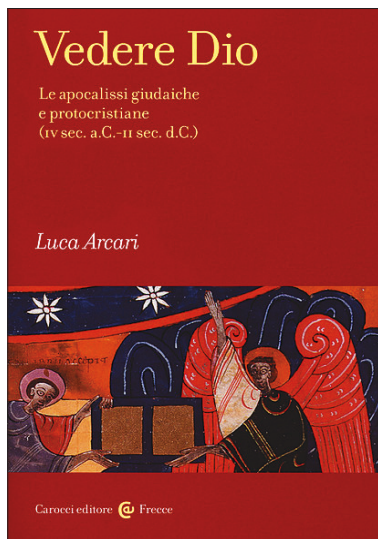


## VEDERE DIO




---

ARCARI, LUCA (2020). *Vedere Dio. Le apocalissi giudaiche e protocristiane (IV sec. a.C.-II sec. d.C.)*. Roma: Carocci. 444 pp., 39,00€ [ISBN 978-8-8430-9850-7].

---

FERNANDO BERMEJO RUBIO

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

fbermejo@geo.uned.es

EL LIBRO DE LUCA ARCARI, PROFESOR ASOCIADO de Historia del Cristianismo en el Dipartimento di Studi umanistici de la Universidad Federico II de Nápoles, analiza la literatura apocalíptica desde el s. IV a.e.c. hasta el s. II e.c. producida en el área cultural y lingüística que va de la Palestina de época persa y grecorromana a algunos ambientes judíos del mundo grecorromano más allá de los límites de la Tierra de Israel. No se trata, sin embargo, de un manual que aborde de manera ordenada y sistemática cada escrito en función de los parámetros habituales (lengua, datación, autoría, estructura, etc.), sino de un ensayo en el que se van abordando diferentes

escritos a la luz de los aspectos tratados en los diversos capítulos. La obra constituye, según confesión del propio autor, “el punto de llegada de una trayectoria de investigación casi ya de veinte años” (p. 19).

El enfoque elegido por Arcari rehúye el sometimiento de los escritos objeto de estudio a rígidas clasificaciones e invita a desprenderse de las lentes con las que se contempla la escatología judía como un todo orgánico y monolítico, para, en lugar de ello, concentrarse sobre la estructuración interna propia de cada narración. Al entender primariamente el término “apocalipsis” en su sentido griego original (“revelación”), la perspectiva inserta los escritos apocalípticos judíos y cristianos en un marco general que une esta literatura no solo con la literatura profética del antiguo Israel, sino también con otra literatura de corte similar procedente de las culturas del Mediterráneo antiguo.

El objetivo del libro radica en, por así decirlo, des-esenciar la apocalíptica como un fenómeno literario, ideológico y sociocultural específico y/o autónomo respecto al judaísmo del período helenístico-romano y del proto-cristianismo. El autor intenta mostrar no solo que no parece haber existido un género apocalíptico distinto del profetismo, sino que no hubo grupos que se definiesen y se percibiesen como apocalípticos o como segmentos sin comunicación con el resto del polimorfo judaísmo de la época. Arcari considera los apocalipsis como un medio de comunicación cultural y religiosa típico del judaísmo, sí, pero en gran medida comparable a modos de comunicación focalizados en la visión directa de lo divino y que estaban presentes en el más amplio contexto del Mediterráneo antiguo. Asimismo, el autor ha querido analizar escritos visionarios no solo por sus contenidos, sino también por el interés que presentan sus peripecias narrativas y de transmisión, en ocasiones en procesos de larga duración.

