



Merchán Jaimes, V., Herrera Gil, G. L., & Gómez Salazar, E. A. (2023). El Apocalipsis, un libro de resistencia social: aportes éticos y morales. *Perseitas*, 11, 224-245. DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4358>

Forma de citar este artículo en APA:

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4358>

EL APOCALIPSIS, UN LIBRO DE RESISTENCIA SOCIAL: APORTES ÉTICOS Y MORALES^a

The Apocalypse, a book of social resistance: ethical and moral contributions

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4358>

Recibido: abril 6 de 2022. Aceptado: septiembre 16 de 2022. Publicado: febrero 1 de 2023

*Vladimir Merchán Jaimes**
*Guillermo León Herrera Gil***
*Elkin Alonso Gómez Salazar****

^a El presente artículo se deriva del proyecto de investigación "Biblia, Teología y Pastoral" (2020) de la Facultad de Teología y Humanidades de la Universidad Católica de Oriente, y hace parte de la línea Biblia y Espiritualidad adscrita al grupo de investigación Humanitas de la misma universidad.

* Magíster en Exégesis Bíblica por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Doctorando en Teología Bíblica en la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente de tiempo completo en la Facultad de Teología y Humanidades de la Universidad Católica de Oriente, Rionegro, Colombia. Adscrito al grupo de investigación Humanitas de esta facultad. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0949-0208>. Correo electrónico: vmerchan@uco.edu.co.

** Magíster en Filosofía por la Universidad Pontificia Regina Apostolorum de Roma. Docente investigador en la Universidad Católica de Oriente, Rionegro, Colombia. Coordinador del programa de Teología Virtual. Miembro del grupo de investigación Humanitas. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5844-1026>. Correo electrónico: gherrera@uco.edu.co

*** Magíster en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Docente de tiempo completo en la Facultad de Teología y Humanidades de la Universidad Católica de Oriente, Rionegro, Colombia. Miembro del grupo de investigación Humanitas. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0203-520X>. Correo electrónico: egomez@uco.edu.co



OPEN ACCESS

Resumen

El presente trabajo se propone rescatar la resistencia y la crítica al poder imperial romano del libro del Apocalipsis como una fuente fundamental para la teología moral cristiana, que lo convirtieron en un foco de luz que ilumina el camino de la conducta humana hacia un mundo mejor. Al mismo tiempo, ofrece pautas para la defensa de la vida en un entorno donde los totalitarismos políticos, económicos y religiosos atentan contra ella. Además, quiere destacar dicha resistencia y crítica como uno de los factores generadores, y por tanto centrales, de la teología del Apocalipsis. Para ello se utilizarán los principios metodológicos de la lectura contextual que parten de la convicción según la cual el texto es una expresión de las vivencias comunitarias del hagiógrafo y de su actitud ante las circunstancias sociales que lo provocaron. El libro busca afectar el entorno, pero este también configura el contenido de la obra escrita. En un segundo momento, con el método se indaga qué de ese momento histórico puede iluminar el presente del lector. En el caso del Apocalipsis, se elegirán los textos en los que el autor presente los temas y actores principales de la trama, a saber: el ser supremo sentado en el trono, el cordero y el mal —simbolizado específicamente en el tercer jinete—, ya que en ellos se juega el mensaje del libro, la soberanía divina que humaniza o la soberanía diabólica deshumanizante.

Palabras clave

Apocalipsis; Dignidad humana; Ética cristiana; Libertad; Poder; Resistencia social; Totalitarismo.

Abstract

The present work aims to rescue the resistance and criticism of the Roman imperial power of the book of Revelation as a fundamental source for Christian moral theology, becoming a focus of light that illuminates the path of human conduct towards a better world. At the same time, it offers guidelines for the defense of life in an environment where political, economic, and religious totalitarianism threaten it. Furthermore, it aims to highlight such resistance and criticism as one of the generating factors, and therefore central, of the theology of the Apocalypse. For this purpose, the methodological principles of contextual reading will be used, based on the conviction that the text is an expression of the hagiographer's community experiences and his attitude toward the social circumstances that provoked it. The book seeks to affect the environment, but this also shapes the content of the written work. In a second moment, the method seeks to investigate what of that historical moment can illuminate the reader's present. In the case of the Apocalypse, texts will be chosen where the author presents the main themes and actors of the plot, namely: the supreme being seated on the throne, the lamb, and evil, specifically symbolized in the third horseman, since the message of the book is at stake in them, the humanizing divine sovereignty or the dehumanizing diabolical sovereignty.

Keywords

Apocalypse; Christian ethics; Freedom; Human dignity; Power; Social resistance; Totalitarianism.

Introducción

La teología cristiana es tal porque “parte de la Revelación” (Schickendantz, 2004, p. 137). De tal manera que esta última debería configurar aquella, máxime cuando los temas de dichos textos originantes resultan significativos y pertinentes para la actualidad. En algunos periodos, la teología moral cristiana ha bebido más de fuentes filosóficas que bíblicas. Por otro lado, la modernidad y la posmodernidad la han acusado de “haberse centrado en temas irrelevantes” (Sendoya, 2004, p. 307) para la sociedad. Algunos líderes religiosos como el papa Francisco (2014) señalan el riesgo que “algunas cuestiones que forman parte de la enseñanza moral de la Iglesia queden fuera del contexto que les da sentido” (núm. 34). Este sentido depende de su conexión con el corazón del mensaje de Jesucristo. Añade este autor que “el problema mayor se produce cuando el mensaje que anunciamos aparece entonces identificado con esos aspectos secundarios” (Francisco, 2014, núm. 34). Parte de la renovación de la enseñanza moral cristiana pasa entonces por volver a sus fuentes. Tanto en los evangelios como en el Apocalipsis, “la Resistencia social como la gestión del poder” (González Higuera et al., 2011, p. 242) aparecen como temas centrales que la teología cristiana necesita recuperar si quiere ser fiel a su identidad y cumplir su misión profética en el mundo. Además, el imperialismo es una realidad que nace de lo más profundo del ser humano, y cuyas consecuencias e impacto en todos los ámbitos de la vida cristiana y social son decisivos, ya que el poder permea todas las relaciones humanas, sociales y religiosas. Incluso las relaciones del *sapiens* con la naturaleza y el cosmos. Algunas investigaciones han identificado la dimensión contracultural del último libro del canon, pero sigue quedando en la sombra la importancia que tiene en este el manejo de la autoridad como un problema en el que se juega gran parte de la salvación y la identidad cristiana.

