



---

## **UNA TEOFANÍA POCO TRADICIONAL: EL SONIDO DE UN SILENCIO FINO**

*An Untraditional Theophany: The Sound of a Fine Silence*

Sonja Noll \*

**RESUMEN:** Aunque los contemplativos valoran la experiencia de silencio que conduce a un encuentro con la divinidad, raras veces se habla del opuesto: el silencio de Dios que conduce a un encuentro con la humanidad. Este artículo examina el ejemplo de un silencio divino positivo que posibilita tanto el encuentro como la comunicación con un ser humano. Sin embargo, primero hay que resolver una dificultad de traducción, y dar una explicación sobre por qué la tradicional “brisa suave” o “voz tenue” de la teofanía de Elías en 1 Reyes 19 es de hecho un “sonido de silencio”, y cómo se podría entender el significado de este silencio divino. El artículo, entonces, desafía tanto la traducción convencional de un pasaje popular (1 R 19,12) como nuestro concepto teológico de lo que significa para Dios – y para nosotros – callar.

**PALABRAS CLAVES:** Silencio. Teofanía. Traducciones bíblicas. La escucha. Elías.

**ABSTRACT:** Although contemplatives value the experience of silence that leads to an encounter with the divine, rarely are the tables turned, with God’s silence described as leading to an encounter with humanity. This article examines one example of a positive divine silence that enables both encounter and communication with a human being. First, however, a thorny translation issue must be dealt with, and an explanation given for why the traditional “soft breeze” or “small voice” of Elijah’s theophany in 1 Kings 19 is actually a “sound of silence”, and how we might understand the significance of this divine silence. The article thus challenges both the conventional translation of a popular passage (1 Kings 19:12) and our theological conceptions of what it means for God – and for us – to be silent.

**KEYWORDS:** Silence. Theophany. Biblical Translations. Listening. Elijah.

---

\* Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile.

## *Introducción*

“Toda palabra está precedida por el silencio” dice la convocatoria para este volumen sobre silencio y teología. No solamente la palabra, sino también el encuentro con el otro requiere silencio. El silencio posibilita la escucha y da lugar al misterio del otro *como* otro en vez de como un reflejo de sí mismo. Desde esta perspectiva, el silencio es un lugar fecundo, una tierra fértil que acoge los brotes que surgen de ella. Esta imagen es la otra cara de la moneda de la definición tradicional del silencio como ausencia de ruido, de voz o de presencia<sup>1</sup>, porque el silencio es también presencia. Como presencia, puede ser positivo y fecundo, generando nuevas posibilidades y extendiendo una invitación al otro, abriéndole la puerta.

Si este silencio fecundo puede dar lugar al encuentro entre seres humanos, ¿por qué no con Dios también? Estamos acostumbrados a pensar en el “silencio contemplativo que conduce al encuentro con Dios”, como dice la llamada para este volumen, pero ¿es exclusivamente el silencio humano el que conduce al encuentro, y no el silencio divino? Es decir, ¿el silencio divino puede conducir al encuentro de Dios con *nosotros*? ¿Hay ejemplos del silencio como tierra fértil o puerta abierta cuando es Dios quien calla?

### *1 Análisis de 1 R 17-19*

Un caso del silencio positivo y fructífero de Dios se encuentra en 1 Reyes 19,12 en relación con Elías. Aunque el texto hebreo es difícil de entender, se encuentra un silencio que abre lugar al encuentro y a la escucha mutua entre Dios y Elías.

Para entender el pasaje, hay que situarse primero en el contexto literario, que tiene una estructura cuidadosamente elaborada, con frases e ideas que se repiten continuamente.

#### *1.1 Contexto literario 1 R 17-19*

Cuando Elías aparece por primera vez en 1 Reyes 17, su primera acción es prometer una sequía en el nombre de YHWH. Después, siguiendo las instrucciones de Dios, se esconde cerca del arroyo Querit, donde los cuervos – también siguiendo las instrucciones divinas – le llevan comida (17,2-6). Cuando se seca el arroyo, Dios le manda a una viuda en Sidón que lo alimente con la provisión milagrosa de aceite y harina que no se

---

<sup>1</sup> La definición de la RAE de “silencio” refiere a “abstención de hablar” y “falta de ruido” u “omisión de algo por escrito”, también “pausa musical”. Es común ver solamente lo negativo (lo que falta) en definiciones del silencio. <https://dle.rae.es/silencio> (acceso 17.12.2022).

acaban (17,8-16). Cuando muere el hijo de la viuda, Elías pide a YHWH que le devuelva su vida, y él lo hace (17,21-22).

Ya en el tercer año de la sequía, Elías promete lluvia (18,1), pero ésta llega solamente después del enfrentamiento entre Elías y los profetas de Baal y Aserá (18,41-45). Durante esta confrontación, el silencio de Baal, que no contesta (18,26.29), se contrasta con la respuesta de YHWH, quien responde con un fuego que consume el novillo sobre un altar mojado (18,31-39). Elías degüella a los profetas (18,40) y, al recibir un mensaje amenazante de la reina Jezabel, huye temeroso al desierto (19,1-4).

Sigue una serie de interacciones entre Elías y un ángel que le da de comer (19,5-8), y en un diálogo con Dios expresa su deseo de morir y su desesperación al estar solo (19,4.10). Elías viaja a Horeb, el monte de Dios (19,8), donde se esconde en una cueva hasta que YHWH le pide salir, prometiendo a Elías que él, YHWH mismo, va a pasar (19,11)<sup>2</sup>. Luego, hay una sucesión de fenómenos naturales: un viento que rompe piedras, un terremoto y un fuego; pero, tras cada uno, el narrador nos cuenta que en ellos no está YHWH (19,11-12). Cuando el caos natural cede al silencio – o a la brisa suave – Elías sale de la cueva, cubriendo su cara y repitiendo la conversación anterior con YHWH, aunque esta vez termina con una nueva misión y la promesa de compañía (19,13-18).

Estos capítulos sobre Elías están llenos de movimiento, tanto en su narración como en su estructura literaria. Hay muchas repeticiones que crean una estructura casi circular: temas y palabras se retoman y se repiten, creando un desarrollo progresivo. Abajo consideramos algunas de estas repeticiones en los capítulos 17–19 antes de concentrarnos en la interpretación del silencio en el 19,12.

## 1.2 La palabra activa

En los capítulos 17-19, la palabra se presenta como una herramienta activa en la boca del profeta, de Dios, e incluso de otros.

Son las palabras de Dios a través de Elías las que traen la sequía y también las que la concluyen. Elías advierte que no habrá lluvia excepto por su palabra (17,1), lo cual se cumple cuando anuncia el sonido de mucha lluvia que está por llegar (18,41). En un punto intermedio, Dios advierte a Elías que traerá lluvia, y le manda a Elías a revelarse a Ajab (18,1). Por la palabra de Dios se moviliza Elías, y por la palabra de Elías se movilizan

---

<sup>2</sup> Las traducciones varían en cuanto al tiempo y aspecto del verbo: la Biblia de Jerusalén escoge pretérito (“Entonces Yahvé pasó”), la Reina Valera 1995 el imperfecto (“En ese momento pasaba Jehová”), y la Biblia de Nuestro Pueblo el futuro (“¡El Señor va a pasar!”). El hebreo permite ambigüedad, pero sugiere un evento del futuro inmediato con su *הִנְנֶה* (*hinnēh*) más participio (הִנְנֶה יְהוָה עֹבֵר, *w<sup>h</sup>hinnēh yhw<sup>h</sup> ’ōbēr*), una construcción que normalmente refiere a algo a punto de ocurrir. Gesenius lo llama *futurum instans*, para un evento que es “imminent, or at least near at hand (and sure to happen)” (GKC §116p).

otros: Abdías, quien da las noticias a Ajab (18,16), y Ajab mismo, quien sigue las instrucciones sobre la lluvia que viene (18,41.44-45).

El profeta se mueve por la palabra cuando Dios le manda ir hacia el este (o “enfrente”: קִדְמָה [qēdmāh]), y él lo obedece (17,3.5). Luego le manda ir a Sarepta, y también lo hace<sup>3</sup>. De nuevo viene a él la palabra del Señor en el 18,1, diciéndole que vaya y se muestre ante Ajab; Elías lo hace, a pesar de su miedo<sup>4</sup>. Curiosamente, el profeta es movido también por la palabra de Jezabel, cuando le amenaza con la muerte (19,1-4). Aquí, parece ser su miedo lo que lo empuja al desierto, y no un mandato, mientras que los mandatos de Dios le dan sustento<sup>5</sup>, permitiéndole llegar al monte de Dios (19,8). El mandato divino le llega a Elías en la cueva, diciéndole que salga de la cueva y se quede de pie en la entrada; así lo hace (19,11.13), pero sólo después de escuchar el silencio.

La pregunta que Dios le hace repetidamente, “¿Qué haces aquí?” (19,9.13) también le produce un movimiento interior, y Elías desahoga, en un torrente de emociones, toda la frustración, soledad y terror que siente (19,10.14). Después de haber recibido su nueva misión, Elías recibe de nuevo el mandato de irse, esta vez al desierto de Damasco (19,15).

