



“... El mundo retornará a su primer silencio.” Estudio sobre el silencio y el lenguaje en relatos apocalípticos judeo-cristianos

... “The world will return to its first silence.” Studies about silence and language in judeo-christian apocalyptic narratives

Cesar Octavio Carbullanca Nuñez*

Resumo

O diálogo entre religião e literatura deve ser capaz de estabelecer as bases epistêmicas sobre as quais esse diálogo ocorre. Nesse sentido, a relação do texto com a cultura não é evidente e precisa ser explicada. O artigo parte das atuais teorias dos imaginários sociais e da construção social do silêncio, tentando chegar a um entendimento mais completo do texto apocalíptico da antiguidade judaica e cristã. A teoria dos imaginários traz tanto a questão subjetiva quanto a social do silenciamento; por outro lado, o silêncio e a linguagem são categorias presentes nas religiões, o que contribui para a discussão sobre a relação entre religião e literatura. Assim, o artigo tem uma pretensão teórica e descritiva. Na primeira parte, leva em conta uma teoria da construção social do silêncio, colocando em evidência o papel do silêncio na literatura. Em um segundo momento, mostra como o silêncio está presente em histórias apocalípticas e revela questões centrais do imaginário compartilhadas por esses textos.

Palavras-chaves: imaginário; silêncio; apocalipse; merkaba; ascensão.

Abstract

The dialogue between religion and literature must be able to establish the epistemic foundations on which this dialogue takes place. In this sense, the relation of the text to the culture is not evident and needs to be explained. The article starts with the current theories of social imagery and the social construction of silence, trying to arrive at a more complete understanding of the apocalyptic text of Jewish and Christian antiquity. The theory of the imaginary brings both the subjective and the social question of silencing; on the other hand, silence and language are categories present in the religions that contribute to the discussion about the relationship between religion and literature. Thus, the article has a theoretical and a descriptive claim. In the first part takes into account a theory gives social construction of silence do highlighting the role of silence in literature, in another, of apocalyptic stories shows how the silence is present and reveals central issues of the Imaginary shared by these texts.

Keywords: imaginary; silence; apocalypse; merhaba; ascension.

Artigo submetido em 20 de julho de 2018 e aprovado em 02 de outubro de 2018.

*Doctor en teología por la Universidad Pontificia Comillas. Professor de la Universidad Católica Silva Henríquez. País de origem: Chile. E-mail: carbullanca@yahoo.com

Introducción

La discusión sobre literatura y ciencias de la religión obliga a colocar la pregunta acerca de qué vamos a entender por texto y su relación con la teoría de imaginario social. Explicemos estos conceptos centrales. El imaginario social tal como está definido por Magariños de Morentin: “Se entiende por imaginario social a todo aquello que se habla en la comunidad, en la medida y según el modo como se habla de ello” (GOMEZ, 2001, p. 197). Agambien afirma en el contexto de la experiencia mística en la antigüedad que “hasta hora el silencio no encontró una explicación satisfactoria” (AGAMBEN, 2014, p. 77). El título del artículo muestra este tenor: “...Y el mundo volverá a su primer silencio siete días, como lo fue al principio, para que no quede ningún hombre. Y después de siete días el mundo será despertado” que está tomado de 4Esdras 7, 30-31, en este texto, el visionario sostiene una temporalidad circular del eschaton, en el cual la experiencia mística se ve sustraída al lenguaje, “era un no poder decir, un murmurar con la boca cerrada...esta experiencia era bastante próxima de la experiencia de la infancia de los hombres” (AGAMBEN, 2014, p. 77).

El concepto de imaginario resulta difícil, operativamente hablando, en el trabajo con textos. Detectar un imaginario social representa un esfuerzo no menor en el análisis de relatos, pues se requiere dejar en evidencia la existencia de estas representaciones sociales bajo los textos, los cuales muchas veces, son breves, confusos, y fragmentarios. Por consiguiente, pretendemos avanzar en una formulación de la vinculación entre imaginarios sociales y el trabajo de los textos. Para lo cual partiremos de la postura de Magariños quien señala que “solo es posible trabajar con los imaginarios sociales en y a través de la materialidad discursiva de esos imaginarios en textos concretos” (citado en GOMEZ, 2001, p. 198). Dicha materialidad debe ser considerada en su raíz, esto es, la vinculación entre el imaginario social y silencio, cuestión que constituye la textualidad de todo texto. Ambas categorías no siendo idénticas se superponen pues están situadas en el nivel de la pragmática del discurso. Por tanto, nuestra contribución a este dossier pretende clarificar la relación entre texto e imaginario a través de la

conceptualización de la teoría de la construcción social del silencio para luego explicar estas cuestiones en un texto religioso como lo son los relatos apocalípticos judeo-cristianos. En este sentido, mostraremos en esta parte cómo el silencio constituye lo no dicho en diversos textos apocalípticos como la Ascensión de Isaías y Apocalipsis de Abraham y el Apocalipsis de Pablo entre otros que presuponen una pragmática de aquellas comunidades.

1 El silencio: cuestiones fundamentales

Las actuales teorías sobre la construcción social del silencio hablan de este, no como una ausencia de ruidos, como pausa del habla pública, o el silencio de los espacios cósmicos, sino que el silencio expresa un código semiótico que se sitúa en el origen y el ámbito propio de la configuración social de las creencias, hábitos, instituciones y costumbres de los grupos y por tanto de una cierta estructura antropológica-cultural. Ciertamente, estamos hablando de cultura como sistema semiótico, en que el silencio del cual hablamos, acontece como código, mediante el cual, un colectivo *configura su eidos histórico* expresado, no en términos teóricos, sino en prácticas, comprensiones habituales, imágenes, narraciones, leyendas, etc. Castoriadis se refiere en estos términos a diversos imaginarios tales como: la esclavitud, el capitalismo, y la estratocracia totalitaria-estalinista (CASTORIADIS, 2013, p. 249; 1985, p. 37-21), los cuales significan una nueva ruptura, un nuevo tipo de silenciamiento histórico, una creación social de una nueva significación y auto-referencia, una heteronomía que significa a su vez una fractura histórica con la anterior manera de ser de aquella sociedad. Todo *eidos histórico* amenaza y posibilita un tipo de silenciamiento histórico de grupos, etnias, individuos, los ejemplos de la colonia española y portuguesa son ejemplos evidentes de la reducción al silencio de pueblos enteros a la esclavitud, y de genocidios de etnias completas en Latinoamérica. Por tanto, el silencio es tanto el ámbito en que acontece la ficción habitual colectiva, las imágenes creídas, y supuestas que dan legitimidad a nuestras prácticas y además es el producto, la configuración de un imaginario, un modo de ser plasmado de cada cultura, y que se sedimenta de manera fragmentaria en sus expresiones culturales como son los textos. Estas configuraciones sociales, y

modos de ser de cada grupo cultural que constituyen los silencios están a la base y representan la emergencia de la materialidad del texto.