Tras una Introducción, el libro se divide en ocho capítulos. El primero (*Los apocalipsis entre experiencia y cultura*) comienza aportando una reflexión sobre el concepto de “apocalíptica”, su génesis en la reflexión teológica cristiana y los procedimientos críticos mediante los que el análisis de la literatura apocalíptica judía ha buscado desvincularse de pre-comprensiones de índole teológica. Asimismo, distingue, en los relatos que pretenden reflejar una comunicación directa con lo divino, una modalidad de tipo esencialmente auditivo con respecto a la modalidad centrada en la visión, en cuanto descripción “autóptica” de realidades esenciales, y discute por qué esta última se considera más fidedigna que la proporcionada solo por los oídos. La visión directa asume la forma de un instrumento cognoscitivo, al tiempo que provoca toda una serie de reacciones interiores y emociones. Arcari problematiza el concepto mismo de “experiencia” a la luz de la *Cognitive Science of Religion*, un conjunto de aproximaciones que ha intentado mostrar cómo las experiencias denominadas

“religiosas” no están dotadas de especificidad respecto a las definibles como “no religiosas”, sino que son el producto de una cierta interpretación efectuada a la luz de creencias y expectativas suscitadas en un determinado contexto cultural. Además, pone de relieve los problemas derivados de utilizar la categoría vaga y etnocéntrica de “chamanismo” para comprender los fenómenos visionarios. Por su parte, el autor prefiere usar el concepto italiano “psicotropia”, que tiene un alcance más amplio que el de lo “psicotrópico” en castellano, en la medida en que tiene en cuenta que las visiones alteradas de la realidad narrada en los textos apocalípticos no provienen única (ni principalmente) de consumo de sustancias, sino también y sobre todo de mecanismos como la presión social, el estrés emocional o el cansancio físico, así como de prácticas de abstinencia y ayuno, meditación prolongada, acciones culturales (oficiales o no), etc., capaces de alterar la química y el estado de ánimo de los sujetos, y causantes por tanto de determinadas experiencias que son reinterpretadas como debidas a un contacto directo con una realidad meta-empírica.

El capítulo 2º (*De la experiencia a la escritura, de la escritura a la experiencia*) trata sobre la relevancia del carácter textual en los relatos visionarios, también por la atención que en ellos se presta a la escritura (una práctica que, en el mundo antiguo – donde las modalidades de transmisión del saber pivotaban sobre la oralidad – estaba reservada a una minoría), como en el conocido pasaje de Daniel 5, así como sobre los supuestos libros que se hallan en las visiones y que atesoran conocimientos de naturaleza visionaria. Esa conexión entre visión y escritura se transparenta, v. gr., en Daniel 9,1-3 y 12,2-4, en *1 Enoc* 92,1, en *2 Baruc* 24,1 o en *4 Esdras* 12,37-38. En el caso de los seguidores de Jesús, las referencias a la escritura, al libro/rollo y a la necesidad de poner por escrito la experiencia del protagonista emergen, si cabe, con mayor fuerza, como ocurre en el Apocalipsis y en el *Pastor de Hermas*. Arcari explica también cómo la escritura visionaria, aparentemente resultado de una experiencia individual, es en realidad un acto social, en la medida en que constituye una metabolización de elementos tradicionales asumidos como obvios en un particular contexto; así se entiende que los textos visionarios pertenecientes a los ámbitos judío y proto-cristiano, si bien pretenden ofrecer revelaciones novedosas, estén constituidos por un lenguaje, un imaginario y un bagaje de temas presentes en las Escrituras consideradas dotadas de autoridad en esas tradiciones, hasta el punto de que pueden ser considerados reescrituras o reinventiones de esas mismas Escrituras.

El capítulo 3º (*Los apocalipsis entre textualización y escrituralización*) aborda el hecho de que el judaísmo y el proto-cristianismo forjaron sus concepciones de la autoridad textual en un mundo de escrituras fluido, por lo que no deben utilizarse de forma anacrónica las ideas de textos “canónicos” o “Escrituras sagradas” ni la de “religión del libro” (*Buchreligion*, una etiqueta acuñada por F. Max Müller en el s. XIX). De