Las palabras en estas narrativas son eficaces: siempre resultan en un movimiento o una acción. Lo interesante es que no es solamente Elías quien responde a la palabra de Dios, sino que también Dios mismo se mueve por la palabra de Elías. En varias instancias Dios escucha y responde a lo que dice Elías, actuando a partir de lo que ha dicho el profeta. En 17,22, por ejemplo, cuando Elías pide por la vida del hijo de la viuda, Dios escucha e incluso obedece la voz de Elías (אֲלֵיהֶוּ וַיִּשְׁמַע [wayyišma<sup>c</sup> Yhwh b<sup>e</sup>qôl<sup>c</sup> `ēlīyāhū]), y la vida le es devuelta al niño<sup>6</sup>. La escucha divina seguida por acción indica una escucha mutua que le otorga valor a la palabra del profeta. Otra ocasión en la que Dios escucha a Elías es cuando, en medio de la competencia con los profetas de Baal (18,36-38), el profeta le pide: “Contéstame, Señor, contéstame, para que sepa esta gente que tú, el Señor, eres Dios”. El resultado es que cae el

<sup>3</sup> וַיִּלֶךְ (qūm lēk), “levántate, vete”, en 17,9 es seguido por su cumplimiento en 17,10: וַיִּקָּם (wayyāqom wayyēlek), “y se levantó y se fue”.

<sup>4</sup> El mandato en 18,1 es לֵךְ הִרְאֵה אֶל-אַחָב (lēk hērā`ēh `el-`ah`āb), “vete, muéstrate a Ajab”, y su cumplimiento en 18,2: וַיִּלֶךְ אֶל-יְהוָה לְהִרְאוֹת אֶל-אַחָב (wayyēlek `ēlīyāhū l<sup>e</sup>hērāōt `el-`ah`āb), “y se fue Elías para mostrarse a Ajab”.

<sup>5</sup> וַיִּלֶךְ (qūm `ēkōl), “levántate, come” (19,5.7).

<sup>6</sup> La combinación de ב + שָׁמַע (šm<sup>c</sup> + b), “escuchar a”, casi siempre refiere a un acto de obediencia, aunque por razones teológicas, no se traduce como “obedecer” cuando Dios se encuentra como sujeto. Sin embargo, en 1 R 17,22 es bastante claro que cuando Dios “escucha” (ב + שָׁמַע) la voz de Elías, también hace lo que había pedido, es decir, “obedece”. Esta observación resulta de un estudio que se está llevando a cabo como parte de un proyecto de investigación sobre la semántica de la escucha en el hebreo antiguo y otros idiomas (Fondecyt de iniciación, N° 11200715).

fuego de Dios, no solamente para que el pueblo y los profetas supieran quién es Dios, sino también para que honraran la palabra del profeta.

Otro tipo de escucha se percibe en las conversaciones repetidas entre Elías y el ángel de Dios. Cuando Elías manifiesta su cansancio al decir: “Ya es mucho” (רַב עָתָה [rab ‘attāh]), la respuesta del ángel tiene un elemento de repetición, al ocupar la misma palabra, רַב (rab): “[Es] mucho/demasiado para ti el camino” (רַב מִמְּךָ הַדֶּרֶךְ [rab mimm<sup>e</sup>kā haddārek]). El ángel no sólo reconoce y valida la experiencia de Elías al repetir la palabra, sino que también le da lo que necesita para que *no* sea demasiado el camino (es decir, comida y descanso). Al hacer esto, el ángel utiliza estrategias de la escucha activa, devolviéndole a su interlocutor su propio mensaje para dar legitimidad a su voz<sup>7</sup>.

Cuando Dios le pregunta: “¿Qué haces aquí, Elías?” (19,9.13), recibe dos veces la misma respuesta de cansancio y desesperanza: “Ardo en celo por Yahvé, Dios Sebaot, porque los israelitas han abandonado tu alianza, han derribado tus altares y han pasado a espada a tus profetas. Sólo quedo yo, y tratan de quitarme la vida” (19,10.14). Esta vez, Dios no le contesta al profeta con palabras, ni con argumentos, ni con un discurso motivacional, sino con la revelación de sí mismo a través del silencio (19,12), y con una revelación al profeta de su nueva misión y propósito (19,15-18). Es significativo que Dios no deja “caer al suelo”<sup>8</sup> lo que sale de la boca de Elías, sino que responde de manera apropiada: resucitando de la muerte, mostrándose en el fuego, dándole a Elías comida y descanso, revelándose a sí mismo e incluso revelándole al profeta su propio ser y su nueva misión. Este patrón de escucha mutua juega un rol importante en el “silencio fino” con el cual Dios se revela a Elías.

### 1.3 Palabras repetidas

Una parte importante de la estructura literaria es la repetición de palabras claves. Algunas de ellas son: כלכל (klkl: la provisión milagrosa que sostiene a Elías); נֶפֶשׁ (nefeš: la vida que Elías desea ganar para otro y perder para sí mismo); y מַה־לְּךָ (mah-l<sup>e</sup>kā: “qué a ti”, una pregunta repetida a Elías).

#### 1.3.1 לִכְלֹךְ (klkl)

Cuatro veces en los capítulos 17-18 se repite el verbo כלכל (klkl), el *pilpel* de la raíz כּוּל (kwl), que indica la provisión de alimento (17,4.9; 18,4.13).

Primero, Elías es alimentado por cuervos mandados por Dios (17,4.6), y luego por una viuda, también mandada por Dios (17,9.15-16)<sup>9</sup>. Después de

<sup>7</sup> Ver una descripción del proceso de la escucha activa y un análisis de su eficacia en WEGGER, et al., 2010, p. 34-49.

<sup>8</sup> Tomando la imagen usada para otro profeta (1 Sam 3,19).

<sup>9</sup> Las expresiones son parecidas. En los dos casos, Dios “manda” (צוה [šwh]) que lo alimenten (usando una forma del *pilpel* כלכל [klkl]).

esto, Elías es alimentado milagrosamente por un ángel, quien le dice dos veces: “Levántate y come” (19,5.7). Esta última provisión le prepara para ir al encuentro con Dios en el monte Horeb, donde no recibe comida sino una nueva misión y el acompañamiento que necesita para no estar solo. Otra historia de provisión se ve, casi como paralelo, en la narración del profeta Abdías sobre la provisión de pan y agua a otros cien profetas de YHWH<sup>10</sup>.

Puede percibirse una cierta progresión en el orden de estas provisiones, dadas primero por el cuervo, después por la viuda, y luego por el hombre de Dios (Abdías), el ángel y Dios mismo, si contamos la última provisión emocional. En todos los casos es el Señor quien provee lo que haga falta a través de las manos (o garras) de otros. La triple progresión sucesiva entre pájaro, mujer, y ángel, seguida por una cuarta provisión completamente distinta por Dios, quien no da comida sino propósito de vida, podría ser interpretada como un presagio del patrón literario que nos ocupará en este estudio.

### 1.3.2 נֶפֶשׁ (nefeš)

Otro enfoque de repetición ocurre con נֶפֶשׁ (*nefeš*), vida o alma<sup>11</sup>, que aparece dos veces en el cap. 17 y cinco veces en el 19. Cuando muere el hijo de la viuda, Elías le pide a Dios que devuelva la vida (נֶפֶשׁ) del niño, y Dios le escucha, “obedeciéndolo” al devolverla (17,21-22)<sup>12</sup>. El cap. 18 continúa con un enfoque en la pérdida de vida, aunque נֶפֶשׁ (*nefeš*) no aparece. El buey atado al altar muere, y los profetas de Baal también, siendo degollados<sup>13</sup> por Elías.

En el cap. 19, es Elías quien “corre por su vida (נֶפֶשׁ, *nefeš*)” por miedo a Jezabel (19,2-3), y expresa su deseo de morir, pidiéndole a Dios su vida (נֶפֶשׁ, *nefeš*; 19,4). YHWH le contesta, no con palabras sino con comida por manos de un ángel. El mensajero (מַלְאָךְ, *mal'āk*) de Jezabel le quitó las ganas de vivir; el mensajero (מַלְאָךְ, *mal'āk*)<sup>14</sup> de YHWH le devuelve las fuerzas para seguir. A pesar de haber sido fortalecido por este alimento, Elías sigue desesperado, dando como razón no solamente su soledad sino el hecho de que sus coterráneos buscan su vida (נֶפֶשׁ, *nefeš*; 19,10.14).

<sup>10</sup> Abdías también usa una forma del *pilpel* כִּלְכַל (*klkl*) en 18,13.

<sup>11</sup> נֶפֶשׁ (*nefeš*) es una palabra bastante difícil de traducir. Tradicionalmente ha sido interpretada como “alma”, aunque representa más bien la vida misma, o el hecho de estar vivo. Etimológicamente parece estar relacionada a la garganta y al aliento que por ella entra; sin embargo, en muy pocos casos de la Biblia hebrea podría éste ser su significado principal. Para más detalles, ver, por ejemplo, la entrada נֶפֶשׁ (*nefeš*) por Seebass en *TDOT*, v. 9, p. 497-519.

<sup>12</sup> Ver la nota 7 arriba, sobre la traducción de שֶׁמֶעַ + ב (šm' + b).

<sup>13</sup> El texto usa el verbo שָׁחַט (*šḥṭ*), que suele tener como objeto el animal que se mata para servir de sacrificio. Parece significativo que se usa aquí con los profetas de Baal como objeto. Yhwh incendió el buey sobre el altar, y Elías degolló a los profetas.

