado del orden social en el relato. La Bestia ahora puede usar el poder, trono, autoridad para destruir lo que está y construir algo nuevo.

Pero B no tiene el objeto S (Salud) por lo cual el relato lleva a la posibilidad de muerte de B.

En este momento el curso de la narración depende del mitente para curar a su agente o del agente para curarse a sí mismo.

b) PRUEBA DE CAPACIDAD DEL MITENTE:

$$B \leftarrow D \text{ (sentencia en pasivo)}$$

$$B \wedge O_S$$

Al estar imposibilitado el sujeto agente de autocurarse, el mitente toma ahora el rol de sujeto agente de la prueba y le otorga a la Bestia, como destinatario, el objeto salud o vida. El Dragón enfrenta una prueba de capacidad y la supera.

c) RESULTADO DE LA PRUEBA DE CAPACIDAD

Al superar la prueba el Dragón, su sujeto agente (la Bestia) está capacitado para actuar. Este es el primer resultado.

El segundo resultado es la adquisición de adoración.

$$B \vee O_A$$

$$D \vee O_A$$

Donde el objeto A es “adoración”. Esto manifiesta que el desarrollo del relato no implicó a más personajes que a D y B. Pero un tercer actante, los habitantes de la Tierra, es insertado en el texto.

$$HT \leftarrow (B \leftarrow D; B \wedge O_s)$$

El otorgar salud a la Bestia es lo que produce que los habitantes de la Tierra sean maravillados.

$$HT \rightarrow D$$

$$HT \rightarrow B$$

$$D \wedge O_A$$

$$B \wedge O_A$$

Los habitantes de la Tierra actúan sobre el Dragón y sobre la Bestia y le otorgan adoración. Al otorgarle este objeto los habitantes de la Tierra están capacitando al Dragón y a la Bestia. A la misma vez están reconociendo la posibilidad, casi inevitable, de la creación de un nuevo orden.

d) EL NUEVO ORDEN

Los vs. que van del 5 al 7 describen el nuevo orden instalado. Los verbos en pasivo no están estructurando un relato sino una descripción. El único verbo en activo, que se encuentra en el vs 6, puede tomarse como una actualización del objeto virtual del vs.5: la boca dada para maldecir es usada efectivamente para maldecir. Otra posibilidad es mantener todo en una forma literaria descriptiva y no encontrar una sentencia narrativa aislada. Para esto se podría tomar el vs.6 como una especificación del alcance de la blasfemia nombrada

en el vs.5. Es preferible esta segunda posibilidad ya que el verbo del vs.6 no está encadenado a ningún otro, ni antes ni después, de tal forma de construir un relato.

La descripción en este texto toma la forma de una adquisición de objetos calificantes. Estos objetos calificarán al sujeto agente que en nuestro caso será la Bestia.

1. Calificación virtual: muy usada en 13:5-7, se plantea la posibilidad de acción pero no es la acción en sí misma.

1.1.El Deber-Hacer: construido en esta descripción de la siguiente forma: la combinación del aoristo pasivo más un infinitivo. El primer tiempo verbal (aoristo) indica la donación de un tercero (el mitente, que en este caso es el Dragón) y el infinitivo indica que esa donación no es gratuita sino teleológica (vs.5):

le fue **dada** una boca **para decir**

le fue **dada** autoridad **para hacer**

El deber-hacer está combinado con el querer-hacer, es decir que no hay resistencia de parte del sujeto agente para realizar lo ordenado por su mitente. La descripción de esta relación entonces indica una relación de obediencia activa.

2. Calificación de la actualización. en 13:5-7 no es usada. Es cuando la posibilidad planteada en la capacidad virtual se actualiza en acciones. Al ser este un texto descriptivo no se encuentran actualizaciones. Sin embargo en la descripción se dejan ver los resultados de la actualización, ya sean en el saber-hacer como en poder hacer:

2.1.Saber-Hacer: se observa en el vs.7 que se le concede a la Bestia hacer guerra contra los santos y vencerlos. En este “vencerlos” se demuestra la capacidad de saber-hacer algo llegando al resultado esperado.

2.2.Poder-Hacer: lo podemos encontrar con verbos en el tiempo pasado: vs.6: **abrió** la boca.