1.1 Construcción social del silencio

En esta perspectiva el aporte de diversos autores como Robert N. St. Clair (2003); Debora Tannet (1985); Veena Das (1985); Robyn Fivush (2010); y Sean Gray (2012) respecto de un estudio socio-político del silencio como construcción semiótica-social es fundamental para una perspectiva de la comprensión del imaginario de narrativas míticas. Estas teorías sobre una construcción semiótica social del silencio sostienen que el silencio no sólo es el ámbito y producto del cada imaginario sino que éste, el silencio es “el ombligo” del texto, según la famosa metáfora freudiana (FREUD, 1981, p. 152). La metáfora del ombligo, es aplicada por Freud al texto del sueño el cual se constituye en un tejido en medio del cual acontece lo no dicho, lo impenetrable, a la observación del analista y del lenguaje. En términos de la vida político-social, el silencio constituye al texto literario como su “ombligo”, su esqueleto y su sustancia nutritiva. En este sentido, la literatura en general, no está referida a sí misma sino a otra realidad no dicha en su propio texto. Ciertamente, toda construcción de la realidad está acompañada de una plasmación axiológica y semiótica acerca de lo bueno, lo malo, lo digno e indigno, lo prohibido y lo legítimo. Pero dicha construcción semiótica de la realidad, nunca logra decirse completamente, sino que nace de un nudo imposible, de un núcleo no dicho o todavía por decir. Así, en la producción literaria, en su amplitud, implica una taxonomía de funciones sociales, una axiología de funciones y oficios y una semiótica de significados y sentidos específicos. Dicha configuración de la realidad para las sociedades pre-modernas ha sido caracterizada por Taylor (2002, p. 5-6). como un imaginario estructurado jerárquicamente ya sea de manera mítica o metafísica, el cual poseía su correspondiente función social.

Como lo demostraremos dicha estructura social, axiología y semiótica queda en evidencia en nuestras narrativas apocalípticas de la antigüedad las cuales están centradas en el imaginario del ascenso al cielo. No obstante, la ficción literaria del

ascenso a los cielos expresa algo que no está dicho, supuesto, pero que es ampliamente aceptado y creído en el conjunto de convicciones y de visiones del mundo circundante. R. Boustan y A. Reed (2004, p. 2) afirman: “la idea de los cielos tomó un especial lugar en la imaginación de la antigüedad tardía...nosotros encontramos descripciones de los cielos a partir de estos que pretenden haber visitado esta realidad”.

Ya en Mesopotamia, en las *Listas reales sumerias* (2017-1794 a.C.), que consigna el nombre de los reyes, y el número de años encontramos el imaginario, del ascenso, así p.e. en una de estas listas dice: “Etana, el pastor, que ascendió al cielo y consolidó todos los países extranjeros, se convirtió en rey; gobernó durante [1500] [635] años.” (HILPRECHT, 1906); a su vez, en el helenismo el tema de la katabasis/anabasis se encuentra ya establecida en la mitología, en donde determinados hombres descienden o ascienden al cielo, como es el caso de Rómulo, Hércules, Empedocles, Alejandro Magno y Apolonio de Tyana (BREMNER, 2014; GONZÁLEZ, 2014, p. 191-224; HIMMELFARB, 1993, p. 37). Así también en Egipto, encontramos en los “Textos de las pirámides” que testimonia esta misma creencia aplicado al Faraón p.e. en el frag. 476: “ellos dicen [...] La ascensión de este Dios al cielo, la ascensión de N. al cielo” (THE PYRAMID TEXTS, p. 104). Y en el Libro Egipcio de los muertos, en el Conjuro CXXVII, del *Himno a los dioses del Kerti* se lee: “mi ascenso al cielo es igual a la de un dios, recorro todo el ciclo de las metamorfosis, bendiciendo las ordenes”. Y también el conjuro LXVIII “las puertas del cielo se abren para mí...” (LAURENT, 2012, p. 173-174).

A la vista está, que el imaginario del ascenso posee un carácter aristocrático, pues los sujetos del ascenso se refieren a reyes, emperadores, filósofos, y no el pueblo llano. Habrá que comprender en este contexto cómo se escuchó la predicación del ascenso de un campesino de Galilea o de pobres en general. Este anuncio significaba desde todo punto de vista una cuestión insólita, más aún si se predicaba que este sujeto hubiese sido crucificado “mientras los bendecía, se separó de ellos y fue llevado arriba al cielo” (Lc 24,51). Constatamos por tanto que efectivamente, el ascenso al cielo representa un lugar común creído en aquella

semiosfera, y una creencia habitual en el mundo antiguo, y por creído callado. De acuerdo a este imaginario determinados sujetos predilectos (reyes, filósofos, héroes) ascienden al cielo, son divinizados, recibiendo túnicas sacerdotales, coronas u otros caracteres divinos. Esta cuestión es fundamental pues el tema del ascenso al cielo, es un silencio característico, en textos judeo-cristianos del siglo III a.C al siglo IV d.C., en los cuales se percibe como una creencia arraigada en que el punto más importante no radica en el ascenso mismo, y su concomitante transformación, sino más bien en la impertinencia de que el sujeto que ascienda no pertenezca al propio grupo.

Estos argumentos, nos ayudan a comprender que en términos generales, los autores mencionados sostendrán que el mismo ascenso al cielo y la visión de la Merkhaba divina expresa una creencia verbalizada sobre determinados héroes, o líderes, pero callada, prohibida, silenciada para otros: campesinos, mujeres, niños y como tal representa *una categoría antropológica* que debemos considerar en vista de comprender las identidad de grupos segregados por dicho imaginario; por esto una cuestión esencial es enmarcar el silencio que expresa este imaginario dentro de una antropología comunicacional, de tal manera que este silencio muestra un *tipo de relación* política con otros seres humanos que viven en sociedad o consigo mismo, dirá José Luis Ramirez “El poder social ha estado tradicionalmente asociado al derecho a hablar, a dejar hablar y a hacer callar” (1992). En esta perspectiva, el silencio antropológico es el silencio político del poder de la palabra y del dejar hablar *al otro diferente*. El *otro diferente*, es el silenciado de acuerdo al imaginario existente. En la antigüedad campesinos, extranjeros, magos, profetas, visionarios, mujeres están inscritos dentro de la categoría del *otro diferente silenciado*. Así las cosas, el texto de Lc 24,51 y los apocalipsis cristianos muestran una emergencia o ficcionalización de *otro mundo: otra* realeza, *otra* ciudadanía popular, *otros* valores y al orden de la realidad presente. Se trata de sujetos que representan *el otro marginal* que visualizados a través de sus héroes o adversarios que ascienden al cielo, o tienen visiones, sin la autorización de un senado como en Roma o la sanción religiosa oficial en Grecia. En esta descripción apreciamos que el silencio entendido como la matriz de creencias arraigadas está institucionalmente

