

## Capítulo 7

# Notas exegéticas de Apocalipsis 12. Parte 1: 12,1-6

Cristian Cardozo Mindiola, PhD.

### Resumen

Este estudio no pretende ser una exégesis completa y detallada de Apocalipsis 12. Al contrario, lo que busca es ofrecer algunos apuntes sobre la gramática, sintaxis, semántica y pragmática de este capítulo central en el libro del Apocalipsis, a fin de que los intérpretes puedan utilizar este estudio como trampolín para un estudio de mayor profundidad sobre esta perícopa. En esta porción, se abordan los versos 1-6, pues ellos forman una unidad literaria con sentido propio y diferenciada de los versos 7-12. Esta partición también se hace con el fin de que el documento sea manejable. La interacción con la literatura secundaria se mantiene al mínimo con el fin de centrarse en los aspectos gramaticales de mayor importe y para no desviarnos de la línea principal del argumento de Apocalipsis 12.

### Palabras claves

Exégesis, Apocalipsis 12, Notas, Gramática

### Abstract

This chapter does not intend to be a detailed and full exegesis of Revelation 12. Conversely, what it seeks is to offer some notes on the grammar, syntax, semantics, and pragmatics of this central chapter of the Apocalypse so that interpreters could use this study as a trampoline to dive in a deeper study of this pericope. In this section, we deal with verses 1-6, since they conform a literary unit on their own. The interaction with the secondary literature is kept at a minimum in order to focus on the aspects that require most attention in exegeting Revelation 12.

### Keywords

Exegesis, Revelation 12, Notes, Grammar

## Introducción

Este estudio no pretende ser una exégesis completa y detallada de Apocalipsis 12. Al contrario, lo que busca es ofrecer algunos apuntes sobre la gramática, sintaxis, semántica y pragmática de este capítulo central en el libro del Apocalipsis, a fin de que los intérpretes puedan utilizar este estudio como trampolín para un estudio de mayor profundidad sobre esta perícopa. En esta porción, se abordan los versos 1-6, pues ellos forman una unidad literaria con sentido propio y diferenciada de los versos 7-12. Esta partición también se hace con el fin de que el documento sea manejable. La interacción con la literatura secundaria se mantiene al mínimo con el fin de centrarse en los aspectos gramaticales de mayor importe y para no desviarnos de la línea principal del argumento de Apocalipsis 12.

### Apocalipsis 12,1

Καὶ σημεῖον μέγα ὤφθη ἐν τῷ οὐρανῷ, γυνὴ περιβεβλημένη τὸν ἥλιον, καὶ ἡ σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς στέφανος ἀστέρων δώδεκα

El verbo ὄραω introduce y conduce el hilo de la narrativa que se desarrollará en Apocalipsis 12, pues esto es propicio del aspecto perfectivo.<sup>375</sup> Todo lo que sigue en Apocalipsis 12,1-2 se organiza alrededor de Apocalipsis 12,1a.<sup>376</sup> El uso de σημεῖον, que aparece por primera vez en el Apocalipsis, destaca que la visión es simbólica y, por lo

<sup>375</sup> En este apéndice se sigue la teoría del aspecto verbal propuesta por Constantine R. Campbell. Por ello, el aspecto perfectivo se entiende como aquel que mueve hacia adelante la línea de pensamiento dado que las acciones en este aspecto son presentadas desde una perspectiva externa y, en el contexto de una narrativa, presentan una sucesión de eventos que resulta propia para estructurar el relato. Es decir, el aspecto perfectivo conceptualiza el tipo de información que le da a las narrativas su columna vertebral y, por ello, los verbos en aspecto perfectivo son importantes (no confundir con prominentes). Sobre este punto, ver "Perfective aspect lends itself well to narrative mainline because it is the external viewpoint. When an author depicts the mainline of a narrative, s/he is delineating the framework of the narrative, or the skeletal structure. Everything else in the narrative text will hang on this skeletal structure, which means that it is essentially foundational, and will establish the shape of the entire narrative. The mainline of the narrative text is concerned with the major events, actions, and developments that project the narrative in the direction it is going. Without the sequence of mainline events and actions, offline information, such as supplemental information, inside information, speech, and so forth, will not make sense; these require the mainline to provide context, and to enable the reader to understand how the narrative arrived at the location where such offline material is meaningful. Offline material is contingent and dependent upon the mainline events" (Constantine R. Campbell, *Verbal Aspect, the Indicative Mood, and Narrative: Soundings in the Greek of the New Testament*, Studies in Biblical Greek 13 [New York, N.Y.: Peter Lang, 2007], 115-116). En este caso, en Apocalipsis 12,1, la combinación del aspecto perfectivo y el carácter léxico de ὄραω producen un *aktionsart* que caracteriza al aoristo constativo, el cual representa la acción desde un punto de vista externa sin ninguna consideración de su inicio o fin. Cf. Buist M. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek* (New York: Oxford University Press, 1990), 255-56.

<sup>376</sup> Καὶ σημεῖον μέγα ὤφθη ἐν τῷ οὐρανῷ es la oración independiente a la cual las construcciones subsiguientes modifican. γυνὴ está en aposición a σημεῖον μέγα γ περιβεβλημένη τὸν ἥλιον modifica adjetivamente a γυνή. Ἐν καὶ ἡ σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς el καὶ coordina a περιβεβλημένη τὸν ἥλιον γ ἡ σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς que conceptualmente modifican a γυνή como se puede ver en el uso anafórico de αὐτῆς γ, a su vez, γ καὶ σημεῖον μέγα ὤφθη ἐν τῷ οὐρανῷ. Lo mismo puede ser dicho de καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς στέφανος ἀστέρων δώδεκα.

tanto, estamos ante una representación visual de una escena que pretende significar otra realidad a través de figuras.<sup>377</sup> Es decir, estamos ante una narrativa pictórica, lo cual, en el contexto de los apocalipsis del judaísmo del segundo templo, es indicador de la trascendencia e importancia de la narrativa que está por acontecer.<sup>378</sup> De hecho, Juan no ve cualquier símbolo, pues el empleo de μέγα alerta al lector que se está frente a un portento destacado y sorprendente.<sup>379</sup> Además, su aparición en el cielo lo ubica en el terreno usual donde se gesta la revelación de elementos inusuales en el libro (ἐν τῷ οὐρανῷ).<sup>380</sup>

El autor elabora su punto principal y, a forma de aposición, comenta que la señal/símbolo que él observó es una mujer.<sup>381</sup> En armonía con su contexto social y con el énfasis en el vestido dentro del libro del Apocalipsis,<sup>382</sup> Juan deja entrever el estatus exaltado de esta mujer a través de la función performativa de la vestimenta que ella porta.<sup>383</sup> La combinación del cielo, la luna y las estrellas como vestido no es desconocida

377 Sobre el significado de σημεῖον, es conveniente no utilizar al BDAG de forma dogmática, dado que esta carga de sentido teológico al término sin justificación alguna. Cf. W. Bauer, W. F. Arndt, F. W. Gingrich y F. W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed. (Chicago, MI: University of Chicago Press, 2000), 755 (“terrifying appearances in the heavens, never before seen”). El significado de σημεῖον se relaciona con la idea de representación gráfica cuyo aspecto central es la construcción de un esquema que figura las características de algo más. Este aspecto es capturado perfectamente por Montanari. Cf. Franco Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek* (Leiden: Brill, 2015), 1907 (“Figure, image”). En Apocalipsis 12,1, el lexema enfatiza, de acuerdo con el contexto, el aspecto de símbolo, representación o figura. Cf. David Aune, *Word Biblical Commentary: Revelation 6-16*, Word Biblical Commentary 52b (Dallas, TX: Word Incorporated, 2002), 52b:679.

378 El valor semiótico de la visión señala que el libro del Apocalipsis, como artefacto material, debía ser considerado en sí mismo como un ícono que reemplaza la revelación y presencia divina. Esta revelación se mediaba en el entorno de Asia menor por las estatuas de los dioses en los templos y la omnipresente parafernalia imperial. En el caso del Apocalipsis, la revelación divina sería transmitida a la comunidad de forma visual a través de la *ekphrasis*. Para una exposición detallada del Apocalipsis y su relación con la cultura visual de Asia Menor, además del empleo de la *ekphrasis* como recurso retórico para reemplazar a dicha cultura, ver Andrew R. Guffey, *The Book of Revelation and the Visual Culture of Asia Minor: A Concurrence of Images* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2019); Robyn J. Whitaker, *Ekphrasis, Vision, and Persuasion in the Book of Revelation*, WUNT 410 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015).

379 Cristian Cardozo Mindiola, “μέγας en el Apocalipsis de Juan: Aproximación lexicográfica y su importancia en la interpretación de Apocalipsis 12,” *Evangelio* 9,1 (2016): 45–51.

380 En algunas ocasiones, el cielo es el lugar donde ocurre la revelación, cf. ἐν τῷ οὐρανῷ (Apocalipsis 4,1,2; 5,3; 8,1; 11,15; 11,19; 14,17). En otras ocasiones, el cielo es el lugar desde el cual proviene la revelación, cf. ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (Apocalipsis 10,1,4,5,8; 14,13). Se puede sugerir que el cielo está asociado dentro de la narrativa semiótica del Apocalipsis con la revelación divina.

381 Aune, *Revelation 6-16*, 680.

382 En Apocalipsis existe un fuerte énfasis en la vestimenta, lo que sugiere que dentro del mundo narrativo del autor esta información no es inocua, sino que conduce a un cierto tipo de reflexión/persuasión en sus lectores para que sigan un curso de conducta definido que conduce a un tipo de recompensa definido, cf. Apocalipsis 3,5,18;7,9,13. El vestido también sirve en el libro para identificar a los enemigos de Dios, lo cual, en retrospectiva, nos señala que también serviría para identificar al pueblo de Dios, como lo es en el caso de Apocalipsis 12,1. Cf. Apocalipsis 17,4; 18,16.