<sup>14</sup> מַלְאָךְ (*mal'āk*) significa tanto “mensajero” como “ángel”.

Hay un vaivén constante entre la búsqueda de la vida, el miedo de perderla, y el deseo de entregarla:

- 1) la vida del niño vuelve (con la agencia de YHWH y de Elías juntos: 17,21-22);
- 2) la vida de los profetas es tomada (por la mano de Elías: 18,40);
- 3) Elías corre por su vida, temiendo la muerte prometida por Jezabel (19,3);
- 4) Elías pide morir (19,4; o “pide su vida para morir”, casi como una inversión de la petición del 17,21 por la vida del niño);
- 5) Elías se queja de los que buscan su vida y le quitan el ánimo (19,10.14).

Las muertes – reales o no – forman una progresión: el niño, los profetas, Elías. Los agentes que actúan también crean una secuencia: primero el profeta con su Dios, después el profeta solo, y al final nadie, pues Dios se niega a cumplir con la petición de Elías de tomar su vida.

### 1.3.3 מַה־לִּי (mah-l<sup>e</sup>kā)

Se repite también la pregunta מַה־לִּי (mah-l<sup>e</sup>kā: “¿Qué a ti?”), que no es tan fácil de traducir. Primero aparece en la boca de la viuda (17,18), que manifiesta su disgusto con Elías con su pregunta: מַה־לִּי וְלִי אִישׁ הָאֱלֹהִים (“¿Qué a mí y a ti, hombre de Dios?”, o “¿Qué tengo que ver contigo?”). Elías no le contesta la pregunta; simplemente le pide a ella su hijo (17,19), clama a YHWH, y le pide a YHWH la vida del niño (17,20).

YHWH repite la pregunta a Elías: מַה־לִּי (“¿Qué a ti?”), añadiendo פֹּה (“aquí”), a menudo traducido como “¿Qué haces aquí?” (19,9.13). Tanto la pregunta como la respuesta se repiten dos veces: Elías responde con una identificación de su celo por el Señor porque el pueblo abandonó la alianza, destruyó sus altares, y mataron a los profetas (19,10.14). Su respuesta termina con una expresión de su desolación al sentirse tan solo<sup>15</sup> y amenazado por los que quieren tomar su vida. La frase está llena de pasión, pero genera algunas dificultades. Según la narrativa, fue el mensaje de Jezabel lo que le hizo huir al desierto (19,2-3), no la amenaza directa de su propio pueblo (19,10.14). Los agentes se van alternando: ¿Quién toma la vida de quién? Elías pide que Dios se la tome (19,4), pero a la vez experimenta terror de que otros la quieren tomar (19,2-3.10.14), a pesar de que él mismo había degollado a los 450 profetas (18,40). Con la repetición de esta pregunta-respuesta entre Dios y Elías, parece que Dios mismo le otorga una respuesta a su propia pregunta “מַה־” (mah: “qué”): una razón para seguir, con la nueva misión que le confía (19,15-18).

<sup>15</sup> Elías dice וְאַתָּה רַחֵם אֹתִי לְבַדִּי (wā 'iwwātēr 'ānî l<sup>b</sup>baddî): “quedo (o “he sido dejado”) yo solo”.

### 1.3.4 *Tres veces, siete veces, doce veces*

Cuando Elías pide la vida del hijo muerto, se echa tres veces sobre el cuerpo antes de que Dios escuche/obedezca, devolviéndole la vida (17,21-22). Este echarse tres veces podría prefigurar las tres veces que echa agua al altar antes de pedirle a Dios que conteste y se manifieste (18,33-37). Otras repeticiones de tres son las tres veces que Dios *no* está en los fenómenos naturales antes de que aparezca en el silencio (19,11-12), y al final los tres elementos de su nueva misión violenta, seguidos por la promesa de compañía (19,15-18). Esta figura literaria de tres elementos seguidos por un cuarto – el más importante – ocupa un lugar importante en este ciclo narrativo, y será clave en la interpretación del versículo 19,12.

Otras repeticiones simbólicas son las siete veces que Elías le dice al sirvo que vuelva a buscar una nube de lluvia cuando había prometido que terminaría la sequía (18,42-44), y los doce cántaros de agua derramados sobre el altar de doce piedras (18,31-35).

### 1.4 *Tres fenómenos naturales más un silencio*

Con tantas repeticiones dentro de esta narrativa, no debería sorprendernos que, al llegar a los tres fenómenos naturales en el cap. 19 – el viento, el terremoto, el fuego – dos de ellos ya hayan figurado en la historia.

En el cap. 18, el fuego figura como evidencia de la respuesta de Dios. Elías establece las normas de la competencia, diciendo que tanto él como los profetas de Baal deben construir su altar, cada uno invocando a su dios, y que el que conteste con fuego será Dios (18,24). Baal no contesta a los profetas, ni con palabras ni con fuego; así, se hace más contundente la respuesta de YHWH a la petición de Elías, con un fuego que consume el sacrificio mojado, las piedras y el polvo, junto con el agua de la zanja (18,38). Después, Dios se manifiesta en el viento que trae la lluvia para terminar con la sequía (18,45), tal como lo había prometido (17,1; 18,1).

Cuando llegan el viento, el terremoto, y el fuego en el cap. 19, parecieran indicar otra teofanía, como la demostración poderosa del capítulo anterior, o como el antecedente literario en Ex 19 y 24. En esa teofanía, tan icónica para Israel, Dios aparece en fuego sobre el monte (Ex 19,18; 24,17), y el monte mismo tiembla (expresado con el verbo *הרד* [*hrd*], “temblar”, en vez del sustantivo *רעש* [*ra‘aš*], “terremoto”, de 1 R 19,11). Poco antes, Dios se había manifestado en el viento (*רוח* [*rûah*]) que dividió el Mar de Suf (Ex 14,21; 15,8.10) para que el pueblo lo cruzara.

Es sumamente curioso, por lo tanto, que, cuando aparecen estos tres fenómenos en 1 R 19 – a otro profeta poderoso y establecido por YHWH en el mismo “monte de Dios” (19,8)<sup>16</sup> –, cada uno va acompañado por la

<sup>16</sup> El “monte de Dios” en el Éxodo se identifica como Sinaí en vez de Horeb.



fórmula: “Pero el Señor no estaba [en ello]”<sup>17</sup>. Tres veces el narrador afirma que no estaba Dios: ni en el viento, ni en el terremoto, ni en el fuego (19,11-12). La sorpresa aumenta cuando se consideran en conjunto con el capítulo anterior, donde el fuego mismo demostraba la presencia activa del Dios verdadero (18,24), y la *falta* de fuego, junto con su silencio, mostraba que Baal *no* es Dios (18,26.29). En el cap. 19, el opuesto sirve de evidencia: Dios *no* está en el fuego, pero *sí* en el silencio que lo sigue (19,12).

Un(a) lector(a) atento/a a la repetición y los patrones literarios se dará cuenta de la importancia de esta frase que se repite tres veces en solamente dos versículos: “Pero el Señor no estaba en \_\_\_\_\_” (19,11-12). Se puede identificar como un ejemplo del patrón poético en el hebreo bíblico en el cual hay tres elementos seguidos por un cuarto, denominado “tres-cuatro” o “tres más uno.” Shermayahu Talmon lo ha llamado “topped triad”, o el “trío superado” (i.e., superado por el cuarto elemento) (TALMON, 2013, p. 79). En este patrón, es el último elemento – el cuarto – el que se destaca como algo distinto (GOLANI, 2015, p. 301), siendo la clave o lo más importante de todo<sup>18</sup>. Talmon identifica la diferencia entre el trío y el elemento que lo supera como algo cualitativo más que cuantitativo<sup>19</sup>. Es decir, el “más uno”, o el cuarto elemento, no se añade para aumentar la cantidad, sino que indica una diferencia cualitativa, sea de “sustancia o de importancia”. El cuarto elemento, entonces, es diferente de los tres anteriores por su “singularidad cualitativa” que los excede en posición, siendo superior a ellos<sup>20</sup>.

Volviendo a 1 R 19,11-12, aunque Talmon no lo incluye en sus ejemplos, podemos ver el mismo patrón de repetición y de diferencia cualitativa. Con tres fenómenos se repite la fórmula de ausencia (“el Señor no estaba”), y en el cuarto, en una ironía de silencios, se percibe la presencia confirmada del

---

<sup>17</sup> Sorprende la ausencia de Dios por la correspondencia entre los fenómenos cósmicos de 1 R 19 y Ex 19, donde hay fuego, temblor, trueno, rayos, y nubes (Ex 19,16-20). Fenómenos parecidos manifiestan la presencia de Dios en Is 29,6, en el cual la “visita” de Dios es marcada por trueno, terremoto, un gran ruido, una tormenta con viento y un fuego consumidor.