determinado (TANNET, 1985; DAS, 1985) mediante la cual en diversas culturas se comprende la manera como se construye la pertenencia y la exclusión en una sociedad. Al respecto, es valioso en vista de clarificar nuestro punto de vista, un ejemplo más cercano. Veena Das analiza la violencia de castas en la India, sosteniendo en base a la teorías de René Girard la tesis de la “violencia del feudo”, el feudo es definido como: “un pacto de violencia entre grupos sociales en el modo en que el yo y los otros emergen como un intercambio de violencia” (DAS, 1985, p. 179). De acuerdo a esto el victimario y la víctima del feudo son portador de una violencia institucionalizada que se reproduce en el tiempo. En este sentido, el lector de los apocalipsis, en cuanto víctima silenciada por el imaginario social, ficcionaliza su propia visión de una sociedad alternativa. La manera de mantener o reaccionar ante la violencia jerarquizada del mundo antiguo, pasa por la reproducción ficcionalizada de su segregación o negación Así para Veena Das:

la manera en la cual una sociedad mantiene la violencia del feudo es mejor entendida no sólo en términos de reglas las cuales permiten cierto tipo de segregación y violencia y prohíben otras sino también por examinar las estructuras institucionales dentro de las cuales la violencia fue prohibida (DAS, 1985, p. 179).

En nuestro caso, la creencia en los tres o siete cielos, el ascenso y visión de la Merkhaba divina responden a una contraparte secular presente en la ciudad antigua, el cual vemos repetido y reformulado una y otra vez en los apocalipsis judíos y cristianos.

1.2 El concepto de fractura

Si hemos dicho que el silencio es una condición sine qua non de la producción literaria, que acontece a través de la producción cultural de los pueblos y representa el fundamento de lo que está dicho, nosotros afirmamos en cambio que el concepto de fractura representa un acontecimiento puntual en el tiempo, que supera el propio decir del lenguaje, e inicia un nuevo imaginario social. La conquista de América, la apertura de la Iglesia al paganismo, la teoría de la relatividad, el exterminio nazi y otros genocidios pueden ayudar a comprender este fenómeno. Este concepto derivado de Walter Benjamin en relación con aquella

experiencia inexpresable al propio lenguaje (WEIGEL, 2007, p. 199-201; DERRIDA, 1967, p. 85; CASTORIADIS, 1985, p. 40; NÓMEZ, 1994, p. 10-11). Para el filósofo el concepto de fractura está tomado en un sentido místico-estético. A partir de tradiciones judías, Benjamin afirma que el silencio y el lenguaje es producto de la fractura que introduce el pecado de Adán. El relato genesiaco del pecado original no es para W. Benjamin, una cuestión del pasado sino que remite a la modernidad; ésta es para el filósofo la conciencia de la fractura lingüística que ha acaecido al hombre de hoy al haber abandonado una cosmovisión metafísica y entrada en otra histórico-científica (GIVONE, 1988, p. 123). Benjamín extrae su teoría de la tradición judía según la cual, la introducción del pecado en la historia de la humanidad significa el paso al lenguaje humano y muestra la inadecuación entre el lenguaje transparente de lo eterno antes de la caída y la necesidad de significantes en la historia. En diversos relatos apócrifos estudiados por nosotros, encontramos que la caída expresa la fractura entre experiencia y lenguaje, así en Jub 3,19-28 luego del pecado: “en aquel día quedaron mudas las bocas de todas las bestias, animales, pájaros, sabandijas y reptiles, pues hablaban todos, unos con otros, en un mismo lenguaje e idioma.” Y en 3Enoch 15, 4 un texto judío tardío muestra una variante, según la cual la mudez es un signo de la superioridad del hombre sobre los animales: “El señor le hizo rey de todos ellos y le sometió a todos a la categoría de ser seres inferiores y haciéndolos mudos y sordos para que estuviesen sujetos y le obedecieran a él, así como a cualquier otro hombre.” Lo mismo aparece en 4 Ez 4,39-30, la voz es un signo de la soberanía del hombre sobre la naturaleza: “Luego sobrevoló el espíritu; tinieblas y silencio estaban en todos lados el sonido de la voz del hombre aún no estaba ante tí.”

En el relato de la caída de 4Ezra queda esto en evidencia. Para este autor “tinieblas y silencio” acontecen previo al lenguaje, sólo con el hombre acontece el lenguaje. La historia del hombre acontece con el inicio del lenguaje y el regreso a la escatología y a la mística acontece como silencio.

También la figura del ángel, tomado de la tradición judía, representa esta inadecuación del lenguaje a la experiencia religiosa del misterio, pero también con

la experiencia del horror. Expliquemos este punto. Para la mística judía, los ángeles susurran o guardan silencio ante el trono de Dios como veremos diversos textos místicos judíos como en 4Q405 se dice “cuando ellos se levantan (los querubines) el susurro de los ángeles es escuchado.... y cuando ellos levantan sus alas un susurro de ángeles”. También en HR XI, 173) reflexionan sobre este punto: “Quédense en silencio ante mí, todas las creaturas las cuales yo he creado” y más adelante en HRXI, 178: “quédense en silencio ante mi cada ángel y cada bestia y cada ophanim y seraphin el cual yo he creado”.

El lenguaje humano no es capaz de expresar la experiencia del misterio, así como tampoco el lenguaje humano no logra expresar la experiencia del sufrimiento o del horror del pecado. La fractura por tanto, representa un acontecimiento histórico que da inicio a una nueva construcción del silencio o un nuevo imaginario social. A su vez, el concepto de fractura lingüística está en relación a una transformación axiológica, un cambio de época, que conlleva un no menor cambio epistemológico en la manera de comprender el mundo y el lugar del hombre en medio de éste.

Así las cosas, la antropóloga Veena Das (2008, p. 37) detecta en la modernidad una ausencia de lenguaje del dolor en la sociología: “los estudios de las sociedades requieren del estudio de su dolor, entonces en la medida en que exista una ausencia de lenguajes del dolor en las ciencias sociales, estas participan del silencio y por consiguiente, aumentan la violencia que estudian.”

La ausencia de lenguaje del dolor mencionada por Das, representa no sólo un silencio sino una fractura entre dos épocas del mundo. Ciertamente, para los sobrevivientes de los campos de concentración de Auschwitz, de las Bombas atómicas de Hiroshima y Nagasaki, o de las cámaras de tortura en los tiempos de dictadura en Latinoamérica, o de los niños abusados, llegar al lenguaje representa un paso cualitativo en su biografía. Para ellos la experiencia del horror y de lo monstruoso vivido es a menudo evitada y gana solo con dificultad un lugar en su relato consciente. Así, los límites de la experiencia humana son habitados por el

silencio, o en otras palabras, las experiencias de lo sublime, del horror y del sufrimiento se abren paso oblicuamente a través del mito, del símbolo y la imagen.