383 “περιβεβλημένη τὸν ἥλιον, καὶ ἡ σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς στέφανος ἀστέρων δῶδεκα”. Sobre el aspecto social de la vestimenta en el mundo antiguo, ver “the styles of clothing and the textiles they were made from allowed ancient people to make assessments about the rank, status, ethnicity, age, and most importantly of all, the class and gender of any individual they encountered. A quick glance at the clothing accoutrements, and body language of another person would allow the viewer to place them socially, and, if they could not identify the dress code, at the very least to perceive whether the wearer was a stranger” (Mary Harlow, *Cultural History of Dress and Fashion in Antiquity* [London: Bloomsbury Publishing, 2018], 11; Kristi Upson-Saia, *Early Christian Dress: Gender, Virtue, and Authority* [New York, NY: Routledge,

en la literatura del mundo antiguo.<sup>384</sup> Una mujer que se adorna con el sol, la luna y las estrellas ostenta un estatus elevado, dignidad real, excelencia en la virtud, exaltada modestia, entre otras características.<sup>385</sup> En este caso, debido al origen celestial de su atuendo y a su ubicación geográfica, la identidad de la mujer está inextricablemente ligada al cielo, su apariencia definitivamente apunta a que ella es una reina celestial.<sup>386</sup> Dependiendo de la inclinación ideológica que se favorezca, se puede proponer que la mujer es una alusión o representación de los sistemas astrológicos de la era greco-romana,<sup>387</sup> o que Juan, conocedor de la escritura y tradiciones judías, estaba empleando este motivo astronómico para realzar el carácter celestial de la mujer.<sup>388</sup> A la luz del contexto histórico y literario, es posible sugerir que el vestido celestial de la mujer no debe entenderse de forma separada, sino en su conjunto. Esto significaría que el propósito de dicha vestimenta es señalar el carácter celestial de la mujer: ella es del cielo y su identidad se encuentra ligada a este espacio.

No obstante, una pregunta permanece, ¿quién es la mujer? La opinión de la mayoría de los intérpretes del pasaje parece apuntar en la dirección correcta cuando sugieren que es una representación del pueblo de Dios, basándose en el uso metafórico de una fémina, sobretudo en los profetas, para describir a Israel y al matrimonio como representación del vínculo pactual entre Dios y su pueblo. La mujer puede simbolizar al pueblo de Dios en toda la historia de la salvación (AT o NT) o puede representar a la iglesia del NT. A la luz de la sincronía que se genera al leer el Apocalipsis con el NT, y teniendo en cuenta la interpretación adventista tradicional, es posible sugerir que la mujer represente entonces al pueblo de Dios en el NT: a la iglesia. Así pues, Apocalipsis 12,1 es una ventana a la verdadera identidad de los seguidores de Dios: el telón del cielo se abre y las comunidades de las iglesias de Asia menor pueden verse a sí mismas desde

---

2012]).

384 El uso de simbología astronómica conceptualiza el estatus elevado e importancia que tienen ciertos personajes, vinculando su identidad con el cielo, lo cual les prestaba un cierto aire de superioridad sobre aquellos cuya identidad y origen solo podía ser rastreado terrenalmente. Por ejemplo, la mención de luna, sol y estrellas en Génesis 37,9-11 sirve para destacar el rango exaltado que José tendría. Es una metáfora para representar que los astros mayores se postrarían ante él. Lo mismo ocurre en *Test. Naph.* 5,3-4, donde Levi y Judá son imaginados como el sol y la luna para destacar su preeminencia dentro de sus hermanos en consonancia con los roles reales y sacerdotales asociados con ellos. En *Test. Abr.* B 7,4-16 es claro que el sol que se quita de la cabeza de Isaac es la gloria de su casa (δόξα). Los astros en este caso se relacionan con la dignidad y el prestigio de una persona. En *Midr. Rab.* Num. 2,13 se preserva una tradición en la cual Abraham es el sol, Isaac la luna y Jacob las estrellas. Si bien aquí hay una equivalencia 1:1 entre astros y personas, no todas las personas se relacionan con el sol o la luna. Cuando una persona es simbolizada por un astro o relacionada con él indica la gran estima con la cual es considerada. En *Midr. Rab.* Ex. 15,6 el reino de los persas y Ester son simbolizados por la luna, el sol representa al reino de los griegos, apuntalando su origen al afirmar que Alejandro era hijo de Helios y las estrellas figuran a las doce tribus de Israel. Las doce tribus son comparables con las estrellas debido a que son *sine qua non* para el funcionamiento del mundo. Nuevamente, en este pasaje es claro que el vínculo entre un grupo de personas y un astro se basa en la importancia que se le confiere al primero a través de esta identificación. Esto se confirma una vez más en *Midr. Rab.* Lev. 30,2 donde el rostro de los siete hombres que recibirán a la Shekinah será iluminada como el sol, la luna, las estrellas, los relámpagos, etc. Aquí claramente se evidencia que para señalar el estatus y gloria de estos hombres se les compara con astros celestiales.

385 Cardozo Mendiola, “‘μέγας’ en el Apocalipsis de Juan,” 47-48.

386 George Eldon Ladd, *A Commentary on the Revelation of John* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1972), 168.

387 Aune, *Revelation 6-16*, 680; Gregory K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008), 624.

388 Beale comenta “therefore, the woman’s brightness connotes the heavenly identity and heavenly protection of the people of God, as well as their purity” (Beale, *The Book of Revelation*, 627).

la perspectiva celestial, no solamente desde la visión terrenal. Por frágil que pueda parecer su situación desde la tierra, su origen divino garantiza su destino y protección. Ellos poseen una dignidad celestial, un origen divino y un estatus exaltado. A la luz del desarrollo que tiene el símbolo de la mujer en la historia de Apocalipsis 12, el hecho de que su origen y dignidad sean celestial será clave porque le permitirá recordar al lector que, sin importar las amenazas aparentes contra ella, aún sus inminentes derrotas, su identidad le garantiza protección divina aún en medio de la persecución.

### Apocalipsis 12,2

καὶ ἐν γαστρὶ ἔχουσα, ἠ καὶ κράζει ὠδίνουσα καὶ βασανιζομένη τεκεῖν

Apocalipsis 12,2 introduce una cláusula que expande el flujo de pensamiento de la aposición creada por γυνή. La mayoría de los intérpretes sostienen que ἔχουσα es un participio que funciona como verbo finito y, por lo tanto, esta unidad de pensamiento debe considerarse como independiente y no subordinada.<sup>389</sup> Otra posibilidad es que ἔχουσα sea adjetival y modifique a γυνή directamente, creando así una cláusula subordinada.<sup>390</sup> El inconveniente de esta última opción es que la función de la conjunción καὶ es coordinar dos oraciones. No obstante, no es secreto que la parataxis del Apocalipsis de Juan es problemática; especialmente, en el uso de καὶ en Apocalipsis se notan inconsistencias porque esta aparece donde deberían usarse otras conjunciones.<sup>391</sup> Sin embargo, desde las contribuciones de Ferdinand Saussure, la lingüística, incluida la lingüística griega aplicada al griego koiné, ha dejado de estudiar el idioma desde la prescripción y lo ha hecho desde la descripción.<sup>392</sup> Así pues, nos encontramos frente a una construcción con καὶ, lo que precluye la posibilidad de que ἔχουσα sea adjetival y se conecte directamente con γυνή, lo cual implica que el participio debe estar funcionando como un verbo finito.<sup>393</sup> Este fenómeno sucede en otros sitios del Apocalipsis y está en perfecta consonancia con el griego koiné vernacular, tal cual se manifiesta en los papiros.<sup>394</sup> Esto hace que aducir una influencia semítica detrás del texto griego del Apocalipsis en esta instancia sea innecesaria.<sup>395</sup>

389 David Mathewson, *Revelation: A Handbook on the Greek Text*, Baylor Handbook on the Greek New Testament (Waco, TX: Baylor University Press, 2016), 156.

390 Nótese la concordancia en caso, género y número.

391 Sobre la parataxis de Apocalipsis, ver Nigel Turner y James H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek: Volume 4 Style* (Edinburgh: T & T Clark, 1976), 4:154.

392 Para una breve historia de las escuelas lingüísticas y su aplicación al estudio del griego Koiné del NT, además de sus respectivas consecuencias para la interpretación, ver Constantine R. Campbell, *Advances in the Study of Greek: New Insights for Reading the New Testament* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2015), 29–71.

393 Compárese con Apocalipsis 1,16 (καὶ ἔχων ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ αὐτοῦ ἀστέρας ἑπτὰ) donde ἔχων también funciona como verbo finito. Sobre este fenómeno en Apocalipsis, ver Laurențiu Florentin Moț, *Morphological and Syntactical Irregularities in the Book of Revelation: A Greek Hypothesis*, Linguistic Biblical Studies 11 (Leiden: Brill, 2015), 197–200.

394 Edwin Maysner, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemierzeit mit Einschluss dergleichzeitigen Ostraka und der in Ägypten verfassten Inschriften* (Berlin-Leipzig: Walter de Gruyter, 1934), 2:372.

395 Contra Steven Thompson, *The Apocalypse and Semitic Syntax*, Society for New Testament Studies 52 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 66–69. Ver, David L. Mathewson, "Revelation's Use of the Greek Language", en *The Oxford Handbook of the Book of Revelation*, ed., Craig R. Koester (Oxford: Oxford University Press, 2020), 101–114.