Los interpretantes¹⁵² del cap.13:1-7

El interpretante primordial es “Bestia”. Este interpretante, de un significante no explícito en el texto, está configurado él mismo como un significante aislado¹⁵³, de tal forma de constituirse en el personaje principal. Por esta razón /Bestia/ no tiene un significante unívoco en la realidad, porque evoca al personaje “real” que el lector pueda atribuirle pero además se autoevoca al ser significante de sí mismo. Esta autoevocación se da en la tradición de una cultura acerca de las bestias. /Bestia/ hace referencia, también, a un personaje salido de la mítica hebrea entre otras.

Al estar todo lenguaje constituido por “una serie sucesiva de sistemas de convenciones que se van explicando”,¹⁵⁴ /Bestia/ tendrá sus interpretantes. En el texto 13:1-7 los interpretantes estarían divididos en:

1. la descripción morfológica de /Bestia/, vs. 1 y 2.
2. los atributos del vs.1 (diademas) y los nombres blasfemos
3. la descripción de la acción de una parte de su cuerpo: la boca, vs 5
4. las acciones propiamente dichas.

Todos estos interpretantes especifican un poco más el conocimiento de /Bestia/.

También /habitantes de la Tierra/ funciona como un interpretante de un objeto no fácilmente percible en la “realidad”. Al igual que /Bestia/, en la narración existen diversos interpretantes de /habitantes de la Tierra/:

1. el comentario de /habitantes de la Tierra/ en el vs.4 funciona a la vez como interpretante de su emisor.
2. su actitud de adoración.
3. su exclusión del Libro de la Vida

¹⁵² Eco, Umberto: *La estructura ausente*, Barcelona, Editorial Lumen, 1972. pg.84-85

¹⁵³ Eco, Umberto: *La estructura...*; pg.86

¹⁵⁴ Eco, U., *La estructura...*; pg. 84

La relación de oposición que se crea entre /santos/ y /habitantes de la Tierra/ funciona a la vez como interpretante de ambos. Esta relación es el único interpretante implícito de /santos/

EL RELATO MARCO EN 13: 1-10

Primero es necesario aclarar que el vs. 8 es difícil de ubicar tanto en el relato primario como en el secundario. Puede ser tomado como una apreciación del narrador omnisciente, como se afirmó en un principio. De esta forma el verbo en futuro no será considerado como una profecía sino como un juicio del narrador al considerar las actitudes humanas y los designios del Cordero. Por otro lado si se lo toma como del relato marco puede ser entendido como el prelude para las sentencias del vs.10, de tal modo que las sentencias sólo tienen sentido anteponiendo el vs. 8.

El vs.8 será tomado como intermedio entre el relato primario y el relato marco, una especie de epílogo del narrador.

El vs. 9 corta el relato primario para entrar en el marco: vs.10. Podría considerarse en esta parte un mitente que sería el Cordero, un sujeto agente que sería el visionario, un objeto como la fe y la esperanza, y finalmente un destinatario: el que tiene oídos.

Las dos sentencias del vs.10 tienen una estructura en la que no se aprecia un cambio de estado del "alguien". Son estáticas. Pero hay que tener en cuenta que están ubicadas luego de un epílogo también estático: el vs.8. En este vs. ya están determinados quiénes están en el Libro de la Vida desde el principio del mundo.

R-CAPITULO 13:11-18

El texto se encuentra dividido en tres grandes partes:

- 1.surgimiento: vs.11.12a. Planteamiento de la aparición de la Bestia de la Tierra.
- 2.trabajo para la instalación de un nuevo orden. vs. 12b-15
- 3.resultado del trabajo de instalación: nuevo orden socioeconómico: vs.16-17.
4. relato marco: vs.18

1. Aparición de la Bestia de la Tierra

$BT \wedge O_M$

La Bestia de la Tierra aparece unida a una descripción escasa en relación a la de la primer Bestia. El narrador está haciendo una apreciación retórica por medio de la contraposición entre la morfología (elemento descriptivo indicial) y la acción (elemento funcional) de la Bestia. Esta paráfrasis valorativa está construida con dos figuras contrapuestas entre sí, Cordero-Dragón. Sobre la primera parte de la contraposición se aplica un adjetivo ὁμοία lo que hace que la morfología se ubique al nivel de la apariencia mientras que la acción, representada por un verbo en pasado, corresponde al personaje de valoración negativa en la cosmovisión del autor. La acción está actualizada, sin un previo paso por la virtualidad. La valoración se construye en la dinámica ser-parecer.