En la antigüedad, textos apocalípticos como el ascenso del visionario, representan una ruptura en cuanto es una reestructuración de las significaciones sociales a través de una búsqueda de una nueva totalidad. El visionario aparece como el constructor de un nuevo lenguaje y un nuevo orden del mundo caduco que llega a su fin. El texto religioso establece así una relación de ruptura con otros textos sociales, haciendo de la propia escritura una interpretación de la vida social como nueva totalidad. En los relatos míticos esta fractura aparece dispersa, e insinuada a través de diversas imágenes transgresoras de la realidad. Metaforas, imágenes impertinentes que hablan de un como si que llevan la realidad más allá. No es casual, que el concepto de fractura responda a una literatura de los límites culturales o sociales ¿Por qué los relatos apocalípticos describen el caos y lo monstruoso? ¿Por qué transitan por los temas de una transformación y de hibridación humano-animal, o sexual? La descripción del caos, estructura literaria recurrente en múltiples apocalipsis muestran la visión del autor según la cual, los hechos acaecidos muestran el fin del mundo caduco y el arribo del mundo nuevo, esto es una fractura epocal, una crisis axiológica, en medio de la cual, toda institución humana se ve cuestionada (Dan 7, 3-7; Lc 21,8-24; Mc 13, 2-33). En ellos encontramos diversas funciones como las que señala David Frankfurter (1993, p. 103-140; HARTMANN, 1966, p.). En vista de la pragmática del relato, es importante notar que los signos están presentados de manera estereotipada (4Esd 5,1.4-5.13a; 7, 26-27). La cuestión apunta a su función epistémica, esto es, el reconocimiento de los signos responde a la solución de desorden y angustia que vive el creyente en el presente.

En este contexto, los relatos sobre el ascenso a la Merkhaba divina o el descenso a los infiernos representan un cambio de registro dentro de la cultura judía del segundo templo y del cristianismo. Este cambio muestra un nuevo tipo de judaísmo, una crisis histórica, ya no definida en relación a la nación o al templo

sino contextualizada dentro del imaginario del ascenso, imaginario común a diversas culturas de la antigüedad.

2 Analisis de silencios en relatos apocalípticos

2.1 Silencio literario

En los siguientes párrafos realizamos un análisis literario de relatos apocalípticos.

El silencio como ámbito semiótico pertenece al ámbito del sonido, de la comunicación hablada. En el relato escrito, el silencio se expresa como falta de acentos y puntuación, tachadura, error ortográfico, pero también alcanza al doble sentido, mediante la metáfora y el símbolo. El trabajo con textos del pasado enseña el carácter fragmentario e inacabado de ellos, no tan sólo es una cuestión accidental o circunstancial sino que responde a una cuestión fundamental de la constitución del relato. En todos estos casos, tanto en caso del deterioro del paso del tiempo como en su propia configuración queda algo dentro de lo no dicho. En cuanto perteneciente al ámbito de la comunicación social, existen múltiples taxonómicas o tipologías del silencio que se han centrado en diferentes aspectos, algunas de ellas de carácter formal o de contenido (CAMARGO; MÉNDEZ, 2014). En relación a nuestro objetivo de clarificar la relación entre texto e imaginario en textos apocalípticos judeo-cristianos, estamos interesados en los silencios textuales como puntuaciones, espacios en blanco, “blancos tipográficos” (MATEU, 2001, p. 48), paréntesis, errores, comentarios del autor, traducciones de términos dentro del texto, etc. En textos religiosos como los de Qumrán el nombre divino es expresado de una manera anacrónica así p.e. en 4QpIs fr.2-6 v.7, aparece el nombre de Yahvéh con caracteres hebreos antiguo, paleo-hebreo- (YHWH) en medio del hebreo de letra cuadrada (יהוה). La versión crítica de Florentino García Martínez (1999, p. 314) sin embargo no conserva el detalle y traduce “el Señor *Yahvéh* de los ejércitos....”, sin encontrar de importancia la escritura paleo-hebreo del nombre de Yahvéh. La pregunta que surge espontánea es ¿porqué el copista ha utilizado el

nombre de Yahvéh en letras antiguas?. Primero, ciertamente, el uso del nombre de Yahvéh en paleo-hebreo refleja un componente ideológico importante de relato y no fue colocado al azar. Segundo, la traducción refleja una racionalización del texto hebreo. A raíz de todo esto, resulta impresionante el alto nivel de ambigüedad que tiene el texto original lo cual explica la importancia de la lectura comunitaria así como del trabajo interpretativo de estos textos. Michal Ephratt habla de “silencio referencial” para mencionar silencios más allá de la escritura: puntos seguidos, espacio el blanco, uso de palabras extranjeras, etc (2008, p. 1915). En este sentido, hay que decir que los espacios en blanco, paréntesis, errores ortográficos representan parte del silencio constitutivo del texto.

Ahora bien, desde una perspectiva literaria Macherey postula el carácter heurístico del silencio, como condición de comprensión de lo dicho, concepción habitual en diversas tradiciones religiosas. En este sentido, su visión sobre el silencio se vincula con la teoría de los imaginarios sociales. Su visión de la obra literaria, especifica que el silencio como una cuestión positiva la cual no es ni negativa, accidental o temporal, sino que estructura y posibilita lo dicho.

el silencio del libro no es una falta que debe ser remediada...este no es un silencio temporal que puede ser finalmente abolido nosotros debemos distinguir la necesidad de este silencio, [...] la obra manifiesta, descubre lo que no puede decir. (MACHEREY, 1978, p. 84).

La comprensión de Macherey acerca de la investigación de lo que no está dicho en la obra, se aplica a los recursos literarios que conocidas en escritos apocalípticos y místicos: uso del simbolismo, seudonimia, preguntas, etc. La pregunta es un recurso pragmático pues muestra un problema no dicho pre-literario y vital. Para poner un ejemplo, de esta pragmática en textos apocalípticos veamos las preguntas colocada en boca de los justos y mártires (1Enoch 9,11; 10,10-13; 4Ez 4,12). En ellos, ángeles, profetas, patriarcas y justos como Job, Esdras o los justos de los salmos preguntan a Dios mismo “¿Por qué nosotros sufrimos?” “¿hasta cuándo ocultas tu rostro?” (Sal 131,1; Hab 1,1-2; 1QpHab col. I, 1; Catena 4Q177 col. II, 8; Sal 13,1-2). Este recurso pragmático también lo vemos en Job 38, 4-42,2:

¿Dónde estabas tú cuando yo fundaba la tierra? [...] ¿Has dado órdenes a la mañana alguna vez en tu vida? ¿Le has mostrado al alba su lugar, para que ocupe los confines de la tierra y sean sacudidos de ella los malvados? [...] Yo reconozco que todo lo puedes y que no hay pensamiento que te sea oculto. 3 "¿Quién es el que, falto de entendimiento, oscurece el consejo?".[...] así hablaba yo y nada entendía, eran cosas demasiado maravillosas para mí, que yo no comprendía. (Job 38, 4-42,2).

