

Violencia en Ap 6,10

El lenguaje teológico-apocalíptico como forma psicológica de “mantener la calma”

HANZEL ZÚÑIGA VALERIO

Resumen: El presente artículo busca analizar distintos elementos del lenguaje apocalíptico desde un acercamiento psicoanalítico proponiendo también una lectura contextual del mundo de la violencia simbólica (social, política, económica) en el que el autor está inmerso culturalmente. Violencia simbólica como forma de violencia objetiva, en la perspectiva psico-social del filósofo Slavoj Žižek, y lenguaje apocalíptico como paradigma de tenacidad en el camino eterno hacia “el final de los tiempos”, un camino trágico que hemos creado, que se debe asumir en el discurso teológico contemporáneo.

Abstract: This paper analyses various elements of apocalyptic language from a psychoanalytic approach also proposing a contextual Reading of the

Palabras clave: Apocalipsis, Acercamiento psicoanalítico, Violencia simbólica, Violencia objetiva, Violencia subjetiva, Resistencia, Žižek.

Keywords: Apocalypse, Psychoanalytic Approach, Symbolic Violence, Objective Violence, Subjective Violence, Resistance, Žižek.

world of symbolic violence (social, political, economic) in which the author is immersed culturally. Symbolic violence as a form of objective violence, psychosocial perspective of philosopher Slavoj Žižek, and apocalyptic language as a paradigm of tenacity in the eternal way to “the end of time”, a tragic path we have created, which should take in contemporary theological discourse.

1. CONSIDERACIONES PREVIAS

El aumento en los índices de violencia que Costa Rica experimenta actualmente es fluctuante. Según el vigésimo Informe del Estado de la Nación¹, las muertes violentas en carretera, los asesinatos (crímenes pasionales, ajusticiamientos, conflictos entre pandillas), la delincuencia, entre otros elementos, son una constante que varía en los últimos diez años y cuestionan la “cultura de paz” que decimos tener en la “Suiza centroamericana”. El mito de una nación de paz, como todo meta-relato, se basa en creencias fundamentadas en un sustrato histórico endeble – no nulo, ciertamente– y en los deseos proyectados de los grupos humanos. Dichos mitos configuran la realidad, la afectan y también la encubren. La historia, como una forma de narración, construye historias: la *history* llega a nosotros transformada en *stories* que magnificamos y personalizamos. La paz es una de esas *stories* y lo es porque la violencia configura las relaciones de los grupos sociales.

Si la violencia forma parte del engranaje estructural, de los grupos humanos y de las mismas “historias” (narraciones) que

1 Cf. *Vigésimo informe del Estado de la Nación*, Programa de Estado de la Nación, San José, 2014, 15 (carpeta de prensa, sector social).

llegan a nosotros, es notorio que ese rostro de imposición sea maquillado. La violencia, entendida como una manifestación simbólica de la impotencia que sienten los individuos en el momento de no poder realizar su voluntad², se concretiza tanto en acciones agresivas o amorosas, en palabras hirientes o discursos amables. Violencia no es solamente irrupción, también es exclusividad y selección. La violencia puede estar presente en palabras bellas así como en discursos sagrados³: por eso es que el amor también es una forma de violencia cuando se convierte en el aislamiento de personas en función de los deseos subjetivos. Desde este punto de vista, pensar la sociedad como justa, como necesitada de cambios y sometida al considerando de la equidad, generaría choques con sectores ya instalados en sus perspectivas y en sus deseos particulares, así como discursos en los que subyace una semántica violenta de parte de quienes formulan utopías.

La literatura apocalíptica, así vista, es un discurso utópico cargado de venganza. Se trata de una explosión de imágenes contra los sectores imperiales que pone en evidencia la impotencia de un grupo humano que sabe, no puede vencerlos, pero sí desprestigiarlos simbólicamente. El discurso vengativo del

2 La tendencia agresiva, que traspasa los límites del otro, de la sociedad o de la cultura, visto desde el psicoanálisis, se da precisamente por la imposición de criterios normativos presentes en la sociedad y asumidos por el hombre que vive en sociedad: «La existencia de tales tendencias agresivas, que podemos percibir en nosotros mismos y cuya existencia suponemos con toda razón en el prójimo, es el factor que perturba nuestra relación con los semejantes, imponiendo a la cultura tal despliegue de preceptos» S. Freud, *El malestar en la cultura*, Alianza Editorial: Madrid, 2000, 55-56.

3 Acá redirigimos hacia el concepto de “violencia simbólica” pues «Lo que hace el poder de las palabras y las palabras de orden poder de mantener el orden o de subvertirlo, es la creencia en la legitimidad de las palabras y de quien las pronuncia, creencia cuya producción no es competencia de las palabras. El poder simbólico, poder subordinado, es una forma transformada —es decir, irreconocible, transfigurada y legitimada—, de las otras formas de poder» P. Bourdieu, *Intelectuales, política y poder*, Eudeba: Madrid, 2000, 72.

Apocalipsis de Juan se enmarca en esta tradición literaria judía: Dios parece ausente en la lucha contra el opresor, estamos solos, pero podemos crear un germen de resistencia con nuestra mente, resistir en nuestra imaginación. Pero antes de lograr eso, antes de asumir una conducta valiente frente al monstruoso opresor, podemos y debemos explotar todo el rencor resguardado en el pecho con la promesa de una vindicación posterior de parte de ese Dios, ahora distante. Se trata de catarsis.

Los discursos que venden una Costa Rica pacífica son meta-relatos, sí, pero anti-apocalípticos, ellos pretenden despojar a la sociedad del elemento central de la apocalíptica: la resistencia, la esperanza, la calma. Los apocalipsis del mundo judeocristiano, como meta-relatos de sobrevivencia, de soporte, de fuerza frente a las situaciones adversas no llaman a tomar las armas ni posturas que buscan confrontaciones directas pero sí a estar atentos y con los ojos abiertos frente a las realidades de muerte. Puede ser que estos discursos apocalípticos generen falsas esperanzas pero lo hacen desnudando estructuras de injusticia y alentando a tener “calma” frente a ellas, a no salir corriendo y a no dejarse amedrentar por el miedo, mecanismo esencial del triunfo de cualquier agresor. Este tipo de lenguaje en el universo bíblico se forjó en el contexto de la desesperación subjetiva, en el contexto de la crisis, cuando la impotencia asalta la conciencia, durante la época del Segundo Templo.

