

<https://doi.org/10.7764/TyV/632/5/273-279>

Crónica

Saber escuchar los silencios de la Biblia

SONJA NOLL

Pontificia Universidad Católica de Chile

El 21 de abril de 2022 se realizó la inauguración del año académico de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. En esa ocasión, la profesora asistente del área de Sagrada Escritura de la misma facultad, Dra. Sonja Noll, dictó la lectio inauguralis que aquí reproducimos.

La Dra. Noll es DPhil en Estudios Orientales (Biblia Hebrea) por la Universidad de Oxford y se ha especializado en el hebreo bíblico, la semántica, lexicografía, lingüística comparada e histórica, lenguas semíticas, poesía hebrea y traducciones de la Biblia (Cf. S. NOLL, The Semantics of Silence in Biblical Hebrew (Leiden, Brill 2020).

Su conferencia fue ampliamente comentada entre profesores/as y estudiantes.

A los que me conocen, no les va a sorprender que les voy a hablar del silencio...

(sigue un silencio compartido de uno o dos minutos)

... pero no se preocupen, ¡voy a usar palabras!

En silencios compartidos como estos, podemos sentirnos incómodos, nerviosos, o a lo mejor aburridos, a lo mejor expectantes. Pero, ¿por qué nos incomoda el silencio? ¿Por qué genera expectativa? ¿Por qué queremos llenar el espacio vacío, resolver cada ambigüedad? Estas preguntas no las voy a contestar, pero sí quiero animarlos hoy a escuchar los silencios no solamente en nuestras vidas cotidianas, sino también en los textos bíblicos.

A lo mejor me preguntan cómo puede haber silencios en la Biblia, que es *la Palabra*. Pero no puede haber palabra sin silencio: es ahí donde se escucha la palabra, y hay también silencios, intencionados o no, en el texto mismo. ¿A qué me refiero?

Hay cosas que la Biblia simplemente no nos cuenta, aunque nos gustaría saberlas. La juventud de Jesús, por ejemplo: ¿qué hizo?, ¿cómo fue?, ¿qué le pasó? Otro ejemplo es la noche anterior a la salida de Abraham al monte Moria en Gn 22. ¿Qué le habrá venido a la mente esa noche antes de salir temprano por la mañana? ¿Habló con Sara? ¿Negoció con Dios? ¿Por qué no hacerlo por su hijo si lo había hecho por su sobrino? Solemos llenar este silencio textual con una imagen casi robótica de Abraham, como si fuera un hombre sin sentimientos, sin capacidad de dialogar o razonar.

Hay otras cosas en el texto que no entendemos, sea una palabra desconocida, una frase confusa, o un texto corrompido. En estas ocasiones, las traducciones tienen que encontrar una solución, proponer una interpretación más o menos razonable. Son poquísimas las que se atreven a dejar abierta la duda, a evidenciar lo que no se entiende. Pero me encantaría ver, por ejemplo, una traducción de Job que replicara la experiencia de leerlo en hebreo. Tendría muchas palabras desconocidas, incluso inventadas, y una sintaxis confusa en muchas partes. ¿Por qué no se hace?

Tenemos resistencia a dejar abierta la duda, a reproducir algo que no se entiende tanto. Hay una tentación fuerte de llenar los vacíos, de imponer una solución fácil y olvidarnos de lo difícil. Sin embargo, perdemos algo de valor en hacer esto porque hay beneficio en enfrentar estos silencios incómodos, sean de un texto fundamental o de la vida misma. Al permitirlos aprendemos la humildad, la finitud propia, y aún más importante, aprendemos a escuchar.

Hay un ejemplo muy conocido en esto de llenar los silencios. Sabemos que en Génesis 3 hay un fruto que no se debía comer. ¿Cuál era? Todos sabemos que fue una manzana, ¿no?

De hecho, el texto no nos lo dice; no es un silencio absoluto, pero sí una falta de detalle. Sin embargo, queremos no dejar espacio a la incertidumbre. Pero, ¿por qué es importante saberlo? ¿Por qué ha habido tantos intentos de nombrar este fruto? La manzana es solamente *una* de varias propuestas a través de la historia: en otras partes y en otras épocas se entendió que el fruto fue trigo, o una granada o uvas.