También las preguntas del hombre al ángel muestran este tenor, como lo vemos en los textos como la *Ascensión de Isaías* (Asc.Is.) donde se establece un diálogo entre el sublime ángel y el profeta, éste pregunta “¿quién eres tú, y cuál es tu nombre y adónde me conduces a lo alto? (Asc.Is 7,3). El ángel se niega a dar su nombre “mi nombre no encontrarás” (Asc.Is 7, 5). Y en *Apocalipsis de Abraham* (Ap.Ab) en relación con el misterio del sufrimiento humano: “O Eterno, poderoso! ¿Por qué has dado tal poder para destruir a la generación de los hombres en sus trabajos sobre la tierra? (Ap. Ab XXIII). Diríamos de manera actualizada, la pregunta del hombre religioso no legitima el sufrimiento sino por el contrario es la protesta contra cualquier legitimización del sufrimiento del hombre. Así también, el hombre común suele interrogar a la vida y a Dios en las experiencias límites de lo sublime y del sufrimiento, para amoldar su vida a los parámetros sociales, pero ni la vida ni Dios responden a sus preguntas, sino por el contrario es la vida y Dios quien interroga al hombre y este es desafiado a responder.

Notemos lo siguiente. La serie de preguntas lejos de informar, llevan al creyente y lector a la aporía epistemológica que deslegitima la realidad y prepara la conclusión: el reconocimiento de la incomprendibilidad de los designios de Dios como inicio de una ética de la responsabilidad y la trascendencia histórica. Se trata de una respuesta ética e histórica a la cuestión del sufrimiento humano. Diversos investigadores denominan esta función como una teodicea de protesta en el sentido que la pregunta por la justicia, no sólo no entrega datos, sino que tiene como función cuestionar la mirada del lector buscando la respuesta en la praxis ética o política del creyente.

2.2 Silencio semiótico o epistémico

En los siguientes párrafos introduciremos un análisis semiótico de los relatos apocalípticos. Los campos semióticos estudiados son el silencio y lenguaje del profeta y del ángel, y el nombre mismo del ángel.

Esta tradición mística de la Ascensión de Isaías, presenta al profeta guarda en silencio, “su boca estaba en silencio”, y tiene una visión, recordando el texto de Is 6,1; 1Enoch 38, 12 “Santo, Santo, Santo, Señor de los Espíritus que llena la tierra de espíritus”. En Asc.Is 6, 10: “mientras él estaba hablando por el santo espíritu en las orejas de todos, el de pronto, se quedo en silencio y su consciencia fue tomada de él, y él no vio más que los hombres que estaban con él... *sus ojos fueron abiertos, pero su boca estaba en silencio... y él vio una visión*”.

El silencio del que tiene una visión o asciende establece una fractura, pues los ángeles, en cada cielo siguen hablando y cantando, así el silencio del visionario postula que el lenguaje de los ángeles es más elevado que el del mundo terreno. El lenguaje de los ángeles es el canto y la alabanza, incomprendible para los seres humanos. Los ángeles cantan y alaban a Dios en el cielo. En el *Apocalipsis de Abraham X*:

nosotros ascendimos como con muchas alas al cielo el cual fue fijado sobre la superficie. Y yo vi sobre el aire, sobre la altura, a la cual nosotros ascendimos una fuerte luz, la cual era imposible de describir, y ay! En esta luz un feroz quemante fuego para gente, mucha gente con apariencia de hombre, todos constantemente cambiando de aspecto y forma, *corriendo y siendo transformados, y alabando y gritando con sonidos de palabras las cuales yo no conozco.* (*Apocalipsis de Abraham X*).

La transformación que se predica es concomitante con la alabanza y la pronunciación de palabras “las cuales yo no conozco”. Más aún, esta fractura alcanza a los mismos ángeles. Dios mismo pide a los ángeles, bestias y santos estar en silencio ante él. En Hekhalot Rabbati dice: “Quédense en silencio ante mí, todas las creaturas las cuales yo he creado” (HR XI, 173); y más adelante: “quédense en silencio ante mi cada ángel y cada bestia y cada ophanim y seraphin el cual yo he creado” (HRXI, 178).

Este tipo de cuestiones pretende plantear la creencia en el lenguaje de los ángeles y de Dios es incomprensible para el ser humano. Esta falta de comprensión del lenguaje de los ángeles es una fractura esto es una experiencia indecible para el lenguaje humano que también queda expresado por la doctrina del nombre divino.

Visión y silencio por tanto son isotopías semióticas. Los visionarios ven visiones y oyen palabras que “ojo no vio, ni oído oyó...”. El relato se repite en diversos relatos de visionarios. En estos textos además se establece la relación entre silencio y ceguera. Ya en textos bíblicos (Dn 8,15; 10,9-10; Hab 2,2; Hch 7,31) se comprende esta relación. Una visión produce una ceguera, de manera que los visionarios no ven sino que escuchan una voz, una revelación; voces y claridad o luz brillante son fenómenos concomitantes en el mundo divino, diversos textos místicos hablan de visiones que sólo se escuchan: “Y vino una voz de los cielos que decía: ‘Tú eres mi Hijo amado, en ti tengo complacencia’” (Mc 1,11); y también Mc 9,7: “desde la nube una voz que decía: ‘Este es mi Hijo amado; a él oíd’”; y la literatura de los Hekhalot: “yo escuche una voz”(HR123) “yo escuché una voz de esta visión” (HR124).

Un segundo campo semántico se expresa en el tema del nombre del ángel. En *Ascensión de Isaías* se establece un diálogo entre el sublime ángel y el profeta, éste pregunta “¿quién eres tú, y cuál es tu nombre y adónde me conduces a lo alto? (Asc.Is 7,3). El ángel se niega a dar su nombre “mi nombre no encontrarás” (Asc.Is. 7, 5). El hombre sólo conoce el nombre luego de su descenso al mundo caduco. El mundo divino el ángel es innombrable e incomprensible para el hombre, este no es posesión intelectual del ser humano. Entre el mundo celeste y este mundo existe según esto, una ruptura radical y no hay continuidad. En el tercer cielo Isaías no puede nombrar lo que es caduco: “nada de la vanidad del mundo es aquí nombrado”; el ángel responde: “nada es nombrado por razón de su debilidad” (Asc.Is 7, 27). Esta fractura responde a una cuestión epistemológica que se basa en la creencia en la naturaleza incomparable de la gloria divina. La medida de la gloria divina no tiene referente mundano, por lo cual es imposible nombrarlo, compararlo. Ni el mismo cielo contiene a Dios, en el séptimo cielo, él mismo sigue

siendo innombrable e incomprensible: “Yo oré al sin nombre y al único que mora en los cielos, cuyo nombre es incomprensible para toda carne.” (Asc.Is 7, 37; 8, 7).