Entonces, en este nuevo segmento se establece que la mujer estaba embarazada a través de la expresión idiomática ἐν γαστρὶ ἔχουσα.<sup>396</sup> Aunque la figura de una mujer embarazada es ubicua en el AT, leer los motivos veterotestamentarios asociados a esta metáfora en el texto de Apocalipsis 12,2 sería inadecuado, a menos que el mismo texto del Apocalipsis invite a considerar tal vínculo intertextual.<sup>397</sup> Quizás las connotaciones de mesianismo sean evocadas más adelante en el contexto de Apocalipsis 12, pero, al menos en Apocalipsis 12, 2, lo que se comunica es que la mujer de Apocalipsis 12,1 se encuentra en gestación. Este hecho efectivamente marca un contraste entre su rol como reina celestial y símbolo portentoso y su vulnerabilidad ahora como mujer embarazada.

Esta vulnerabilidad se resalta con el uso del verbo κράζω, que, en la nueva unidad pensamiento de la cual es centro, enfatiza las vivencias dolorosas que experimenta la mujer. Dado que la información que se transmite en esta sección es suplementaria a y dependiente de la aparición de la señal sorprendente de Apocalipsis 12,1, el uso del aspecto imperfectivo es propicio, pues su valor pragmático es el de dar contexto y trasfondo a las acciones representadas con el aspecto perfectivo.<sup>398</sup> Sin embargo, se esperaba que Juan optase por el imperfecto no por el presente, dado que así colocaba el marco temporal de la narrativa de Apocalipsis 12,2 en el mismo plano de Apocalipsis 12,1. Este hecho fue notado por los escribas que en su debido momento actualizaron el tiempo verbal del verbo para que fuese sintácticamente congruente.<sup>399</sup> No obstante, el uso del presente en este caso puede ser explicado desde su valor aspectual. Probablemente, κράζει es un presente histórico o narrativo.<sup>400</sup> Este tiempo verbal y su valor aspectual resaltan en esta narrativa dos elementos. En primer lugar, introduce un nuevo elemento dentro de la descripción, a saber, los gritos de la mujer.<sup>401</sup> En segundo lugar, el verbo le

396 Literalmente “tenía en el vientre”. La traducción “tenía” obedece a que ἔχουσα se toma como verbo finito por lo expuesto arriba. Sobre el conjunto de ἔχω + ἐν γαστρὶ, ver Génesis 16,4-5,11 [LXX]; Mateo 1,18; 24,19; 1 Tesalonicenses 5,3.

397 Para una crítica de la intertextualidad exagerada en los estudios del NT, ver Paul Foster, “Echoes without Resonance: Critiquing Certain Aspects of Recent Scholarly Trends in the Study of the Jewish Scriptures in the New Testament,” *Journal for the Study of the New Testament* 38, n.º1 (2015): 96–111.

398 Nuevamente, aquí se depende del uso del aspecto verbal imperfectivo delineado por Campbell. Él afirma que “If, by creating a perfective context, an author is able to relate events in quick sequence, s/he is able to provide related material with use of an imperfective context. This related material may be supplemental information that explains why certain events are taking place, what a particular character may be thinking or how they are motivated, or other types of information that provide the reader with a wider understanding than simply that these events took place... *It is argued here that offline supplemental or background information is carried by imperfective contexts...* Offline material occurs alongside the sequence of mainline action filling in details, offering comment, and providing background” (Campbell, *Verbal Aspect, the Indicative Mood, and Narrative*, 91-92 [énfasis propio]). Por tanto, las expresiones “contexto” y “trasfondo” en este trabajo deben entenderse a la luz de las expresiones “offline supplemental or background information” tal cual son entendidas por Campbell. Es importante destacar esto, pues otros teóricos del aspecto verbal griego entienden la función de los aspectos perfectivos e imperfectivos de forma diferente y el sentido de su terminología difiere de la usada por Campbell.

399 Los escribas de C 2351 m<sup>k</sup> sy<sup>h</sup> introdujeron un imperfecto en lugar de un presente. No obstante que el presente es la lectura “original” se evidencia por su presencia en el P<sup>47</sup>, que es el papiro más temprano del Apocalipsis y su concordancia con el Sinaiticus y Alejandrino (aunque este último altera el lugar del καί). En armonía con la concordancia externa – donde la concordancia de P<sup>47</sup>, Alejandrino y Sinaiticus usualmente es utilizada como la base para la reconstrucción textual del Apocalipsis – el hecho de que el presente sea la lectura más difícil atestigua a su originalidad en contraste con el imperfecto.

400 Mathewson, *Revelation*, 156.

401 Heinrich von Siebenthal, *Ancient Greek Grammar for the Study of the New Testament* (New York, N.Y: Peter Lang, 2019), 320.

da vivacidad a la descripción, haciendo que el lector observe la acción desde adentro, lo cual le lleva a pausar el ritmo de su lectura y detenerse para apreciar los detalles.<sup>402</sup> Aunque Juan podía haber conseguido el mismo resultado con otro tiempo verbal, él decide usar el presente, a través del cual atraería mayor atención a la información que quería transmitir en esta sección.<sup>403</sup>

Así pues, Juan llama atención a los alaridos que emite la mujer, los cuales conceptualizan el profundo dolor en el cual ella se encuentra.<sup>404</sup> Que el lector debe concentrarse en los alaridos no solo lo expresa el aspecto verbal, sino también la estructura tripartita que modifica al verbo principal. En primer lugar, Juan expresa que la razón por la cual la mujer grita es porque va a dar a luz. Para ello emplea el infinitivo causal τεκεῖν, que precisa que los alaridos de la mujer son los de una mujer que está dando a luz.<sup>405</sup>

El hecho de que los dolores de la mujer sean causados por dar a luz vuelve a enfatizarse a través del participio circunstancial ὠδίνουσα. El significado de ὠδίνω<sup>406</sup> (experimentar los dolores asociados a un parto) en conjunción con su función gramatical causal apunta al parto como la fuente de los gritos de la mujer.<sup>407</sup> Además, su valor aspectual enmarca temporalmente los gritos de la mujer en el momento de su parto.<sup>408</sup> El uso del infinitivo τεκεῖν y el participio ὠδίνουσα precisan que la mujer no se encuentra en cualquier etapa del embarazo, sino que está en su etapa final: en el parto.

Por último, Juan explica que la mujer da alaridos porque su parto no es uno fácil. Al contrario, ella es atormentada por esta experiencia. El texto griego captura este elemento con el uso del participio βασανιζομένη, cuyo sentido léxico apunta a una experiencia de tortura física intensa, lo cual implica que la mujer experimenta dolores más allá de los

402 von Siebenthal, *Ancient Greek Grammar for the Study of the New Testament*, 320.

403 "Departing from its standard function (of placing the "action" in the present), it is a more conspicuous (marked) use of the indicative present; it typically serves to make hearers/readers pause drawing their attention to something that is new or particularly relevant to what is being communicated and in this way contributing to its vividness" (von Siebenthal, *Ancient Greek Grammar for the Study of the New Testament*, 320).

404 Sobre el sentido de κράζω, ver Bauer, Arndt, Gingrich y Danker, *BDAG*, 448; H. Fendrich, "Κράζω," en *Exegetical Dictionary of the New Testament*, ed. Horst Balz y Gerhard Schneider (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990), 313–14.

405 Sobre el sentido de τίτω, ver Montanari, *The Brill Dictionary*, 2116. Sobre el infinitivo causal, ver Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996), 596–97. Es necesario apuntar que Wallace ubica la función del infinitivo causal cuando este se encuentra articulado. No obstante, en Apocalipsis 12, 2 parece que el infinitivo tiene la misma función, aún si se encuentra sin artículo. Otra opción es tomar el infinitivo τεκεῖν como si modificase a βασανιζομένη, en cuyo caso estaría explicando la razón por la cual la mujer es atormentada. Ante la ambigüedad sintáctica, el intérprete es quien al final toma la decisión de relacionar el infinitivo con la unidad gramatical más apropiada, cf. Mathewson, *Revelation*, 157. Por tanto, el autor de este trabajo toma τεκεῖν modificando al verbo finito directamente junto con los participios ὠδίνουσα y βασανιζομένη coordinados por και, pero ambos modificando también al verbo finito.

406 J. P. Louw y Eugene A. Nida, eds., *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, 2nd ed. (New York, NY: United Bible Societies, 1989), 1:256; Henry George Liddell et al., *A Greek-English Lexicon*, Ninth edition (Oxford: Clarendon Press, 1994), 2030.

407 El participio puede ser causal – articulando la causa de los alaridos de la mujer – o puede ser de modo – mostrando la forma en que la mujer grita, es decir, el texto se traduciría "la mujer da a alaridos, como las mujeres en parto". Cf. Mathewson, *Revelation*, 156.

408 El aspecto imperfectivo y la posición del participio indican que la acción descrita ocurre en el mismo marco temporal que el verbo finito, cf. von Siebenthal, *Ancient Greek Grammar for the Study of the New Testament*, 229; Stanley E. Porter, *Idioms of the Greek New Testament* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 181–93.

normales dentro del parto: su dolor es extraordinario.<sup>409</sup> Su aspecto verbal y posición dentro de la oración nuevamente destaca que esta es la causa de sus alaridos, y que sus tormentos y sus dolores de parto son simultáneos y se encuentran interrelacionados.<sup>410</sup> Por tanto, la razón por la cual Juan destaca los gritos de la mujer, a través de *κράζω*, es porque estos permiten ubicar a la mujer en su parto específicamente, hecho que será de especial importancia una vez se introduzca los elementos narrativos de Apocalipsis 12,3-4.