$BT \wedge O_A$

Donde A es la autoridad que ahora posee la segunda Bestia. Aquí se da una donación implícita de la autoridad y una constitución del sujeto agente de la Primer Bestia. Podemos encontrar en el vs.12a un enunciado donde se le da un

deber-hacer a la Bestia de la Tierra: la palabra “delante”, en primer lugar, le da el sentido de subordinación del sujeto agente al mitente.

2. Trabajo para la instalación de un nuevo orden¹⁵⁵

El verbo “hacer” en presente indica una actualización de la autoridad entregada por el mitente. Este verbo actuará de la misma forma en el vs.13 respecto a las señales; las cuales son una actualización de las dadas en el vs.14.

Esta parte narra la forma y las técnicas usadas por la Bestia de la Tierra para lograr un cambio en el orden socioeconómico del texto. La sección está marcada por el uso, seis veces, de ποιέω. La narración, con este verbo conduciéndola, da la pauta de un poder-hacer y un saber-hacer primordiales. Se le da el saber-hacer señales y otorgar espíritu a la imagen de la primer bestia.

De igual manera, la falta de oposición hacia estos verbos y su sujeto connotan una falta de oponentes en la actividad de la segunda Bestia. Algo similar ocurre con otros verbos como πλανάω, λέγω, ποιέω.

Los ayudantes de la Bestia de la Tierra son: el pueblo de la Tierra y la estatua. El vs.14a indica una situación de deber-hacer ya que se le otorga a la segunda bestia hacer señales pero “delante” de la primer bestia y con el objetivo de favorecerla.

La relación entre el sujeto agente y su mitente es del tipo de la obediencia activa ya que se da una combinación: Deber-Hacer + Querer-Hacer.

3. Resultado del trabajo de instalación del nuevo orden

El nuevo orden se refleja en el reordenamiento social del vs. 16: todo se unifica bajo la marca en la mano y la frente. La diada comprar/vender - no

¹⁵⁵ Cf. Todorov, Tzvetan; *Literatura y significación*.; Barcelona: Edit. Planeta; 1974 (1º edic. 1967); pg.95 y pg.96: “... la historia está presentada de tal forma que debe su propia existencia a la infracción del orden... el orden que determina las acciones de los personajes...es...el orden exterior al universo del libro. ... Así la “vida” se convierte en parte integrante de la obra: su existencia es un elemento esencial que debe conocerse para comprender la estructura de la narración.”

comprar/no vender insertan el ámbito económico como límite de inserción/exclusión en el nuevo orden.

Los interpretantes del cap.13:11-17

En este capítulo aparece un nuevo interpretante de un objeto no especificado en la realidad: /Bestia de la Tierra/. Este significante tiene a su vez interpretantes:

1. la morfología aparente y su discurso, vs. 11
2. la completa subordinación a la primer Bestia
3. Sus acciones

/Habitantes de la Tierra/ vuelve a aparecer junto a los anteriores y a nuevos interpretantes:

1. adoradores de la Bestia, vs.12 y 15
2. Engañados o extraviados, vs.14

/Santos/ no se encuentra explícito. En la disyuntiva del vs.15 y en la del 17 se suponen implícitos.

/Bestia/ tiene dos interpretantes explícitos en los vs.12 y 14 ambos referidos a la sanación de su herida.

2-COMPONENTE DESCRIPTIVO

2.1.CAPITULO 13:1-10

Tema descriptivo	PODER			
	⇓	⇓	⇓	⇓
Definido como	aspecto bestial	maravilla adoración	invencible	blasfemo
	⇓	⇓	⇓	⇓
Conjuntos figurativos (vs)	1-2a	3b-4 8	4c 7	5-6

Connotaciones emergentes del tema descriptivo “Poder”.

Los conjuntos figurativos se encuentran alrededor de /Bestia/. No hay en el texto otro significante que posea este conjunto figurativo (excepto /Dragón/).

i-Aspecto bestial:

θάλασσα indica una procedencia mítica, abismal. La connotación de sorpresa ante tal aparición puede ser estimada en el vs.1 (En el vs.11 *ἄλλο* deja la noción de estar ante un fenómeno ya conocido.)