Dios mismo “...no puede ser conocido por todo el cielo”. Esta radical fractura ciertamente se alcanza en algunos textos místicos.

Estos dos campos semióticos, el silencio y el nombre, muestran que dos aspectos de una misma fractura.

2.3 Silencio pragmático del texto

Una vez situados en los diversos relatos apocalípticos aplicamos el análisis pragmático de textos. Los elementos pragmáticos estudiados son los referentes contextuales, la intertextualidad, el modelo de transformación y elementos que persiguen una teoría del lenguaje.

a) Referentes contextuales

En el relato de la Ascensión de Isaías, aparece una serie de referentes contextuales que ayudan a comprender la situación que explica el texto. En Asc.Is. 2,2 habla de Beliar, Manases, los falsos profetas como facción, similar a la que encontramos en otros apocalipsis: “Satán y sus ángeles y poderes” (2,2). Beliar es llamado príncipe de injusticia, Matanbukus, a partir de la subida al trono de Manases en Jerusalén. Es importante notar el presupuesto que señala que Beliar habita en el corazón de Manases: “Beliar descenderá en la forma de un hombre, un rey impío (4,2). Este presupuesto antropológico explica muchas de las cuestiones acerca de la identidad terrena de diversos héroes bíblicos como Juan Bautista y Elías, Jesús y el Hijo del hombre. La presencia de Beliar aparece en su influjo sobre el reino, así aumentan “hechiceros, y la práctica de la magia, predicciones del vuelo de los pájaros, adivinación, fornicación y adulterio, la persecución de los justos” (2,4); también aparecen grupos de profetas y de falsos profetas. Por el lado de Isaías, están los profetas verdaderos mencionando a: Miqueas, Ananías el anciano, Joel, Habakuk, Jasub y muchos de los que creen en la ascensión al cielo...todos

ellos hacen ponen sacos y lloraron amargamente por la apostasía de Israel”(2,8). La disputa entre Belchira e Isaías adquiere un carácter político-religioso semejante al caso de Elías y los profetas de Baal. Los falsos profetas como Belchira acusan a Isaías y sus compañeros ante el rey de profetizar contra Manases. Es difícil comprender por qué el autor eligió al profeta como su héroe, ya que no menciona ningún relato de Isaías. Su recurso al profeta está enmarcado por su conflicto con el judío Manases y sus profetas. Isaías es el héroe uno de los representantes de un judaísmo de la Merkhaba divina: “yo ví al Señor sentado sobre un trono alto y sublime” (Is 6,1); no es casual que la cita de Is 6,3 – “Y el uno al otro daba voces diciendo: ‘¡Santo, santo, santo, Yahvéh de los ejércitos!’” – se repetirá en diversos textos místicos judeo-cristianos, 1Enoch 38, 12 “Santo, Santo, Santo, Señor de los Espíritus que llena la tierra de espíritus”, también citado en Sefer Hekhalot 40,2. Esta reiteración muestra, a nuestro parecer, un tipo de judeo-cristianismo místico, que subraya como característica la superioridad de Isaías sobre Moisés (2 Enoch 4,6-7; 2 Baruc 51,12; Ap.El. 2,15; 4,20; HR XI, 179). Isaías toma la palabra para colocarse por encima de Moisés afirmando: “yo vi más que el profeta Moisés... Ahora Moisés dice no hay hombre que pueda ver a Dios y seguir vivo, pero Isaías ha dicho, yo he visto a Dios y sigo vivo” (Is 3,8-9).

Este esquema de superioridad ya lo encontramos en el evangelio de Juan aplicado a Jesús superior al templo (2,19); a los patriarcas (4,12; 8,58); a los profetas (5,46; 12,41); a la Ley (5,17); a los ángeles y visionarios (1,18; 3,13; 12, 29) y las Escrituras (1,45; 5,46) y esta superioridad paradójicamente corresponde al Hijo del hombre como mártir. Estas consideraciones ayudan a contextualizar al grupo detrás de este escrito como una comunidad profética cristiana que polemiza con algún tipo de grupo judeo-cristiano que resiste a la creencia en el ascenso a los cielos.

b) Intertextualidad

Un segundo aspecto pragmático está en relación al uso de la intertextualidad. En el caso del *Apocalipsis de Pablo*, la intertextualidad que muestra expresa algo que no está dicho en el texto. En el prólogo repite el texto de

2 Cor 12, 4 “...donde oyó palabras inefables que no le es dado al hombre expresar.” (Ap.Pa prologo; 21). Esta continuidad muestra que el texto está vinculado al mismo imaginario en ambos textos. El contexto es de la teodicea, esto queda bien explicado con los pasajes de Ap.Pa 9: “más que todos los otros que viven en la tierra ellos están llorando y sufriendo...” “sus ángeles lloran con ellos” (Ap.Pa 9; 49). Y en *Apocalipsis de Abraham* (Ap.Ab) abraham pregunta al Dios por haber entregado tanto poder a Azazel: “O Eterno, poderoso! ¿Por qué has dado tal poder para destruir a la generación de los hombres en sus trabajos sobre la tierra? (Ap.Ab XXIII). Este mismo horizonte expresa la creencia en ángeles personales: “sus ángeles; cada uno de los justos tiene un ángel como su compañía? Y él me dijo: cada uno de los santos tiene su propio Angel”.

c) Un modelo de transformación en ángel

Encontramos de la misma manera que en los apocalipsis judíos la persistencia de algunos motivos del imaginario, así a diferencia de 1Enoch 14, en el cual no hay acompañante del visionario, en el *Libro de las Parábolas* es el Espíritu y Miguel los que hacen ascender al visionario (71,3). En estos capítulos Enoch vive sucesivamente una transformación, en 46, 1 es transformado en ángel “su rostro estaba lleno de gracia como uno de los santos ángeles”; en 71, 1.5 se expresa que el ascenso de Enoch “mi espíritu fue arrebatado y ascendió al cielo”. Y en 71,11 “mi espíritu fue transformado” (1Enoch 71, 11) y declarado “el Hijo del hombre” (1Enoch 71,14). La creencia en la transformación está en directa relación a la imagen del trono divino, que en textos judíos pre-cristianos está reservado a Yahvéh. No obstante, en las *Parabolas de Enoch* como en otros textos posteriores como Ascensión de Isaías encontramos que son profetas o apóstoles quienes se sientan en tronos: “ellos no se sientan en sus tronos” (Asc.Is 9, 10;9, 24); ya en Enoch 14,1 Enoch contempla la visión de la Merkhaba y en textos judíos cristianos posteriores hablan de la visión del trono: “tú has subido al trono de tu gloria sobre los querubines del cielo”(HR VII, 152). Isaías se transforma en ángel: “yo fui transformado y llegué a ser como un ángel” (Asc.Is 9,30); los justos conviven con los ángeles: “los habitantes de este lugar están vestidos con radiantes vestimentas