A lo mejor les parece un ejemplo banal, y piensan que es fácil separar entre lo que sí sabemos y lo que no, pero no es tan así. La tradición de interpretación es tan fuerte que influye no solamente en el arte, sino también en el trabajo académico. La Biblia de Jerusalén, por ejemplo, refiere a la manzana en una nota casi vergonzosa, afirmando, “el pecado, simbolizado por el hecho de comer la manzana, merece la muerte: nada más dice el texto, ver Gn 3 3” (nota a Gn 2,17). Pero si vamos a hablar de lo que dice, podría ser útil permitir mostrar las lagunas que tiene. No tengo que decirles que no solamente no hay manzana en este pasaje, sino tampoco menciona el pecado, el cual se nombra por primera vez en el capítulo 4 del Génesis.

Escogí este ejemplo, conocido, para ilustrar la fuerza de la tradición. Es muy difícil –si no imposible– leer un texto sin superponer la interpretación que uno ya tiene, incluso para expertos e incluso sin querer.

Otro ejemplo se encuentra en Gn 4. El texto mismo tiene un silencio, donde parece que falta algo que debía haber estado en versiones anteriores. En el versículo 8, el texto hebreo que usamos –un manuscrito del siglo XI después de Cristo– dice esto: “Caín dijo a su hermano Abel”. Punto. Esperamos un discurso directo, pero nunca aparece, permanece en el vacío. El texto sigue con un verbo que solamente puede empezar una cláusula nueva: “Y cuando estaban en el campo, se levantó Caín hacia su hermano y lo mató”. Hay allí muchas lagunas: se espera un discurso directo, pero lo que sigue es un relato en tercera persona sobre un homicidio. Nos quedamos con preguntas: ¿Qué dijo Caín a su hermano? ¿Por qué lo mató? y ¿cuál es este campo, que no se había mencionado antes? Pero aún más importante, hay un silencio teológico: ¿Por qué Dios recibió con favor la ofrenda de Abel, pero no la de Caín? ¿Por qué no le gustó?

Este silencio grita con tanta fuerza que sentimos la necesidad de crear respuestas para llenar los vacíos. Las traducciones le dan a Caín algo que decir: “Vamos al campo”. Los *Targumim* –las traducciones al arameo que tienden a interpretar con bastante libertad siguiendo las tradiciones interpretativas de su época– añaden todo un diálogo entre Caín y Abel sobre su creencia en el juez del mundo para explicar tanto el homicidio como el rechazo de Dios.

En esta primera categoría de silencios, hablé de cosas que plenamente faltan en el texto: un detalle, una explicación o, incluso, palabras del texto mismo. Otra categoría de silencios ocurre cuando una traducción no reconoce, o no entiende, el significado del pasaje, y aquí voy a hablar en particular del texto hebreo. En gran parte, no son silencios intencionados, pero ocurren cuando –por diversas razones– llega a dominar una tradición de traducción que entiende mal, ignora o cambia el sentido del hebreo.

Veamos otro ejemplo, que es gracioso. ¿Sabían Uds. que Moisés tenía cuernos, o por lo menos así es representado en muchas iglesias? ¿Saben por qué? Resulta que es una mala comprensión del hebreo, que después se convirtió en una tradición artística, un silenciamiento –si quieren– del significado hebreo. Ex 34 nos relata que cuando Moisés bajó del Monte Sinaí, con las dos tablillas del testimonio, no sabía que su cara irradiaba por haber hablado con Dios. El verbo “irradiar” en hebreo es קָרַן (*qāran*), y tiene como sujeto “la piel de su cara”. Esta misma raíz, *qof-resh-nun*, con otras vocales y como sustantivo, puede significar un rayo de luz o del sol, y también el cuerno de un animal. Metafóricamente, el cuerno representa la fuerza. Leyendo el sustantivo קָרַן (*qeren*), aquí, la Vulgata traduce “cuernos” en vez de “rayos” o el verbo “irradiar”, lo cual produjo una gran cantidad de retratos de Moisés con cuernos en el arte europeo.