2. LENGUAJE APOCALÍPTICO Y DESESPERACIÓN

La crisis nacional que representó el Exilio en Babilonia (587-537 a.e.c.) trajo consigo una reconfiguración de la teología de

los grupos étnicos llamados homogéneamente “Israel” antes del Exilio y después de él. La teología responde a las estructuras político-sociales y se convierte en vehículo de cristalización de ideas profundas y límites en la conciencia⁴. Si antes de Babilonia, muchas de las teologías de los profetas tenían un fuerte tinte social y de crítica ante la injusticia de la monarquía (Am; Os; Is 1-35), posterior a Babilonia, que ya no hay monarquía y que el trauma de la devastación azota los círculos intelectuales provenientes de Mesopotamia, la profecía se transforma y su concepción de Dios y los dioses también lo hace. La lucha por conservar una identidad inexistente del pequeño sector exiliado propulsa la formulación sistemática y posterior consolidación de algunas ideas en el imaginario de dicho grupo: monoteísmo, castigo como consecuencia de la infidelidad al dios único⁵, exclusividad de la salvación, centralismo en el arquetipo de una “ciudad santa”, composición de una historia con héroes ejemplares, entre otras.

El retorno de algunos a la “Tierra Santa”, concepto configurado en el Exilio⁶, con unas nuevas teologías chocó con la presencia de la religiosidad ugarítica de quienes no fueron exiliados (Ez 16,2-3s.) y transformó la profecía: de la confortación en las riveras del Tigris y el Éufrates (Ag; Zac; Trito-Is) hacia el consuelo por los nuevos “amos” extranjeros (Mal; Jl; Zac 12) decantando finalmente en la desaparición del fenómeno profético de raigambre “militante”⁷. Desde el siglo IV a.e.c., en la medida en que va desapareciendo la profecía, aparece paralelamente la apocalíptica. No podemos

4 H. Zúñiga, «Teología de la irreverencia y sabiduría contestataria: Eclesiastés releído en ‘Los Teólogos’ de Borges»: *Λόγος* VII (VII), 2014: 167.

5 Cf. Th. Römer, «Le monothéisme»: Th. Römer (ed.), *Enquête sur le dieu unique*, Bayard: Paris, 2010, 83.

6 Cf. Sh. Sand, *La invención de la tierra de Israel*, Akal: Madrid, 2013, 78.

7 Cf. A. Soggin, *La historia de Israel*, Desclée de Brouwer: Bilbao, 1997, 359.

afirmar que una sea “hija ilegítima” de la otra⁸, una denominación moralizante, más bien preferimos ubicarla como influida por este estilo teológico en puntos concretos: el espíritu de la escatología mesiánica, el monoteísmo post-exílico, la trascendencia de Dios, la creación de simbolismos terio-antropo-cromo-morfos en ciertos textos proféticos (Ez 38-39 y, evidentemente, Dn 7-12⁹). Estos detalles evidencian la evolución del género teológico “revelación” a partir del mesianismo, casi como una acentuación de esta “figuritis” escatológica, una “mesianitis” que vendría a ser una infección aguda del órgano judío de esperanza¹⁰.

Fue propiamente la persecución de la época helenista protagonizada por Antíoco IV (175-163 a.e.c.) la que acentuó una interpretación de la historia basada en la escatología profética ya existente y favoreció el desarrollo de la apocalíptica, también

8 La identificación que se hizo entre apocalíptica y profecía tiene su raíz en la concepción del profeta como quien “anuncia de antemano” los acontecimientos (cf. Flavio Josefo, *Ant X*, XI, 7) y prevé su realización. Cf. J. Asurmendi, «Daniel y la apocalíptica»: AA.VV., *Historia, narrativa, apocalíptica*, Verbo Divino: Estella, 2003, 529.

9 Aunque el libro de Daniel, en sus capítulos 7-12, se desmarque de la profecía y sea ya apocalíptica en el sentido actual, la tradición judaica siempre lo ubicó en el *corpus* de los *Ketubim*.

10 Cf. P. Lapede, «Apokalypse als Hoffnungstheologie»: Wilhelm-Hack Museum Ludwigshafen, *Apokalypse. Ein Prinzip Hoffnung? Katalog zur Ausstellung zum 100. Geburtstag von Ernst Bloch*, Braus: Heidelberg, 1985, 12, citado por: J. Ebach, «No siempre será igual. Observaciones e intuiciones sobre la apocalíptica bíblica»: *Concilium* 356/3, 2014: 332 (no tuvimos acceso al original alemán). La ideología mesiánica es un desarrollo tardío, progresivo, poco uniforme y sobre todo bastante desigual, en función de los contextos históricos y de los grupos sociales de donde se enraiza. Es ilusorio pensar en un único modelo mesiánico surgido en la época del Segundo Templo pero sí es posible seguir la pista de varias figuras escatológicas mayores en textos judíos, este es el caso de Daniel que atestigua «[...] d'une attente eschatologique aiguë, avec une polarisation des forces en présence des accents dramatiques qui préfigurent déjà le développements futurs du millénarisme “catastrophique”» P. Piovanelli, “Le messianisme juif à l'époque du Second Temple”: J. Ch. Attias – P. Gisel – L. Kaennel, *Messianismes. Variations sur une figure juive*, Labor et Fides : Genève, 2000, 35.

previamente existente: la apocalíptica como «[...] *la visión teológica que, entre otros temas, interpreta el dolor del tiempo presente como el castigo que Dios inflige a su pueblo para purificarlo del pecado, antes de otorgarle la victoria definitiva*»¹¹ encuentra su asidero en los tiempos de crisis, como literatura de combate y oposición, sea patente la persecución o no. Dicho de otro modo, ese órgano judío de esperanza que menciona Lapide ciertamente se “enferma” pues el complejo de culpabilidad asumido en el contexto de la crisis babilónica siguió siendo reflejado en las teologías mesiánicas posteriores. El sufrimiento presente es interpretado como paso previo y necesario para la liberación de dicho sufrimiento. El rostro de un dios sádico reflejado acá es el producto de la comprensión económica de la salvación como intercambio: el dolor es visto como “oblación” para obtener la posterior retribución.