de ángeles...y los ángeles caminan entre ellos y todos los que viven allí tienen igual gloria”(Ap.Pe 18). Un aspecto angelomórfico importante, tiene que ver con la belleza de los ángeles y justos. En el apocalipsis de Pedro dice: “dos hombres...no hay nada comparado a ellos en este mundo”(Ap.Pe 15); “salía de sus rostros un rayo como el sol y sus vestimentas eran como relámpago” (Ap.Pe 6) “nadie puede describir la gloria...ni la belleza de sus rostros...nosotros estábamos sorprendidos de sus cuerpos eran más blancos que la nieve...yo simplemente no podía describir su belleza”(Ap.Pe 7-11);en el Apocalipsis de Pablo, Abraham, Isaac y Jacob son calificados de “tres muy hermosos hombres” (Ap.Pa 47); Moisés (Ap.Pa 48) Lot (Ap.Pa.49); Job (Ap.Pa. 49) “sobrepasaba a todos ellos, muy hermoso” (Ap.Pa 50 final) y en Hekhalot Rabbati “su belleza es mas amable que la belleza del poder” (HR VII, 159)

d) Una teoría del lenguaje

El relato de Ascensión de Isaías y Apocalipsis de Pablo recuerdan a la narrativa de los Shirot en Qumrán. En los *Cánticos del Sacrificio Sabático* el carácter de exhortación a la alabanza y del canto, no solo humano sino también de los ángeles es notable: “cantad al magnífico Dios de poder, todos los espíritus de conocimiento y de luz” (4Q403 frag.1 42). En este contexto, el lenguaje apropiado ante el Rey es el canto y el silencio sagrado. 2 Enoch 8,4 “los ejércitos celestiales....retirándose después a sus puestos contentos y alegres, sumergidos en una luz inmensa y cantando himnos en voz queda y suave”. El *Cántico* 4Q403 frag. 1, 36-46: “cantad con júbilo, estos que se regocijan de tu conocimiento, con la alegría entre los ángeles magníficos. Proclamad su gloria con la lengua de todo lo que proclama conocimiento”... “dad gracia...”, “Cantad con la porción elegida, es decir, una melodía con la alegría de los ángeles.” (v. 39-40). Esta relevancia del canto y la alabanza puede tener un contexto litúrgico. “yo cante de oración con ellos” (Asc.Is 8, 17;9,28) “yo escuche las voces y de himnos”(Asc.Is 10,1). En la literatura de los Hekhalot encontramos este contexto litúrgico: “con voces de exultación y un tumulto de salmodia y un tronar de cantos.”(HR VII; 153).

Silencio y susurro como teoría del lenguaje. Encontramos otros textos como 3 Enoch, escrito judío de esta época que refleja la conciencia de la inadecuación del lenguaje humano, por lo cual la función de los coros celestes apunta a alabar al Señor con voz baja y suave. Los ejércitos celestiales “en una luz inmensa y cantando himnos en voz queda y suave...los querubines y los serafines se mantienen alrededor del trono y los hexaptérigos los cubre con las alas, mientras cantan en voz baja ante la faz del Señor” (3Enoch 8, 4). En HR XI, 173-174 “silencio ante mí, todas las criaturas las cuales yo he hecho”, “silencio ante mí cada ángel y cada bestia y cada ophan y cada serafín a quien yo he creado”, 187 “en una tranquila, pequeña voz, como está dicho y después el tumulto un tranquila, pequeña voz”. Ciertamente, canto y ascenso están vinculados en múltiples textos: “yo ascendí de cielo en cielo” (Asc.Is 7, 25). El canto tiene como efecto el ascenso de la Merkava, en Ap. Ab. XVIII. “y mientras yo estaba recitando el canto, la boca de fuego el cual estaba en la superficie subió a lo alto...y yo vi bajo el fuego un trono de fuego”. La importancia de un lenguaje secreto queda de manifiesto con el empleo en relatos apocalípticos y místicos cristianos de palabras mágicas para acceder a las siguientes etapas del ascenso. El paso de un cielo a otro, es condicionada por una palabra clave: “dio la clave al portero” (Asc.Is. 9,2;10,27). En el Apocalipsis de Pablo copto (Ap.Pa.cop) “yo di a él un signo”. También encontramos la práctica del ascetismo como tecnología del ascenso.

Conclusión

Nuestro arduo esfuerzo de hablar sobre el silencio en textos apocalípticos nos ha llevado a establecer vinculaciones entre el silencio y la fractura. El silencio como categoría antropológica nos ha ayudado a comprender que el silencio no es sólo un accidente del habla o el callar momentáneo del que hace una pausa en su locución. Hemos expresado que el silencio es el núcleo de la producción literaria desde su génesis hasta su interpretación. De tal manera, el silencio y su literatura anexa representa una construcción social típica de cada sociedad, mediante la cual, los grupos y las personas interrelacionan entre sí, de acuerdo a códigos, creencias, hábitos incrustados en su manera de convivir, valorar y actuar.

Encontramos en la antigüedad cristiana, los textos que habla del ascenso al cielo y la visión de la Merkhaba divina presuponen algo no dicho, pero creído, practicado y ficcionado en los relatos apocalípticos. Se trata del ascenso de profetas, mártires y justos, todos ellos forasteros, marginales, a los grandes centros de la civilización de Grecia y Roma. De manera sorprendente, estas narrativas sostienen el ascenso y la visión de la Merkhaba de sujetos pertenecientes *al otro marginal* (héroes judíos y cristianos) que contemplan la gloria divina. Estas narrativas afirman la emergencia de una ciudadanía distinta que se postula a sí misma como los protagonistas del nuevo mundo, del mundo celeste. Dichas narrativas, responde a un imaginario revolucionario, pues coloca al *otro diferente*, pobres, esclavos, mujeres y no a sabios y poderosos como protagonistas del eschaton.