Es necesario comentar que la figura de una mujer embarazada con dolores de parto también es ubicua en el AT y es asociada con distintos conceptos.<sup>411</sup> Nuevamente, importar tales connotaciones en la explicación de Apocalipsis 12,2 sería desconocer las diversas maneras que Apocalipsis interactúa con las escrituras de Israel y la forma en que el contexto del Apocalipsis es rector en cuanto a qué elementos deben ser leídos intertextualmente y cuando las alusiones son solo el uso de las figuras veterotestamentarias puestas en nuevos contextos y asignados con nuevos sentidos. A la luz de las explicaciones anteriores, pareciese ser que la idea central de lo que quiere transmitir Juan en Apocalipsis 12,2 es que la mujer que él vio en Apocalipsis 12,1 está embarazada y a punto de dar a luz.

### Apocalipsis 12,3

καὶ ὤφθη ἄλλο σημεῖον ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἰδοὺ δράκων μέγας πυρρὸς ἔχων κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ κέρατα δέκα καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτοῦ ἑπτὰ διαδήματα

De forma paralela a Apocalipsis 12,1, Apocalipsis 12,3 introduce una nueva oración independiente que a su vez avanza la trama narrativa del capítulo. El flujo del pensamiento progresa a través del aspecto perfectivo y uso constativo de *ὤφθη*, el cual estructura Apocalipsis 12,3-4 alrededor de esta nueva representación/figura que aparece en el cielo.<sup>412</sup> Apocalipsis 12,1-2 y Apocalipsis 12,3-4 se asemejan no solo en términos estilísticos,<sup>413</sup> sino también porque Juan propone una conexión entre ambos símbolos

409 Louw y Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 1:490; Liddell et al., *A Greek-English Lexicon*, 308.

410 Porter, *Idioms of the Greek New Testament*, 181–93; von Siebenthal, *Ancient Greek Grammar for the Study of the New Testament*, 229.

411 Los dolores asociados al parto son empleados frecuentemente como metáfora para describir las aflicciones que se imparten como castigos a un determinado pueblo, cf. Jeremías 4,31; 6,24; 13,21; 22,23; 30,6. También la imagen de una mujer dando a luz es símbolo de valentía, cf. Miqueas 4,10. La metáfora también se usa en contextos donde se llama la atención al estado de impotencia de Israel. Cf. Isaías 26,17. En Isaías 66,7 Israel se compara a una mujer dando a luz, pero en este caso se enfatiza el hecho que al dar a luz la mujer es liberada de sus penas. En el contexto de Isaías, dar a luz es equivalente a la inauguración de la era mesiánica que implicaba al retorno de Israel del exilio. Cf. 1QH 3:7-12. Ninguno de estos temas es explícito en el contexto de Apocalipsis 12, 2, lo que significa que estos textos no están siendo utilizados por Juan y sus contextos no deben ser leídos en Apocalipsis. Lo que estos textos atestiguan es que el recurso literario de representar a un pueblo con una mujer era bien conocido en el contexto del mediterráneo. Isaías 66,7 puede ser útil dentro del contexto de Apocalipsis 12 debido al concepto compartido de exilio, pero su importancia se relaciona con el nacimiento propiamente del niño y no con los dolores de parto en este contexto. Cf. Contra Beale, *The Book of Revelation*, 628–32.

412 Nuevamente el autor usa el aspecto perfectivo, el cual, al observar la acción como un todo, permite generar una rápida sucesión de eventos que se traslada en su capacidad pragmática de hacer avanzar el flujo de una narrativa al centrarse en los eventos claves. Cf. Campbell, *Verbal Aspect, the Indicative Mood, and Narrative*, 115-116. Sobre el sentido de *σημεῖον*, ver el comentario de Apocalipsis 12,1.

413 Estructuralmente, Apocalipsis 12,1-2 y 3-4 son similares. Ambos se introducen con la frase *καὶ ὤφθη...*

a través del uso de ἄλλο. El hecho de que el significado de ἄλλο requiera que exista un elemento, explícito o implícito, desde el cual se construye la otredad marcada por este lexema,<sup>414</sup> implica que entre Apocalipsis 12,1 y Apocalipsis 12,3 hay continuidad y contraste al mismo tiempo: continuidad, pues la mujer sirve como marco referencial dentro del cual debe entenderse la identidad y obra del dragón; contraste, porque, en este caso, se notará que el dragón actuará de forma opuesta a la mujer. En otras palabras, si la mujer establece el tenor de la narrativa, ella es su protagonista.<sup>415</sup> Esto hace del dragón el antagonista de la historia.<sup>416</sup>

Queriendo que sus lectores se concentren de forma especial en el otro portento celestial (ἰδοὺ δράκων μέγας πυρρός),<sup>417</sup> Juan lo identifica como un gran dragón rojo.<sup>418</sup> Juan hace uso de la extensa asociación entre el término δράκων y los enemigos de Dios en los textos veterotestamentarios<sup>419</sup> para representar al portento de Apocalipsis 12,3

---

σημεῖον ἐν τῷ οὐρανῷ y luego se detallan las características de este símbolo en una cláusula siguiente. En esta se encuentran detalles de la apariencia de cada uno de los símbolos: en el caso de la mujer, su atuendo celestial; en el caso del dragón, su color, el número de cabezas, cuernos y diademas. Luego, en ambos casos, se incluyen acciones que ambos símbolos realizan y que informan al lector de los específicos que conciernen a cada protagonista de la acción. En el caso de la mujer es que se encuentra en su parto; en el caso del dragón es que estuvo implicado en el derrocamiento de un tercio de las estrellas del cielo. Esta información que se transmite sirve para precisar la identidad de ambos símbolos.

414 "pertaining to that which is other than some other item implied or identified in a context" (Louw y Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 1:589).

415 James L. Resseguie, *The Revelation of John: A Narrative Commentary* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2009), 170.

416 Resseguie, *The Revelation of John*, 171.

417 El marcador ἰδοὺ tiene como función pragmática llamar la atención del lector a un isuals de la unidad de pensamiento para caracterizarlo como importante. Cf. David Mathewson, *Verbal Aspect in the Book of Revelation: The Function of Greek Verb Tenses in John's Apocalypse*, *Linguistic Biblical Studies* 4 (Leiden: Brill, 2010), 70; Victor Armenteros, "Mira por dónde: Impacto de los marcadores visuales hinneh ( הנה ) e idou (ἰδοὺ) en Daniel y Apocalipsis," *DavarLogos* 12, n.º.1-2 (2013): 21-73. El uso de καὶ ἰδοὺ rompe el paralelo entre Apocalipsis 12,1 y Apocalipsis 12,3 a nivel sintáctico, pues hace que δράκων no funcione como aposición de σημεῖον como si lo fue γυνή en Apocalipsis 12,1. No obstante, Juan en ambas ocasiones muestra que la mujer y el dragón son el equivalente de las señales portentosas que él ve en el cielo, aún si emplea diferentes elementos sintácticos para introducirlos.

418 El texto μέγας πυρρός es preferible a πύρος μεγας dado que el códice Alejandrino, P47 y el códice Sinaiticus coinciden en la primera lectura, lo cual es indicativo, en el caso del Apocalipsis, de que se está frente a una lectura con mejor evidencia textual externa que aquellas que se conservaron en manuscritos tardíos, como es el caso de πύρος μεγας (C 046. 1611. 1854. 2329. 2344. (r 1006. 2351 sy<sup>th</sup>) pm sy<sup>h</sup>).

419 δράκων en la literatura griega no es más que un sinónimo de serpiente. Cf. Éxodo 7,9,12; *Sabiduría* 16,10; Liddell et al., *A Greek-English Lexicon*, 448. Sin embargo, en la LXX adquiere la connotación de un monstruo marino, en virtud de ser la traducción de דַּרְיוֹן (Job 7,12 [LXX]; Salmo 73,13-14 [LXX]; 90,13 [LXX]) y דַּרְיוֹן (Job 40,25 [LXX]; Salmo 103,26 [LXX]). Cf. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Louvain: Peeters, 2009), 177. Construyendo sobre la idea que compartían algunos pueblos del antiguo cercano Oriente, la cual consistía en que las serpientes marinas eran una representación del mal antagónico opuesto a los dioses y que los escritos hebreos de Israel reflejan en cierto grado, los profetas de Israel tomaron a los monstruos marinos como metáforas de los enemigos políticos de Israel, quienes eran al final enemigos de Dios mismo; de allí que la simbología fuese apropiado para describirlos. Cf. Isaías 27,1 [LXX]; Jeremías 28,34 [LXX]; Ezequiel 29,3 [LXX]; 32,2 [LXX]. De esta forma, los profetas designan particularmente a las naciones de Egipto y Babilonia por medio de δράκων ya que estos reyes eran los enemigos acérrimos de Israel en su momento. Cf. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 177. En estos pasajes se forma la tradición de asociar a los enemigos de Dios con las figuras del dragón/serpiente. Esta misma costumbre se puede evidenciar en Salmos de Salomón 2,25 donde se representa a Roma con la misma metáfora. Si bien es cierto que en textos como Salmo 73,13-14 [LXX] y Job 40,25 [LXX] se representan a los monstruos marinos como enemigos de Dios, esto no quiere decir que los escritos hebreos de Israel incorporen el conocido mito de combate (Combat Myth) del ACO dentro de su cosmología ni que la asociación de la serpiente con los enemigos políticos de Israel sea una actualización

como un enemigo divino en la narrativa del Apocalipsis.<sup>420</sup> Es decir, debido a que la figura del dragón era asociada con los enemigos de Dios y su pueblo en la LXX, aquí también Juan se vale de este símbolo para representar al antagonista y opositor de la mujer. Es por esta razón que Juan no califica al dragón como si fuese cualquier enemigo, sino que le asigna el adjetivo μέγας para señalar que no solo es grande en tamaño, sino que es la máxima concentración de maldad en el libro del Apocalipsis y el máximo opositor de Dios en el mismo.<sup>421</sup> Juan, al designar al portento δράκων μέγας, señala que el enemigo de la mujer acumula la maldad de todos los opositores de Dios y su pueblo a lo largo de la historia;<sup>422</sup> el conflicto que se le avecina a la mujer es el último esfuerzo del dragón por acabar con su conflicto contra Dios y su pueblo.