Ante la sorpresa por lo nuevo sigue una descripción para poder captarlo, codificarlo y transmitirlo. Esto se da en los vs. 1 y 2 principalmente.

Los cuernos significan el poder y las diademas en él su reafirmación social, su señal visible.

Las siete cabezas y los títulos blasfemos sobre ella connotan la indignación. Esto se logra al oponer el número sagrado 7 con “títulos blasfemos”. La divinidad del número es opuesta a la blasfemia de los títulos aunque se encuentren juntos. Pero es precisamente este estar juntos lo que debería producir en el lector la valoración.

La configuración como una bestia rapaz transmite perturbación ante la magnitud de su ferocidad.

En definitiva se podría afirmar que la cadena axiológica de connotaciones asume un aspecto negativo ante un hecho que en sectores sociales diversos en la realidad histórica del imperio romano podría asumir connotaciones positivas.

ii-Adoración:

la idea de “seguimiento” está dada por ὀπίσω. Este seguimiento es por asombro, se da una connotación de sorpresa ante la curación en el vs 3b y por el otro lado un gran temor en el vs. 4c .

Al dirigirse la adoración tanto a /Bestia/ como a /Dragón/ se señala el conocimiento del narrador acerca de la creencia de la gente sobre el origen del poder de la Bestia.

ὅλη en el vs.3c connota el sectarismo del narrador: los que no siguen a la /Bestia/ son ὀλιγοί . Por otro lado también connota la noción de éxito.

iii-Invencible:

la representación de 4c en boca de /habitantes de la Tierra/ funciona por un lado como una pregunta retórico-cúltica, y por el otro como una pregunta existencial. τίς connota “nadie” “unicidad de poder”, “invencible”, “única”. Pero también connota la pregunta existencial acerca de alguien similar que pueda luchar contra la Bestia.

El vs.7 implica a /Santos/ como contrarios a /seguidores/ del vs.3c. Por lo tanto se configuran como opuestos al /todos/ del mismo vs. La frase del vs. 7 configura a:

/santos/	vs	/Bestia/,
/pocos/	vs	/todos/,
/no seguidores/	vs	/seguidores/

iv-Blasfemias:

/Blasfemias/ se encuentra unido a /Cabezas/ por un lado y por el otro a /Boca/.

/Blasfemias/ unido a /Cabezas/ connota una posición jerárquica (también se usan “títulos” para blasfemias). Las blasfemias no se ubican en los pies o en las manos de la Bestia lo que podría estar connotando, de ser así, que la Blasfemia se ubicaría en una parte inferior (inferior=sectores no dirigentes).

/Blasfemias/ unido a /Boca/ tiene una connotación de prepotencia y soberbia (ver la asociación con μεγᾶλα). Vuelve a estar en conjunto con /nombres/, esta vez de Dios. Se podría decir que con /Cabezas/ se veía el origen jerárquico de las blasfemias y con /Boca/ el destinatario o la pretensión del alcance.

2.2. CAPITULO 13-11-18

En este capítulo hay un subtema del tema principal “Poder”. Este es “Subordinación”. El poder está también definido como la capacidad de producir subordinación. Ap.13:11-17 despliega este tema descriptivo de la subordinación bajo el tema principal, que es “Poder”.

i-Aspecto bestial:

si bien /Otra Bestia/ connota un aspecto bestial, éste se desdibuja al iniciar la descripción con los cuernos del cordero. El asiento del poder que es el cuerno, es de un animal no agresivo. La “bestialidad” en esta /Otra Bestia/ se da en la contraposición entre la figura y la acción de hablar. Se termina contraponiendo /Cordero/ y /Dragón/. Esta contraposición repite la connotación de indignación vista en /Bestia/, al coexistir el 7, número sagrado, con las blasfemias. Por otro lado se remite a la subordinación original: /Dragón/.