<sup>18</sup> Talmon describe el significado del patrón del “trío superado”, de esta manera: “I designate the 3/3+1 or 3/4 figures of speech in the Hebrew Bible as the ‘topped triad’, to highlight its intrinsic conceptual signification as a message-bearing motif, rather than as a mere stylistic turn of speech. The pattern underscores the singularity of the item explicitly numbered ‘four’ or ‘fourth,’ ארבע(ה)/רביעי(ת); elsewhere, the pattern is implicitly understood to constitute the fourth *versus* a triad, whether severally specified or not. At times, the number ‘three’ serves as a cipher signaling the contrastive superiority of the ‘fourth’ in comparison with all items in a given category of phenomena. The notion which underlies the 3+1 or 3/4 convention, therefore, may be formulated as follows: whatever surpasses ‘three,’ irrespective of whether that triad is explicated or only implied, thus is shown to be invested with special propensities which are not to be found in any component of the preceding triad” (p. 79).

<sup>19</sup> Enfatiza “the qualitative rather than quantitative difference between the preceding triad and the topper” (p. 80).

<sup>20</sup> Talmon dice que este patrón comunica: “the qualitative ascendancy, in substance or importance, of the fourth *vis à vis* the triad. The ‘one’ is not added to the ‘three’ with the purpose of attaining a total of ‘four’....Rather, the fourth, the one up, is singled out as being intrinsically different from the three that are considered a tripartite unit, putting in relief the qualitative singularity of the ‘one’ that outranks them” (p. 87-88).

Señor por la ausencia de la fórmula. Con este patrón del trío “más uno”, el último adquiere una importancia mayor en cuanto culminación del pasaje.

¿Cuál es este “más uno”, entonces, que es superior a los tres fenómenos anteriores y sugiere la presencia del Señor? Hay mucha variedad entre las traducciones, pero es común traducirlo como una “brisa suave”<sup>21</sup> o una “voz baja”<sup>22</sup>. Es esta brisa o voz la que convence a Elías de salir de la cueva como había sido mandado (19,11)<sup>23</sup>.

El texto hebreo, sin embargo, no habla de una brisa, sino de un silencio fino y delicado o de un sonido de cesación. En la sección que sigue, veremos algunas dificultades del texto hebreo y las tradiciones de traducción que se han desarrollado para resolverlas.

## 2 קוֹל דְּמַמָּה דַּקָּה (qôl d<sup>e</sup>māmāh daqqāh)

La frase hebrea que nos interesa, ocupando el lugar de “singularidad cualitativa”, es קוֹל דְּמַמָּה דַּקָּה (*qôl d<sup>e</sup>māmāh daqqāh*). Su función literaria es dar la clave, o superar en importancia, el trío anterior. La frase es difícil de interpretar, principalmente porque hay varios valores semánticos posibles para las tres palabras, y no queda tan claro cómo se relacionan. Veamos estos valores primero, antes de pasar a las traducciones que se han propuesto y las implicaciones teológicas de cada una.

### 2.1 *Análisis de los elementos*

La frase contiene dos sustantivos indefinidos (קוֹל דְּמַמָּה, *qôl d<sup>e</sup>māmāh*) más un adjetivo indefinido (דַּקָּה, *daqqāh*). Los dos sustantivos se encuentran en estado constructo, que expresa una relación genitiva que puede ser una pertenencia familiar (el hijo de David), de lugar (la tierra de Israel, el árbol del jardín), de atributo (un anillo de oro, un grito de alegría), o la posesión de un objeto (el oro del rey), entre otras posibilidades. Aquí, el estado constructo da el atributo del sonido escuchado: un sonido de cesación o de silencio<sup>24</sup>.

#### 2.1.1 קוֹל (qôl)

El sustantivo קוֹל (*qôl*) significa “voz”, “sonido”, “ruido” (*DBHE*, 1999, p. 652). Cuando aparece en estado constructo con un sustantivo que designa

<sup>21</sup> “Brisa suave” se encuentra en El Libro del Pueblo de Dios y la Biblia de Jerusalén, junto con algunas traducciones a otros idiomas. Otras variantes son: una “suave brisa” (Biblia Católica Latinoamericana); una “brisa apacible” (Biblia de las Américas, Nueva Biblia Latinoamericana de Hoy, Nueva Biblia de los Hispanos); una “brisa tenue” (Biblia de Nuestro Pueblo).

<sup>22</sup> La traducción con “voz” es muy común en inglés, por el dominio que ha tenido la versión King James/Authorised, con su “still, small voice”. Sin embargo, se encuentra en algunas traducciones al español también, como se puede ver en la tabla de traducciones abajo.

<sup>23</sup> En el v. 11 se manda: וְיָשָׁב וְיַעֲמֵד (šē’ w<sup>e</sup>’āmādtā: “sal y quédate de pie”), y en el v. 13 se cumple: וַיֵּצֵא וַיִּעַמֵּד (wayyēsē’ wayya’āmōd: “salió y se quedó de pie”).

<sup>24</sup> Aunque algunos encuentran paradójica la frase “sonido de silencio”, no lo es. En este contexto de caos, miedo y fenómenos poderosos, el silencio que genera su cesación ciertamente se podría escuchar y sentir.

un ser inanimado, como lo hace aquí, suele referirse al *tipo* de sonido, y no siempre se traduce con “sonido de” sino con una descripción del ruido en sí<sup>25</sup>. Por lo tanto, dado que aquí también se encuentra en estado constructo con un sustantivo inanimado (es decir, *d<sup>e</sup>māmāh*), se podría traducir simplemente como: “Elías escuchó un silencio” o “Elías escuchó una cesación”.

### 2.1.2 דָּמָמָה (*d<sup>e</sup>māmāh*)

El segundo sustantivo, דָּמָמָה (*d<sup>e</sup>māmāh*), deriva de la raíz ד.מ.מ. En formas verbales la raíz aparece 30 veces en textos bíblicos, principalmente en el *qal*, pero también en el *nifal*, *hifil*, y *poel*. Aunque los diccionarios suelen traducirlo como “callarse”, “guardar silencio”<sup>26</sup>, en la mayoría de sus usos el *qal* significa principalmente “cesar”, “parar”, o “quedarse quieto” (sin moverse)<sup>27</sup>. Por ejemplo: describe a personas quietas o inmóviles como piedra (Ex 15,16) y a ídolos de piedra (Hab 2,19). Se presenta como el opuesto de agitarse (Job 30,27) y como el paralelo de cesar de moverse (la espada en Jer 47,6; las lágrimas en Lam 3,49). El significado “callar” se ve cuando el verbo se aplica al sonido, es decir, para indicar que cesó un sonido o una voz, pero éste no parece ser su significado principal. De los 30 usos del verbo, hay muy pocos casos que indican silencio sin ambigüedad (Job 29,21; Sal 30,13); en la mayoría de los usos, el verbo indica la cesación de algún movimiento o turbulencia, sea físico o emocional<sup>28</sup>.

Se podría esperar, entonces, que דָּמָמָה (*d<sup>e</sup>māmāh*), el sustantivo derivado de la raíz, significaría “cesación”. Podría referirse a la cesación de sonido (el “silencio”), o a la cesación de movimiento (la “quietud”). Dado que el sustantivo דָּמָמָה (*d<sup>e</sup>māmāh*) aparece solamente tres veces en textos bíblicos, no recibimos mucha ayuda contextual con su definición. En el Sal 107,30 indica la cesación de una tormenta: “Dios convirtió la tormenta en *d<sup>e</sup>māmāh* y sus olas se callaron”<sup>29</sup>. Queda bastante claro que el resultado de la acción de Dios – דָּמָמָה (*d<sup>e</sup>māmāh*) – se opone al movimiento o caos de la tormenta e indica su cesación o su calma. El único otro uso bíblico del sustantivo se encuentra en Job 4,16, que parece depender de 1 R 19 en su contexto teofánico y su selección sintagmática. En este texto, Elifaz cuenta sobre una visión nocturna en la cual vio una figura desconocida y

<sup>25</sup> Esta observación es fruto de un estudio de todos los usos de קוּל (*qôl*) en estado constructo en textos bíblicos. Se pueden ver ejemplos en: Ex 4,8 (normalmente קוּל הָאֵשׁ [*qôl hā'ôš*] no se traduce con “sonido”); 1 Sam 4,14 (קוּל הַהִמּוֹן [*qôl hehāmôn*] se traduce con “bullicio” [BNP] o “alboroto” [RVA 95]); 1 R 1,41 (קוּל-הַקִּירְיָה הוֹמָה [*qôl-haqqiryāh hōmāh*] se traduce con “está alborotada toda la ciudad” [BNP] o “se alborota la ciudad con tanto estruendo” [RVA 95]).

<sup>26</sup> La entrada para דָּמָמָה (*dmm*) en el DBHE (p. 181) define el *qal* como “a) enmudecer, callarse, acallarse, guardar silencio, estar mudo, no abrir la boca; b) estar quieto, descansar, cesar”.

<sup>27</sup> Para más detalle, ver NOLL, 2020, p. 119-126.

<sup>28</sup> Ver el argumento más completo sobre este verbo en NOLL, 2020, p. 117-139.

<sup>29</sup> Traducción mía para indicar la estructura del hebreo.

escuchó una voz y un silencio<sup>30</sup>. También en 1 R 19,12 el sustantivo indica una cesación: la de los fenómenos cosmológicos que ceden el paso a la calma que permite que Elías salga de la cueva.