No es tan grave, supongo, que Moisés tenga cuernos, pero igual es raro, y podría generar interpretaciones que no tienen nada que ver con lo que dice el texto hebreo.

El segundo ejemplo que les voy a dar es un poco más complicado, pero no menos conocido como relato. Moisés tiene como sucesor literario a Elías, en hebreo *Eliyahu*, “Yahvé es mi Dios”. Es un gran profeta que habla por Dios, intercede por el pueblo e interviene ante reyes poderosos y hostiles arriesgando su vida. Los dos viven periodos en el extranjero, son perseguidos por su propio pueblo, reciben ayuda sobrenatural e instrucciones directamente de la boca de Dios, y experimentan una teofanía en el monte, no solamente durante sus vidas, sino también después, cuando aparecen en la transfiguración de Jesús en el Monte Tabor, con los discípulos mirando atentamente.

Elías –como todos saben– tiene la fama de haber derrotado a 450 profetas de Baal después de haber dirigido una demostración espectacular del poder de Yahvé sobre Baal. En la competencia que ocurre en el monte Carmelo, Baal no contesta a sus profetas, sino que se queda en silencio, y Elías se burla de él como de sus profetas. Es el Dios de Israel quien contesta con fuego y poder al consumir el sacrificio inundado con aguas, y todos exclaman “Yahvé, ¡él es Dios!”

El profeta Elías, habiendo experimentado una victoria absoluta, al recibir un mensaje amenazante de la reina Jezabel, pierde toda su valentía y sale corriendo, diciendo a Dios “ya es mucho, Señor, toma mi vida”. Ignorando la petición, un ángel le da de comer no una vez, sino dos, y con esto alcanza a llegar al monte Horeb, igual que Moisés, después de 40 días (Ex 24,18). Yahvé le pregunta “¿Qué haces aquí?”, y Elías le responde. Recibe instrucciones de quedarse de pie en el monte, y que él pasará por delante. Hay un viento fuerte que rompe piedras, pero el texto nos dice que “Yahvé no estaba en el viento”. Después hay un terremoto, pero Yahvé tampoco estaba en el terremoto. Una tercera vez escuchamos la fórmula, “pero Yahvé no estaba”, cuando vino un fuego.

Aquí lo importante es que cuando se repite algo tres veces y se suma uno más, este es un patrón literario de la Biblia hebrea. El elemento clave, lo más importante, se suma al final. El mismo patrón poético se ve, por ejemplo, cuando Dios llama tres veces a Samuel, pero solamente a la cuarta vez (el tres más uno), Samuel logra responder: “Habla, porque escucha tu siervo” (1 S 3,10).

¿Qué tenemos aquí en 1 R 19 con el patrón tres más uno? Aquí lo más importante, la clave para entender el pasaje está al último, donde falta la fórmula y entendemos que Dios *sí* está en ello. ¿Qué es este “más uno”, lo que viene después del viento, del terremoto y del fuego? Todos sabemos que es una brisa suave, ¿no? Este texto se usa mucho para retiros y homilías, y nos da mucho fruto exegético este encuentro entre Elías y el Señor. ¿A qué conclusiones podemos llegar con la manifestación de Dios en la brisa suave? ¿Significa que él se revela en lo suave, que no abrumba, que acaricia a su profeta con algo sutil, en contraste con los fenómenos anteriores? Puede ser.

Pero, en el texto hebreo no hay brisa. El viento suave tiene una historia de traducción que, en sí, es interesante y tiene que ver con la recepción, tanto en textos de Qumran como en el griego de la Septuaginta. Ocurre lo mismo que en el ejemplo de los cuernos de Moisés: no se traduce exactamente el texto hebreo.