El contexto social del Imperio romano

La exégesis contextual, según Guijarro (2017), ha logrado demostrar que “el entorno social puede influir y hasta configurar un texto bíblico, en cuanto puede provocar y producir una reflexión teológica” (p. 289). El Apocalipsis es un ejemplo privilegiado de ello. Brown (1997/2002) lo explica de la siguiente manera: “Los apocalipsis tienen como destinatarios la mayoría de las veces a los que viven en épocas de sufrimiento y persecución (...) momentos tan desesperados que a menudo son considerados como la corporeización del mal supremo” (p. 998). Brown señala tres grandes periodos históricos en los cuales la comunidad hebrea ha experimentado de una forma singular las consecuencias del poder inhumano, las cuales coinciden con las etapas en las que más se han producido textos apocalípticos: el exilio de Babilonia, las políticas imperialistas de Antíoco Epífanés IV y los dos primeros siglos del Imperio romano.

La comunidad que escribe el Apocalipsis se encuentra claramente en esta tercera, y con recuerdos muy cercanos y trágicos que condicionan todo su pensamiento (Arens & Díaz, 2000), como las guerras judías iniciadas en el 66 hasta el 72 d.C., con sus implicaciones: la destrucción del templo y el asedio a Jerusalén, eventos acaecidos en el año 70 d.C.

Adicionalmente, esta comunidad ha empezado a sufrir persecuciones locales por parte de las autoridades (Álvarez, 2017), y exclusiones sociales por no participar de algunas prácticas gubernamentales establecidas como el culto al emperador (Del Olmo, 2011). El peso del abuso del poder atenta contra sus vidas y hace que clamen como el pueblo en Egipto; por ello los capítulos 13 al 15 serán construidos con las claves de lectura del Éxodo. Sobre este particular, Casas (2020) afirma que,

en efecto, en 7,15 se dice que Dios, el que está sentado en el trono, “extenderá su tienda sobre ellos”, lo que denota el profundo significado de la fiesta de los tabernáculos, la celebración y realización de la *Shekinah*, la gloriosa presencia divina que establece su morada en medio del pueblo (evocando el encuentro entre Dios y Moisés en la “tienda del encuentro”). (p. 59)

Esta imagen del abuso de poder que arrasa con la vida humana por defender sus propios intereses ha quedado grabada en la memoria colectiva como la gran Babilonia; por ello, tanto el libro de Daniel como el del Apocalipsis seguirán usándola y sus destinatarios comprenderán su significado. El aparato romano no es un accidente histórico aislado, es la manifestación del mismo mal contra el cual ha luchado el pueblo hebreo desde su origen mismo antes del mar rojo, si bien en cada etapa se ha ido configurando con características específicas: el imperialismo.

El presente libro ha sufrido por lo menos cuatro grandes interpretaciones. En primer lugar, ha sido muy estimado por comunidades cristianas por razones equivocadas, como si este fuese un manual del fin del mundo. Estos grupos viven buscando señales y haciendo coincidir cualquier fenómeno social o cósmico con imágenes del Apocalipsis. Es una lectura trágica y sensacionalista que ha generado muchos adeptos y dividendos. La segunda ha sido una interpretación más espiritualista e individualista (Barco & Zambrano, 2018), aunque se le debe reconocer el mérito de rescatar, más que la tragedia del libro, su mensaje de esperanza. Si bien en la primera el simbolismo cósmico se violentaba al historizarlo ingenua y literalmente (no así el simbolismo político), en la segunda interpretación este queda esterilizado al ser desconectado de los procesos sociales, los cuales son el referente de dichos símbolos. Una tercera interpretación se ha dedicado al estudio de sus aspectos literarios y artísticos, como si de una pieza de museo para contemplar y admirar se tratase. Recientemente la lectura contextual está rescatando la centralidad del contenido social y político del texto, como por ejemplo el estudio de Carmen Bernabé (2010), quien en su libro *Así empezó el cristianismo*, tituló uno de sus capítulos como “El Apocalipsis: una teología política de la resistencia activa no violenta” (p. 363). Lo novedoso de esta autora es que no solo señala la denuncia del texto, sino que muestra la parte propositiva del mismo. Ella afirma que el último libro del canon plantea una “forma de organizar la convivencia política alternativa a la que vivían estas comunidades en la sociedad conformada por la ideología imperial” (p. 365). Bernabé identifica esta opción en el capítulo 21 del libro, de tal manera que, visto así, no sería solamente una realidad metafísica celestial, sino profundamente histórica en cuanto política y concreta. La escatología apocalíptica no es un consuelo para fracasados sino, en parte, la

continuidad con la forma política elegida en la sociedad. El término *la nueva Jerusalén* no es solo una metáfora poética, sino una manera de organizar la realidad humana. La continuidad entre el aquí y el más allá en la escatología cristiana es tan importante como la discontinuidad. Culto, política y escatología están íntimamente relacionados en el estudio realizado por la autora. Esta cuarta lectura reconoce que el libro del Apocalipsis tiene un evidente contenido espiritual, teológico y religioso, un mensaje de esperanza, una gran riqueza literaria, pero lo ubica en su contexto social y cultural, demostrando con ello que es, al mismo tiempo y por encima de todo, un manifiesto de resistencia social ante los atropellos del abuso de poder y ante la marginación social que sufrían por no adaptarse a los parámetros sociales de la época:

quiere que tomemos conciencia de los males del mundo, provocados fundamentalmente por el egoísmo de los imperios políticos, en alianza con los económicos y sociales, sin dejarnos engañar por la falsa propaganda del imperio (cfr. Ap 13, 11-14), a la que en Ap 20, 10 denomina “el falso profeta”. (Alegre, 2013, p. 20)