El mismo sustantivo  $\text{דַּמְמָה}$  (*dēmāmāh*) aparece con más frecuencia en los textos de Qumran. Tres usos en el rollo *Hodayot* se parecen mucho al Sal 107, con  $\text{דַּמְמָה}$  (*dēmāmāh*) opuesto a una tormenta o a un espíritu terco<sup>31</sup>. En los nueve usos en *Cánticos del Sacrificio Sabático*,  $\text{דַּמְמָה}$  (*dēmāmāh*) adquiere otro significado que es difícil de precisar. Parece reflejar un conocimiento de 1 R 19,12, porque aparece frecuentemente en constructo con  $\text{קוֹל}$  (*qôl*) y en referencia a Dios. En algunas referencias parece indicar el sonido de los ángeles alrededor del trono de Dios, o el sonido suave de su bendición<sup>32</sup>. Es difícil entenderlo sin ambigüedad, pero parece clara su dependencia del contexto teofánico de 1 R 19 y la asociación con la presencia de Dios, en la cual alaban y bendicen los ángeles<sup>33</sup>. Este uso de  $\text{דַּמְמָה}$  (*dēmāmāh*) en los rollos de Qumran proveerá información importante al momento de analizar algunas de las versiones antiguas y las traducciones modernas.

### 2.1.3 $\text{דַּקָּה}$ (*daqqāh*)

Volviendo a 1 R 19,12, nos queda la interpretación del adjetivo que sigue el estado constructo:  $\text{דַּקָּה}$  (*daqqāh*). Dado que la forma del adjetivo es femenino singular, solamente puede modificar el segundo sustantivo,  $\text{דַּמְמָה}$  (*dēmāmāh*), que también es femenino singular (mientras  $\text{קוֹל}$  [*qôl*] es masculino). El adjetivo deriva de la raíz  $\text{.ק.ק.ד}$ , que en el *qal* tiene el significado activo de “aplastar” o “moler”, y el significado estativo de “ser fino” (el resultado del proceso de moler)<sup>34</sup>. Como adjetivo,  $\text{דַּקָּה}$  (*daq*) describe algo fino o delicado (como el incienso de Lv 16,12, o el maná de Ex 16,14), o, con matiz negativo, algo enfermo o demacrado (como las espigas y las vacas del sueño de José en Gn 41,3-7)<sup>35</sup>. En algunos pocos casos tiene el significado figurativo de algo intrascendente<sup>36</sup>.

<sup>30</sup> Otra posibilidad, si se cambian las vocales, es que la forma desconocida de la visión dejó de moverse, si se interpreta a  $\text{דַּמְמָה}$  (*dmmh*) como un verbo *qal* 3fs con el sujeto  $\text{תְּמוּנָה}$  (*temūnāh*): “la imagen cesó”, y después Elifaz escuchó una voz. Para el argumento, ver Noll, 2020, p. 201-206.

<sup>31</sup> Las referencias son 1QH<sup>a</sup> VIII,16; XIII,20; XIV,26. Para los textos y más detalles, ver SCHULLER y NEWSOM, 2012, p. 26-27, 42, 46-47; STEGEMANN, et al., 2009, p. 108, 116, 168, 173, 180, 183, 197; NOLL, 2020, p. 209-211.

<sup>32</sup>  $\text{קוֹל דַּמְמָה שָׁקֵט}$  (*qwl dmmt šqt*) y  $\text{קוֹל דַּמְמָה בֵּרַח}$  (*qwl dmmt brk*). Las referencias son 4Q405,19abcd y 4Q405,20ii-21-22. Ver Eshel, et al., 1998, p. 339-341, 350; Noll, 2020, p. 212-216; Reymond, 2009, p. 383-386.

<sup>33</sup> Sin embargo, es posible que la frase indique tranquilidad o una falta de movimiento también. Ver los argumentos de REYMOND, quien sugiere que *dmmh* significa “absence of noise or agitated motion” (2009, p. 387). EIDEVALL concluye que es “cessation of strong movement” (2011, p. 107).

<sup>34</sup> *DBHE* lo define como “triturar, moler, pulverizar, machacar, pisotear” (p. 182-183). Cf. *HALOT*, p. 229-230; *BDB*, p. 200-201.

<sup>35</sup> *DBHE* lo define como “fino, leve, escaso, tenue” y “flaco, desnutrido, huero, vano” (p. 182).

<sup>36</sup> En referencia a la falta de importancia de otras naciones (Is 29,5; 40,15).

Es difícil saber, sin embargo, cómo interpretarlo en el contexto de 1 R 19,12, donde modifica la cesación, o el silencio. ¿Qué nos quiere contar sobre la cesación este adjetivo que describe el resultado de haber sido molido, triturado, hecho polvo – o que describe algo delicado o delgado? ¿Será un silencio fino y delicado? O ¿una cesación tan breve que es intrascendente y de poca importancia? O, por lado negativo, ¿un silencio “demacrado”? Dada la dificultad en entender esa última posibilidad, y la falta de pasajes paralelos o parecidos con este adjetivo, hay que adivinar a base del contexto y lo que sabemos de la raíz.

Otra posibilidad sería interpretarlo como participio del verbo *qal*: “un silencio que es fino, molido, triturado”<sup>37</sup>, basado en el significado estativo<sup>38</sup>. Si fuera el participio del verbo activo, en contraste, significaría: “un silencio que aplasta”, “una cesación que pulveriza”<sup>39</sup>. Con el estado mental bastante frágil del pobre Elías, se puede imaginar que un silencio inesperado lo pulverice; pero esta interpretación tiene dificultades textuales: requeriría un cambio en las consonantes y con la vocalización<sup>40</sup> y hay pocos ejemplos bíblicos de uso parecido<sup>41</sup>.

Dada la reacción de Elías de cubrirse el rostro y salir a la entrada de la cueva, la sugerencia contextual es que esta cesación, o este silencio, anima a Elías a acercarse y mostrarse. ¿Será que reconoce en el silencio la presencia prometida de Dios que iba a pasar (v. 11)? El narrador lo reconoce, irónicamente, con su propio silencio: cuando deja de repetir “el Señor no

---

<sup>37</sup> KESSLER, por ejemplo, propone: “a sound of finely ground stillness” (2021, p. 142). Más difícil es saber cómo entender la idea de un silencio “molido”. Un estudiante mío, Rodrigo Fernández, se preguntó: “¿Sería como resultado de la violencia de los últimos tres fenómenos naturales? ¿O expresa la condición de Elías mismo y lo ‘abatido’ que se siente después de toda esa violencia?” (comunicación privada).

<sup>38</sup> Algunos paradigmas de verbos geminados distinguen entre las formas del participio del verbo activo y pasivo. J-M, por ejemplo, tiene la forma נָם (estativo) al lado de סָבַב (activo) (J-M paradigma 15), pero en los textos bíblicos no se ve tan claramente. Todos los participios femeninos de raíz geminado, por ejemplo, siguen el patrón סוֹרְרַת o סוֹרְרָה, incluso con significado estativo (p.ej.: שֹׁמְמָה [šōmēmāh]; זוֹלֵלָה [zōlélāh]; סוֹרְרֶת [sōreret]). No encontré una forma que corresponda a la forma que tenemos en el texto, דַּקָּה, daqqāh (que se supone sería la forma del participio estativo fs, siguiendo la tabla de J-M).

<sup>39</sup> Bos traduce: “a voice of pounding silence”, con la explicación: “the silence is not gentle or soft, but crushing, pulverising” (2012, p. 113).

<sup>40</sup> Aunque no se puede demostrar definitivamente, a base de las formas que hay, un participio femenino del verbo sería דַּקָּה (dōqēqāh) o דַּקֶּת (dōqequet) siguiendo el patrón de otras raíces geminadas.

<sup>41</sup> Hay, sin embargo, por lo menos un sintagma parecido en 1 R 1,41, donde un participio sigue un estado constructo con קוֹל (qôl). Aquí Adonías pregunta: מַדּוּעַ קוֹל־הַקִּירָה הוֹמָה (maddū‘a qôl-haqqiryāh hōmāh), “¿Por qué el sonido/la voz de la ciudad gime?” La última palabra, הוֹמָה (hōmāh), “gime”, es un participio femenino singular que funciona como predicado (indicado por la falta del artículo) y concuerda, inesperadamente, con el nomens rectum, “ciudad”. A la luz de este ejemplo, se podría sugerir una sintaxis parecida para 1 R 19,12, con el adjetivo como predicado indefinido: “un sonido de silencio/de cesación (es/fue) fino/delicado”, pero no cambia mucho la interpretación.

estaba”, el silencio del narrador se une con el silencio de Dios para aludir a su presencia. Elías también parece intuirlo, y sale al encuentro (19,13).

### 2.1.4 Conclusión

Aunque es imposible llegar a una interpretación única y exclusiva, podemos concluir que la frase קוֹל דְּמַמְאָה דַּקָּה (*qôl d<sup>e</sup>māmāh daqqāh*) indica el silencio o la cesación que escuchó Elías, teniendo el atributo de algo fino, delicado, tenue, o “delgado”.

El “más uno” del patrón literario, entonces, o el elemento superior, es el silencio o la cesación de los fenómenos anteriores. Al terminar el viento devastador, el temblor, y el fuego, aparece Dios. Su presencia ya no hace ruido ni inspira miedo, sino que abre el camino para que Elías salga de la cueva y se atreva a dialogar con Dios, quien de nuevo le pregunta qué hace y le da una nueva misión, prometiéndole la compañía que tan desesperadamente le hacía falta. Sin este silencio que le invita al encuentro, Elías no hubiera salido de la cueva, no hubiera escuchado la voz de Dios ni participado en la conversación subsiguiente.