La frase en hebreo es קול דממה דקה (*qōl dēmāmāh daqqāh*): un sonido de silencio fino, o un sonido de cesación. El sustantivo דממה (*dēmāmāh*) viene del verbo דמם (*dāmam*), que significa “parar, cesar, dejar de hacer algo, dejar de moverse”. Es el verbo que se usa en Jos 10, por ejemplo, para indicar que el sol se detuvo en el cielo. El mismo verbo indica falta de movimiento cuando Jonatán y su escudero avanzan contra los filisteos en 1 S 14 y discurren sobre qué van a hacer si estos les dicen “quédense ahí”. También, en la reacción de Aarón a la muerte inesperada de sus dos hijos, en Lv 10, el verbo expresa falta de movimiento o silencio. Aunque en los diccionarios se traduce frecuentemente como “callarse”, se ve que también expresa la cesación de movimiento, un detenerse. Igualmente representa la detención y la calma después de la tormenta, en el Sal 107,29-30.

En la frase קול דממה דקה el adjetivo דקה (*daqqāh*) es más difícil de traducir: viene de un verbo que significa “pulverizar, hacer polvo”. Como adjetivo, describe cosas muy finas, como polvo o incienso (Lv 16,12), o cosas muy delgadas o débiles, como las vacas y las espigas flacas en el sueño de José (Gn 41,3-4). Con la frase קול דממה דקה, entonces, tenemos algo como:

- el sonido de un silencio fino/delicado
- el sonido de un silencio breve/corto
- el sonido de cesación o de un silencio pulverizado.

¿Qué hacemos con esto? A lo mejor no nos parece tan grande la diferencia, pero hay frutos exegéticos algo distintos.

Cuando Elías escucha este silencio o esta cesación, sale a la entrada de la cueva y, por segunda vez, escucha la pregunta de Dios: “¿Qué haces aquí, Elías?”. Y da la misma respuesta a la misma pregunta, pero después Dios le da un nuevo mensaje, un nuevo quehacer, y le nombra también un sucesor, alguien a quien puede transmitir su cargo tan pesado. Es el silencio el que llama a Elías a salir de la cueva. El silencio lo llama, prepara el lugar del encuentro y le permite escuchar.

Volviendo al texto de 1 S 3, vemos algo parecido. Este también sigue un proceso para poder escuchar a Dios, pero en su caso, es su *propio* silencio el que le permite escuchar: “Habla, porque escucha tu siervo”. Es como si dijera: “Ahora, al fin, después de tres intentos, te doy mi silencio para escucharte. Habla”. Este es el “más uno” de Samuel.

Creo que estos silencios importan teológicamente porque son ejemplos sólidos del silencio de la presencia. No solamente el joven Samuel, sino también Dios, se calla para acompañar, para estar presente. El silencio prepara el camino de la escucha. Lo vemos con Jesús cuando voluntariamente se calla junto a la mujer que ya ha sido silenciada por sus acusadores en Juan 8. Lo vemos cuando los discípulos reconocen a Jesús solamente después de que silencia el mar tempestuoso, produciendo una calma (Mc 4,39-41). Me parece importante también porque permite que el “silencio de Dios” adquiera otro tono, un matiz positivo, no significando abandono ni impasibilidad, sino una invitación al encuentro, a salir de la cueva para escuchar y ser escuchado. Es una presencia que espera, y que genera espacio para el otro.

En otros textos del Antiguo Testamento, el silencio de Dios puede representar su misericordia, una espera que implica un restarse de castigar, un no actuar que resulta de su paciencia y amor (Is 42,14; So 3,17). Hay muchos otros ejemplos del silencio bíblico, como hemos visto en el curso optativo sobre el tema.

Creo que es importante rescatar los silencios positivos de Dios, y también permitir los silencios textuales –lo que no dice, lo que no se entiende, lo que nos genera inquietud–. Vale la pena aprender a aguantar un poco más el silencio incómodo frente al otro, o salir de la cueva para escuchar. Al enfrentarnos con estos silencios, en vez de cubrirlos o llenarlos, abrimos espacios para el encuentro con el otro, para el misterio, para la escucha.

Ahora no me queda más que agradecerles su escucha, y regalarles, al final, mi silencio.