El Apocalipsis no está escrito para oscurecer (Barco, 2017), sino para aclarar, pero con códigos que comparte con sus destinatarios y que son muy diferentes a los nuestros. Ahí reside el desafío de la exégesis y el valor de la contextualización. Frecuentemente se ha valorado el carácter religioso de esta marginación, pero no tanto el social, político y cultural (Gaitán & Jaillier, 2014). Algunas comunidades de Asia menor comprendieron que los valores del Imperio romano, sus criterios y principios eran antagónicos con los del Evangelio. El libro es una clara invitación a la acción y al compromiso con la historia, y pretende ser una guía para moverse en esa contraposición apenas mencionada.

Presentación del ser supremo sentado en el trono y del cordero (Ap. 4:2–5:6)

Los estudiosos coinciden en señalar que los dos primeros capítulos (las cartas a las siete Iglesias) son una preparación en términos de conversión (Korner 2000); solo así se comprenderá el desvelamiento o interpretación de la

historia presente en el libro sellado siete veces. La segunda parte (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1990, Jn 4:1–11:19) es una descripción del escenario en el cual se va a desarrollar la trama y sus personajes.

En esta sección se deben tener en cuenta las siguientes anotaciones. Los capítulos cuatro y cinco, cuando dibujan el escenario trascendente, lo hacen como una corte celestial, lo cual es altamente significativo si se tiene en cuenta su contenido de resistencia hacia el Imperio romano: “Vi que un trono estaba erigido en el cielo, y Uno sentado en el trono” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1990, Ap 4:2). Luego continúa describiendo el séquito del rey (nunca se menciona explícitamente como rey, pero sí se describe como tal): “Vi veinticuatro tronos alrededor del trono, y sentados en los tronos, a veinticuatro Ancianos con vestiduras blancas y coronas de oro sobre sus cabezas” (Ap 4:4). La ironía es clara: se contrapone el poder divino al poder romano, incluso se relacionan explícitamente en algunos elementos exteriores, pero se diferencian en la esencia. Pikaza (2000) lo expresa así:

la pregunta de fondo es: ¿Quién dirige los caminos de la historia? Para Juan no hay duda: ¡Dios! Por eso su libro es una *teofanía*: sobre (contra) Roma y frente a todos los poderes de la tierra se eleva el Trono. (p. 73)

El Apocalipsis no promueve la anarquía o el caos, sino la defensa del único poder, el del ser supremo dueño de la vida que está sentado en el trono. Este Dios, que es poder supremo, se vinculará en el capítulo cinco con los pisoteados de la historia:

el Apocalipsis de Juan presenta al menos dos ejes transversales: la pregunta por quién tiene el poder, quién es el verdadero Señor del mundo; y la realidad de la opresión de los poderes enemigos que amenazan a los creyentes. (Cárdenas, 2018, p. 5)

Y estas dos realidades aparecerán íntimamente relacionadas durante el libro. La ostentación de la soberanía divina no tiene un fin narcisista, sino históricamente liberador. Dios se revela al hombre no para mostrarle lo grande que es, sino para salvarlo de las opresiones sociales, políticas y espirituales en las que se encuentra. El término *revelación* no se refiere solo a doctrinas eso-

téricas, verdades abstractas o realidades metafísicas, sino al desvelamiento de la acción de Dios en la historia en favor de los más necesitados. La opción preferencial por los pobres no es tal en el libro del Apocalipsis.

Los relámpagos, el fragor y los truenos que salen del trono subrayan un poder incluso cósmico, un señorío absoluto. Los siete espíritus hacen referencia a un poder universal, una presencia salvífica que inunda toda la tierra de una forma efectiva. La idea se refuerza con la mención de los cuatro vivientes que representan también el cosmos: “Cuatro Vivientes (cosmos). Estos Vivientes son una señal de la plenitud del mundo, puntos cardinales” (Pikaza, 2000, p. 80). Vanni (2005/2019) explica que también el simbolismo de los ojos que llenan los cuatro seres vivientes significa señorío divino: “Tendríamos entonces dos indicaciones de contenido para decodificar la imagen: la omnisciencia y omnipotencia divinas referidas a la tierra” (p. 186). Es claro que el tema del poder divino y su relación con la historia, en contraposición al poder del emperador romano, es clave en el libro, como subrayan Arens et al. (2005): “el corazón del problema era la exaltación del emperador como señor del mundo y de la historia” (p. 1683). Dios es el único que puede ostentar dicho poder y se requiere de un estado de madurez espiritual para participar de él. Durante el desarrollo del libro se podrá observar que este poder, a diferencia del poder humano ejercido despóticamente, humaniza y promueve la dignidad humana, como queda reflejado en el capítulo 21. Pero este señorío lo ejercerá Dios por medio del cordero, de tal modo que se puede afirmar que ese es el objetivo de “los capítulos 4 y 5: los verdaderos soberanos y señores de la historia y del mundo: Dios y su cordero” (Arens et al., 2005, p. 1682).

En estos capítulos aparecen apenas mencionados, además del ser supremo, los cuatro vivientes, los veinticuatro ancianos y el cordero; aparece, además, un elemento central: el libro siete veces sellado, que no es más que la historia de la humanidad en la cual ese señorío se despliega. En la interrelación de estos elementos, junto con los que emergerán en el capítulo sexto, la bestia y su séquito, se juega la teología del libro.