Juan continúa elaborando sobre la idea de la totalidad de poder amasada por el dragón por medio del participio adjetival atributivo ἔχων, que expande sobre la identidad de δράκων.<sup>423</sup> Este participio introduce tres elementos del aspecto físico del dragón: siete cabezas, diez cuernos y siete diademas (ἔχων κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ κέρατα δέκα καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτοῦ ἑπτὰ διαδήματα).<sup>424</sup> La idea de un dragón con múltiples cabezas ya se encuentra atestiguada en el Salmo 73,13-14 (LXX). Este es el único texto que habla de las cabezas del dragón en el AT, pero no especifica cuantas cabezas específicamente poseía el Leviatán. La figura de un dragón con siete cabezas no era desconocida en la antigüedad.<sup>425</sup> Sin embargo, es posible que Juan no esté presentando al dragón de Apocalipsis 12,3 basado en ninguna de estas referencias antiguas. En su lugar es posible que su dragón de siete cabezas participe de la idea general de la antigüedad que representaba a los enemigos a través de descripciones físicas anómalas.<sup>426</sup> Así pues, el dragón de siete cabezas representa, a través de su apariencia física deforme, que es un enemigo inmoral y el número siete simplemente funciona como reemplazo de la

---

histórica del mito. Cf. John Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (London: Sheffield Academic, 2000), 98–107; Göran Eidevall, “The Role of the Enemies of YHWH in the Book of Isaiah and in the Psalms,” en *L'Adversaire de Dieu—Der Widersacher Gottes*, ed. Michael Tilly, Matthias Morgenstern, y Volker Henning Drecolt, WUNT 364 (Tübingen: Mohr & Siebeck, 2016), 27–40. Autoras como Collins han propuesto que el mito de combate (*Combat Myth*) es el trasfondo a la luz del cual hay que entender la designación de Apocalipsis 12,3. Cf. Adela Yarbro Collins, *The Combat Myth in the Book of Revelation* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2001), 57–83. No obstante, ver la crítica de Cotro sobre este tema, Hugo A. Cotro, “Up from Sea and Earth: Revelation 13,1, 11 in Context” (Disertación Doctoral, Andrews University, 2015), 10–63.

420 Cato Gulaker, *Satan, the Heavenly Adversary of Man: A Narrative Analysis of the Function of Satan in the Book of Revelation*, Library of New Testament Studies 638 (London: T&T Clark, 2021), 127.

421 Cardozo Mindiola, “μέγας’ en el Apocalipsis de Juan,” 54–55.

422 En la exégesis de Apocalipsis 12,7-9 se proveerá mayor información sobre la identidad del dragón.

423 Mathewson, *Revelation*, 157.

424 Las bestias de Apocalipsis 13,1 y Apocalipsis 17,3 también son descritas como teniendo siete cabezas y diez cuernos. No obstante, Apocalipsis 12,3,7-9 claramente establece que el dragón representa a Satanás. La semejanza de las bestias de Apocalipsis 13 y 17 con Satanás se debe a que las primeras son los instrumentos a través de los cuales el último lleva a cabo sus planes.

425 Ver *Test. Abr. A* 17, 12-19; Aune, *Revelation* 6-16, 684–85.

426 Heather Macomber, *Recovering the Monstrous in Revelation*, Horror and Scripture (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2021). Quizás por esto es que la figura de un dragón de siete cabezas es tan popular en la antigüedad, pues era una forma común de ejemplificar aquello que no pertenecía al orden natural de las cosas. Nótese que en la literatura griega era común asociar el físico con el carácter moral de una persona, cf. Pseudo-Aristóteles, *Fisiognomía*; Polemo, *Fisiognomía*. Aquello que era inmoral se podía apreciar desde el físico. Por eso es que el famoso ciclope de Homero era una representación de lo malo y de lo que no tenía lugar en la naturaleza. Es probable que la muerte decida presentarse a sí misma como un dragón con siete cabezas a Abraham para señalar su carácter anormal (*Test. Abr. A* 17, 12-19).

noción de totalidad.<sup>427</sup> De esta forma, el dragón de siete cabezas es un enemigo con un poder total para ejecutar sus designios, aún cuando este permanece bajo el poder de Dios.<sup>428</sup> El hecho que las diademas estén sobre las siete cabezas refuerza este aspecto, pues estas joyas estaban asociadas con poder y reinado en la antigüedad.<sup>429</sup>

La imagen de los diez cuernos seguramente proviene de la cuarta bestia de Daniel 7. Pero, la fuerza intertextual de este contexto veterotestamentario no encuentra su plenitud en Apocalipsis 12, sino en Apocalipsis 13. En Apocalipsis 12 sencillamente sirve para ampliar el carácter deforme de la representación física del dragón, apuntalando su carácter antagonico ante Dios y su pueblo. El número diez, igual que el siete, simbolizan la totalidad del poder con el que cuenta el dragón para llevar a cabo sus designios.<sup>430</sup> También es posible que, desde una lectura historicista adventista, los diez cuernos, al ser tomados de la bestia de Daniel 7, representen las diez tribus en las cuales se desintegraría el imperio romano. De ser así, el dragón debe ser entendido no solo como Satanás, sino también como los instrumentos políticos que él usa para llevar a cabo sus planes. En el caso de Apocalipsis 12, el dragón también representaría a Roma.

#### Apocalipsis 12,4

καὶ ἡ οὐρὰ αὐτοῦ σύρει τὸ τρίτον τῶν ἀστέρων τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἔβαλεν αὐτοὺς εἰς τὴν γῆν. Καὶ ὁ δράκων ἔστηκεν ἐνώπιον τῆς γυναικὸς τῆς μελλούσης τεκεῖν, ἵνα ὅταν τέκη τὸ τέκνον αὐτῆς καταφάγη

El καὶ del versículo 4 indica que la descripción del dragón sigue, pero no se centra en sus características físicas, sino en sus acciones. La atención se focaliza en la cola del dragón (καὶ ἡ οὐρὰ αὐτοῦ σύρει τὸ τρίτον τῶν ἀστέρων τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἔβαλεν αὐτοὺς εἰς τὴν γῆν).<sup>431</sup> El aspecto imperfectivo de σύρει en combinación con el tiempo presente, en medio de narrativas secuenciadas de aoristos, sirve, como ya hemos mencionado, para llamar la atención del intérprete a un aspecto nuevo dentro del relato.<sup>432</sup> En este caso, Juan quiere que el lector preste cuidadosa atención a las acciones de la cola del dragón. El significado de σύρει especifica claramente a que llama la atención Juan: la cola del dragón arrastraba a un tercio de las estrellas del cielo.<sup>433</sup> Pero la cola del dragón no solo arrastraba a esta porción de las estrellas, sino que siguiendo el hilo narrativo de

427 Beale, *The Book of Revelation*, 634.

428 Gulaker, *Satan, the Heavenly Adversary of Man*, 129.

429 Dio Crisostomo, *Or.* 1, 55-84; Aune, *Revelation 6-16*, 684; Beale, *The Book of Revelation*, 635.

430 Beale, *The Book of Revelation*, 634.

431 Pragmáticamente, el sujeto gramatical (normalmente en nominativo) de una oración introduce un nuevo participante o concepto en el discurso. Dado que la cola del dragón (ἡ οὐρὰ αὐτοῦ [El αὐτοῦ identifica al dragón como a quien pertenece la cola]) no se había mencionado antes, a través de su ubicación en la oración se busca resaltarle y ubicarle como el marco referencial bajo el cual las acciones subsiguientes se han de desencadenar, cf. von Siebenthal, *Ancient Greek Grammar for the Study of the New Testament*, 443. El término οὐρὰ designa la cola de cualquier animal; no se usa específicamente para reptile. Cf. Liddell et al., *A Greek-English Lexicon*, 1272.

432 Mathewson, *Verbal Aspect in the Book of Revelation*, 144.

433 Sobre σύρω como tirar a la fuerza, cf. Anatole Bailly, *Dictionnaire grec-français* (Paris: Hachette, 2000), 2240. Que la cola del dragón derrumba estrellas es atestiguada por la mayoría de los manuscritos y la variación ἀστρων encontrada en C y 2043 debe ser considerada como la omisión involuntaria de la letra ε por el copista.

la historia – conceptualizado en el aspecto perfectivo de ἔβαλεν – las arroja a la tierra.<sup>434</sup> La mención de un tercio de las estrellas del cielo no es ajena al libro del Apocalipsis (Apocalipsis 8,12), ni la imagen de las estrellas del cielo cayendo a la tierra (Apocalipsis 6,13). Sin embargo, dado que en estas ocasiones la mención de las estrellas se encuentra en un contexto de juicio, tal como lo son los sellos y trompetas, parece ser que su inclusión al texto apunta de forma general a algún tipo de castigo que recaería sobre la humanidad, por lo cual se hace uso de la simbología de las estrellas para enmarcar este evento. Este no parece ser el contexto de Apocalipsis 12,4 y, por lo tanto, no aportan algún trasfondo conceptual para entender la narrativa de este pasaje.