Así pues, la literatura apocalíptica se presenta como un reflejo de la desesperación que busca ser racionalizada. No toda situación límite puede ser comprendida pero la condición inquisitoria de nuestra mente occidental pretende hacerlo y, al no encontrar solución aceptable, elabora otro mundo reflejo cargado de culpabilidad y aceptación de la crisis. La violencia se manifiesta en un diálogo correspondido: la imposición del imperio (selúcida, en el caso de la apocalíptica de Daniel), ya violatoria de por sí, eclosiona en la víctima impotente una necesidad de “escape”. Se trata de una huida del inconsciente que se puede resumir de la siguiente manera: como hay una fuerza superior que maneja y guía la historia, todo este dolor sinsentido, toda esta situación que no puedo contrarrestar, tiene que ser necesaria para que dicha fuerza me dé, no sé cuándo, la razón y me restituya en mi dignidad humillada. El grito de desesperación se transforma en

11 F. Ramis Darder, *La comunidad del amén. Identidad y misión del Resto de Israel*, Sígueme: Salamanca, 2012, 310.

un discurso de sobrevivencia que ciertamente engaña al grupo humano implicado pero, al engañarlo, también le proporciona mayor tranquilidad para enfrentar los embates cotidianos que el victimario produce. Si el miedo es controlado, la desesperación es minimizada. Dicha minimización se lleva a cabo mediante la generación de sentimientos de protección que acuden a figuras materno-paternas, heroicas o guerreras que son paladines justicieros frente al enemigo. Los apocalipsis –canónicos y extrabíblicos– cuentan con dichos personajes: un “hijo de hombre” (Dn 7; Mc 13,24-27), un “maestro de las ovejas” (1 Hen 90), un “cordero, como degollado” (Ap 5,6), una “mujer vestida se sol” (Ap 12), un “caballo blanco” con un jinete que lleva en su boca una “espada afilada para herir con ella a los paganos” (Ap 19,11-16). Se trata de imágenes de protección que generan seguridad por estar investidas de poder y vengarán a los oprimidos, venganza que terminará en tortura y sangre de la misma forma en que el grupo que los imagina está siendo golpeado.

El Apocalipsis de Juan representa, en el contexto de estos escritos, el intento de respuesta que los grupos cristianos de Asia Menor ensayan bajo el reinado de Domiciano (ca. 95 d.e.c.)¹². No se trata de un momento álgido pues no tenemos testimonios de persecuciones anti-cristianas encarnizadas bajo su reinado¹³, pero sí fueron años de tensión y que Juan consideró un ataque directo a su fe por ciertos gestos concretos y socialmente aceptados que estaban imbuidos de la teología imperial romana: comidas de asociaciones, procesos legales y contratos sociales. No se trata, por tanto, de un conflicto de quienes viven una condición precaria económicamente hablando, sino de un conflicto donde un grupo

12 Cf. X. Pikaza, *Apocalipsis*, Verbo Divino: Estella, 1999, 19.

13 Cf. H. Räisänen, *El nacimiento de las ideas cristianas*, Sígueme: Salamanca, 2011, 446-447.

de sujetos se ven ofendidos en su religiosidad judeocristiana por la adoración-lealtad¹⁴ al sistema político como “salvador”, al emperador como “*divi*-Señor” y al Imperio como “*dei*”.

Debemos ubicar el lenguaje violento del Apocalipsis en esta racionalización de la crisis vivida por dicho grupo a nivel en su ideología, a nivel de sus valores profundos que, para sí mismos, se ven trastocados. La comunidad redactora formula una respuesta de venganza con imágenes cargadas de sangre y retribución en tres protagonistas: el “cordero”-Jesucristo, los enemigos del cordero y la misma iglesia infiel y corrompida por la idolatría. Una caracterización en cada caso nos ubicará en el contexto psicológico-antropológico.

La violencia se manifiesta en los textos joánicos desde que se habla de Jesús como nuestro “abogado” ante el Padre (1 Jn 2,1), aquél que nos defiende ante los acusadores pero que ha sido víctima de un sacrificio humano¹⁵: el “cordero degollado que está

14 Cf. D. Álvarez, *Pablo y el Imperio Romano*, Sígueme: Salamanca, 2009, 31.

15 Aunque el tema del sacrificio “por nuestros pecados” es formulado en Pablo con una connotación particular, tiene varios sentidos según ha sido asumido en el universo mental cristiano: τοῦ ἀποθανόντος ὑπὲρ ἡμῶν ¿Qué quiere decir ese ὑπὲρ (“por”)¿ ¿Será acaso “en lugar de”, “en favor de” o “a causa de”? La teología de la substitución donde nosotros somos pecadores y por nosotros mismos nada podemos ni debemos hacer por lo cual otro ocupa nuestro lugar y pone la cara ante el suplicio y la tortura, que Dios necesita observar, es la primera opción, la de una antropología instrumental. El texto de Apocalipsis emplea el concepto de sacrificio violento en este sentido. Las dos opciones siguientes son distintas pero igualmente empleadas en el NT: “Cristo murió a favor de nosotros” por su iniciativa y “Cristo murió a causa de nosotros”, i. e., a favor nuestro, a causa del amor oblativo. Cf. M. Trimaille, *La primera carta a los tesalonicenses*, Verbo Divino: Estella, 1982, 55. No creo que Apocalipsis excluya estas visiones de “en favor nuestro” pero privilegia la resistencia en la primera imagen cruenta.