El cordero es el único que puede abrir los siete sellos del libro, lo que equivale a interpretar la historia y conducirla. Y esto en virtud de su muerte y resurrección. El libro se encuentra en la mano derecha del que está sentado en el trono, lo que indica el control activo de Dios en la historia humana; esto queda subrayado con la imagen del trono. El sentido del libro se encuentra totalmente cerrado en la trascendencia y no hay criatura alguna en el cielo o en la tierra que pueda romper sus sellos.

La expectación creada en este momento por el autor es enorme. El llanto del hagiógrafo en Ap 5:4 expresa, además, la frustración de toda la humanidad: “y yo lloraba mucho, porque no se había encontrado a nadie digno de abrir el libro” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1990). Uno de los ancianos señala al cordero. Solo la simbología puede expresar tanta riqueza teológica en tan pocas palabras, riqueza con elementos contradictorios, pero precisamente por ello más significativos. El cordero “está de pie, en medio del trono y de los cuatro Vivientes y de los Ancianos, como degollado; tenía siete cuernos y siete ojos” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1990, Ap 5:6). *Estar en pie* hace referencia al poder del cordero y a su señorío, él es el único rey de reyes, como se dirá explícitamente en Ap 17:4, lo que parece ser equivalente al otro título conocido como “soberano de los reyes de la tierra” (Kotecki, 2008, p. 519). Tanto en la presentación del ser supremo sentado en el trono como en la del cordero se evidencia la teología del poder realizada por el Apocalipsis y su antagonismo con el poder imperial.

El anciano que le presentó el cordero al vidente ya le ofreció algunas claves interpretativas ligadas al Antiguo Testamento: “ha triunfado el león de la tribu de Judá, el retoño de David, él podrá abrir el libro” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1990, Ap 5:5). El triunfo mencionado por el anciano consiste en la Resurrección. El significado profundo del león mencionado en este versículo es que es cordero, es decir, se trata del triunfo de la no violencia activa. La victoria no se obtiene por la fuerza o la violencia, sino mediante la resistencia activa y la disponibilidad a la estigmatización, contraria al valor del honor, tan central en la escala de valores tanto judía como romana. El cordero, entonces, es la imagen de la no violencia, que viene a cualificar la imagen del león que significa fuerza y determinación. El cordero, entonces (Skaggs, 2020), es la imagen de

la no violencia, que viene a cualificar la imagen del león que significa fuerza y determinación. El orden de las imágenes es intencional y, por lo tanto, no puede invertirse.

Esto cualificará el ejercicio del poder ejercido por la comunidad en el mundo, será una *exousia* para dar vida como un servicio martirial. Algo contrapuesto al modo en el que ejerce el poder el Imperio romano. Nadie puede convertirse en señor absoluto, pues desvirtuaría el servicio del poder, lo cual recuerdan claramente las palabras de Jesús:

sabéis que los que son tenidos como jefes de las naciones, las dominan como señores absolutos y sus grandes las oprimen con su poder, pero no ha de ser así entre vosotros, sino que el que quiera ser el primero entre vosotros, será esclavo de todos. (Nueva Biblia de Jerusalén, 1990, Mc 10:42-44)

Retomando la decodificación de la imagen del cordero, Vanni (2005/2019), descarta traducir ἔσφαγμένον (*esfagmenon*) por *degollado* y prefiere *matado*, de lo cual resulta la expresión: *está en pie como matado*. Esa es la presentación central del primer nivel del simbolismo. Las razones presentadas por el exégeta son válidas, pues la intencionalidad del autor, por el contexto, es hacer alusión al martirio de Jesús.

La contradicción mencionada, estar de pie y al mismo tiempo degollado, constituye una estructura discontinua del símbolo. Este expresa frecuentemente más riqueza que el mismo concepto y permite mantener en una misma afirmación realidades irreductibles pero relacionadas (Rojas, 2013). Es imposible *estar de pie* y al mismo tiempo *como matado*. *Estar en pie*, además de resurrección, como se mencionó más arriba, hace referencia a la victoria definitiva, como menciona el Ap 5:6. Es un *estar de pie* eficiente y activo en la historia de la humanidad. El término *matado* no parece hacer alusión al sentido sacrificial de las víctimas, puesto que se usa en Ap 6:4 para criticar a los hombres que se asesinan entre sí, por lo que hace referencia a la muerte histórica como tal. Vanni (2005/2019) lo resume de la siguiente manera: “Se trata de una alusión clara a la muerte violenta de Cristo tomada en su conjunto” (p. 187). El mismo

cordero fue víctima de un modelo social opresor, en el que el poder fue ejercido al margen del respeto por la vida. No es un uso semántico religioso, sino político.

El triunfo sobre las tinieblas no se desentiende de la historia, el resucitado no se desvincula de los procesos sociales, al contrario, actúa de una manera protagónica en su transformación. Se descarta así una espiritualidad gloriosa mística sin conexión con las experiencias terrenas que afligen a la humanidad. El simbolismo de la palabra *matado* es la máxima expresión de la solidaridad con los descartados de la sociedad.