γη: no se podría hablar de una contraposición a θάλασσα, sino que por encontrarse Tierra en un subtema figurativo como es subordinación, más bien se habla de una subordinación, de espacios subordinados. γη, aparte de indicar la

subordinación del espacio y de los que habitan dicho espacios, también connota una cercanía de /Otra Bestia/ con los seres humanos.

ii-Adoración:

las grandes señales se encuentran en el subtema “subordinación” por lo tanto están al servicio del tema principal: su razón de ser es modificar el tema principal. En este caso lo hacen en forma positiva.

Pareciera que ἐνώπιον tuviese una doble connotación, según se encuentre junto a /Bestia/ o junto a /Hombres/. En el primer caso connota subordinación de /Otra Bestia/ a /Bestia/. En el segundo caso, vs.13, pareciera estar indicando una posición litúrgica: oficiante-congregación.

iii-Invencible:

los vs. 15 y 16 están connotando un grado de invencibilidad al no nombrar oponentes del /matar/ de la estatua, o al lograr que todos se pongan la marca. La ausencia de oponentes se considera entonces un signo de invencibilidad.

iv.-Blasfemias:

el nivel de las blasfemias en los vs.11-17 es Tierra-Tierra, mientras que en los vs.1-7 es Tierra-Cielo.

La blasfemia se ubica en dos figuras: la estatua y la marca.

En el primer caso la blasfemia es recibir adoración, en el segundo llevar el nombre de /Bestia/.

Ambas figuras están en una relación directa con /Otra Bestia/ e indirecta y de subordinación con /Bestia/, hacia la cual se dirige la adoración recibida por la estatua o la adhesión lograda por la marca.

Subtema descriptivo		SUBORDINACION	
		⇩	⇩
Definido como	Forma de adquisición de poder propio	vs	trabajo para el superior

3-ISOTOPIAS SEMIOLOGICAS

3.1.CAPITULO 13:1-10

3.1.1. Isotopía política

⚡1- *Adquisición del poder* vs. *no adquisición de poder*

2b

4c

4a

7a

⚡2- *Extensión del poder*

↗
Cultural
7b

↓
Temporal
↗ ↘
Finito vs Infinito
5b 8b
(desde la creación
del mundo)

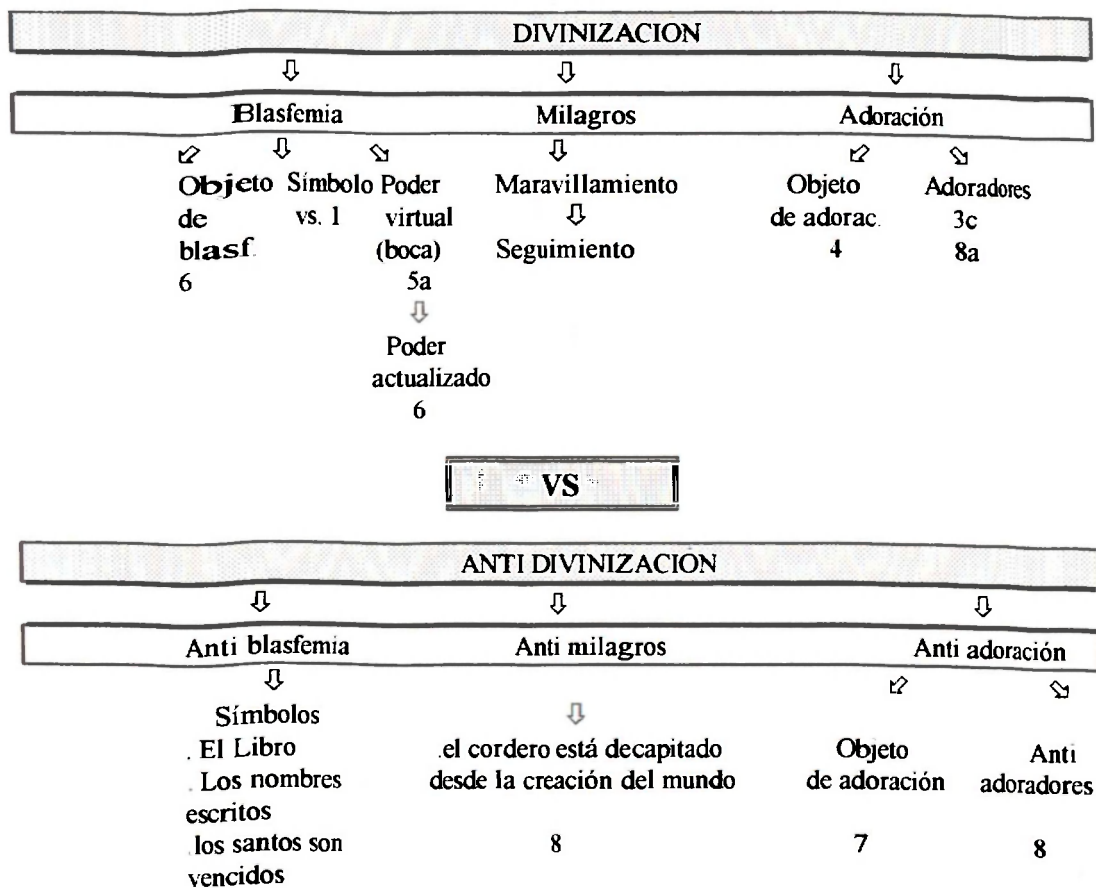
↖
Espacial
↗ ↘
Finito vs Infinito
3c 6c
8a 8b
(cosmos)