Más productiva parece ser la referencia a Daniel 8,10, donde el cuerno pequeño se eleva hasta las estrellas del cielo y las hace caer para pisotearlas.<sup>435</sup> Este texto puede ser entendido de dos maneras: el hacer caer las estrellas del cielo demuestra la arrogancia del cuerno pequeño o este hecho significa que el cuerno pequeño persigue y captura a los santos de Dios.<sup>436</sup> En esta última opción se toma a las estrellas como símbolos de ángeles y de los santos de Dios, donde los primeros son la contraparte celestial y representantes de los últimos.<sup>437</sup> Si este sentido del texto es la fuerza primaria que está detrás de las acciones del dragón, se debe entender entonces Apocalipsis 12,4 como una referencia a la persecución que padecerá el pueblo de Dios a manos de él.<sup>438</sup> En ese sentido, Apocalipsis 12,4 anticipa prolépticamente a Apocalipsis 12,6 y a Apocalipsis 12,13-16.<sup>439</sup> Precisamente, este argumento podría ser usado en contra de esta propuesta: ¿Para qué representar la persecución del pueblo de Dios en Apocalipsis 12,4 mediante la caída de las estrellas si más adelante se elaboraría a través de la mujer huyendo al desierto?<sup>440</sup>

434 εἰς τὴν γῆν es locativo (εἰς + lexema locativo). Esta es la primera vez que se introduce a la tierra como espacio relevante para la narrativa. Luego en Apocalipsis 12,5 se presume que es donde la mujer da a luz y desde donde su hijo es arrebatado al cielo. Este espacio también es aquel donde es arrojado el dragón y sus ángeles. Además, es donde se desarrolla la última fase de ataques del dragón contra la mujer.

435 Esta lógica sigue la lectura del texto hebreo consignado en el TM וַתִּגְדַּל עַד-צִבְיָא הַשָּׁמַיִם וַתִּפֹּל אֶרְצָה מִן-הַצִּבְיָא וּמִן-הַכּוֹכָבִים וַתִּרְמָסֵם וַתִּרְמָסֵם. La LXX tiene dos versiones del texto de Daniel. En una de ellas se neutralizan las acciones del cuerno pequeño, haciéndolo a él el objeto que recibe tanto la elevación al cielo como su caída a la tierra, además del pisoteo, cf. καὶ ὑψώθη ἕως τῶν ἀστέρων τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἐρράχθη ἐπὶ τὴν γῆν ἀπὸ τῶν ἀστέρων καὶ ἀπὸ αὐτῶν κατεπατήθη. La serie de verbos pasivos ὑψώθη, ἐρράχθη y κατεπατήθη tienen al cuerno pequeño como sujeto y, por tanto, como quien recibe las acciones descritas. En contraste, la edición crítica de Gotinga presenta el siguiente texto “y él fue engrandecido hasta los poderes del cielo, y cayó hacia la tierra de los poderes y de las estrellas, y las pisoteó a ellas”. Cf. Joseph Ziegler, *Septuaginta: Susanna, Daniel, Bel et Draco* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954), 12:178.

436 Beale, *The Book of Revelation*, 635–37.

437 Para apoyar esta declaración se utilizan textos como Daniel 10,20-21; 12,1. En estos las figuras angélicas son entendidas como la contraparte celestial del pueblo de Dios y sus enemigos en la tierra. También se utilizan textos como Daniel 12,3 y Génesis 15,5 donde las estrellas representan a los justos. Para una exposición completa, ver Beale, *The Book of Revelation*, 635–37. Ver también, 1 *Enoc* 43,1-4.

438 Nótese como 2 Macabeos 9,10 utiliza el lenguaje de Daniel 8,10 para describir las acciones de Antíoco como perseguidor del pueblo de Dios. Ver también, Gulaker, *Satan, the Heavenly Adversary of Man*, 134.

439 La diferencia está en la cantidad de estrellas que se arrojan a la tierra. La cola del dragón solo arroja un tercio de las estrellas en Apocalipsis 12,4. Esto podría ser indicativo de que las acciones del dragón aquí en este pasaje son solo indicativas de una realidad más abarcante, muy similar a los castigos introducidos por las trompetas en Apocalipsis 8-9 para ser totalizados en Apocalipsis 16.

440 Aún así, es necesario aclarar que esta postura es la que mejor encaja con el marco temporal de la narrativa de Apocalipsis 12. En Apocalipsis 12,4 se estaría introduciendo al dragón como perseguidor, acción que pretende llevar a cabo al destruir al hijo de la mujer y a la mujer misma. Esto preserva la coherencia narrativa

Otra posibilidad interpretativa es que la cola del dragón que tumba al tercio de las estrellas sea equivalente a la expulsión de los ángeles del cielo que se detalla más adelante en Apocalipsis 12,9. La conexión entre ambas perícopas es el uso del verbo βάλλω. A la luz de esta propuesta, Apocalipsis 12,4 es una ventana a la caída primordial del dragón y sus ángeles antes del pecado o la expulsión de estos participantes del cielo en la crucifixión de Jesús.<sup>441</sup> En esta misma línea, pero con unos matices diferentes, Aune propone que no se representa en Apocalipsis 12,4 la caída primordial de Satanás, sino el descenso de los ángeles vigilantes que luego tendrían relaciones con las hijas de los hombres y les comunicarían saberes celestiales.<sup>442</sup>

Los intérpretes adventistas tradicionalmente leen Apocalipsis 12,4 sincrónicamente con Apocalipsis 12,7-9. Entonces, la cola del dragón se entiende como una metonimia del dragón y simbolizaría que Satanás, a través de sus acciones, hace que un tercio de las estrellas, que aquí se entienden como ángeles, sean arrojados a la tierra. Esto sería equivalente a la descripción que se hace en el interludio de Apocalipsis 12,7-9 de los ángeles del dragón siendo expulsados del cielo. Dado que en la teología adventista aún no hay consenso sobre cual momento temporal describe Apocalipsis 12,7-9 y, por consecuencia, Apocalipsis 12,4, la expulsión de Satanás y sus ángeles puede ocurrir tanto antes de la creación del mundo o en la cruz de Cristo.

La actitud maligna del dragón se ilustra con sus acciones subsiguientes. Utilizando un perfecto, cuyo aspecto es marcado (*marked*), y no un simple aoristo, Juan llama la atención al estado en el cual se encuentra el dragón frente a la mujer.<sup>443</sup> La combinación del aspecto verbal y el significado de ἵστημι crea una *aktionsart* que enfatiza la dinámica estativa y maliciosa del dragón.<sup>444</sup> Él se encuentra de pie en frente de la mujer (ἐνώπιον τῆς γυναικός)<sup>445</sup> y hay una concentración especial en el estado en el que se encuentra. Que se encuentre de pie no es un detalle menor; la narrativa se vuelca de forma especial a este hecho.<sup>446</sup> Él está de pie porque la mujer está a punto de dar a luz (τῆς γυναικός τῆς μελλούσης τεκεῖν),<sup>447</sup> lo cual reúne las tramas de Apocalipsis 12,1-2 y 3-4. Los dos

en el texto.

441 Hay pocos intérpretes que siguen esta línea de pensamiento, cf. Sigve Tonstad, *Revelation, Paideia: Commentaries on the New Testament* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2019). Es necesario considerar que los primeros autores que consideran que Apocalipsis 12,4 alude a la caída primordial de Satanás son tardías, ver Cristian Cardozo Mindiola, "Fabricating the Fall of Satan: Rev 12,7-9 and Its Interpretation in Early Christianity" (Ponencia presentada en British New Testament Society Conference, Durham, 20 de Agosto del 2021), 1-8.

442 Aune, *Revelation 6-16*, 686. Si bien es cierto que en 1 Enoc los vigilantes caídos son representados como estrellas (1 Enoc 18,14; 21,3-6), en la narrativa de 1 Enoc 6-7 no es su líder el que los obliga a hacer algo en contra de su voluntad, que es lo que sugiere la imagen de la cola del dragón arrastrando por la fuerza a las estrellas a la tierra. De hecho, 1 Enoc 6,5-6 todos los ángeles que descienden a la tierra hacen un juramento donde ellos deciden comprometerse voluntariamente a estar con las hijas de los hombres. Por lo tanto, esta imagen no coincide con lo descrito en Apocalipsis 12,4.

443 Sobre el valor del perfecto en el Apocalipsis y su defensa ante propuestas reduccionistas, ver Mathewson, *Verbal Aspect in the Book of Revelation*, 91-108.

444 Campbell, *Verbal Aspect, the Indicative Mood, and Narrative*, 161-212.

445 El elemento estativo de ἵστημι y el uso de ἐνώπιον claramente realza el aspecto locativo de la narrativa.

446 Mathewson, *Revelation*, 158.

447 El uso anafórico del artículo τῆς ya señalaba a la mujer de Apocalipsis 12,4 como la misma de Apocalipsis 12,1-2. Sin embargo, Juan especifica de sobra que está mujer es la que está a punto de dar a luz (τῆς μελλούσης τεκεῖν). Este mecanismo se utiliza en el discurso para conceptualizar a un participante de la narrativa de una forma en particular. Sobre el uso de μέλλω + infinitivo, ver David Mathewson y Elodie Ballantine Emig, *Intermediate Greek Grammar: Syntax for Students of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2016), 197. μέλλω se emplea como participio para señalar la relación que existe entre su sentido verbal y

protagonistas de la historia se encuentran al fin. Juan retoma la historia de la mujer justo donde la dejó: la mujer daba alaridos porque está a punto de dar a luz. Las intenciones del dragón con el hijo de la mujer no son buenas. De hecho, la narrativa coloca la atención en su acto de estar de pie ante la mujer porque elaborará explícitamente que el propósito del dragón es devorar al hijo de la mujer una vez este nazca.<sup>448</sup> El uso de ἵνα como conjunción de propósito y καταφάγη con su significado acentuado por el uso de la preposición κατὰ no deja dudas que el dragón quiere erradicar al hijo de la mujer.<sup>449</sup> De hecho, en este punto la narrativa gira y se concentra en el hijo de la mujer. La colocación de τὸ τέκνον αὐτῆς en la frase ἵνα ὅταν τέκη τὸ τέκνον αὐτῆς καταφάγη apunta a una ambivalencia sintáctica que puede ser intencional. ¿De quien es objeto directo τὸ τέκνον αὐτῆς? Existe la posibilidad de que sea el objeto directo tanto de τέκη como de καταφάγη, centralizando así al hijo de la mujer y señalando su importancia, la cual será abordada con más detalle en el verso 5. Ahora, desde una perspectiva adventista, los intentos del dragón de destruir al hijo de la mujer deben ser entendidos como los intentos de Satanás de destruir a Cristo durante su ministerio.