El tercer jinete y el dios mercado (Ap 6:5-6)

Cuando abrió el tercer sello, oí al tercer Viviente que decía: “Ven”. Miré entonces y había un caballo negro; el que lo montaba tenía en la mano una balanza, y oí una voz en medio de los cuatro Vivientes que decía: “Un litro de trigo por denario, tres litros de cebada por un denario. Pero no causes daño al aceite y al vino”. (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1990, Ap. 6:5-6)

Los símbolos de los caballos “representan, no significan, por convención social, simbólicamente hablando, al símbolo de la fuerza y si están en movimiento a la conquista y al dominio” (Pereira, 2015, p. 109). Aluden a la expansión y al poderío militar. La asimetría de estos con el símbolo del cordero (como *degollado*) constituye una imagen plástica, impactante e irreductible. Son dos mundos opuestos, dos formas irreconciliables de vivir la autoridad y de organizarse socialmente. La cruz no es un objeto externo de culto, sino una forma de vida. En realidad, no es una cosa, es un sujeto con rostro. Despersonalizarlo es vaciarlo de su poder contracultural y contestatario. El mayor contrasentido sería utilizar su carga significativa para bendecir o promover el uso del imperialismo, por religioso que este sea. Son varias las interpretaciones que se han dado a los detalles particulares del tercer jinete: Schüssler (1992/1997), Muñoz (2007), Rojas (2013), Biguzzi (2005) y Pikaza (2000), entre otros. Todos reconocen la alusión de los símbolos a la injusticia social, aunque de diferentes maneras. Sin embargo, la interpretación que parece tener en cuenta tanto los

factores históricos como los literarios y bíblicos es la de Vanni (2005/2019), de la cual se partirá para el siguiente análisis, y ulteriormente, para sumar aportaciones propias.

Los cuatro jinetes están contruidos con el mismo esquema unitario, elementos visuales, auditivos, el mismo elemento teriomorfo (caballo), jinete y elementos cromáticos, por lo que la interpretación debe ser dentro de la unidad literaria de los 4 sellos, ya que uno iluminará a los otros y viceversa. Todos los jinetes tienen en común elementos negativos y destructores, incluso mortales, en tanto “analizan la opresión del Imperio sobre el pueblo y la comunidad” (Richard, 2000, p. 59) y para ello denuncian cuatro diferentes dimensiones de este. El primero se refiere a su poderío militar. El arco, la corona y el resultado de estos, descrito como vencimiento o triunfo, no deja lugar a dudas, sus legiones son invencibles, pero solo por un tiempo más. Algo que se reconcilia con la experiencia vivida por el auditorio que recibe el mensaje del libro. Algunos autores han querido minimizar la denuncia del Apocalipsis objetando que el único perjuicio que el Imperio infería a la comunidad de creyentes era la obligación del culto al emperador, pero esta lectura no hace justicia a muchos de sus textos, como el presente, que destaca la violencia brutal por medio del arco y de su victoria. Incluso algunos autores como Pablo Richard (2000) señalan que este instrumento de guerra (el arco) es propio de los pueblos bárbaros e indica que el triunfo de los soldados romanos está lleno de barbarie. Los eventos acaecidos en Jerusalén entre los años 66 y 72 d. C., es decir, veinticinco años antes, son un claro reflejo de la violencia arrolladora apenas mencionada. El segundo caballo es el rojo, a su jinete “se le concedió quitar de la tierra la paz, para que se degollaran unos a otros; se le dio una espada grande” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1990, Ap 6:6-8). Parece referirse a “los tiempos violentos de las guerras civiles” (Arens et al., 2005, p. 1292), pero también puede aludir irónicamente a la *Pax Romana*, impuesta y construida a fuerza de espada, como violencia política. El caso judío en el primer siglo es un emblema de ella, que divide a los pueblos en grupos que se devoran mutuamente por el poder. El tono es ascendente en términos de violencia con el uso del verbo *sphazo* (degollar). La continuidad y solidaridad del cordero degollado (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1990, Ap 5:6) con las víctimas del Imperio mencionadas en el presente versí-

culo (Ap 6:3) y con los mártires degollados, es evidente (Ap 5:9) Es Roma la que ejecuta estas acciones crueles y siembra la violencia entre los explotados como una estrategia política.

Este contexto literario y unitario permite comprender con mayor precisión el significado del tercer sello, el jinete (con una balanza en la mano) su caballo negro, y una orden recibida sobre el trigo, la cebada, el aceite y el vino. El elemento teriomórfico de este sello (el caballo), como en los casos anteriores, hace referencia a la capacidad arrolladora del símbolo. Lo que se relata después de esta mención atropella y oprime al pueblo, ante lo cual este no tiene capacidad de reacción. El color del caballo hace alusión a una negatividad genérica aplicable a muchos ámbitos y campos semánticos, pero por sí mismo no expresa una relación directa con el tema económico. Esta relación solo aparecerá en el componente auditivo, que será clave interpretativa del visual.

Vanni (2005/2019) aclara que *zugós* no significa *balanza*, sino el eje superior que une los platos de la misma. Precisamente el elemento que determina su justo funcionamiento. En el Antiguo Testamento se encuentran alusiones importantes a ella que permiten precisar el significado del texto presente. En Ezequiel 45:10 se ordena: “vosotros tendréis un eje de la balanza justa y una medida justa, una cantidad determinada justa” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1990) en cuya versión de los LXX aparece exactamente el mismo término *zugós*. El amplio uso del término tiene un doble significado: por una parte, se refiere al uso material del instrumento usado como peso para cuantificar medidas de productos comerciales; por otro lado, tiene un sentido más amplio como símbolo del valor humano de la justicia. Los dos significados van a aparecer en el tercer sello, pero es claro, por el componente auditivo, que se refiere principalmente al comercio. Si bien los dos sentidos, material y simbólico, son neutros en sí mismos, el color del caballo definirá en este caso un uso perjudicial y no equitativo en detrimento del pueblo. Las consecuencias van a ser claramente opresoras, como lo revela el simbolismo del caballo ya mencionado.

La frase “tenía en la mano” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1990, Ap 10:2) tiene un uso enfático con el adjetivo *autou* (de él). El significado se hace claro: es un uso arbitrario del poder, pues el jinete, al tener *en su* mano la balanza, puede

hacer cuanto le plazca. Ya se ha afirmado en este texto que el Apocalipsis hace un análisis del uso del poder, pero en este caso es preciso añadir que ese análisis en el tercer sello reflexiona sobre su relación con la justicia. Cuando se rompe esa relación, el poder se vuelve diabólico y criminal. Más que el poder en sí mismo, el libro condena su ejercicio realizado desde la arbitrariedad (del jinete). El cuadro se va completando: el carácter arrollador del poder (caballo) y su ejercicio negativo injusto (negro), debido a su práctica parcial y arbitraria (tenía *en su mano*), van señalando la corrupción como el principal significado del tercer sello y una de las más claras plasmaciones históricas del mal.