⚡3- *Simbología del poder* vs *Simbología del no-poder*

1: diademas
2: descripción
de animales
rapaces

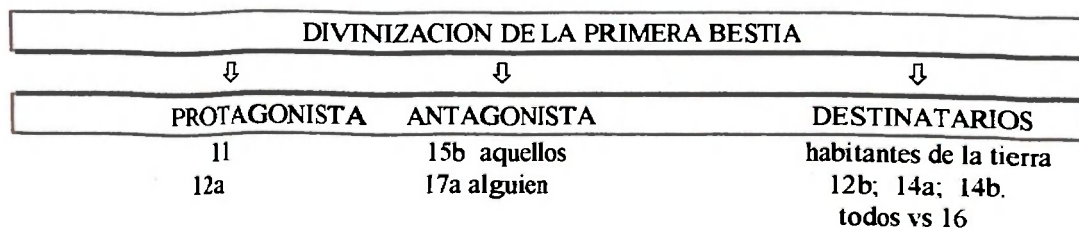
7a. seres vencidos
8b: un nombre escrito
en el libro de la vida

3. 1.2. Isotopía religiosa: divinización vs. antidinización



3.2. CAPITULO 13:11-18

3.2.1. Isotopía religiosa



MECANISMOS PARA LOGRAR LA DIVINIZACIÓN		
⇩	⇩	⇩
SENALES	IMAGEN	CONTROL ECONOMICO
13	14b	16
14a	15	17

4. ISOTOPIAS SEMANTICAS

4.1. CAPITULO 13:1-10

- i. Animal mítico vs. seres humanos
- ii. Exito vs. fracaso
- iii. Geográfico: Horizontal (tierra) vs. Vertical (cielo)
- iv. Temporal: Finito vs. Infinito
- v. Nombres blasfemos vs. nombres santos

4.2. CAPITULO 13:11-18

- i. Animal mítico vs. seres humanos
- ii. Animado vs. inanimado (estatua)
- iii. Real vs. irreal (señales)
- iv. Vida vs. Muerte (la bestia que se cura y revive vs. los no adoradores muertos)

BIBLIOGRAFÍA CITADA

TEXTOS PRIMARIOS

Biblia de Jerusalén

Nestlé-Aland, *Novum Testamentum Graece* 26.

Ovidio, *Las Metamorfosis*, México, Ed. Porrúa, 1991.

Suetonio, *Vida de los doce césares*.; Traducción de Norberto Castilla; Buenos Aires; Ed. Albatros; 1945.

Tácito; *Anales*, Trad. Carlos Coloma, Barcelona, Ed. Planeta; 1990

ANTROPOLOGÍA

Douglas, Mary, *Simbolos naturales*, Madrid; Alianza editorial; 1988.

Geertz, Clifford; *La interpretación de las culturas* , Barcelona, Gedisa, 1995.

Godelier, Maurice; *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*; Buenos Aires; Siglo XXI Argentina; 1974.

Lischetti, Mirta (compiladora); *Antropología*; Buenos Aires; EUDEBA, 1995.