Se ve el rol del silencio más claramente al tener en cuenta la estructura repetitiva de la narrativa, como se demuestra en la siguiente tabla.

1 R 19	19,9-13a	19,13b-19
pregunta repetida	v. 9 ¿Qué haces aquí, Elías?	13b ¿Qué haces aquí, Elías?
respuesta repetida	v. 10 He estado muy celoso....estoy solo, buscan mi vida.	v. 14 He estado muy celoso....estoy solo, buscan mi vida.
repetición de tres	v. 11 Sal y quédate en el monte frente al Señor, y el Señor pasará. Y hubo: 1) un viento fuerte que derrumbó las montañas, pero el Señor no estaba; 2) un terremoto, pero el Señor no estaba; 3) v. 12 un fuego, pero el Señor no estaba.	v. 15 El Señor le dijo: “Sal, vuelve al desierto de Damasco. Cuando llegues: 1) unge a Jazael como rey sobre Aram; 2) v. 16 unge a Jehú como rey sobre Israel; 3) unge a Eliseo como profeta en tu lugar. v. 17 El que escapa de la espada de Jazael será matado por Jehú; el que escapa de la espada de Jehú será matado por Eliseo.
“más uno”: silencio y encuentro	Después del fuego un sonido de silencio fino <sup>42</sup> . v. 13 Y cuando Elías lo escuchó, tapó su cara con su manta y salió y se quedó en la entrada de la cueva.	v. 18 Dejaré 7.000 en Israel, cada rodilla que no se ha postrado ante Baal, cada boca que no lo ha besado <sup>43</sup> .

<sup>42</sup> El cuarto elemento del silencio, entendido como presencia e invitación, se podría ver reflejado en el resto prometido – los 7.000 – que proveerá compañía a Elías (v. 18).

<sup>43</sup> El pasaje termina con un “silencio narrativo”, que se ve reflejado en la falta de fórmula o de historia que narre el cumplimiento de la misión dada. De hecho, la única parte de la misión que cumple Elías es unguir a Eliseo como profeta, y lo demás queda para éste como sucesor.

## 2.2 La brisa suave

¿Por qué, entonces, está tan establecida la tradición de “la brisa suave” en este versículo? Incluso después de escuchar esta explicación, muchos siguen aferrados a la “brisa suave” por su familiaridad<sup>44</sup>. Otros prefieren traducir con una “brisa” o “voz” porque rechazan la idea del “sonido de silencio”, encontrándolo paradójico (WALSH, 1996, p. 276; MASSON, 1991, p. 247; COGAN, 2001, p. 453).

### 2.2.1 Versiones antiguas

La tradición de la “brisa” viene de las versiones antiguas en griego y latín. La Septuaginta tiene φωνή αὔρας λεπτής (*fōnē auras leptēs*; “sonido de una brisa pequeña/ligera”). La Vulgata tiene una interpretación parecida, pero con más enfoque en el sonido que hace: *sibilus aurae tenuis* (“silbido de una brisa tenue”)<sup>45</sup>.

El Targum (la traducción al arameo), sin embargo, es distinto, con כְּהִשְׁבִּי קוֹל דְּמִשְׁבְּחֵי (qāl dimšabḥîn buḥšay): “la voz/el sonido de los que alaban en voz baja”. Esta traducción parece reflejar la tradición que se ve en los textos de Qumran, con el קוֹל דְּמָמָה (qôl d<sup>e</sup>māmāh) asociado con la bendición y la alabanza de los ángeles en la presencia de Dios. La Peshitta (la traducción al siríaco) también lo entiende como una voz, con ܩܠ ܕܡܡܠܠܝܐ (ql<sup>’</sup> dmmll<sup>’</sup> rkyk): “el sonido de habla tenue”<sup>46</sup>.

### 2.2.2 Traducciones modernas

La divergencia en interpretaciones se ve multiplicada en las traducciones modernas. Algunas siguen la Septuaginta y la Vulgata con una “brisa” o un “silbo”. Otras escogen una interpretación con un “susurro”, “murmullo”, u otro sonido suave, mientras otras identifican una voz suave, reflejando más el Targum o la Peshitta. Son pocas las versiones que traducen con “silencio”, pero se encuentra más en los comentarios bíblicos al pasaje<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> Es una observación anecdótica basada en la experiencia de dar clases y charlas sobre este versículo, a pesar de las cuales se sigue refiriéndose a la “brisa suave”. Aunque se podría justificar la preferencia por la brisa con argumentos a favor de la autoridad de la Septuaginta, por lo general no se hace, y al ser un argumento aplicado en un lugar y no otro, el argumento igual perdería su fuerza.

<sup>45</sup> No queda claro por qué la Septuaginta y la Vulgata traducen *d<sup>e</sup>māmāh* con palabras que significan “brisa”, pero usan las mismas palabras para traducir *d<sup>e</sup>māmāh* en Sal 107,29, donde la tormenta se convierte en *d<sup>e</sup>māmāh* (“brisa” en contraste con “tormenta”), y en Job 4,16, donde Elifaz escucha *d<sup>e</sup>māmāh* y una voz. Es posible que tradujeran según su intuición o su comprensión del contexto (más allá del significado de la palabra misma). Otra posibilidad es que las versiones antiguas fueran influidas por una tradición exegética que relacionaba *d<sup>e</sup>māmāh* con un sonido suave generado por el movimiento de los ángeles, según se ve en algunos textos de Qumran.

<sup>46</sup> El texto arameo y siríaco es copiado del sitio <https://cal.huc.edu/showtargum.php> [acceso 1.11.2022].

<sup>47</sup> Ver tabla abajo para ejemplos.

Un traductor tiene que tomar varias decisiones con esta frase: 1) si קול (*qôl*) es una voz o un sonido de un ser inanimado; 2) si דממה דקה (*dēmāmāh*) es una brisa, un susurro, u otro sonido, si es silencio o cesación, o si tiene la función de indicar un volumen bajo<sup>48</sup>; y 3) cómo entender el adjetivo דקה (*daqqāh*) en relación al sustantivo. Se suele entender como algo suave, apacible, ligero, o delicado. Irónicamente, aunque es la palabra más difícil de traducir en el contexto hebreo, es la palabra con menos variación en las traducciones modernas.

Al considerar la gama de traducciones de este versículo teofánico, se puede constatar que las tradiciones de interpretación ejercen mucha influencia. El pasaje sirve de ejemplo paradigmático para el dominio de la tradición en los procesos de traducción, incluso cuando hay evidencia en contra de esa tradición. Hay varios grupos de tradiciones parecidas, como se puede ver en la tabla abajo<sup>49</sup>.

Algunas traducciones de קול דממה דקה en 1 R 19,12 <sup>50</sup>	
el susurro / sonido de una brisa	se oyó una brisa tenue (Biblia de Nuestro Pueblo) el rumor de una brisa suave (El Libro del Pueblo de Dios) el murmullo de una suave brisa (Biblia Católica Latinoamericana) el susurro de una brisa suave (Biblia de Jerusalén, 5ª edición) el susurro de una brisa apacible (Biblia de las Américas) el susurro de una brisa apacible (Nueva Biblia Latinoamericana de Hoy) un suave susurro de brisa (Biblia Serafín de Ausejo) el susurro de una brisa apacible (Nueva Biblia de los Hispanos) a sound of gentle blowing (New American Standard Bible) le bruit d'une brise légère (Bible de Jérusalem; DE VAUX, 1958, p. 111) a gentle breeze (Complete Apostles' Bible; Contemporary English Version)
un silbo/silbido	un silbo apacible y delicado (Biblia del Siglo de Oro; Dios Habla Hoy; Reina Valera 1602, 1909, 1960, 1977, 1995) un silbo quieto y delicado (Reina Valera 1862, 1865)
un susurro/ murmullo	un ligero susurro (La Palabra Hispanoamericana) un ligero susurro de aire (Martin Nieto)

<sup>48</sup> Dado que muchos entienden “sonido” y “silencio” como opuestos, se suele interpretar como el uno o el otro, o entenderlo como una referencia a volumen bajo. Ver MASSON, 1991, p. 248; REYMOND, 2009, p. 377, 399. Sin embargo, no es necesario verlos como opuestos. El silencio ciertamente es un “sonido” que se puede percibir en contraste con el bullicio.

<sup>49</sup> Para una reseña de las interpretaciones que se han hecho, ver EIDEVALL, 2011, p. 92-111; EIDEVALL, 2012, p. 159-174. Ver también NOLL, 2020, p. 197-201; y MASSON, 1991, p. 249-250. Son muchos los comentarios que analizan el pasaje a base de la interpretación “murmullo”, “susurro”, “brisa suave”, o “still, small voice” en inglés, aceptando sin cuestionamiento una de estas traducciones tradicionales y llegando a una interpretación relacionada con la gentileza de la comunicación de Dios con Elías. No se consideran en detalle todas estas interpretaciones aquí, dado que el enfoque de este artículo es otro, siendo una investigación de los posibles significados de la frase a base de un estudio lingüístico y las implicaciones posibles del resultado: un “sonido de silencio”.