La arbitrariedad queda subrayada también porque la mano sustituye el eje vertical de la balanza, y ya no es necesaria una distancia equidistante que equilibre ambos platillos del instrumento de peso. El jinete *con su mano* puede interferir directa y caprichosamente en los procesos de pesaje.

A propósito de la arbitrariedad señalada por el énfasis del pronombre posesivo y por la sustitución del eje vertical de la balanza, en la moral cristiana se ha reflexionado bastante sobre la relación entre la libertad y la verdad, pero se carece de una reflexión sobre la relación entre la libertad humana y la responsabilidad social que permita mirar la justicia de manera corresponsal. Este vínculo es tan esencial para el libro del Apocalipsis que su ausencia es analizada como diabólica por la teología de este libro. Esto se desarrollará claramente en la parte central del texto, capítulos 12-15, con imágenes coloridas como el dragón, la bestia, la gran ramera y el monstruo de siete cabezas (Mueller, 2021).

Pero el tercer jinete tiene aún más aportes para el análisis sobre el uso del poder y de la verdadera conducta cristiana. El componente auditivo del tercer sello hace referencia a cuatro productos comerciales y alimenticios, y su gestión. El mensaje genérico de corrupción mencionado más arriba adquiere aquí un claro adjetivo: corrupción económica. Esta ya estaba implícita en el uso material del eje superior de la balanza, pero se explicita en la orden surgida de los cuatro Vivientes. La orden dice así: “un litro de trigo por denario, tres litros de cebada por un denario. Pero no causes daño al aceite y al vino” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1990, Ap 5:6b).

La mayoría de los autores que han revisado este fragmento coinciden en que un denario por un litro de trigo era un precio muy exagerado. Tres litros de cebada por un denario también es un costo muy elevado, pero no tan desproporcionado. El mensaje vuelve nuevamente sobre la arbitrariedad: uno es el precio real y otro el precio determinado por el jinete. También evidencian, casi la totalidad de autores revisados para este artículo, que estos dos productos, el trigo y la cebada, son los más básicos y los más usados por los pobres. El cuarto caballo, aclarará el texto, se llama muerte, y esta tendrá diversas formas de actuar, una de ellas es el hambre (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1990, Ap 6:8). A la violencia militar se le suma la violencia política y a esta, la económica. El tercer jinete es el dios mercado que decide sobre la vida o la muerte de los pueblos.

El vino y el aceite no son de uso exclusivamente lujoso, pero su uso cotidiano reflejaba una buena posición social. Estos productos de los ricos no pueden ser afectados, por lo que la contraposición es evidente. Son los ricos los que deciden el precio de los productos de los pobres, pero tienen el poder para decidir que el precio de sus lujos quede intacto. La ironía de la imagen consiste en que, siendo la balanza un símbolo de la justicia, en manos del jinete se convierte en un instrumento de injusticia porque se desvincula el poder de la equidad. El poder ejercido sin ningún vínculo de servicio, termina convirtiéndose en un arma mortal.

No es necesario acudir a fuentes distintas a la Biblia para encontrar precisiones en el sentido de la relación entre los productos mencionados en el componente auditivo. Basta recurrir a Amós para encontrar textos que pudieron haber inspirado al hagiógrafo apocalíptico: “Escuchad esto los que pisoteáis al pobre y queréis suprimir a los humildes de la tierra, diciendo (...) vamos a achicar la medida y aumentar el peso, falsificando balanzas de fraude” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1990, Ap 8:4-5). Es el mismo Amós quien dijo, criticando a los sibaritas, que “beben el vino en grandes copas y se ungen con los mejores aceites” (Am 10:2). El capítulo 18 del Apocalipsis va a realizar una larga y aguda crítica al consumismo de la Gran Babilonia (Roma); he aquí algunos fragmentos: “Llorarán, harán duelo por ella los reyes de la tierra, los que con ella fornicaron y se dieron al lujo, cuando vean la humareda de sus llamas” (Ap 18:9). Desde el versículo 11 hasta el 14 se enumerará una larga lista de productos que indican

el materialismo de los romanos. En el 14 se condena la codicia y la avaricia de los habitantes del Imperio y en versículo 19 su opulencia. El sometimiento al poder *cuasi* divino del mercado instrumentaliza inevitablemente la vida humana y la convierte en un objeto comercial, como se observa en la larga lista mencionada de productos en el versículo 13 que termina de la siguiente manera: “ovejas, caballos y carros; esclavos y mercancía humana” (Ap 18:13). La comunidad del cordero es un grupo contracultural dentro del sistema económico del Imperio (Gaitán, 2018), y solo puede vivir la fe desde los márgenes de dicha cultura de la muerte, de explotación laboral y de explotación religiosa (culto al emperador).

El cuarto sello es un resumen de los tres primeros: la muerte de los oprimidos. Es la primera vez que se nos proporciona el nombre del jinete: *thanatos*. “Este caballo y su jinete, simbolizan la realidad global del Imperio” (Richard, 2000, p. 71). Es la realidad más antagónica a la descrita después del triunfo final del cordero sobre la bestia: “Y no habrá ya muerte, ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1990, Ap 21:4). Son dos mundos contrapuestos, dos formas de vivir, de actuar, son dos maneras de ejercer el poder, de vivir las relaciones, de tratar a los demás, de gestionar los bienes materiales, de vivir el culto y de ubicarse ante la misma naturaleza (Hawkin, 2003).