de pie” (Ap 5,6). Jesucristo en el Apocalipsis tiene este matiz ambivalente de extravagancia-horror: llega “como un ladrón” (3,3; 16,15); es una bestia bizarra, llena de ojos y cuernos (5,6), que hace uso de una ira profunda y de la cólera de Dios (14,10); aparece como un recién nacido “que vendrá a juzgar a las naciones con cetro de hierro” (12,3), finalmente, se trata de aquél que “reprende y castiga a todos los que ama” (3,19), en palabras de Jung, el Cristo apocalíptico «[...] *se comporta más bien como un patrón malhumorado y consciente de su poder, y se asemeja por completo a la “sombra” de un obispo que predica el amor*»¹⁶. El contexto de culto que viven las iglesias de Asia Menor sirve de asidero para una represión acumulada por décadas desde las persecuciones de Nerón (64 e.c.). La comunidad del Apocalipsis, presionada por la obligación de adorar en todo ámbito (económico, político y social) al dios imperial, emplea un género para expresar dicha represión. El sometimiento impuesto explota en las imágenes surrealistas que manifiestan sentimientos negativos, sentimientos reprimidos trasladados al único ámbito donde podrían estar triunfantes: la imaginación de la comunidad.

En lo que se refiere a los adversarios del grupo cristiano no hay menos horror en su descripción: ellos son “la sinagoga de Satanás” (2,9), son detestados y aborrecidos (p. e. los “nicolaítas” en 2,6), los amantes de “Jezabel” y sus hijos serán asesinados como consecuencia de su “práctica fornicaria”, es decir, su idolatría (2,20-23). Finalmente, tanto el dragón horrible (12,3-6) como sus colaboradores (la bestia que sale del mar y el falso profeta –Ap 13– contextualizados con la “muerte” y el “lugar de los muertos” en 20,13), serán arrojados al lago de fuego y azufre, pero no para

16 C. G. Jung, *Respuesta a Job*, Fondo de Cultura Económica: México DF, 2006, 119. El análisis psicológico de las imágenes violentas que Jung propone parte de la lectura de un filósofo que lee las actitudes de los escritores y la expresión de las imágenes en el contexto actual. La semántica contextualizada en el mundo antiguo es abarcada por nosotros haciendo una labor “arqueológica” desde la antropología cultural.

ser exterminados sino más bien para ser atormentados (20,10): el enemigo no puede morir tan pronto, sería fácil y benevolente, más bien debe sufrir tortura “día y noche por los siglos de los siglos”. El Imperio Romano, con su política de *pax augusta*, extendió un dominio no pensable en el mundo antiguo y generó dichos deseos de venganza, los mismos deseos que los pueblos germánicos, hunos y nórdicos, devolvieron en el momento de su crisis más aguda, la caída del Imperio Occidental (año 476 e.c.). El odio hacia el Imperio es atestiguado en los apocalipsis cristianos por la oposición al dominio ideológico-teológico pero es más fuertemente señalado contra los “traidores” de la comunidad cristiana que se unen a este proyecto imperial asumiendo los criterios sociales y económicos romanos.

Por ello, con los que son parte de la comunidad cristiana, hay mucha menor benevolencia: si no se “convierten” en su práctica social y siguen asistiendo a los mercados romanos, consumiendo su carnes idolátricas (1 Co 10-11), entre otras prácticas, sufrirán castigos. Se trata de amor bajo cumplimiento de preceptos porque si no habrá venganza de parte del guerrero de espada (2,16). La comunidad “vestida de sol”, “con la luna bajo sus pies” y “coronada de doce estrellas” (12,1) se irá al desierto y, luego, desde el desierto, reaparecerá como una “prostituta”¹⁷ asimilando las características del dragón que combatía (17,3-6). Hablamos de la comunidad eclesial que ha sido corrompida por la idolatría ante el Imperio y que sirve a los propósitos del dragón y sus bestias. La iglesia que cayó en este juego y que será juzgada igualmente por el jinete del caballo blanco (19,1s).

17 Cf. Ch. T. Davis III, «Revelation 17: The Apocalypse as Psychic Drama»: J. H. Ellens – W. G. Rollins (eds.), *Psychology and the Bible. A New Way to Read the Scriptures*, vol. III: *From Gospels to Gnostics*, Praeger: Connecticut/London, 2004, 219.

Las representaciones del Apocalipsis, representaciones arquetípicas de la venganza y del triunfo, tienen en sí mismas esta ambivalencia pues la comunidad que canta la liturgia apocalíptica expresa “de la forma en que se ha comportado el enemigo con nosotros, así pagará un alto precio”, “si nos hemos visto violentados, nuestro Dios cobrará venganza”: no es una reacción a la violencia del verdugo sino una expresión de lo que, en algunas vertientes de la religión monoteísta, ya existía: el exclusivismo como signo de exclusión que puede ser o no ser en todos los monoteísmos¹⁸, o mejor aún, la expresión latente de una autoconcepción politeísta que piensa en “matar” al dios del otro¹⁹ asesinando a sus fieles. Pero un sector del cristianismo primitivo no se libra de estas autodefiniciones, las trae consigo como herencia de los prototipos judíos y helénicos de enfrentamiento, es decir, «*En el inconsciente está presente todo lo que es expulsado de la conciencia; y cuanto más cristiana sea la conciencia, tanto más paganamente se comportará el inconsciente, si el expulsado paganismo guarda todavía valores vitales [...]*»²⁰. Ante una crisis irresoluta y sin horizonte claro la impotencia asalta al grupo y el grito de “¿Hasta cuándo?” se hace patente.

18 Cf. F. Rognon, «Penser le Dieu un. Remarques sur le débat autour du monothéisme»: E. Bons – Th. Legrand (dir.), *Le monothéisme biblique. Évolution, contextes et perspectives*, Du Cerf : Paris, 2011, 42. La discusión con J. Assmann, una posición que califica todo monoteísmo como violento, la he abordado en otro texto: H. Zúñiga, «“No tendrás otros dioses fuera de mí” (Ex 20,3): Repensando el origen de la fe en YHWH-único como acontecimiento político»: *Λόγος VI (VI)*, 2013: 67-89.