<sup>50</sup> No es una lista exhaustiva de traducciones, sino una muestra de los tipos más comunes.



un sonido	<p>un ligero y blando susurro (Nácar-Colunga)</p> <p>un suave susurro (Nueva Traducción Viviente)</p> <p>un suave murmullo (Nueva Versión Internacional 1999)</p> <p>a gentle whisper (Lexham English Bible; New International Version)</p> <p>un murmure doux et léger (Louis Segond)</p> <p>the sound of a low whisper (English Standard Version)</p> <p>a soft whisper (New English Translation)</p> <p>the sound of a gentle whisper (New Living Translation)</p> <p>un sonido suave y delicado (Dios Habla Hoy — Castellano Peninsular)</p> <p>un sonido muy suave (Palabra de Dios para Todos)</p> <p>un sonido apacible y delicado (Reina Valera Actualizada 1989)</p> <p>a soft murmuring sound (Jewish Publication Society 1985)</p> <p>a light murmuring sound (New Jerusalem Bible)</p> <p>a tiny whispering sound (New American Bible 1991)</p> <p>a sound. Thin. Quiet (Common English Bible)</p> <p>a fine sound of stillness (EIDEVALL, 2012, p. 172)</p>
una voz	<p>una voz calmada y baja (Biblia de los Testigos de Jehová [Traducción del Nuevo Mundo])</p> <p>una voz apacible y delicada (Biblia Jubileo 2000; Reina Valera 2000; Sagradas Escrituras 1569)</p> <p>una voz suave y delicada (Reina Valera 2004; Reina Valera Gómez 2010)</p> <p>una voz callada y suave (Biblia Version Moderna 1929)</p> <p>a soft gentle voice (Darby Bible)</p> <p>a quiet, subdued voice (Complete Jewish Bible)</p> <p>a voice, a soft whisper (Christian Standard Bible 2017)</p> <p>the soft whisper of a voice (Good News Bible)</p> <p>a still small voice (American Standard Version; Conservative Version; English Revised Version; Jewish Publication Society 1917; Jubilee Bible; King James Version; Lighthouse Bible; Revised Standard Version; Webster Bible; World English Bible)</p>
hálito / respiración	<p>the sound of a soft breath (Bible in Basic English)</p> <p>der Ton eines leisen Wehens (Elberfelder)</p>
silencio	<p>un sonido de suave silencio (Biblia de la Iglesia en América)</p> <p>a sound of sheer silence (New Revised Standard Version)</p> <p>a light silent sound (New American Bible 2010)</p> <p>une voix de fin silence (Traduction Oecuménique de la Bible 2010)</p> <p>a sound of thin silence (GRAY, 1964, p. 406)</p> <p>a thin, silent sound (COOTE, 1981, p. 118).</p> <p>the sound of sheer silence (COGAN, 2001, p. 453)</p>

Otros han propuesto que el sonido es como un gemido o rugido fuerte (LUST, 1975, p. 110-115)<sup>51</sup>, pero no tiene mucha defensa filológicamente, siendo basado en una relación tenue con el verbo acadio *damāmu*, que no solamente no debe influir tanto en la traducción del hebreo, sino que tampoco significa “rugir”.

<sup>51</sup> LUST traduce: “a roaring thunderous sound”. Para el contraargumento, ver NOLL, 2020, p. 204; ver otras traducciones de este tipo descritas por REYMOND, 2009, p. 375.

### 2.2.3 Traducción propuesta

Nos podría sorprender la poca cantidad de traducciones que indican silencio, al considerar que “callarse” o “guardar silencio” es la definición preferida en los diccionarios para *qal* דמם (*dmm*), la raíz de la cual deriva el sustantivo דממא (*d<sup>c</sup>māmāh*) (BDB, 1906, p. 198-199; *DCH*, 1995, 2:450-452; *DBHE*, 1999, p. 181). Parece, por lo tanto, que las traducciones se basan más en las tradiciones establecidas que en el significado de las palabras en sí y sus definiciones demostrables. Esta desconexión entre el significado y la traducción se agudiza al considerar que el análisis semántico del verbo indica que su significado básico es “parar”, “cesar”, “dejar de hacer algo”, sea moverse o hacer ruido, y el significado “callarse” es secundario, cuando “cesar” tiene como sujeto un sonido (NOLL, 2020, p. 137-139).

Se puede inferir, entonces, que el sustantivo tiene que ver con la cesación, sea de movimiento o de sonido. El cuarto fenómeno, en el cual sí está Dios, puede ser entendido como “un sonido de silencio fino / delicado”, o como “una cesación”<sup>52</sup>. Dada la buena evidencia por esta interpretación, “cesación” no debe faltar de las traducciones de 1 R 19,12. En la siguiente sección consideramos algunas implicaciones de la interpretación.

## 3 Implicaciones teológicas

Cuando el texto se traduce como “brisa suave” o “susurro”, siguiendo la Septuaginta y la Vulgata, implica que el cuarto elemento, en el cual se revela Dios, es *un* fenómeno cósmico más, simplemente con menos intensidad. Sugiere una dulzura divina, la delicadeza para acoger al profeta cansado y aterrorizado<sup>53</sup>. Parece que Dios “baja el volumen” y disminuye su poder, reconociendo la debilidad de su profeta, y acercándose con una presencia sutil y suave<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> Como hemos dicho, es difícil entender cómo el adjetivo *daqqāh* modificaría el sustantivo “cesación”. Si es “fino” o “delicado”, podría indicar un contraste con los fenómenos terro- ríficos anteriores. Si se entiende en cuanto a duración, podría ser un silencio breve, aunque no tiene mucho respaldo de otros textos. Otra posibilidad, propuesta por Santiago Abella, un estudiante mío, es que sea una cesación “fina” en el sentido de ser “frágil” o “quebradizo”, es decir, algo que se puede romper fácilmente, como a veces son los silencios de conexión con algo/alguien más allá de sí mismo (comunicación privada). Me parece válida la pro- puesta, y más sugerente que otras ideas para la interpretación del adjetivo en este pasaje.

<sup>53</sup> HOUSE, por ejemplo, concluye: “God speaks in a quiet voice here to a prophet drained of strength” (1995, p. 224).

<sup>54</sup> DE VAUX matiza esta interpretación, escribiendo: “le murmure d’un vent tranquille symbolise la spiritualité de Dieu et l’intimité dans laquelle il s’entretient avec ses prophètes, non pas la douceur et le silence de l’action divine: les ordres terribles donnés aux vv. 15-17 prouvent la fausseté de cette interprétation, pourtant commune” (1958, p. 111). Como bien observó un estudiante mío, Rodrigo Fernández, este contraste entre la dulzura y la violencia

En este escenario, se genera la imagen de un Dios que se hace menos terrorífico, más apacible, para atraer o apaciguar al profeta. Es una idea bonita, pero genera confusión. El narrador nos cuenta que Dios no estaba en el viento huracanado, pero sí en la brisa suave. Con eso, nos podría parecer un poco caprichoso este narrador, quien nos presenta a un Dios quien se muestra o desaparece con un cambio de volumen.

Además, reconociendo la importancia que atribuye el patrón literario al cuarto elemento, es difícil entender cómo sería cualitativamente más importante esta brisa suave en comparación con el viento, terremoto, y fuego. Ahora bien, habrá que preguntarse si se puede percibir una diferencia cualitativa si – con el hebreo – lo traducimos como un “silencio fino” o una “cesación”.

En vez de ser una manifestación más suave de los otros fenómenos naturales – algo del mismo estilo, de la misma naturaleza, pero menos espantoso – la cesación de todo lo anterior y el silencio que resulta es algo completamente *otro*. Representa un cambio total: en vez de ser una comunicación impuesta (sea con una voz o con elementos teofánicos), es la *falta* de imposición y un *silencio* que invita al encuentro, que le da lugar al otro y que anima a salir de la cueva<sup>55</sup>. Se ve el elemento de invitación también en la manera en que Dios habla cuando finalmente conversa con Elías. En vez de empezar con un mandato o una afirmación, empieza con una pregunta, dirigiéndose a él por su nombre y animando su participación: “¿Qué haces aquí, Elías?”. Elías responde a la pregunta repetida (vv. 9.13) con la misma respuesta que antes (vv. 10.14), pero esta vez el Señor se hace cargo de ella no con una manifestación poderosa y un silencio, ni con comida milagrosa, sino proporcionándole a Elías una nueva misión y la promesa de compañía.

El silencio de Dios aquí funciona como lugar de preparación y de recepción, en el cual Elías se atreve a salir de la cueva y es escuchado de nuevo. Al interpretarlo como una brisa (aun cuando sea una traducción legítima, con base en la Septuaginta), se queda demasiado cercano del viento con que empezó la serie de tres, y sin el paso de silencio que da lugar y agencia a Elías.

Además, por la estructura literaria, parece haber una correspondencia entre los tres fenómenos poderosos (el viento, el terremoto y el fuego) y las

---

ya se ha percibido en el mismo ciclo narrativo, con la historia de la viuda en el capítulo 17 y la demostración ante los profetas de Baal en el capítulo 18, otro contraste dramático entre “algo íntimo y algo público y sangriento” (comunicación privada). Por lo tanto, no nos debe sorprender la misma dinámica entre Dios y su profeta en el capítulo 19.