esa fluidez son testimonios tanto las numerosas variantes atestiguadas en los papiros cristianos durante los primeros siglos de andadura de la nueva religión como el vasto universo textual de los manuscritos hallados en Qumrán. Mientras que las prácticas de *textualización* se manifiestan sobre todo en un horizonte cultural en el que la oralidad y la memoria son mecanismos dotados de cierta autonomía, las de *escrituralización*, al focalizarse sobre la presunta inspiración divina de un texto, acaban favoreciendo criterios de delimitación y exclusión internos a la escritura como corpus unitario – criterios doctrinales, pero también cronológicos, vinculados con la antigüedad (o presunta antigüedad) de su origen; estas últimas, en la medida en que resultan funcionales a la praxis de instituciones religiosas que se definen como parte de un organismo más amplio, están orientadas a mantener textos que sean lo más estables posible. Arcari expone cómo, aun así, el proceso de *escrituralización* no fue en absoluto uniforme ni lineal, ni puso fin a prácticas de manipulación de materiales textuales precedentes. Además, el autor señala las dificultades de clasificación según sectorializaciones rígidas (¿judaísmo y/o cristianismo?) de algunos relatos visionarios, en particular mediante los ejemplos del *Apocalipsis de Pedro* y del *Apocalipsis de Elías*.

El capítulo 4º (*Tiempos imaginarios*) pone de relieve cómo los intentos de recordar y reconstruir experiencias de naturaleza psicotrópica implican algún tipo de oscilación temporal que se simboliza en muchos textos apocalípticos mediante una estratagema que permite conectar dimensiones temporales diferentes. Esa estratagema estriba en la pseudo-epigrafía, la adscripción imaginaria del escrito a un personaje del pasado al que se reconduce una experiencia particular de contacto directo con el mundo ultramundano, pues atribuir a una figura ilustre del pasado experiencias de naturaleza visionaria establece la conexión entre el pasado que rediseña el recuerdo de la experiencia y el presente en el que esta misma experiencia es narrada o escrita (excepciones son, no obstante, el *Apocalipsis* y el *Pastor de Hermas*). De este modo, la estrategia pseudo-epigráfica posibilita al visionario interpretar su actualidad como la ramificación extrema de una temporalidad primordial. Un caso específico de este mecanismo se percibe donde se intenta hacer frente a un shock emocional debido a un acontecimiento experimentado como catastrófico, lo que permite reinsertarlo en un determinado universo de sentido, tal como sucede en la literatura visionaria judía surgida tras la caída del Templo de Jerusalén en el 70 e.c. Así se entiende la aparición de apocalipsis judíos con los nombres de Baruc (el secretario del profeta Jeremías, testigo de la caída de Jerusalén a manos de los babilonios en el 587 a.e.c.) o de Esdras (uno de los protagonistas de la restauración durante el retorno del exilio babilónico gracias a la intervención de los persas). En estos casos, se establece una conexión con un acontecimiento de destrucción en el pasado, considerado especular al presente; por el hecho de “ser observado” desde un punto anterior del tiempo resulta una suer-

te de contingencia susceptible de proyectarse en una dimensión futura y resolutive, y al mismo tiempo de superar sus aspectos traumáticos. En el caso del cristianismo, los apocalipsis de finales del s. I y del s. II responden a los mecanismos de refundación y recreación de una autoridad que aspira a dotar de sentido al acontecimiento traumático de la muerte del referente, Jesús de Nazaret. Arcari pone de relieve que el juego temporal es, de hecho, aún más complejo: en muchos textos apocalípticos, como el *Apocalipsis de Abrahán* o el *Testamento de Moisés*, hay elementos que favorecen la recreación de una dimensión temporal en una suerte de juego de espejos, en el que el presente se refleja en un pasado el cual, a su vez, se refracta en un futuro escatológico donde se asistirá al definitivo desenlace de la historia; de este modo, las dimensiones principales de la línea del tiempo se ven conectadas, como en el caso de los apocalipsis cristianos sucede, por ejemplo, con la *Ascensión de Isaías*.