19 Cf. S. Žižek, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Paidós: Buenos Aires, 2011, 38.

20 C. G. Jung, *Respuesta a Job*, 124-125. Los arquetipos son influencias estructuradas que surgen desde el inconsciente el cual, independientemente de la tradición, garantiza en cada individuo singular una similaridad e incluso una mismidad de experiencias, y también de la forma que se representa imaginativamente. En términos pedestres, una trama arquetípica es una plantilla (“boilerplate” o “esquema repetitivo”) espontánea que normalmente funciona abajo del nivel de la conciencia: «El mismo cristianismo no habría podido propagarse con tan asombrosa celeridad en el mundo antiguo si a su mundo de ideas no hubiese correspondido una disposición psíquica análoga» (125).

3. CRISIS DE AP 6,10: PARADIGMA DE LA IMPOTENCIA

Aunque hemos venido hablando en términos generales del drama psíquico que representa el lenguaje del Apocalipsis de Juan, el grito “con voz potente” de las almas de los degollados se puede entender como clamor paradigmático de todos los “degollados” e impotentes de la historia, de aquéllos que parecen olvidados por Dios o, al menos, así se sienten. Proponemos una traducción de la unidad textual del “quinto sello” (6,9-11) a la que le haremos algunas anotaciones filológicas:

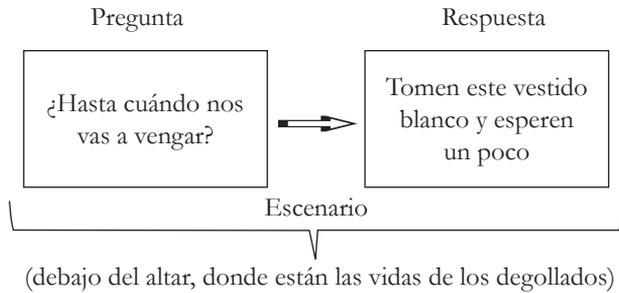
| | |
|--|--|
| <p>[9] Καὶ ὅτε ἤνοιξεν τὴν πέμπτην σφραγίδα, εἶδον ὑποκάτω τοῦ θυσιαστηρίου τὰς ψυχὰς τῶν ἐσφαγμένων διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον.</p> <p>[10] καὶ ἔκραξαν φωνῇ μεγάλῃ λέγοντες, “Ἔως πότε, ὁ δεσπότης ὁ ἅγιος καὶ ἀληθινός, οὐ κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς τὸ αἷμα ἡμῶν ἐκ τῶν κατοικούντων ἐπὶ τῆς γῆς;</p> <p>[11] καὶ ἐδόθη αὐτοῖς ἐκάστω στολὴ λευκὴ καὶ ἐρρέθη αὐτοῖς ἵνα ἀναπαύσονται ἔτι χρόνον μικρόν, ἕως πληρωθῶσιν καὶ οἱ σύνδουλοι αὐτῶν καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτῶν οἱ μέλλοντες ἀποκτενεσθαι ὡς καὶ αὐτοί¹.</p> | <p>[9] Y cuando abrió el quinto sello, vi debajo del altar las vidas² de los degollados por la palabra de Dios y por el testimonio que tuvieron³.</p> <p>[10] Y gritaron con voz fuerte diciendo: “¿Hasta cuándo, dueño santo y veraz, vas a estar sin juzgar a los habitantes de la tierra y sin vengar nuestra sangre?”</p> <p>[11] Y les fue dado a cada uno un vestido blanco y les fue dicho que descansaran todavía un poco hasta que se completara⁴ el número de siervos y hermanos que están destinados a ser asesinados como ellos.</p> <p>Notas de la traducción al final del artículo.</p> |
|--|--|

Anotaciones

- ♦ *Delimitación y contexto:* La unidad textual 6,9-11 es fácilmente delimitable. Los versículos anteriores (6,1-8) conforman una pequeña sub-unidad en el septenario de los sellos. Los cuatro primeros sellos tienen una estructura repetida de visiones correspondiente a cada uno de los cuatro vivientes y su llamada “ven” atrae al lector para que observe cuatro jinetes que son signo de la decadencia social, política y económica en la que viven los sectores en guerra civil y hambruna²¹. Ya el versículo 8b hace un sumario sobre el poder de los jinetes en la realidad temporal y el versículo nueve introduce una nueva visión: la del quinto sello. Dicha visión continuará hasta la apertura del sexto sello en el versículo doce. Nuestro texto está situado en el proceso de ruptura de los sellos de parte del cordero (capítulos seis y siete), el único que puede revelar los diseños de lo “oculto” (rollo sellado), ruptura que acabará en el capítulo ocho con el séptimo sello y que abrirá otro septenario, el de las trompetas (8,2).
- ♦ *Estructura:* Una pequeña unidad textual como esta presenta la escenificación de un contexto de muerte donde están los degollados por la palabra de Dios y su testimonio (v. 9), su clamor y solicitud de venganza ante un Dios aparentemente sordo (v. 10) y la respuesta con la glorificación (vestidos blancos) y la necesidad de esperar a los que restan de asumir su mismo destino (v. 11). Se trata, como en amplios sectores del libro de Apocalipsis, de un diálogo litúrgico más donde, tácitamente, hay una respuesta al grito solemne de los asesinados. El esquema es simple: ante el grito desesperado

21 Cf. E. Schüssler Fiorenza, *Apocalipsis. Visión de un mundo justo*, Verbo Divino: Estella, 2003, 93.

de quienes han derramado su sangre²² y no ven a Dios actuar hay una respuesta a nivel simbólico cromática que es un premio de gloria (vestido blanco) y también una petición amable (esperar “un poco”) para que el tiempo de suplicio acabe.