Conclusiones

El libro del Apocalipsis está construido para la acción. Todo él es movimiento, drama, historia salvífica. El lector está invitado a involucrarse en ella por medio de una resistencia activa respecto a un sistema deshumanizante. Denuncia una realidad y al mismo tiempo plantea un ideario. La denuncia social estaría incompleta sin la firme convicción de que es posible una nueva escala de valores en la que el otro esté *primeriado*. La sola denuncia, por lo tanto, carece de valor y autenticidad si no está acompañada de un seguimiento vinculante de los pasos del maestro Jesús.

La denuncia nos lleva a una pregunta clave que denota ya un cambio de paradigma en la manera de ver, concebir y vivir la ética: no se denuncia el poder como polvorín para una lucha ciega contra él. Se denuncia el poder y se deja sobre la mesa la cuestión: ¿qué hacemos con el poder?, ¿cómo vivir y ejercer el poder? Aquí radica uno de los enfoques novedosos de este planteamiento: no es una denuncia para erradicar, es una advertencia, un llamado de atención sobre un elemento de la vida diaria que debe ocupar su justo lugar si no queremos que se transforme en bestia. El ejercicio del poder desconectado de la promoción humana, por ende, se puede dar en cualquier momento y lugar donde haya relaciones jerárquicas (familiares, laborales, religiosas, políticas y sociales). El vínculo entre poder y justicia social es esencial para una vivencia sana de la fe y de la sociedad, de lo contrario, estas últimas se desvirtúan automáticamente.

El creyente no puede adoptar una postura neutral, disfrazada de prudencia, ante las situaciones en las cuales la dignidad humana sea denigrada por el despotismo. El cristianismo es esencialmente praxis; el cristiano está llamado a encarnar en su vida los valores del *cordero*, el servicio, la fraternidad y la solidaridad con los descartados de la historia. Toda cuota de poder que pase por sus manos necesita ser vivida desde la justicia social y en función de la promoción humana.

La disponibilidad a la estigmatización social es una dimensión fundamental de la vocación cristiana propuesta por el Apocalipsis. El elitismo social es irreconciliable con la causa del *cordero* degollado por los imperialismos y las *babilonias* de cada época. Su esposa (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1990, Ap 21:1-5) no puede optar por la fuerza arrolladora de ninguno de los cuatro caballos: poderío económico, militar, político o mortal para realizar su proyecto. Esta incompatibilidad debe formar parte esencial de la moral cristiana, no solo como mal a evitar, sino como misión a asumir. El *ethos* de las comunidades que están detrás del libro no es la perfección, sino la búsqueda de una nueva ciudad, una nueva Jerusalén o forma de vida, donde se enjuguen las lágrimas de los más desfavorecidos y donde los últimos sean los primeros. El tema del manejo del

poder debe recuperar su centralidad en la ética cristiana, ya que reconfigura la organización de todas las sociedades, y se encuentra en el núcleo del mensaje de Jesús y de las primeras comunidades.

La fuerza del dios mercado busca invadir todos los ámbitos y espacios de la sociedad. Sus efectos son devastadores para esta. El dios materialismo y el Dios cristiano se oponen irreductiblemente. El cristiano necesita fortalecer cada día el vínculo existente entre libertad y fraternidad. El Evangelio puede ser una guía valiosa para la humanización de la economía y la administración responsable de los bienes y la propiedad privada. El modelo antropológico del neoliberalismo se contrapone con el de la nueva Jerusalén. Una concepción verdaderamente cristiana del ser humano tiene que trascender el solipsismo para vivir relaciones gratuitas y humanizantes, relaciones que están a la base del verdadero sentido del concepto *persona*.

El reino de Dios, la nueva Jerusalén, es la meta última y definitiva del cristianismo y, por ende, las claves hermenéuticas de todo discernimiento creyente. Ninguna enseñanza moral de la Iglesia puede quedar fuera de este contexto que le da sentido (Francisco, 2014). Los estudios sobre el Apocalipsis han demostrado que esta nueva Jerusalén no es una realidad futura desconectada del aquí y el ahora, al contrario, es la dimensión trascendente de este presente y su plasmación histórica es dimensión esencial de la identidad cristiana.

La teología moral cristiana necesita privilegiar la Revelación como su principal fuente epistemológica ya que, como dice la constitución dogmática *Dei Verbum*, el Evangelio es la fuente de cada regla moral (Pablo VI, 1965, núm. 21). Libros tan performativos como el Apocalipsis orientan sus prioridades y claves de lectura para interpretar y analizar la realidad. El cuidado, defensa y promoción de la vida incluye su dimensión biológica, social, psicológica y espiritual. El Apocalipsis cuenta el drama de grupos humanos que sintieron que su dignidad era amenazada por una maquinaria política y económica (Barco & Zambrano, 2018). Actualmente muchos sectores de la sociedad siguen experimentando lo mismo y la moral cristiana debe tener una palabra para pronunciar a la luz del Evangelio.

Declaración de contribución de autoría

Vladimir Merchán Jaimes redactó la propuesta inicial y supervisó el trabajo de los demás autores. Guillermo León Herrera Gil y Elkin Alonso Gómez Salazar se encargaron de la conceptualización de los objetivos generales y de las conclusiones, así como de la edición y corrección de citaciones, referencias y bibliografía. Todos los autores contribuyeron con la redacción, discusión, revisión y aprobación del manuscrito final.

Conflicto de interés

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos; por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Alegre, X. S. (2013). La figura de Jesús en el Apocalipsis. *Revista Latinoamericana de teología*, (88), 3-28. <https://doi.org/10.51378/rlt.v29i88.4677>
- Álvarez, A. (2017). *El libro del apocalipsis. Las palabras y los días*. PPC Editorial.
- Arens, E. & Díaz M. (2000). *Apocalipsis la fuerza de la esperanza. Estudio, lectura y comentario*. Centro de Estudios y Publicaciones (CEP).
- Arens, E., Díaz, M., & Kraft, T. (2005). Apocalipsis. En W. R. Farmer, A. J. Levoratti, S. McEvenue & D. L. Dungan (Eds.), *Comentario bíblico internacional: Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI* (4ª ed.) (pp. 1244-1307). Verbo Divino.