*Lugares y espacios imaginarios* es el título del capítulo 5º, que complementa al anterior. Narrar una experiencia de contacto directo con el ámbito divino implica articular y reformular determinadas reacciones interiores confiriéndoles un espacio, un proceso que entraña la proyección de representaciones de lugares y espacios, con frecuencia provenientes de ámbitos tradicionales que se consideran portadores de una particular autoridad. Ello explica la frecuente descripción de esos lugares imaginarios como lugares de culto, santuarios o templos, y ello tanto en los apocalipsis judíos (*Testamento de Leví*, *1 Enoc*, *2 Enoc*) como cristianos (el Apocalipsis tiende a representar el cielo como un lugar donde se efectúa un auténtico culto). Lo mismo puede decirse de lugares como montes o desiertos – asociados a menudo a las hierofanías – o como ciudades – sea que aparezcan como un lugar de contaminación (v. gr. Babilonia), sea que se consideren símbolos e ideales de esperanza y felicidad (descripciones de Jerusalén) –. En la medida en que las dinámicas apocalípticas proyectan un espacio imaginario donde tendrá lugar la transfiguración de las circunstancias existenciales (sociales, económicas, físicas), en el horizonte bíblico ese lugar es la tierra de Israel, que es imaginada en ocasiones (v. gr. en *2 Baruc* 29,5-8 o en *Oráculos Sibílicos* III 619-623 y 743-749) como una tierra sobreabundante en recursos y bienes, y ello a partir de imágenes bíblicas, como la venida del maná (Ex 16) o la proliferación de viñas (*Gn* 27,28). Al proyectar situaciones de bienestar en la tierra de Israel de los últimos tiempos, los escritos visionarios proporcionan un horizonte material a la vez que desactivan el potencial subversivo de exigencias inmediatas. Contra extendidas posiciones espiritualizantes, Arcari señala con razón que la proyección en un horizonte escatológico del potencial subversivo ligado a un bienestar terreno aparece también en los evangelios en relación al concepto de *basileía toû theoù*, que no es solo espiritual sino también material y territorial; en este sentido, el autor considera posible que un texto atribuido a Jesús de Nazaret por Papías de Hierápolis, citado en

Ireneo (*Adversus haereses* V 33, 3-4), relativo a la extraordinaria fertilidad de la tierra en los últimos tiempos, sea atribuible al predicador galileo (pp. 214-217).

El capítulo 6º (*Conocer el mundo del más allá*) está dedicado a la literatura apocalíptica como expresión de conocimiento de la presunta realidad ultramundana, pero también como un intento de hallar un sentido al mundo presente, a menudo en forma de una concepción de la historia que se desvela como un curso pre-ordenado que se está aproximando hacia su conclusión, lo cual permite a los destinatarios de los textos una orientación para su actitud respecto a la situación presente. De ahí las estrechas conexiones entre conocimiento y visión, así como la idea de que los orígenes de la apocalíptica se encuentran en la literatura sapiencial. Aquí se encuentran la valoración del sueño y su interpretación/descodificación como un instrumento formidable para el conocimiento de las realidades ultramundanas, como sucede en el libro bíblico de Daniel. Las experiencias de contacto directo con el más allá abarcan tanto aquellas que presuponen el descenso del más allá en este mundo, como las que contemplan el ascenso a los cielos de seres pertenecientes a este mundo, pero ambos tipos de conocimiento visionario implican la intervención directa de seres que guían al vidente y lo instruyen sobre sus experiencias, permitiendo una descripción “autóptica” del ámbito trascendente, mas también comprender la creación y, con ello, las causas de los males presentes (como ocurre, v. gr. en el *Apocalipsis de Abrahán*). Por supuesto, en este conocimiento se incluye el del destino tanto de los justos como de los impíos, cuyos variados tormentos son narrados en ocasiones de modo muy detallado (v. gr. en el *Apocalipsis de Sofonías* o en el *Apocalipsis de Pedro*), una morosidad que ha contribuido parcialmente al proceso de nacimiento de la idea del Purgatorio en la Edad Media, así como a la génesis de la *Commedia* de Dante.

El capítulo 7º (*Agentes del Más Allá*) se dedica, ante todo, a los seres – en ocasiones, semi-divinos – postulados como habitantes del más allá, imaginados de un modo u otro con rasgos esencialmente humanos, humanoides o angélicos, ya desde la Biblia hebrea. La existencia de estas figuras de mediadores y “entidades poli-semánticas” (en las que Ez 1,26-28 y 8,2 parecen haber desempeñado un papel decisivo, junto a Dn 7) permite al autor situar su discurso en una trayectoria de estudios que relativizan la validez del concepto de monoteísmo para el judaísmo antiguo, y en particular en el período helenístico-romano. En algunos casos se halla la exaltación visionaria de personajes del pasado (legendario) que asumen funciones semi-divinas o divinas, y que operan como agentes del mundo sobrehumano por directa emanación de Yahvé, como ocurre con las figuras de Melquisedec y Enoc, pero también con Leví en el *Testamento de Leví*. Por otra parte, se presta atención a las figuras de antagonistas malvados que representan la contraparte de los agentes ultramundanos vinculados con la divinidad, como la de Satanás, el Mastema del *Libro de los Jubileos* o el anticristo de numerosos textos cristia-