<sup>55</sup> Varios comentaristas reconocen la importancia de la alteridad/otredad de este cuarto elemento. LEVORATTI, p. ej., dice que el texto “quiere situar lo divino más allá de todo fenómeno cósmico y de toda capacidad de comprensión y expresión humanas” (2005, p. 754). Sin embargo, al interpretarlo como “el susurro de una brisa suave”, pierde un aspecto muy importante: el de la escucha que da lugar a la voz de Elías.

tres responsabilidades violentas que tendrán los que reciban la unción de parte de Elías, aunque la única unción que logra dar Elías es la de Eliseo, el profeta quien cumple con los demás<sup>56</sup>. Igualmente, se puede percibir una correspondencia entre el silencio de Dios que invita al encuentro y la promesa dada a Elías de otros siete mil que lo acompañan en su devoción. Al final, Elías no está solo.

### ***Conclusión: el silencio divino como lugar de encuentro e invitación a la escucha mutua***

La experiencia de Elías nos puede servir para diversificar nuestra comprensión del silencio, de la presencia, y de la escucha (tanto humana como divina). A veces el silencio *es* presencia e invitación al diálogo, pero *siempre* es requisito para la escucha. En el silencio de la presencia se abre un espacio para el otro que invita a su participación activa, como Elías, que sale de la cueva hacia el encuentro. El uso de preguntas también nos revela una estrategia comunicativa de Dios en darle voz a Elías primero, incluso cuando se repite y se queja. Las respuestas de Dios varían: a veces contesta con palabras, a veces con fuego, otras con comida, y otras con silencio o con preguntas.

Podemos concluir que la comunicación – y también el silencio – es polivalente<sup>57</sup>. Mientras el silencio de Baal en el capítulo 18 demuestra su inexistencia, el silencio de YHWH en el capítulo 19 revela su disponibilidad para hablar con, y escuchar a, Elías<sup>58</sup>. Su silencio invita al encuentro y da lugar al otro. Quizá el ejemplo de Dios en este pasaje nos permita reconsiderar nuestro propio silencio como una tierra fértil de la cual brotan una invitación al diálogo, una puerta abierta al encuentro y la posibilidad de la escucha.

---

<sup>56</sup> WALSH describe la correspondencia entre los tres fenómenos y las tres responsabilidades de esta manera: “To Elijah’s desire to resign his mission in the face of Israel’s infidelity Yahweh responds by naming his successor; to Israel’s violence Yahweh responds with the swords of Hazael and Jehu; to Elijah’s claim of isolation Yahweh retorts that there remain thousands of faithful in the land. Elijah will in fact fulfill only one of the three charges given him, the investiture of his successor; Elisha will be responsible for the other two” (1990, p. 172).

<sup>57</sup> Los múltiples significados del silencio, y de las pausas, han sido considerados en estudios de la comunicación, pero como *parte de* la comunicación, no como una *falta de* comunicación. Para dar un ejemplo, ver el artículo de EPHRATT sobre el habla y el silencio (2011, p. 2292).

<sup>58</sup> A diferencia de PAYNTER, no creo que la libertad de Dios sea el factor más importante en su silencio intencionado, sino la escucha y la interacción con el profeta. Ella describe el silencio divino de esta manera: “Unlike Baal, who does not reply because he *can* not (sic), YHWH does not speak, at times, because he *will* not. He is free and asserts his freedom.... the silence of YHWH within our text can be understood to be a loud, pointed act of communication. Whether it is the silence of disapproval, of boredom, of irritation or of mockery, we are left to deduce” (2016, p. 195).

## Siglas

BDB	= BROWN, DRIVER, BRIGGS
DBHE	= Diccionario bíblico hebreo-español
DCH	= Dictionary of Classical Hebrew
GKC	= Gesenius' Hebrew Grammar
HALOT	= The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament
J-M	= JOÜON-MURAOKA
RAE	= Real Academia Española
TDOT	= Theological Dictionary of the Old Testament

## Referencias

- ALONSO SCHÖKEL, L. *Diccionario bíblico hebreo-español*. Madrid, 1999.
- BOS, A.-M. *Elijah Looked and Behold...: Biblical Spirituality in Pictures*. Leuven: Peeters, 2012.
- BOTTERWECK, G. J., RINGGREN, H., FABRY, H.-J. (Ed.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1977–2012. 15 v.
- BROWN, F., DRIVER, S. R., BRIGGS, C. A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford: Clarendon, 1906.
- CLINES, D. J. A. (Ed.). *The Dictionary of Classical Hebrew*. Sheffield: Sheffield Phoenix, 1993-2016. 9 v.
- COGAN, M. *1 Kings*. Anchor Bible. New York: Doubleday, 2001. v. 10.
- COOTE, R. Yahweh Recalls Elijah. En: *Traditions in Transformation: Turning Points in Biblical Faith*. HALPERN, B., LEVENSON, J. D. (Ed.). Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1981. p. 115-120.
- DE VAUX, R. *Les Livres des Rois*. 2. ed. Paris: Éditions du Cerf, 1958.
- EIDEVALL, G. Horeb Revisited: Reflections on the Theophany in 1 Kings 19. En: *Enigmas and Images: Studies in Honor of Tryggve N.D. Mettinger*. EIDEVALL, G., SCHEUER, B. (Ed.). Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2011. p. 92-111.
- EIDEVALL, G. Sounds of Silence in Biblical Hebrew: A Lexical Study. *Vetus Testamentum*, n. 62, p. 159-174. 2012.
- EPHRATT, M. Linguistic, Paralinguistic, and Extralinguistic Speech and Silence. *Journal of Pragmatics*, v. 43, p. 2286-2307, 2011.
- ESHEL, E., et al. *Qumran Cave 4, VI: Poetical and Liturgical Texts*, part 1. Discoveries in the Judaean Desert. Oxford: Clarendon, 1998. v. 11.
- GESENIUS, W. *Gesenius' Hebrew Grammar*. Mineola, N.Y.: Dover, 2006.
- GOLANI, S. Three Oppressors and Four Saviors—The Three-Four Pattern and the List of Saviors in 1 Sam 12,9-11. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 127.2, p. 294-303, 2015.
- GRAY, J. *I & II Kings*. 2. ed. Philadelphia: Westminster Press, 1964.
- HOUSE, P. *1, 2 Kings*. New American Commentary. Broadman & Holman, 1995. v. 8.

- JOÜON, P. *A Grammar of Biblical Hebrew*. Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1993.
- KESSLER, J. *Between Hearing and Silence: a Study in Old Testament Theology*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2021.
- KÖHLER, L., BAUMGARTNER, W. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: Brill, 2001. 2 v.
- LEVORATTI, A. J. (Ed.). *Comentario Bíblico Latinoamericano, Antiguo Testamento*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2005. v. 1.
- LUST, J. A Gentle Breeze or a Roaring Thunderous Sound? Elijah at Horeb: 1 Kings XIX 12. *Vetus Testamentum* 25, p. 110-115. 1975.
- MASSON, M. L'expérience mystique du prophète Elie: « qol d'mama daqqa ». *Revue de l'histoire des religions*, v. 208, no. 3, p. 243-271, 1991.
- NOLL, S. *The Semantics of Silence in Biblical Hebrew*. Leiden: Brill, 2020.
- PAYNTER, H. *Reduced Laughter: Seriocomic Features and Their Functions in the Book of Kings*. Leiden: Brill, 2016.
- REYMOND, E. D. The Hebrew Word מָמַד and the Root *d-m-m* I ("To Be Silent"). *Biblica*, n. 90, p. 374-388, 2009.
- SCHULLER, E. M., NEWSOM, C. A. *The Hodayot (Thanksgiving Psalms): A Study Edition of 1QH<sup>a</sup>*. Atlanta: Society for Biblical Literature, 2012.
- STEGEMANN, H., SCHULLER, E., NEWSOM, C. *1QHodayot<sup>a</sup>*. Discoveries in the Judaean Desert. Oxford: Clarendon, 2009. v. 40.
- TALMON, S. The Topped Triad in the Hebrew Bible and the Ascending Numerical Pattern. En: *Literary Motifs and Patterns in the Hebrew Bible*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2013. p. 77-123.
- WALSH, J. T. *1 Kings*. Berit Olam: Studies in Hebrew Narrative & Poetry. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1996.
- WALSH, J. T. *1 Kings*. En: *The New Jerome Biblical Commentary*. BROWN, R. E., FITZMYER, J. A., MURPHY, R. E. (Ed.). Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1990.
- WEGER, Jr., H., CASTLE, G. R., EMMETT, M. C. Active Listening in Peer Interviews. *The Int'l Journal of Listening*, n. 24, p. 34-49. 2010.

Artículo presentado el 28.12.2022 y aprobado el 07.03.2023.

**Sonja Noll** es doctora en la Biblia hebrea y es profesora en la Pontificia Universidad Católica de Chile en Santiago. Algunas partes del artículo presentado son el resultado de un estudio financiado por ANID (Fondecyt N° 11200715). La autora quiere agradecer la ayuda de dos estudiantes, Santiago Abella y Rodrigo Fernández, con la revisión del texto y el aporte de algunas sugerencias nuevas. Si hubiera algún error en el manuscrito, es responsabilidad de la autora. Orcid.org/0000-0002-9074-9511. E-mail: sonja.noll@uc.cl.

**Dirección:** Av. Vicuña Mackenna 4860  
Código postal 7820436 – Casilla 316  
Comuna Macul, Campus San Joaquín  
Santiago, Chile