### Apocalipsis 12,5

καὶ ἔτεκεν υἱὸν ἄρσεν, ὃς μέλλει ποιμαίνειν πάντα τὰ ἔθνη ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ. καὶ ἠρπάσθη τὸ τέκνον αὐτῆς πρὸς τὸν θεὸν καὶ πρὸς τὸν θρόνον αὐτοῦ

Juan ha construido la narrativa de tal forma que se ha acumulado una tensión en ella que está a punto de resolverse. La clave para desenredar la trama está en el hijo de la mujer, en quien se centra el versículo 5. El flujo de la historia avanza nuevamente a través del uso constativo de τίκτω, cuyo aspecto perfectivo precisa la naturaleza externa desde la cual se ve la acción (como un todo) y el derivado pragmatismo con el cual lleva adelante la trama de la historia. Es decir, la mujer, después de todos sus sufrimientos descritos en Apocalipsis 12,2, por fin ha dado a luz (τίκτω).<sup>450</sup> Ella da a luz a un hijo varón (υἱός).<sup>451</sup> Juan siente que la masculinidad de este debe ser enfatizada tanto que comete un solecismo con tal de que el adjetivo neutro ἄρσεν califique a υἱόν.<sup>452</sup> El énfasis

γυναικῶς. Es decir, el participio encadena a estos dos referentes para que quede claro que es la mujer la que está a punto de dar a luz.

448 La construcción ὅταν τέκη crea una cláusula temporal indeterminada dentro de la oración introducida por ἵνα. El punto principal es que tan pronto nazca el niño, el dragón intentará devorarlo.

449 Sobre el uso de ἵνα como conjunción de propósito, ver Giuseppina di Bartolo, "Purpose and Result Clauses: ἵνα-Hína and Ὡστε-Hō'ste in the Greek Documentary Papyri of the Roman Period," en *Postclassical Greek*, ed. Dariya Rafiyenko y Ilija A. Seržant (Berlín: De Gruyter, 2020), 19–38. Sobre χατεσθῆω, ver Montanari, *The Brill Dictionary*, 1097. Sobre el uso de κατὰ para intensificar la noción de hostilidad presente, ver James H. Moulton y W.F. Howard, *A Grammar of New Testament Greek. Volume 2: Accidence and Word-Formation* (Edinburgh: T & T Clark, 1963), 2:316.

450 Sobre el uso de τίκτω + un sustantivo personal en acusativo, ver Mateo 1,21.23.25; Lucas 2,6-7. El uso constativo de τίκτω indica que el narrador no da detalles internos sobre la acción. La presenta como un hecho que ocurrió en el pasado y de forma general.

451 Louw y Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 1:116.

452 La naturaleza del solecismo es tan molesta que muchos escribas a lo largo de la transmisión del texto sintieron la necesidad de corregirlo con el adjetivo masculino αρσενα (P<sup>47</sup> P 046. 051. 1006. 1611. 1841. 1854. 2053. 2329. 2344. 2351 m). La lectura ἄρσεν se garantiza sobre el soporte externo (A C) y el hecho de que es la lectura más difícil. Aunque es posible encontrar ejemplos en la literatura griega donde ἄρσεν modifica a un antecedente masculino, lo que haría de esto una construcción normal en griego postclásico, la construcción

en la masculinidad del hijo de la mujer resuena con las concepciones greco-romanas de poder, pues se concebía al hombre como la encarnación de este y como su legítimo portador.<sup>453</sup> Juan de hecho muda del τὸ τέκνον, del verso 4, al υἱὸν ἄρσεν, del verso 5, para caracterizar de nuevo al hijo de la mujer y mostrarlo como un ser poderoso, que, aunque recién nacido e indefenso, ejercía poder como figura autoritaria.<sup>454</sup> Tal poder se hace específico en el texto a través de una clausula relativa que claramente busca expandir la información sobre la identidad del hijo de la mujer. En lo que es una clara citación/alusión al Salmo 2,9 (ὁς μέλλει ποιμαίνειν πάντα τὰ ἔθνη ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ)<sup>455</sup>, Juan nos dice que la identidad del hijo de la mujer está inextricablemente ligada a la del mesías. En el salmo 2 (LXX) la figura de pastorear a las naciones es una metáfora para el gobierno que ejerce el mesías sobre ellas, pues él las recibe como su herencia en el Salmo 2,8 (LXX) y sobre ellas habría de instaurar el reino de Dios. El mesías sería el medio que Dios usaría para establecer su presencia y su reino sobre la tierra. La cercanía que existe entre el mesías y Dios en esa tarea es lo que facilita que Dios le llame y trate a este último como su hijo (cf. 2 Sam 7,14). El Salmo 2 evidencia una ideología real donde el mesías no solo gobierna sobre Israel, sino sobre el mundo entero. Juan apropia dicha ideología para describir al hijo de la mujer como el rey (mesías) de las naciones, que, en el caso del Apocalipsis, así como en el Salmo 2, representan a los enemigos de Dios.<sup>456</sup> Es decir, el dominio del hijo de la mujer es tan grande que el hecho que reine sobre sus enemigos significa que los ha derrotado y puede ejercer su poder sobre ellos.<sup>457</sup>

Sin embargo, es importante destacar que Juan no represente al niño como reinando en el momento en que nace, sino que él está pronto a reinar (μέλλω).<sup>458</sup> Es el siguiente movimiento en la narrativa de Apocalipsis 12,5 el que nos especifica cuando el hijo de la mujer reina.<sup>459</sup> Para ello, él debe tomar posesión de su trono. De ahí que sea arrebatado para Dios y su trono (ἡρπάσθη τὸ τέκνον αὐτῆς);<sup>460</sup> para tomar posesión de su reino y

---

es anormal y debería seguirse considerando como un solecismo, ver Μοτ, *Morphological and Syntactical Irregularities in the Book of Revelation*, 180. Es posible también que ἄρσεν funcione como una aposición donde estaría fortaleciendo el énfasis del autor sobre la masculinidad del hijo, ver G. Mussies, *The Morphology of Koine Greek, as Used in the Apocalypse of St. John: A Study in Bilingualism*, Novum Testamentum Supplements 27 (Leiden: Brill, 1971), 139–40. Sea un solecismo o una aposición, lo cierto es que la inclusión de ἄρσεν no era necesaria gramaticalmente y su ubicación en el texto solo fortalece los propósitos retóricos del autor.

453 Brittany E. Wilson, *Unmanly Men: Refigurations of Masculinity in Luke-Acts* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 39–78.

454 Sobre el proceso de caracterización en griego, ver Steven E. Runge, *Discourse Grammar of the Greek New Testament: A Practical Introduction for Teaching and Exegesis* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2010), 322–24.

455 Juan cambia ποιμαίνει al infinitivo debido al uso de μέλλω que requiere un infinitivo como su complemento. Además, él inserta la frase πάντα τὰ ἔθνη que en este caso es indicativo de que se tiene en mente al conjunto de personas que se oponen a Dios y a su pueblo, ver Ronald Herms, *An Apocalypse for the Church and for the World: The Narrative Function of Universal Language in the Book of Revelation*, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 143 (Berlin: Walter de Gruyter, 2006), 178–81. La inclusión de πάντα τὰ ἔθνη en la citación contribuye a crear un cuadro en donde el hijo de la mujer posee autoridad aún sobre sus opositores. Sobre el uso del Salmo 2,9 en Apocalipsis, ver Apocalipsis 2,27; 19,15.

456 Joshua W. Jipp, *The Messianic Theology of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 2020), 303.

457 Jipp, *The Messianic Theology of the New Testament*, 303.

458 Este lexema conceptualiza la prontitud con la cual una acción está por ocurrir, ver Bauer, Arndt, Gingrich y Danker, *BDAG*, 501–2.

459 Nuevamente el aspecto perfectivo lleva hacia adelante la trama de la narrativa. Cf. Campbell, *Verbal Aspect, the Indicative Mood, and Narrative*, 115–116.

460 Sobre el significado de ἡρπάζω en voz pasiva, ver Montanari, *The Brill Dictionary*, 302.

ejercer su poder. El texto no aclara quien arrebató al niño,<sup>461</sup> pero lo cierto es que los motivos por lo cual es arrebatado son reales y cuentan con la sanción divina, pues el niño es llevado a su presencia (πρὸς τὸν θεὸν καὶ πρὸς τὸν θρόνον αὐτοῦ).<sup>462</sup> La última mención directa del trono de Dios en el Apocalipsis fue en 7,15-17 donde claramente funciona como locación desde el cual el que se sienta sobre él ejerce su poder. Apocalipsis 7,15-17 as su vez construye sobre Apocalipsis 4-5 donde se hace una descripción detallada del trono y de Dios; además del reino, poderío y autoridad asociados a la figura del trono. Por tanto, cuando en Apocalipsis 12,5 se arrebató al hijo de la mujer para el trono, el énfasis recae en que desde allí el ejecutaría las funciones divinas de regir y gobernar el universo, tal como se describió en Apocalipsis 4-5 y Apocalipsis 7.