nos, a menudo reconducibles al antagonista bíblico que es la serpiente primordial del Génesis. Representaciones clásicas de las dinámicas de oposición en forma de guerra cósmica escatológica son, en el caso del judaísmo, el *Rollo de la Guerra* de Qumrán y, en el cristianismo, el *Apocalipsis*, aunque los antagonistas aparecen también en obras como la *Ascensión de Isaías* o el *Pastor de Hermas*.

En el último capítulo (*De los textos a los contextos*), aun reconociendo la importancia de los trabajos de Paolo Sacchi y Giovanni Boccaccini sobre el judaísmo *enóquico*, el autor pone de relieve la dificultad de aceptar un paradigma que reconstruye grupos y movimientos concretos basándose casi exclusivamente en continuidades o discontinuidades ideológicas. Asimismo, toma en cuenta las recientes tesis de Michael Stone en *Secret Groups of Ancient Judaism* (OUP, 2018), aceptando el carácter de “pseudoesoterismo” de la literatura apocalíptica judía, en cuanto que la pretensión esotérica de esos textos sería solo una estratagema literaria utilizada sobre todo para explicar cómo determinado libro habría sobrevivido y de ese modo implementar su alcance de autoridad, pero señalando los límites de otras de sus posiciones. Frente a estas perspectivas, Arcari busca reivindicar la posibilidad de una reconstrucción histórico-sociológica de cada texto visionario tomado en su individualidad. Asimismo, traza un esquema histórico en tres fases, que lleva desde la época persa y los comienzos del período helenístico (ss. IV-III a.e.c.), pasando por el período de Antíoco IV Epifanes y la restauración macabea (s. II a.e.c.) hasta el dominio romano bajo el Principado (siglos I-II e.c.), con un nuevo punto de inflexión tras la catástrofe que supuso la destrucción del Templo de Jerusalén en el 70 e.c. (al período posterior son reconducibles escritos visionarios como *4 Esdras*, *2 Baruc* o el *Apocalipsis de Abraham*) y, ya en el siglo II, obras como el *Pastor de Hermas*, el *Apocalipsis de Pedro* y la *Ascensión de Isaías*. El capítulo contiene también una sección sobre la datación del Libro de las parábolas de Enoc, que el autor fecha plausiblemente en época herodiana, entre el 40 a.e.c. y las primeras décadas del siglo I e.c.

Las exigencias de brevedad impiden a este recensor poner de relieve muchos matices de esta obra extensa y meditada, pero no puede dejar de señalarse el hecho de que, en sus análisis, Arcari presta atención frecuente a las reflexiones teóricas de filósofos, psicólogos, sociólogos, antropólogos e historiadores como – entre muchos otros – Freud, Jacques Derrida, Claude Lévi-Strauss, Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Leon Festinger, Clifford Geertz, Slavoj Žižek, Daniel L. Smail o Luther Martin. La aplicación de estas perspectivas al análisis de la literatura apocalíptica dota a su discurso de una sofisticación que va mucho más allá de los típicos enfoques meramente descriptivos y positivistas, y que permite, además, en algunos casos, establecer analogías entre fenómenos visionarios antiguos y modernos. Este rasgo contribuye a hacer de la lectura del libro una experiencia instructiva y placentera.