- ♦ *Detalles de traducción (apuntes nominales y verbales):* La preposición *διὰ* del verso nueve, seguida de dos sustantivos acusativos (*τὸν λόγον* y *τὴν μαρτυρίαν*), indica claramente la causa o razón (“por causa de”²³) de por qué están degollados los justos: el detonante fue su fidelidad a la palabra de Dios y su transparente testimonio. En un ambiente de represión, fueron muertos “por ser fieles” a sus convicciones. El sustantivo masculino singular *δεσπότης* lo hemos traducido como “dueño” y no como “señor” para que no evoque la connotación teológica que sí tendría el sustantivo *κύριος*. Los verbos *κρίνω* y *ἐκδικέω* nos ubican en con campo semántico judicial. El verbo *κρίνω* alude a la “separación” y al “juicio”

22 Una “sangre que grita desde el suelo”, “desde abajo” dice Apocalipsis, y clama por su inocencia al estilo de la sangre de Abel (Gn 4,10). Para un análisis de dicho intertexto en perspectiva: J. Delorme – I. Donegani, *L’Apocalypse de Jean. Révélation pour le temps de la violence et du désir*, tomo I, Du Cerf: Paris, 2011, 191.

23 Cf. A. J. Heß, «*διὰ*»: H. Balz – G. Schneider (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, tomo I, Sígueme: Salamanca, 2005, c. 894-895.

por la “distinción” de elementos. En este caso aparece en modo indicativo tiempo presente y lo hemos traducido por “vas a estar” haciendo una perífrasis alusiva al futuro pero conservando, con el infinitivo “estar” la condición actual y necesaria de dicho juicio aún no realizado. El verbo *ἐκ-δικέω*, literalmente “desde-hacer justicia”, lo hemos propuesto como “vengar-se” con esa forma refleja para resguardar el genitivo *ἡμῶν* del acusativo *τὸ αἷμα*. En el contexto en que lo encontramos, la preposición *ἐκ* alude a «[...] *vengarse* por algo de *alguien*»²⁴ y esos “alguien” son los *ἐκ τῶν κατοικοῦντων ἐπὶ τῆς γῆς*, literalmente “los que tienen su casa en la tierra”²⁵. En el verso once debemos observar varios detalles: los verbos principales (*δίδωμι* y *εἶπον*) se encuentra en voz pasiva. Nuestra traducción ha propuesto “fue dado” y “fue dicho” porque el sujeto de la acción, quien “dio” y “dijo”, es Dios como garante de la historia orientada por él²⁶ que cobrará la sangre de los mártires. Además, el verbo *ἀναπαύω* aparece conjugado en voz media tiempo futuro y hemos propuesto asumirlo como “descansaran [a sí mismos]” por la acción refleja que nos refiere la voz media. Descanso que será breve (*χρόνον μικρόν*) y delimitado (acusativo de duración²⁷) en el cauce temporal. En la parte final del versículo aparece un

24 M. Zerwick – M. Grosvenor, *Análisis gramatical del griego del Nuevo Testamento*, Verbo Divino: Estella, 2008, 878.

25 Cf. J. Ellul, *L'Apocalypse. Architecture en mouvement*, Labor et Fides : Genève, 2008, 190. Precisamente acá, por el uso de la preposición *ἐκ* que extrae la acusación contra los habitantes de la tierra y se centra en el “vindicar” creemos que los intentos de J. Ellul por despojar la connotación violenta de estas frases («Ce n'est pas pour se venger [d'ailleurs il n'y a aucune idée de vengeance personnelle]; ce qui importe c'est le triomphe de la justice de Dieu [...]» 190) no se justifica.

26 Cf. U. Vanni, *Lectura del Apocalipsis. Hermenéutica. Exégesis. Teología*, Verbo Divino: Estella, 2015, 250.

27 M. Zerwick – M. Grosvenor, *Análisis gramatical del griego del Nuevo Testamento*, 878.

participio, el único en nuestra perícopa, en caso nominativo voz activa μέλλοντες (μέλλω “permanecer”, “habitar”, pero seguido de infinitivo “esperar que algo ocurra”, “estar destinado”²⁸) que se une con el verbo infinitivo pasivo ἀποκτένεσθαι (ἀπο-κτείνω) para formar la construcción “están destinados a ser asesinados”.

- ♦ *Pre-sonancias*: El grito de los ofendidos tiene paralelismos claros en la literatura apocalíptica (Dn 8,13; 12,6s.; Za 1,12-13) pues la necesidad de responder con un tiempo de “aguante” a las condiciones marginales de las guerras civiles (caso del Daniel arameo) y de la dominación de un imperio se hace evidente²⁹.
- ♦ *Comentario histórico-teológico*: Aunque el contexto histórico en que nació la obra que venimos comentando no se ubica en tiempos de violentas persecuciones contra los cristianos, nuestro libro sí evidencia una tensión que vive la comunidad redactora a causa de las políticas imperiales de colonización socio-ideológica (religiones mistericas, transacciones económicas en templos y mercados, crisis y condiciones frágiles de algunos sectores sociales). El lógico grito de desesperación sólo puede entenderse en los medios de vida que se sienten ahogados por políticas que no permiten ver la luz, que no permiten formular esperanza y que claman al cielo por ayuda, su último refugio. La respuesta final pide paciencia porque todos serán destinados a la gloria del victorioso cordero siendo revestidos de blanco, es decir, de la resurrección gloriosa, porque su muerte ha sido testimonial-

28 Cf. A. A. García Santos, *Diccionario del griego bíblico. Setenta y Nuevo Testamento*, Verbo Divino: Estella, 2011, 555.

29 Cf. R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, tomo II, Trotta: Madrid, 1999, 830.

martirial. La promesa genera calma y la narración continúa a pesar de que nada ha cambiado formalmente para los degollados.

Si el pánico se apodera de la comunidad humana acechada por la violencia, sea objetiva o subjetiva, simbólica o material, esta terminará dejándose llevar por la depresión y autodegradación que un Dios inefable la permite porque «*Gimen los moribundos en la ciudad, los heridos piden socorro, pero Dios no escucha su oración*» (Jb 24,12). Es evidente que el rostro de este Dios permisivo del maltrato no compagina con el grito de los testigos en Ap 6,10 pues su clamor, aunque expresa desesperación, es una fórmula de quien clama porque en el fondo –muy en el fondo– guarda la confianza de que alguien le ayudará y le “brindará vestimentas blancas” (Ap 6,11). La actitud apocalíptica, trasladada en un lenguaje teológico, que busca razones para esperar cuando no se ve luz alguna, aún y cuando se sepa objetivamente que los cambios son irreversibles, es una propuesta que ensayaremos ahora precisamente desde los discursos religiosos violentos.