- Barco, J. (2017). El Apocalipsis de Juan: aspectos generales en cuanto a su simbología. *Krónos Teológico*, 9(9), 36–53. <https://kronosteologico.unibautista.edu.co/index.php?journal=KT&page=article&op=view&path%5B%5D=64&path%5B%5D=54>
- Barco, J., & Zambrano D. (2018). Violencia y cultura de muerte en el Apocalipsis de Juan. *Krónos Teológico*, 10(10), 84–115. <https://kronosteologico.unibautista.edu.co/index.php?journal=KT&page=article&op=view&path%5B%5D=77&path%5B%5D=63>
- Bernabé, C. (2010). *Así empezó el cristianismo. El Apocalipsis: una teología política de la resistencia activa no violenta*. Verbo Divino.
- Biguzzi, G. (2005). *Apocalypsse* [Apocalipsis]. Paoline.
- Brown, R. (2002). *Introducción al Nuevo Testamento, Tomo II* (A. Piñero, Trad.). Trotta. (Obra original publicada en 1997)
- Cárdenas, Y. G. (2018). Las vestiduras blancas del Apocalipsis. *Reflexiones Teológicas*, (14), 1–16.
- Casas, J. A. (2020). La venganza de Dios..., enjugar las lágrimas de los oprimidos. Una lectura de Apocalipsis 6,10. En E. Eslava (Comp.), *Perdón, compasión y esperanza* (pp. 53–66). Universidad de la Sabana.
- Del Olmo, R. (2011). El culto al emperador. *Religión y cultura*, (256), 83–116.
- Francisco. (2014). *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium*. Paulinas.
- Gaitán, T. & Jaillier, C. (2014). Apocalipsis: Fe y Resistencia. *Cuestiones Teológicas*, 41(95), 97–131. <https://revistas.upb.edu.co/index.php/cuestiones/article/view/349>
- Gaitán, T. (2018). El canto de Moisés y del Cordero (Ap. 15,3-4). Cantar y celebrar desde los márgenes de la cultura. *Theologica Xaveriana*, 68(186), 1–26. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx68-186.cmcc>

- González Higuera, S., Colmenares Vargas, J. C., & Ramírez Sánchez Vargas, V. (2011). La resistencia social: una resistencia para la paz. *Hallazgos*, 8(15), 237–254.
- Guijarro, S. (2017). La aportación del análisis contextual a la exégesis de los textos bíblicos. *Cuestiones Teológicas*, 44(102), 283–300. <https://doi.org/10.18566/cueteo.v44n102.a04>
- Hawkin, D. (2003). The Critique of Ideology in the Book of Revelation and its Implications for Ecology [La crítica de la ideología en el libro del Apocalipsis y sus implicaciones en la ecología]. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 8(2), 161–172. <https://doi.org/10.1558/ecotheology.v8i2.161>
- Korner, R. (2000). "And I saw..." An Apocalyptic Literary Convention for Structural Identification in the Apocalypse ["Y yo vi..." Una convención literaria apocalíptica para una identificación estructural en el Apocalipsis]. *Novum Testamentum*, 42(2), 160–183. <https://www.jstor.org/stable/1561330>
- Kotecki, D. (2008). Reinterpretación del Antiguo Testamento en el Nuevo: Cristología Teocéntrica en el Apocalipsis de san Juan. *Scripta Theologica*, 40, 509–524. <https://doi.org/10.15581/006.40.10655>
- Mueller, E. (2021). Creation and the Gospel in the Three-Angels' Message [Creación y el Evangelio en el mensaje de los tres ángeles]. *DavarLogos*, XX(1), 31–84. <https://publicaciones.uap.edu.ar/index.php/davarlogos/article/view/975/927>
- Muñoz, D. (2007). *Apocalipsis, comentarios a la nueva Biblia de Jerusalén*. Desclée de Brouwer.
- Nueva Biblia de Jerusalén*. (1990). Desclée de Brouwer.
- Pablo VI. (2000). *Constitución dogmática Dei Verbum sobre la divina revelación*. Vaticano. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html

- Pereira, M. (2015). Análisis de la simbólica apocalíptica en el arte: Los cuatro jinetes. *Horizonte de la Ciencia*, 5(9), 103-124. <https://revistas.uncp.edu.pe/index.php/horizontedelaciencia/article/view/262>
- Pikaza, X. (2000). *Apocalipsis*. Verbo Divino.
- Richard, P. (2000). *Apocalipsis, reconstrucción de la esperanza*. Verbo divino.
- Rojas, I. (2013). *Qué se sabe de los símbolos del Apocalipsis*. Verbo Divino.
- Schickendantz, C. (2004). El Curso fundamental de la fe de Karl Rahner. Objetivo, génesis y significado de un experimento. *Teología y Vida*, 45(1), 137-156.
- Schüssler, E. (1997). *Apocalipsis, visión de un mundo justo* (V. Morlá, Trad.). Verbo Divino. (Obra original publicada en 1992)
- Sendoya, L. M. (2004). Ciencia y teología Aproximación epistemológica desde el sentido. *Theologica Xaveriana*, (150), 299-316. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/20202>
- Skaggs, R. (2020). Lion and Lamb in the Apocalypse of John [León y corde-ro en el Apocalipsis de Juan]. *Academia Letters*, 1-11. <https://doi.org/10.20935/AL87>
- Vanni, U. (2019). *Lectura del apocalipsis. Hermenéutica, exégesis y teología* (H. Rey, Trad.). Verbo Divino. (Obra original publicada en 2005)