Logstrup, K.E.; “La experiencia estética en la composición literaria y en las artes plásticas”; en *Nueva Antropología. Antropología cultural. Tomo 4.*; dirigida por Gadamer, Hans-Georg y Vogler, Paul; Barcelona; Edic. Omega; 1976.

HISTORIA SOCIAL DE ROMA

Alföldy, Geza, *Historia social de Roma*, Madrid; Alianza Universidad; 1996. (Primera edic. en Alianza Universidad: 1987.)

Charles, G.-Rougé, J.P., *Textes et documents relatifs a la vie économique et sociale dans l'empire romain*, París, S.E.D.E.S., 1969.

de Saint Croix, G.E.M.; *The Class Struggle in the Ancient Greek World*; New York; Cornell University Press; 1981.

Mac Mullen, Ramsay; *Roman Social Relations*; Massachussets; Yale University Press; 1974.

Martino, Adriana B.; *El mundo romano*; Buenos Aires, Ed. Docencia; 1995

Rostovtzeff, M.; *Roma. De los orígenes a la última crisis.*; Buenos Aires; EUDEBA; 1968.

ESTUDIOS SOBRE EL MUNDO SOCIAL Y CULTURAL DEL N.T.

Comby, J.-Lémonon, J.P., *Vida y religiones en el imperio romano en tiempos de las primeras comunidades cristianas*, Documentos en torno a la Biblia 13, Navarra, Ed. Verbo Divino, 1986.

Crossan, John Dominic, *El Jesús histórico*; Buenos Aires; Planeta; 1994.

Chow, John K.; *Patronage and Power. A Study of Social Networks in Corinth.*, Inglaterra; JSOT Press; 1992.

Dunn, James D.G.; *Unity & Diversity in the New Testament.*; Londres; SCM Press Ltd; 1981.

Ferguson, Everett.; *Backgrounds of Early Christianity*; Michigan; Eerdmans Publishing Co.; 1989.

Hendrix, H.; "Benefactor/Patron Networks in the Urban Enviroment: Evidence from Thessalonica"; en *Semeia* N° 56; 1992.

Leipold-Grundman, *El mundo del N.T.*, vol II.

Mac Rae, G.W.; "Heavenly Temple and Eschathology in the letter to the Hebrews", en *Semeia* N° 12, 1978.

Malina, Bruce; "Normative Dissonance and Christian Origins", en *Semeia* N°35, 1986.

-*The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology.*, Atlanta, John Knox Press, 1981.

Míguez, Néstor; *Apunte de Mundo Bíblico*; Buenos Aires , ISEDET.

Pixley, Jorge V., *Pluralismo de tradiciones en la religión bíblica*, Bs. As., La Aurora, 1971.

Stoops, R.F.; Christ as Patron in the Acts of Peters.; en *Semeia* N° 56; 1991

Wikenhauser-Schmid; *Introducción al Nuevo Testamento*, Barcelona; Ed. Herder; 1978.

ESTUDIOS SOBRE APOCALÍPTICA

Bergman, Jan; "Introductory Remarks on Apocalypticism in Egypt"; en *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Hellholm, David, (ed.); Tubinga, Mhor, 1989.

Collins, J.J., *Apocalyptic Imagination*, New York, Ed. Crossroad.

Croatto, José S.; "Apocalíptica y esperanza de los oprimidos", en *RIBLA* ; N° 7, Chile, Rehue, 1990.

Meeks, Wayne A., "Social Functions of Apocalyptic Language in Pauline Christianity", en *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Hellholm, D. ed., Tubinga, J.C.B. Mhor, 1989.

Schüssler Fiorenza, Elizabeth; "The Phenomenon of Early Christian Apocalyptic. Some Reflections on Method."; en *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East.*; Hellholm, D. (ed.); Tubinga, J.C.B. Mohr, 1989.

ESTUDIOS SOBRE APOCALIPSIS

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.

Boring, M.E.; *Revelation*, Louisville, John Knox Press, 1989.

Collins, Adela Y., *Crisis and Catarsis. The Power of the Apocalypse*, Filadelfia; The Westminster Press.

Charles, R.H.; *The Revelation of St. John.*; en *The International Critical Commentary*, t.XXXVII

Pietrantonio, Ricardo, "Temporalidad en el Apocalipsis. Un estudio de los tiempos verbales griegos para entender el tiempo", en *Fe, Compromiso y Teología*, Bs.As., ISEDET, 1985.