4. CONCLUYENDO: APOCALÍPTICA TEOLÓGICA PARA “MANTENER LA CALMA” SEGÚN ŽIŽEK

La violencia que sufren los “degollados” la podemos clasificar como “objetiva” pues se trata de una violencia que pertenece al estado “normal” de las cosas³⁰: la desigualdad, las condiciones de vida precarias de un sector de la sociedad, la aceptación de la muerte de muchos inocentes en otros mundos que no son el “primero” son elementos aceptados como “cotidianos”. La sensibilidad se reduce al mínimo porque la pérdida simbólica es

30 Cf. S. Žižek, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Paidós: Barcelona, 2009, 10.

mínima: mueren no-personas, no-seres humanos y su extinción no representa un equivalente con la de un occidental, blanco, varón, heterosexual y cristiano. Se acepta con parsimonia la extinción de especies animales como la extinción de grupos sociales ya de por sí invisibilizados y “animalizados”.

En un contexto así, parece que, como afirma la mala paráfrasis de Dostoyevski hecha por los religiosos apologetas, “si Dios no existiera todo estaría permitido”³¹. Es decir, la religión, pero más concretamente las religiones institucionales y la práctica asidua en ellas, es la que puede salvarnos de este mundo violento y transformar nuestras actitudes en solidarias y dignas de mérito. El conservador religioso tradicional formula esta frase del autor ruso para señalar la falta de moralidad en quien no es religioso y hasta podría usarse el adjetivo “ateo” como una descripción peyorativa pues su hedonismo y liberalismo ético es lo que tienen a este mundo en crisis. Todos hemos oído la frase “entre más nos alejemos de Dios –entiéndase de la práctica de un credo particular– este mundo se perderá más”. Pues bien, deberíamos analizar bien lo que decimos porque es precisamente por las religiones estructurales que encontramos una “suspensión religiosa de la ética” (Kierkegaard), es decir, instantes en que la orden superior “de Dios” puede hacer que se violente lo más elemental del orden social: la dignidad de la persona pues «[...] *aunque sin religión la gente buena seguiría haciendo cosas buenas y la gente mala cosas malas, solo la religión consigue que la gente buena haga cosas malas*»³². Así pues, parece que las actitudes religiosas

31 Cf. F. Dostoyevski, *Los hermanos Karamázov*, Alianza: Madrid, 2011, 685. Decimos “mala paráfrasis” pues la formulación simplificada “si Dios no existiera todo estaría permitido” nunca aparece en la obra del literato ruso, sólo discusiones acerca de si existe permiso de todo sin Dios ni vida inmortal, pero en referencias más amplias.

32 S. Žižek, «El cristianismo contra lo sagrado»: S. Žižek – B. Gunjević, *El dolor de Dios. Inversiones del Apocalipsis*, Akal: Madrid, 2013, 39.

son generadoras de violencia objetiva –mayormente simbólica– y, en casos particulares, de violencia subjetiva.

¿Cómo hacer si, ya de por sí, las instituciones que dicen ser “garantes de la moralidad” en un mundo en crisis promueven violencia con palabras y gestos? El cristianismo, como movimiento en el seno del judaísmo, nació con intenciones reformistas de “lo religioso” porque el mismo Jesús no era “religioso”³³, pero, en pro de la sobrevivencia, terminan asimilando las estructuras del imperio romano y convirtiéndose en una estructura de vigilancia y observancia a las leyes³⁴: leyes que identifican Dios e Imperio, Religión y Dios. Una respuesta, creo, puede hallarse en una “actitud apocalíptica”.

El camino de la humanidad, en varios flancos, parece no tener rumbo: me refiero al continuo conflicto social que mantiene una polarización económica de la desigualdad, a la crisis ambiental de la cual se ven de forma patente los daños a la naturaleza en la extinción de especies y en la destrucción de bosques, así como también pienso en la necesidad de control ideológico que sienten los grupos de poder (religiosos y no religiosos, ambos finalmente religiosos) manifiestas en tensiones bélicas. Todo esto nos hace pensar que no hay futuro para la especie humana tal como la conocemos. Y creo que esto puede ser cierto. Creo que hay situaciones irreversibles ya, pero también creo que la mejor respuesta ante lo inevitable es mantener una actitud de cambio:

33 Cf. J. M. Castillo, *La laicidad del Evangelio*, Desclée de Brouwer: Bilbao, 2014, 69.

34 Cf. M. Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo veintiuno: Buenos Aires, 1976, 211.

«[...] el tiempo apocalíptico es precisamente el tiempo de esta postergación indefinida, de la congelación entre las dos muertes: en cierto sentido, ya estamos muertos, porque la catástrofe ya está aquí, proyectando su sombra desde el futuro: después de Hiroshima, no podemos seguir jugando al simple juego humanista de qué opción tenemos [...] sí, por supuesto, se producirá una catástrofe, pero vigilemos con paciencia, no creamos en ello, no nos dejemos atrapar por extrapolaciones precipitadas, no nos entreguemos al placer realmente perverso de pensar “¡Ha llegado el momento!” en todas sus diversas formas [...] En lugar de llevarnos a un éxtasis autodestructivo, adoptar una postura apocalíptica apropiada es, hoy más que nunca, el único modo de mantener la calma»³⁵.