REFERENCIAS

- AGAMBEN, G. **Destruição da experiência e origem da história**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- BAEZA, M. Memoria e imaginarios sociales. **Imagonautas**, Santiago de compostela, v. 1, n. 1, p. 76-95, 2011.
- BIBLE WORKS. Version 7. Disponible en: < www.bibleworks.com >. Acceso en: 17 enero. 2018.
- BOUSTAN, Ra'anan; REED, Annette. **Heavenly realms and earthly reality in the late antique religions**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- BREMMER, J. Descents to hell and ascents to heaven in apocalyptic literature. In: JOHN, J. Collins (Ed.). **Oxford Handbook of Apocalyptic Literature**. Oxford: Oxford University Press, 2014. p. 340-357.
- COLLINS, J. (Ed.). **Oxford handbook of apocalyptic literature**. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- CAMARGO, L.; MENDEZ GUERRERO B. Silencio y prototipo: la construcción del significado pragmático de los actos silenciosos en la conversación. **Dialogo de la Lengua**, Madrid, n. 6, p. 33-53, 2014. Disponible en: <<http://www.dialogodelalengua.com/articulo/numero5.html>>. Acceso en: 17 enero. 2018.

CASTORIADIS, C. **La institución imaginaria de la sociedad**. Barcelona: Fabula Tuquet Editores, 2013.

CASTORIADIS, C. **El sicoanálisis: proyecto y elucidación**. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión, 1992.

CASTORIADIS, C. **Os destinos do totalitarismo & outros escritos**. São Paulo: L&PM, 1985.

DAS, V. **Sujetos del dolor, agentes de dignidade**. In: ORTEGA, Francisco A. (Ed.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Coimbra: Centro de Estudos Sociais Colombia, 2008.

DAS, V. Violence, victimhood, and language silence. **Journal of Indian Sociology – SAGE Publications**, New Delhi; v. 19, n. 1, p. 77-195, 1985. Disponible en: <<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/006996685019001011>>. Acceso en: 17 enero. 2018.

DERRIDA, J. **Gramatología**. Sao Paulo: Perspectiva, 1967.

EPHRATT, M. The functions of silence. **Journal of Pragmatics**, [S.l], v. 40, n. 11, p. 1909–1938, 2008. Disponible en: <<https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0378216608000660?via%3Dihub>> Acceso en: 15 jun. 2018.

GARCÍA MARTÍNEZ, F. **The Dead Sea scrolls**. Study edition I-II. Leiden: E. J. Brill, 1999.

FRANKFURTER, D. **Elijah in upper rgypt**. The apocalypse of elijah and early egyptian christianity. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

FREUD, S. **La interpretación de los sueños - Tomo I**. Obras Completas. 4. ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

GIVONE, S. **Historia de la estética**. Madrid: Tecnos, 1988.

GOMEZ, P. A. Imaginarios sociales y análisis semiótico. **Cuadernos**, Jujuy, n. 17, p. 195-209, 2001. Disponible en: <<https://www.redalyc.org/pdf/185/18501713.pdf>>. Acceso en: 11 jun. 2018.

GONZALEZ, E. The tradition Egyptian antecedents of graeco-roman postmortem ascent. **El future pasado: Revista Electronica de Historia**, Salamanca, n. 5, p. 191-224, 2014. Disponible en: <https://www.researchgate.net/publication/280993305_The_Traditional_Egyptian_Antecedents_of_Graeco-Roman_Post-Mortem_Ascent>. Acceso en: 10 jun. 2018.

GRAY, Sean W.D. **Meanings of silence in democratic theory and practice**. Paper Presented to the Annual Meeting of Canadian Political Science Association. 2012.

HARTMANN, L. **Prophecy interpreted**. The formation of some Jewish apocalyptic texts and of the eschatological discourse Mark 13 par. Upsalla: Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB, 1966.

HILPRECHT, H. **The Babylonian expedition of the University of Pennsylvania**. Philadelphia: Department of Archeology University of Pennsylvania, 1906.

HIMMELFARB, M. **Ascent to heaven in Jewish and Christian apocalypses**. Oxford: Oxford Press, 1993.

KURSON, D. Towards a typology of silence. **Journal of Pragmatics**, Amsterdam, v. 39, n. 10, p. 16-78, Oct. 2007. Disponible en: <<https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S037821660700121X?via%3Dihub>>. Acceso en: 28 abr. 2018.

LAURENT, A. **Libro Egipcio de los muertos**. Salida del alma hacia la luz del día. España: Brontes S.L, 2012.

MACHEREY, P. **A theory of literary production**. London: Routledge & Kegan Paul, 1978.

MALINOWSKI, Br. **Magia, ciencia y religión**. Barcelona: Planeta-Agostini, 1948.

MATEU SERRA, R. **El lugar del silencio en el proceso de comunicación**. Lérida, 2001. Tesis (Doctoral) - Departament de Filologia Clàssica, Francesa i Hispànica, Universitat de Lleida.

NOËLLE-NEUMANN, E. **La espiral del silencio**. Opinión pública: nuestra piel social. Barcelona: Paidós, 1977.

NÓMEZ, Naín. Invitación al lector. In: ROKHA, Pablo de. **Los gemidos**. Santiago: LOM Ediciones, 1994.

RAMÍREZ J. L. El significado del silencio y el silencio del significado. In: CASTILLA, del Pino Carlos (Comp.). **El silencio**. Madrid: Alianza Editorial, 1992. Disponible en: <<http://www.ub.edu/geocrit/sv-73.htm>>. Acceso en: 28 abr. 2018.

FIVUSH, R. Speaking silence: The social construction of silence in autobiographical and cultural narratives. **Memory**, [S.l.], v. 18, n. 2, p. 88-98, 2010. Disponible en: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/19565405>>. Acceso en: 14 marzo. 2018.

SAINT CLAIRE, Robert N. The social and cultural construction of silence. **Intercultural Communication Studies**, [Kingston], v. XII, n. 3, p. 87-91, 2003. Disponible en: <<https://web.uri.edu/iaics/iaics-journal/>>. Acceso en: 12 enero. 2018.

TANNET, D.; MAURIEL, S. **Perspectives on silence**. New Jersey: Ablex Publishing, 1985.

TAYLOR, Ch. Modern social imaginary. **Public Culture**, Durham, v. 14, n. 1, p. 91-124, 2002. Disponible en: <http://www.urbanlab.org/articles/Taylor_2002_ModernSocialImaginaries.pdf>. Acceso en: 23 feb. 2018.

THE PYRAMID TEXTS: 12. THE FERRYMAN AND THE DECEASED KING'S ASCENSION, UTTERANCES 300-311. p. 100-107. Disponible en: <<http://www.sacred-texts.com/egy/pyt/pyt15.htm>>. Acceso en: 23 feb. 2018.

WEIGEL S. La obra de arte como fractura. En torno a la dialéctica del orden divino y humano en Las afinidades electivas de Goethe de Walter Benjamin. **Acta Poetica - Revista de la Universidad autónoma de México**, v. 28, n. 1-2, p. 173-202, 2007. Disponible en: <<https://revistas-filologicas.unam.mx/acta-poetica/index.php/ap/article/view/227>>. Acceso en: 18 mayo 2018.