Richard, P.; *Apocalipsis. Reconstrucción de la esperanza.*; Costa Rica; DEI; 1994.

Rowland, Christopher; *Open Heaven*; Londres; SPCK; 1985.

Scherrer, Steven J.; "Signs and Wonders in the Imperial Cult"; en *Journal of Biblical Literature*; Vol. 103, Nº 4, 1984.

Schüssler Fiorenza, Elizabeth; "Composition and Structure of the Revelation of John"; en *The Catholic Biblical Quarterly* Año 39, Nº 3; Julio de 1977.

-Apokalypsis and Propheteia. The Book of Revelation in the Context of Early Christian Prophecy., en *L'Apocalypse Johanique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, J. Lambrecht ed., Gembloux (Bélgica), Leuven University Press, 1980.

-*Apocalipsis. Visión de un mundo justo.*;
Navarra; Verbo Divino; 1997. Wikenhauser, A., *El Apocalipsis de San Juan*,
Barcelona, Herder, 1969.

SOCIOLOGÍA, FENOMENOLOGÍA

Bayet, Jean; *La religión romana. Historia política y psicológica.*;
Madrid; Cristiandad; 1984.

Berger, Peter L.-Luckmann, Thomas; *La construcción social de la realidad*; Buenos Aires; Amorrortu editores; 1976.

Eco, U., *Apocalípticos e integrados*, Barcelona, Lumen, 1993.

García Canclini, Néstor; *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad.*; Buenos Aires, Sudamericana; 1992.

Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, México, Ediciones ERA; 1972.

Pettazzoni, Raffaele; *L'onniscienza di Dio*, Torino; Ediz. Einaudi; 1955.

Schütz, Alfred; *La construcción significativa del mundo social.*;
Barcelona; Paidós Básica; 1993.

LINGÜÍSTICA

Crossan, John Dominic, *De Borges a Jesús. Incursión sobre lo inarticulado*, Bs.As., La Aurora, 1991.

Eco, U.; *La estructura ausente*, Barcelona, Lumen, 1972.

Todorov, Tzvetan, *Literatura y significación.*; Barcelona; Edit. Planeta; 1974 (1º edic. 1967).

DICCIONARIOS Y OTROS

Clave Lingüística del N.T. griego, Buenos Aires, I.S.E.D.E.T. La Aurora, 1986.

Diccionario teológico del N.T. Vol. 1, Coenen-Beyreuther-Bietenhard ed.

Dictionary of N.T. Theology Vol. 2, Brown, Collin edit.

Lacueva, F., Nuevo Testamento Interlineal Griego-Español, Clie, Barcelona, 1994.

Nöel, J.F.M.; *Diccionario de mitología universal* (Edición revisada y aumentada por F. Lluís Cardona); Barcelona; Edicomunicación S.A.; 1991. T.II.

Vattimo, Gianni; *Ética de la interpretación*, Buenos Aires, Paidós Studio, 1992.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

Kusch, Rodolfo; *Esbozo de una antropología filosófica americana*; Buenos Aires; Castañeda; 1978.

Harris, Marvin; *Antropología cultural*; Madrid; Alianza Editorial; 1995; (1º Edic. 1983)

-*Canibales y reyes*, Barcelona; Salvat; 1986.

Vasilachis de Gialdino, Irene; *Métodos cualitativos I. Los problemas teóricos-epistemológicos*, Buenos Aires; Centro Editor de América Latina; 1993.

Girard, René; *El chivo expiatorio*; Barcelona; Anagrama, 1986. (1º Edic. 1982)

Radcliffe-Brown; A.R.; *Estructura y función en la sociedad primitiva.*; Barcelona; Planeta-De Agostini; 1986. (1º edic. 1969)

Contreras Molina, Francisco; *El Señor de la Vida. Lectura cristológica del Apocalipsis.*, Salamanca; Sígueme; 1991

Bourdieu, Pierre; *Cosas dichas*; Barcelona, Gedisa, 1988.

Wikenhauser, A.; *El apocalipsis de San Juan*; Barcelona; Herder; 1969.

Mauss, Marcel, *Lo sagrado y lo profano. Obras Y.*, Barcelona; Barral edit.; 1970.