“Mantener la calma”, en el pensamiento de Žižek, es una forma de paradoja: sabemos que “estamos en lo negativo” porque la crisis es actual pero, a la vez, creer en una cierta apertura a un futuro posible es una exigencia. Sólo un “Dios que sufre”, es decir, una imagen negativa de Dios como fracasado, es lo que podría “salvarnos” porque Dios se ve a sí mismo en el ser humano, es el denigrado y flagelado Cristo del *Ecce Homo* la anamorfosis de Dios. El hiato entre la otredad divina y el ser humano es negado en el cristianismo porque en el cristianismo reza Dios mismo³⁶. Se trata de “decirle no a Dios”, negar su otredad³⁷, porque debemos negar nuestras concepciones religiosas pues es lo único que sostiene la fe en un ser divino que vive más allá de todas las representaciones

35 S. Žižek, «El cristianismo contra lo sagrado», 60-61. Énfasis propio.

36 S. Žižek, «Sólo un Dios sufriente puede salvarnos»: S. Žižek – B. Gunjević, *El dolor de Dios. Inversiones del Apocalipsis*, Akal: Madrid, 2013, 147.

37 Cf. S. Žižek, *Viviendo en el final de los tiempos*, Akal: Madrid, 2015, 333.

que nos hacemos de él³⁸. Aquí está la postura “apocalíptica”: en la antinomia y la paradoja, en la “negación de Dios”, en rechazar las posturas triunfalistas de Dios y sus teologías que pretenden “defenderse” y acorazarse en sí mismas. Estas posturas, en realidad, niegan al Dios cristiano porque no presentan la paradoja del cristianismo sufriente, se creen depositarios mesiánicos de la verdad y llaman a la “militancia” contra la pluralidad. Con soberbia actitud se lanzan a la catástrofe porque atacan lo que parece estar “más allá de sus fronteras”³⁹, es decir, las posiciones divergentes, el mundo secular y las propuestas que nacen allí.

Apocalíptico sería esperar, apocalíptico sería escuchar, apocalíptico sería tener calma, sabiendo que el camino es sinuoso por la crisis global de desigualdad y agresión. Todos los discursos teológicos y religiosos enfocados desde la defensa son un suicidio del pensamiento porque no escuchan, no dialogan y, finalmente, se lanzan a la catástrofe absurdamente. Generan desigualdad y exclusión. Finalmente agreden con alevosía. Ya que todo discurso religioso es ideológico y toda teología es ideología⁴⁰, particularmente aquéllas que se lanzan a la batalla contra los sistemas de pensamiento y que no repiten sus *slogans* dogmáticos son un fetiche universalista y cínico⁴¹, no predicán ese “mantener la calma”, esa catarsis constructiva y sensata. Nunca entendieron

38 Cf. C. Dickinson, «¿Son los únicos verdaderos ateos realmente teólogos? Sobre el pensamiento continental y su tono perpetuamente apocalíptico»: *Concilium* 356/3, 2014: 368.

39 Cf. *Ibíd.*, 374.

40 «[...] no sólo es que toda política se cimente en una visión “teológica” de la realidad, sino que toda teología es intrínsecamente política, es una ideología de un nuevo espacio colectivo» S. Žižek, «Para una suspensión teológico-política de lo ético»: S. Žižek – B. Gunjević, *El dolor de Dios. Inversiones del Apocalipsis*, Akal: Madrid, 2013, 31.

41 Cf. S. Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, Siglo veintiuno: Buenos Aires, 2003, 56-57.

la dimensión catártica-liberadora del movimiento apocalíptico que clama con violencia simbólica contra su ofensor, pero que no llama a la guerra objetiva –actitud suicida de por sí–, sino que espera con calma y así encausa su tensión psíquica⁴².

El grito de “¿Hasta cuándo?” es respondido con la idea de “Esperemos con calma”, es decir, aunque el horizonte sea fatídico y se vaya a consumir, si nos adelantamos a esa crisis arrojándonos al miedo y a la desesperación, cerrando opciones plurales y atacándolas, lo que hacemos es adelantar esa muerte anunciada con más violencia objetiva que finalizará siendo subjetiva; o peor aún, con más violencia subjetiva que finalizará siendo aceptada como objetiva.

42 Cf. A. Yarbro Collins, *Crisis and Catharsis. The Power of the Apocalypse*, Westminster Press: Philadelphia, 1984, 153.

Notas del recuadro:

1 El texto griego lo hemos tomado de K. Aland – M. Black – C. M. Martini – B. M. Metzger – A. Wikgren (eds.), *The Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 2000.

2 Hemos preferido traducir el sustantivo acusativo femenino plural de ψυχή como “vidas” y no “almas” atendiendo a la concepción antropológica veterotestamentaria no influida del dualismo griego de otros textos. Cf. S. Fernández-Ardanaz, «Evolución en el pensamiento hebreo sobre el hombre. Estudio diacrónico de los principales conceptos antropológicos»: *Revista Catalana de Teología* XII/2, Barcelona, 1987, 277-278.

3 El verbo indicativo imperfecto activo (tercera persona plural) de ἔχω, el verbo εἶχον, ha sido traducido como si se tratase de un aoristo por la indicación contextual de un hecho ya acabado: su asesinato. Aunque debemos anotar acá que se trata de una realidad no acabada: su testimonio y fidelidad siguen después de muertos aún.

4 El verbo πληρώω, en modo subjuntivo, tiene un grado bajo de certeza y, por ende, se considera de procedencia dudosa {C}. No obstante, las otras posibilidades tienen menor grado de atestación: la lectura como πληρώσωσιν que hace el Sinaítico, así como P 046 1006 1854 a₁ pudo darse como un error visual o sonoro en la transcripción; además de que las lecturas en modo indicativo propuestas en otras fuentes (πληρώσονται - πληρώσουσιν) parecen ser menos probables al modo subjuntivo determinado por el comité científico de *The Greek New Testament*. Cf. B. M. Metzger, *A Textual Commentary on The New Testament*, United Bible Societies: Stuttgart, 1985, 739.



Hanzel Zuñiga Valerio es costarricense. Posee una licenciatura en Ciencias de la Educación con énfasis en Educación Religiosa por la Universidad Católica de Costa Rica. Además un bachillerato en Ciencias Teológicas por la misma universidad, estudios en Ciencias Bíblicas por la Universidad Bíblica Latinoamericana y estudios en Biblia y Teología por el Centre Notre Dame de Sion en Jerusalén, Israel. Docente en el área de las Ciencias Bíblicas en la Universidad Bíblica Latinoamericana y la Universidad Católica de Costa Rica.