Ahora que se tiene una mejor comprensión del flujo de Apocalipsis 12,5 y de sus aspectos críticos se puede plantear las siguientes preguntas: ¿Quién es el hijo de la mujer? ¿Qué simboliza su nacimiento y arrebatamiento? La mayoría de los intérpretes se ven tentados a leer Apocalipsis 12,5 como una narrativa acerca del nacimiento de Cristo y su exaltación a los cielos.<sup>463</sup> Usualmente, ellos abogan que la referencia mesiánica al hijo de la mujer es una clara indicación de que se trata de Cristo; los intentos del dragón por acabar con la vida del niño son vistos como Herodes y el imperio romano tratando de asesinar a Cristo; el arrebatamiento debe ser símbolo de su ascensión al cielo donde toma su lugar legítimo al lado de Dios y reina desde su trono.<sup>464</sup> Es decir, Apocalipsis 12,5 es visto como un resumen escueto y exiguo de la vida de terrenal de Jesús. Los intérpretes adventistas, desde una perspectiva canónica y sincrónica, sostienen que la mejor lectura de Apocalipsis 12,5 es la descrita arriba: es una narrativa simbólica sobre el nacimiento de Jesús, su vida, su muerte y su ascensión al cielo.

### Apocalipsis 12,6

καὶ ἡ γυνὴ ἔφυγεν εἰς τὴν ἔρημον, ὅπου ἔχει ἐκεῖ τόπον ἡτοιμασμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ, ἵνα ἐκεῖ τρέψωσιν αὐτὴν ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἐξήχοντα.

Precisamente son a las pericias terrenales a las cuales está sujeta el grupo de creyentes a lo que se dedica el verso 6. Centrando la atención nuevamente sobre la mujer, quien es reintroducida en la narrativa en este punto y enfocada de forma especial,<sup>465</sup> Juan avanza

461 Nótese el uso de la voz pasiva. Las referencias al “pasivo divino” se basan más en conclusiones teológicas que gramaticales. El idioma griego tiene distintos mecanismos para identificar al sujeto que realiza una acción. Es más, esta es su forma de operar por defecto. Cuando no se indica dicha información gramaticalmente, se debe entender que el anonimato del que realiza la acción hace parte del discurso y que, como aspecto discursivo inusual, hace que el lector se detenga en este punto.

462 La preposición πρὸς marca el destino final del hijo de la mujer. En este caso, el destino es una persona y un lugar. Cf. “The preposition πρὸς in GOAL expressions involves a dynamic relationship between a TRAJECTOR in motion toward the exterior of a LANDMARK, often with the implication that the TRAJECTOR makes contact with the LANDMARK at the end of its path of motion or stopping near or beside” (Rachel Aubrey y Michael Aubrey, *Greek Prepositions in the New Testament: A Cognitive-Functional Description*, Lexham Research Lexicons [Bellingham, WA: Lexham Press, 2020], s.v. πρὸς).

463 Beale, *The Book of Revelation*, 639–41.

464 Esto es producto de leer a Mateo 2 y a Apocalipsis 12 de forma intertextual. Sobre las implicaciones de leer Apocalipsis 12 y Mateo 2 intertextualmente, ver Cristian Cardozo Mindiola, “Satanizando a Herodes: Dos episodios en la *Wirkungsgeschichte* de Mt 2,13-16” *Estudios Eclesiásticos* (2023): forthcoming.

465 La reaparición de la mujer se hace a través de la inclusión de ἡ γυνή donde el artículo anafórico recuerda al lector que ya ella apareció previamente en el discurso. Colocar ἡ γυνή antes del verbo es un recurso clásico del

nuevamente la historia al decir que la mujer huyó al desierto (ἔφυγεν εἰς τὴν ἔρημον).<sup>466</sup> Él no se detiene a explicar las razones por las cuales la mujer huye; él se concentra en su lugar en el desierto como sitio de tránsito, protección y crecimiento para los creyentes. El desierto es un lugar lleno de significado en las escrituras de Israel. Además de ser el lugar donde merodearon distintos padres de la fe, el desierto es el sitio mismo donde Israel como pueblo y nación se constituye; es donde Israel vive cuarenta años; se convierte en una metáfora del exilio; en otras palabras, el desierto está arraigado en la identidad misma del pueblo de Dios.<sup>467</sup> Es por eso por lo que quizás es el lugar perfecto y el primero que viene a la mente para que en alguna situación de peligro los creyentes se refugien en él. Fue precisamente en el desierto que Israel experimentó el cuidado de Dios en forma de nube y columna de fuego y Juan toma provecho de este hecho para asegurar que los creyentes estarán seguros en el desierto puesto que Dios cuidará de ellos.<sup>468</sup> Lo primero que hace Juan es asegurar que el desierto no es un lugar al azar, sino que Dios preparó dicho espacio para acoger a los fieles.<sup>469</sup> Allí no solo se provee a la iglesia con protección, pero también de sustento por 1260 días.<sup>470</sup> Lo finito de la estancia de la mujer en el desierto es un claro indicador de que el desierto no es el lugar

---

discurso griego que busca dar prominencia a un nuevo participante en la unidad de pensamiento. Entonces, la mención explícita de ἡ γυνή y su ubicación significa su reingreso al flujo narrativo y su posicionamiento como personaje importante, ver Runge, *Discourse Grammar of the Greek New Testament*, 322–24.

466 El aspecto perfectivo del verbo nuevamente mueve la línea del pensamiento en el discurso. Cf. Campbell, *Verbal Aspect, the Indicative Mood, and Narrative*, 115–116. La espacialidad a donde huye la mujer se ve enfatizada no solo por el valor semántico de ἔρημος, sino también por el aspecto locativo de εἰς. Cf. “So εἰς denotes motion toward a landmark, conceptualized as a container when relevant, but the trajectory may or may not end with contact of the trajector with the landmark” (Silvia Luraghi, *On the Meaning of Prepositions and Cases: The Expression of Semantic Roles in Ancient Greek*, Studies in Language Companion Series 67 [Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2003], 109). Esto a su vez se complementará con ὅπου ἔχει ἐκεῖ τόπον, donde los adverbios y el sustantivo realzan el valor espacial en la construcción. Sobre φεύγω, ver Liddell et al., *A Greek-English Lexicon*, 1924–25.

467 Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 291.

468 Beale, *The Book of Revelation*, 643–47.

469 La construcción ὅπου ἔχει ἐκεῖ τόπον ἡτοιμασμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ amplía la noción de desierto a través del adverbio locativo ὅπου que en este caso funciona igual a un pronombre relativo, cf. Mathewson, *Revelation*, 159. Se destaca a través del presente histórico que la mujer tiene un lugar especial en el desierto. El uso de ὅπου y ἐκεῖ aunque crean un sentido de redundancia, resaltan que solo es en el desierto que la mujer puede obtener protección y en ningún otro lugar. Por último, a través de un participio adjetival atributivo, Juan señala que el lugar dentro del desierto no fue elegido al azar para la mujer, sino que fue preparado por Dios. El verbo ἡτοιμάζω implica preparar un objeto para un uso, lo cual connota anticipación y planeación, ver Liddell et al., *A Greek-English Lexicon*, 703. El texto deja en claro, aunque de forma inesperada (participio pasivo + ἀπὸ), que fue Dios mismo quien planeó la acogida de la mujer en el desierto. El empleo de ἀπὸ como preposición de agencia/instrumentalidad es raro en griego, pero no desconocido. No se debe recurrir a la influencia semítica para explicar tal uso, ver Luraghi, *On the Meaning of Prepositions and Cases*, 126–27; Laurentiu Florentin Moț, “Semitic Influence in the Use of New Testament Greek Prepositions: The Case of the Book of Revelation,” *Biblical and Ancient Greek Linguistics* 6 (2017): 44–66.

470 En la construcción ἵνα ἐκεῖ τρέφωσιν αὐτήν, el ἵνα claramente funciona como conjunción de propósito, mostrando que la razón por la cual prepara en el desierto un lugar para la mujer es para poderla sustentar. El redundante ἐκεῖ nuevamente recalca que es en el desierto que se encuentra la protección para la mujer. El verbo τρέφω usualmente denota el acto literal de proveer alimentos físicos a un ser vivo, ver Bauer, Arndt, Gingrich y Danker, *BDAG*, 833. Su uso metafórico es raro aunque no desconocido, ver Santiago 5,5. Sin embargo, dentro del contexto simbólico de la visión de Apocalipsis 12, la provisión de alimentos pareciera ser literal y reminiscente del abastecimiento divino en 1 Reyes 18,13. En el caso de la mujer el hecho de que su comida esté asegurada en el cielo por Dios, aunque no se aclaran quienes son los instrumentos (nótese el sujeto plural del verbo), es una metonimia de que su ser entero es objeto del cuidado y protección de Dios.

de su habitación permanente, es tan solo una medida provisoria ante una dificultad.<sup>471</sup> La capacidad de dejar el desierto al final del tiempo mencionado es también señal de la providencia divina y su soberanía: él tiene señalado el tiempo que ha de durar la dificultad que lleva a la mujer al desierto lo que significa que su control incluye tales situaciones. Esta es la garantía suprema de los creyentes: Dios mismo otorga la seguridad de protección y cuidado ante la dificultad.

### Conclusión

Como se ha podido observar, los versículos 1-6 de Apocalipsis 12 le plantean al intérprete una serie de desafíos exegéticos. Desde la gramática griega hasta el contexto histórico y semiótico, el lector tiene que resolver una serie de problemas para poder asirse del sentido del texto. El presente capítulo espera ser una ayuda a la hora de sortear dichos obstáculos, para que el sentido de Apocalipsis 12 resuene hoy tan fuera y claro como lo hizo en Asia Menor en el siglo I d.C.

---

<sup>471</sup> Los adventistas del séptimo día, dentro de un modelo historicista de interpretación profética, ven este período cubriendo en realidad 1260 años, ubicados usualmente entre el 538 d.C. y el 1798 d.C. Cf. Francis Nichol, ed., *The Seventh-Day Adventist Bible Commentary* (Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1957), 7:809.