Una obra tan amplia y en la que se aborda tal cantidad de literatura no puede sino suscitar diversas puntualizaciones. Me limito a un par de ellas. Arcari parece asumir sin discusión que, en la descripción de Jesús como alguien vestido con un manto inmerso en sangre (Ap 19,12-13), la sangre se refiere a la del propio Cristo en cuanto víctima (“una veste immersa nel proprio sangue”: p. 247). Esta es la lectura tradicional, ampliamente aceptada, y que parece tener como justificación el obvio carácter cruento de la pena romana de crucifixión. Sin embargo, hay razones para pensar que la sangre que se contempla en la imagen utilizada no sea la propia de Jesús, sino la de sus enemigos (o, si se prefiere, la de los enemigos del autor de la obra y de la comunidad a la que se dirige). En primer lugar, la sangre no salpica el manto, sino que lo empapa por completo. En segundo lugar, parece obvia la dependencia literaria de la imagen con respecto a Isaías 63,3, un pasaje donde Dios es presentado como un guerrero que vuelve de la batalla cubierto con la sangre de sus enemigos, como un viñador que sale del lagar con sus ropas empapadas. En tercer lugar, aunque se ha objetado (véase v. gr. Craig Koester, *Revelation: A New Translation with Introduction and Commentary*, Yale University Press, p. 756) que esa interpretación supondría un error narrativo, en la medida en que en el capítulo 19 la narración de la batalla no ha tenido lugar, lo cierto es que puede tener un sentido proleptico, *a fortiori* a la luz de Ap 14,14-20, donde se afirma que las “uvas” son echadas y pisadas “en el lagar de la ira de Dios”, una clara metáfora del juicio escatológico (como lo prueba la frase “y del lagar salió sangre hasta los frenos de los caballos”). En cualquier caso, esta interpretación ha sido asumida por no pocos estudiosos del Apocalipsis (v. gr. Bernard Allo, Brian K. Blount, Stephen S. Smalley, Jürgen Roloff, Henry B. Swete, Grant R. Osborne), incluyendo al autor de uno de los comentarios más solventes de esta obra, David Aune. También Paul Middleton, en una monografía quizás demasiado reciente como para haber sido citada por Arcari (*The Violence of the Lamb. Martyrs as Agents of Divine Judgement in the Book of Revelation*, T & T Clark, 2018), considera posible esta interpretación. Ahora bien, si esta lectura es correcta las consecuencias son considerables, pues la violencia ínsita en el Apocalipsis cobra un sentido diferente; después de todo, el “cordero degollado” no es la única imagen con la que se retrata en esta obra a Jesús, quien también es designado como el (victorioso) león de Judá.

Para profundizar la cuestión de cuáles son las implicaciones de la visión directa de los agentes ultramundanos en el proceso de construcción de la autoridad del visionario que escribe la propia experiencia como una genuina visión del más allá – en otras palabras, para tratar la conexión entre las pretensiones de haber tenido una experiencia religiosa y la adquisición de poder – habría sido interesante tener en cuenta las monografías de Georg Weber (*Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, Stuttgart, 2000) y de Georgia Petridou (*Divine Epiphany in Greek*



*Literature and Culture*, Oxford, 2015), que analizan cómo visiones y sueños se convierten en “capital social” para los videntes y en mecanismos eficaces de elevación de estatus y obtención de influencia.

La obra está cuidada y apenas presenta erratas (aunque se encuentra alguna: “della possesso”, p. 350) o particularidades que deban ser subsanadas. En una referencia al movimiento anti-romano inspirado por Judas de Gamala en el 6 e.c., Arcari señala correctamente (p. 213) que, en el texto en el que Josefo reproduce las ideas de esa “Cuarta filosofía”, se afirma que el éxito de la resistencia habría tenido como consecuencia poner “los fundamentos de la prosperidad”, añadiendo entre paréntesis (*anakeimenēs tēs ktēseōs*). Ahora bien, el texto de las *Antigüedades Judías* XVIII 5 está citado de modo incompleto, pues la expresión griega correspondiente es *eis tò eúdaimon anakeimenēs tēs ktēseōs*.

Estas son, sin embargo, observaciones menores que no empañan en lo más mínimo el valor de un libro importante, dedicado a analizar de manera rigurosa, sistemática y sofisticada un corpus literario que constituye, al mismo tiempo, un significativo capítulo de la historia de la religiosidad mediterránea en los períodos helenístico y romano.